

IV RENOVACIÓN Y CIENCIA

¿Cómo es posible la renovación de la cultura? a) Condiciones de posibilidad de una nueva cultura <<verdadera>> en general, de una vida colectiva <<verdadera>> en general. b) Y con ello, condiciones de posibilidad de dar a una vida colectiva carente de verdad, autenticidad, de valor; la forma de una vida colectiva auténtica y valiosa. Con mayor precisión: a) Cuestión de si pertenece a la esencia de la colectividad y de la vida colectiva el que sólo puedan tomar la forma de colectividad <<auténticamente humana>> a partir de una forma inferior desde la que se elevan al estadio <<auténticamente humano>> -forma inferior: vida que no es verdaderamente humana, que está acaso en el nivel de una comunidad <<animal>> o de una comunidad humana en un estadio falto de valor. La cuestión, pues, de que no puede haber desde un principio una colectividad propiamente <<humana>> sino que sólo puede haberla por medio de un *desarrollo*, por medio de un proceso de devenir, continuo o discreto, pasivo, activo o comoquiera que sea, pero que lleve a término una completa transvaloración, una transmutación o inversión de los valores. a') Cuestión de en qué medida la reconstrucción de una cultura inauténtica en una auténtica puede ser un fin práctico sujeto a la voluntad, y a una voluntad que tenga carácter de voluntad colectiva, de suerte que sólo pueda existir una colectividad propiamente humana si ella deliberadamente se ha resuelto a la *humanitas*. a'') Cuestión de los caminos que sirven a este propósito.

1. La esencia, la posibilidad de una comunidad cultural verdadera

¿Qué pertenece a la esencia de una comunidad de vida en general? ¿En qué medida se encuentra bajo normas ideales absolutas, bajo condiciones de posibilidad de ser <<absolutamente valiosa>>? Cada hombre individual se halla bajo una norma absoluta, bajo un imperativo categórico. (La expresión kantiana no significa que asumamos la formulación kantiana ni la fundamentación kantiana, las teorías kantianas en una palabra. Significa sólo una cosa: que el hombre individual vive una vida que no tiene valor vivida de cualquier modo.) Es más, el ir viviendo ingenuamente irreflexivo lleva al pecado. El hombre carga como hombre con el pecado original que pertenece a la forma de esencia del hombre. Como hombre, él es sujeto de la autorreflexión, y sujeto de la toma de postura valorativa y práctica en relación consigo mismo; sujeto, pues, de <<conciencia moral>> que, como tal está bajo una norma absoluta de valor: debe en cada caso decidir su conducta práctica según su mejor ciencia y conciencia; no debe dejarse llevar pasivamente por la inclinación, sino libremente querer el bien y libremente decidirse por el bien, por lo que cognocitivamente reconoce –aunque quizá en el error- como el bien. Sólo así puede ser <<hombre bueno>>. Pero como hombre libre él puede contemplar en conjunto su vida entera, y a la vista de la totalidad hacer una opción que sea su opción universal de vida; puede ver con evidencia que se halla bajo esta norma incondicionada de valor y que la norma no se cumple de suyo, sino que

está en su poder el cumplirla, el adoptar una voluntad universal conforme a la norma. En definitiva, puede reconocer que se halla bajo el imperativo categórico de adoptar tal opción de vida y que sólo se hace bueno si hace suyo el imperativo en su voluntad. Surge entonces una nueva forma de hombre, la incondicionalmente superior e incondicionalmente requerida, la del hombre que está bajo el imperativo categórico: éste exige de él una determinada forma de vida y él la quiere para sí. Tal es el tipo de hombre ético, y tal la forma necesaria del hombre <<verdadero>>.

Pero con ello este hombre no es ya, sin embargo, el mejor hombre posible en absoluto. Más bien vive ahora en una lucha diaria, y no deja de tomar nuevas decisiones y se siente responsable de ellas. Las pasiones pasan por encima de su buena voluntad, y se ve movido a mediar acerca de cómo asegurarse frente a ellas –acerca de cómo debilitar la fuerza que tienen sobre él, o de cómo fortalecer su propia fuerza frente a ellas. Ocurre también que equivoque gravemente el juicio acerca de las circunstancias relevantes, que yerre en los medios y elija lo lesivo en lugar de lo útil, o el valor menos noble en lugar del de mayor nobleza. O que enjuicie erróneamente a otros seres humanos, y sin que le mueva ningún motivo egoísta, aun viviendo en el amor sincero hacia los hombres, les haga injusticia, y al herirlos se hiera también a sí mismo. Experiencias de este tipo le enseñan que es imperfecto, que ha de aprender a guardarse del error, a reflexionar sobre su capacidad cognoscitiva, etc. Junto a la responsabilidad por cada decisión individual, contrae una preocupación responsable por la preparación de las capacidades y fuerzas que de manera general pueden asegurarle mejores posibilidades de decisión individual en determinadas clases de situaciones. Y el hombre no vive solitario, con lo que también aquí cuenta la influencia de la observación de los otros, lo que se aprende de su lucha diaria, la preocupación por contar con modelos nobles, etc.

Pero la inserción de cada hombre en una comunidad humana, la circunstancia de que su vida se enmarque en una vida colectiva, tiene consecuencias que determinan de antemano la conducta ética y que de antemano presentan a las exigencias categóricas unos perfiles formales más acusados. También la multiplicidad de los hombres que están <<próximos>> forma parte, como la naturaleza circundante, del dominio del mundo circundante de un ser humano, de su esfera práctica y su esfera de posibles bienes. El propio individuo y su vida pertenecen a este mundo circundante desde el momento en que el hombre ha despertado de la ingenuidad se propone construir su vida como vida buena y así mismo como sujeto de voluntad buena, de voluntad recta, que en todo momento y en toda su vida trae a la realidad bienes auténticos y verdaderos. En el trato social, este individuo advierte que el otro, en la medida en que es bueno, tiene un valor también para él, y no un mero valor de utilidad sino un valor en sí. Y se toma en consecuencia un interés personal puro en la tarea moral que el otro hombre se trae consigo mismo; tiene un interés personal de principio en que el otro hombre dé cumplimiento a todo lo posible a sus buenos deseos, en que conduzca su vida con rectitud. De suerte que en la voluntad ética de este individuo ha de entrar también el poner cuanto esté de su parte en la empresa ética del segundo. También esto es exigencia categórica: el mejor ser y el mejor querer y obrar posibles del otro forman parte de mi propio ser y querer y obrar, y a la inversa. Desear la bondad no sólo para mí, sino para toda la

comunidad como comunidad de hombres de bien, y tener que incorporar esta empresa al círculo de mis fines prácticos, de mi voluntad práctica: todo aquello pertenece a mi vivir auténticamente humano. Ser hombre verdadero es querer ser hombre verdadero e implica querer ser miembro de una humanidad<<verdadera>>; querer que, en la medida de lo prácticamente posible, mi comunidad de pertenencia sea una comunidad verdadera. Y a esto a su vez pertenece la idea de que siempre en la actividad productiva de la sociedad sobre el mundo circundante idéntico se produzcan conflictos prácticos –pues no pueda realizarse lo que sea sin más lo mejor-, deba llegarse a un entendimiento ético entre las partes y deba decidirse <<con justicia distributiva y equidad>>, repartiendo el peso de la actividad según sea su índole y sus fines. En ello radica una organización ética de la vida productiva, en que los individuos producen no unos junto a otros ni unos contra otros, sino en distintas formas de una comunidad de voluntades (en libre entendimiento mutuo).

El hombre que así medita y así se expresa en general, únicamente se pone en claro sobre lo que él entiende por una vida vivida con la mejor conciencia moral, y en la medida en que llega a tal claridad y cuanto mayor es esta, tanto más se eleva él a sí mismo, tanto más es hombre verdadero. Ocurre asimismo, efectivamente, que todos los hombres de bien se ponen de acuerdo sobre estos asuntos, y en el lenguaje cotidiano pasan del caso singular al discurso general, cuyo sentido fluye también según el tipo descrito, sin mayor refinamiento conceptual.

Con todo, una determinada comunidad es una pluralidad de seres humanos que se guían por motivos en parte egoístas, en parte altruistas y mayormente pasivos. De entre estos hombres, algunos se autodisciplinan a sí mismos, ponen en práctica la libre reflexión, la libre decisión; y algunos de entre ellos tienen además una voluntad de vida moral o, cuando menos, una actitud ética hacia la vida, una inclinación a comportarse éticamente (que no es la decisión firme, efectiva, de voluntad que se dirige a una vida verdaderamente buena). La vida colectiva, y en ella la vida del individuo, va así discurrendo mal que bien y de esta vida ha surgido históricamente la cultura colectiva con sus múltiples instituciones, organizaciones y <<bienes>> culturales de todo tipo, buenos y malos, que se van transformando históricamente o se crean de nuevas. Hay, pues, una mixtura de lo valioso y lo carente de valor, de lo que un día acaso fue útil o respondió a un sentido axiológico más alto y hoy es un vestigio devaluado que estorba a una obra de mayor valor. En esta atmósfera histórica colectiva, en un mundo circundante de este orden, que determina y ata la conducta práctica, es en el que viven los hombres, y entre ellos los que han despertado a la ética, los que saben sometidos a la exigencia categórica de ser buenos y de actuar rectamente, los que se han sometido libremente a ella y han tratado de ponerse en claro su sentido en la práctica. En esta situación, la reflexión ética que desde un inicio ha abarcado también a la colectividad como nuestro mundo circundante, nos dice que la forma moral de nuestra vida individual sólo puede conferir a esta vida individual un contenido de valor muy limitado; y que nosotros, como todos los dispuestos hacia el bien, debiéramos actuar con el fin de aproximar en lo posible la colectividad a la idea de una colectividad buena en el sentido arriba descrito.

El hacer a título individual lo que en las circunstancias dadas sea lo mejor, tomando en la debida consideración al otro y reconociendo su derecho, revela nuestro talante o disposición moral y hace de nosotros sujetos de un valor

absoluto, y sin embargo, sólo sujetos que tienen un valor inalienable, sujetos que nos limitamos a tener –nosotros y nuestras vidas- un valor relativo. Por cuanto bajo la misma forma ética –como una verdadera disposición moral- podríamos dar a nuestra vida un sentido mucho más alto. Un sentido tanto más alto cuanto más se ampliase el círculo de hombres de bien, de los que comparten el mismo talante moral. Ya sólo por el hecho de que nuestro mundo humano circundante tendría un valor más alto, sería nuestra vida referida a él más bella, más valiosa. Pero es que la vida colectiva tiene lugar en actos sociales, en motivaciones personales de las que resultan obras culturales colectivas, a las que cooperan las fuerzas <<reunidas>> de más personas y de muchas personas, sea en la forma de la volición colectiva y la determinación colectiva de fines y la acción individual que vienen, empero, exigidas por quienes con-viviendo con nosotros se co-interesan en nuestra actitud moral o cuyo ejemplo modélico nos co.motiva. La valía global del individuo depende, pues, de la valía global de los demás, y correlativamente la propia colectividad no solo tiene un valor cambiante, y en su caso creciente, gracias al valor cambiante de los individuos y al número creciente de individuos valiosos –en forma sumatoria-; sino que la colectividad tiene valor como unidad de una comunidad de cultura y como un ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales, sino que se fundan en el trabajo de los individuos, en todos sus valores en cuanto individuos, a la par que confieren a éstos un valor superior, incomparablemente superior.

En relación con esto resulta claro que las comunidades concretas, con sus organizaciones colectivas, con su cultura colectiva, sólo pueden ser comunidades humanas justamente auténticas si se sostienen sobre seres humanos individuales auténticos, seres humanos del tipo que describe el imperativo categórico. Resulta claro, pues, que la valía de los seres humanos individuales y de la comunidad concreta se encuentran en relación funcional. Y es claro en particular que las formas de vivir, actuar y crear cultura que dan concreción a una colectividad y que en conjunto poseen determinado estilo, un estilo típico, han de revestir la máxima significación axiológica: tales formas han de ponerse bajo normas que exponen la condición de posibilidad de una colectividad valiosa y que *eo ipso* incluyen el valor relativo de los individuos.

El hecho más significativo es, con todo, que la colectividad no es un mero conjunto de individuos, y la vida de la colectividad y sus logros no son un mero conjunto de las vidas individuales y los logros individuales; sino que a través de todo ser individual y de todo vivir individual discurre una unidad de vida, por más que ella se encuentre fundada en las vidas de los individuos. Y lo es también el hecho de que por sobre los mundos circundantes subjetivos de los individuos discurre un mundo circundante colectivo que se funda en ellos, y el que en los logros que son de los individuos, como algo suyo propio, se constituye un logro global fundado en ellos. El hecho más significativo es, en fin, que por sobre los sujetos individuales y los sujetos de distinto nivel hasta llegar a la personalidad libre en sentido genuino, se construye una subjetividad colectiva que se funda en ellos; con lo cual en el seno de las subjetividades colectivas fundadas más abarcadoras pueden a la vez fundarse otras subjetividades colectivas, que son al propio tiempo integrantes o miembros de esta otra más abarcadora. También estas subjetividades fundadas pueden presentar distintos niveles, y en su nivel más alto el de la personalidad. Una colectividad como colectividad tiene una conciencia, pero puede también tener,

como colectividad, una autoconciencia en el sentido genuino: puede valorarse a sí misma y tener una voluntad dirigida sobre sí misma, una voluntad de autoconfigurarse. Todos los actos de la colectividad se funden en actos de los individuos que les prestan fundamento. De aquí la posibilidad de que, igual que el sujeto individual puede devenir sujeto moral al dirigirse sobre el mismo en la estimación y la volición, otro tanto ocurra con la colectividad. Por supuesto esencial de ello es que necesariamente los sujetos individuales tengan ya una orientación moral previa y que sus reflexiones morales se dirijan sobre sí mismos y sobre su colectividad –la que relativamente a ellos se domina su mundo circundante. Parte esencial de la situación es también el que estas reflexiones de algunos individuos experimenten una socialización, el que se propaguen en un <<movimiento>> social (un análogo de la propagación física, pero como completa novedad y como algo propio de la esfera colectiva); el que motiven efectos sociales de un tipo especial, y finalmente, en el caso límite ideal, el que promuevan una orientación voluntaria a la autoconfiguración y recreación de la colectividad como colectividad ética –una orientación de la voluntad que sea de la colectividad misma y no mera suma de las voliciones fundantes de los individuos.

Todo esto es ahora objeto de investigación científica, y por cierto también de la formal y apriórica, que es la única que se ocupa de los principios. Se trata de captar con generalidad <<formal>> o <<de principio>> la idea de ser humano y la idea de una comunidad de vida de seres humanos, y de construir todos los conceptos inherentes a ambas: mundo circundante individual, mundo circundante colectivo, mundo circundante físico y orgánico, animal y, por fin, mundo circundante del hombre. Hay, pues, que distinguir, y Lugo que desarrollar sistemáticamente las figuras formalmente determinadas e infinitamente abiertas (por ejemplo: matrimonio, amistad, pueblo, iglesia, estado); sometiéndolas tanto a ellas como a las correspondientes formas de vida a norma ética y ofreciendo así una elaboración científica de sus respectivas ideas normativas.

Una cuestión científica es entonces la de cómo partiendo de estados axiológicos formalmente caracterizables de inferiores y de disvaliosos, llega a ser posible un proceso de devenir, y más tarde un desarrollo deliberado, que se encaminen a estudios superiores. Con anterioridad ha quedado resuelta la cuestión de si una comunidad que va pasivamente viviendo y que no se constituye personalmente a sí misma, tiene un valor positivo, y si puede incluso tener el valor máximo. Ahora la cuestión es más bien: reconocido que sólo una colectividad personal y sólo una que se pone a sí misma bajo un imperativo categórico social puede cumplir las condiciones de una comunidad valiosa como tal comunidad y puede así tener una forma absoluta de valor, ¿cómo se produce este tránsito del estadio de mera comunidad de vida al de comunidad personal y después al de comunidad éticamente personal? Esto comporta por principio que la conciencia moral individual ha despertado y se ha vuelto instancia determinante de la voluntad en algunos individuos; y también que la idea de una colectividad ética ha tenido que cobrar perfil intencional, primeramente en algunos individuos, ya sea con un horizonte aún difuso, sin última claridad, etc. Hay finalmente que examinar en términos científicos cómo una colectividad ética, que en cuanto tal debe albergar, pues, tanto una voluntad personalizada de configurarse a sí misma, como la correlativa idea-meta de su propia <<verdadera>> identidad, puede ir ganando, en el seno de

esta forma normativa y absolutamente axiopoética, estados axiológicos más altos y un *desarrollo en progreso*. Es preciso examinar qué posibilidades existen de que la fuerza moral, la clarividencia ética concreta y la motivación de la voluntad por esta evidencia, el recto valorar y, como base de todo ello, el conocimiento de las auténticas escalas de valores, se desarrollen y progresen a estadios más y más altos: que todo ello progrese como bagaje moral del individuo, pero también, de consumo, fundado en ello mas siendo a la vez una novedad, como bagaje moral de la propia colectividad. Es preciso examinar si esto no requiere de una consciente determinación de la meta, y examinar cómo esta determinación de la meta ha de comparecer, ella misma, en el contenido del imperativo categórico de los individuos y de la colectividad global.

Todo ello es asunto de ciencia, asunto de la ética científica una e indivisible que abraza indivisiblemente ética individual y ética social, que presupone una teoría formal de la sociedad y que en sí misma, como teoría ética de los principios, sólo puede ser formal.

Ahora bien, la propia ciencia es una forma de cultura, un ámbito de una posible vida colectiva y de sus logros colectivos. Y como la ciencia en general, también la ciencia de la ética. Con lo que ambas, ciencia en general y ética, se hallan asimismo bajo la norma ética, bajo el imperativo categórico. Igual que los sujetos individuales y la subjetividad colectiva están conscientemente referidos a sí mismos y encuentran su más alta realización como una subjetividad que se conoce, valora y quiere a sí misma, y que a sí misma se configura de acuerdo con una norma categórica que legalmente se da. Así también la ciencia fundamental de esta subjetividad de halla, como saber que se configura a sí mismo, en referencia retrospectiva a sí. Lo cual significa que también esta ciencia ha de llegar a plantearse y a dar respuesta científica a la cuestión de en qué medida la ciencia, y en particular la ciencia de la ética, tiene una función ética en la vida de la colectividad y en la vida del individuo. Tal cuestión desempeñará igualmente un papel cuando la ciencia de la ética se vea requerida acerca de si ella misma es un medio que necesariamente tiene que desarrollarse en una colectividad a fin de que ésta pueda escalar estadios axiológicos por principio más altos; y cuando se vea ante el requerimiento ulterior de en qué medida la ciencia, la ciencia universal, la filosofía, tiene necesariamente que haberse desarrollado en una colectividad a fin de que esta alcance la forma de una colectividad ética-personal, de una que conscientemente se ha configurado de acuerdo con la idea ética y que puede emprender el camino de un desarrollo deliberadamente más alto.

Se trata, pues, de la cuestión relativa a la función en su caso necesaria de la ciencia, ya sea para el desarrollo primero de una humanidad que se determina a sí misma a la *humanitas* y conscientemente se configura de acuerdo con ésta idea-meta de la auténtica humanidad ya sea para la ascensión progresiva a nuevas cotas (desarrollo en el sentido de un continuo ir escalonando grados de valor).

Una colectividad humana despierta en cierto modo a la *humanitas* cuando algunos de los individuos que la integran han despertado en ella, y cuando estos individuos, mirando más allá de su persona, no se limitan a concebir la idea del hombre que se determina a sí mismo al bien, sino que llegan también a concebir como ideal la idea de una colectividad de hombres de bien; y cuando quieren dar a esta representación de la colectividad una posibilidad articulada en concreto y quieren pensarla como una posibilidad práctica. Con

ello la colectividad humana como tal colectividad no ha despertado aún a una auténtica autoconciencia, ni ha despertado todavía como colectividad verdaderamente humana.

Pero la colectividad puede muy bien despertar de otras formas distintas. La cosa puede pensarse así. Al reconocer el individuo ético el valor de la vida en la razón y, en referencia a los otros, el valor de la moralidad como un valor igual para todos los hombres de bien, o quieren como individuos el bien, etc., reconoce él también el valor sobresaliente de una comunidad de sujetos de bien y de la correspondiente vida colectiva. Y reconociendo este individuo que todo ser racional que conozca esta situación tendría que juzgar de la misma manera y hacer la misma valoración, y del mismo buen grado contribuir a su realización en la medida de sus posibilidades, aparece entonces la posibilidad práctica de ganar a otros para su causa mediante la práctica moral o en general mediante instrucción y formación ética; y aparece así la posibilidad práctica de poner en marcha un movimiento espiritual por influencia directa sobre otros, que serán a su vez transmisores y propagadores del mismo influjo (versión espiritual del principio de Huyghens).

En este contexto sería asimismo pensable que los individuos, o algunos de entre ellos que dentro del movimiento espiritual gradual se inclinen particularmente a la reflexión, llegasen al convencimiento de que una vida valiosa para ellos y para todos depende también del hecho de alcanzar conocimiento del mundo. Es pensable, pues, una motivación dirigida a promover un interés teórico por el mundo, pero en función del interés moral. Ello podría conducir primeramente a una sabiduría intuitiva sobre el mundo de carácter general, a una teoría y una praxis que los individuos concernidos difundiesen oral y literalmente y a través también de la educación. Es asimismo comprensible que los que compartan este espíritu aún sin contacto personal directo entre ellos, se sientan de manera consciente en mutua relación, unidos por la conciencia de la idea común de una humanidad verdadera y una <<ciencia>> universal a su servicio como sabiduría sobre el mundo. Es más, se comprende que desde esta situación se difunda un movimiento progresivo de las voluntades que genere conscientemente, primero en los animados del mismo espíritu, una sintonía volitiva, una unidad en la orientación de la voluntad hacia la realización progresiva de estas ideas comunes. Y la propia colectividad progresaría así de cara a la idea de la práctica que la guía, la idea de una comunidad de individuos de bien que viviesen todos ellos en la conciencia del ser y del deber ser de la comunidad, y de una comunidad que sólo puede sobrevivir por una labor continua de reflexión sobre sí y gracias también a la constante inculturación educativa de los que a ella se incorporan. Una comunidad tal habría dejado de ser un mero conjunto de individuos con igual voluntad según ideales iguales, para constituirse ya como comunidad de voluntades, comunidad en el querer. Una voluntad colectiva discurriría a través del vivir unitario del individuo y a través de los sujetos individuales y sus voliciones individuales, de modo semejante a como, por ejemplo, forma hoy el colectivo de los matemáticos una comunidad de voluntades. El trabajo intelectual de cada matemático sirve a una ciencia que es patrimonio común de todos, por lo que el trabajo de cada matemático está destinado a todos los demás matemáticos, y cada uno saca provecho del de los demás y en cada uno existe la conciencia de la totalidad del colectivo y del fin compartido y del trabajo cuyo intercambio determina —y debe determinar— la dedicación de cada

uno. Hay aquí un vínculo universal de las voluntades que genera una unidad de querer, sin que se produzca una organización imperialista de las voluntades. Hay una voluntad central en la que todas las individuales se integran, a la que todas voluntariamente se someten y de la que se saben funcionarias.¹ Hay la conciencia de un fin colectivo, de un bien común que promover, de una voluntad universal y colectiva de la que todos se saben funcionarios, si bien como funcionarios libres, no como funcionarios súbditos, con una libertad de la que no les cabe siquiera abdicar. (Cosa distinta es ya lo que ocurre con organizaciones que persiguen fines especiales, como las Academias, etc.)

Pero éste es ya un estadio distinto, en el cual se desarrolla un espíritu ético común, y la idea ética, la idea-meta de la colectividad cobra fuerza y el carácter de idea-meta progresiva de la propia colectividad. Hay que advertir al respecto que esta idea-meta se deja caracterizar de manera especial como siendo realmente de la colectividad cuando la colectividad se ha dotado de un <<estamento>> universal de funcionarios de la idea y les ha conferido una autoridad que en términos generales tiene vigencia. Cómo haya que entender esto, lo muestra la autoridad de los filósofos y de su filosofía en la Antigüedad, o la autoridad del clero en comunidades permeadas por la unidad de la religión. Existe sin duda la cuestión relativa a la fuente de tal autoridad, fuente que es distinta en el caso de los representantes de una religión, la cual surge en su origen de modo ingenioso y luego se propaga y configura conforme a la tradición; y, en el caso de los representantes de una filosofía, que surge como actividad originariamente creadora y luego se desarrolla en forma de una actividad de reasunción y recreación.

En este último caso surge en la comunidad, junto con un estamento que representa a la sabiduría sobre el mundo, la propia sabiduría como figura cultural permanente y en proceso de desarrollo, como filosofía. Ella encarna un reino específico de valores ideales objetivos; ya no sólo valores genéricamente emparentados y susceptibles de contemplarse unitariamente en conjunto, sino valores conectados en un sistema que los reúne y eleva a un valor global más alto. De lo que resultan relaciones peculiares.

Por una parte reconocemos lo siguiente: la condición de posibilidad de que se constituya una auténtica comunidad racional radica en que, por sobre los individuos que filosofan, se haga realidad un estamento de filósofos y una constelación de bienes objetivos comunes; o sea, un sistema cultural llamado <<filosofía>> que esté en proceso objetivo de desarrollo. Los filósofos están llamados a ser representantes del espíritu de la razón, el órgano espiritual por el que la colectividad accede originaria y duraderamente a la conciencia de su verdadero destino (de su verdadera identidad) y el órgano cuya vocación es la propagación de esta conciencia en los círculos de <<profanos>>.

La filosofía misma es el depósito objetivo de su sabiduría de la propia comunidad. En ella consta documentalmente la idea de la comunidad justa, o sea, la idea-meta que la propia comunidad se ha dado por medio de su estamento de filósofos, y que queda en esta figura objetiva a disposición permanente de los filósofos como órgano de la colectividad, con objeto de que sea actualizada y ejerza la influencia que le corresponde (o bien, queda a disposición de todo profano que, como miembro de la colectividad, quiera revivir para sí la comprensión de la idea). Igualmente, todo conocimiento del

¹ Podemos también hablar, frente a la unidad <<imperialista>>, de una unidad <<comunista>> de voluntades.

mundo que la filosofía objetiva, es en todo momento un medio dispuesto para el fin de hacer posible la intervención racional en el mundo circundante de una forma que sea racionalmente superior a la pericia práctica prefilosófica

Por otra parte, sin embargo, la filosofía es un reino de valores ideales objetivos autónomos (valores absolutos). Cada creación de un valor ideal absoluto eleva el valor del hombre que los gesta; y la actividad de gestarlo, considerada en y por sí misma, comporta una dimensión de vida absolutamente valiosa. Y como quiera que todo bien de este orden es un bien común, lo mismo se aplica a la propia colectividad de la que el creador forma parte: como colectividad que rinde valores ideales absolutos, rinde algo absolutamente valioso y por tanto vive ya en la dimensión que requiere el fin de una humanidad más alta.

2. La forma axiológica superior de una humanidad propiamente humana

Pasamos ahora a examinar la forma axiológica superior de una humanidad auténticamente humana, que vive y se desarrolla configurándose a sí misma en orden a la auténtica humanidad. Se trata de la humanidad en que la filosofía como sabiduría sobre el mundo ha adoptado ya la figura de la filosofía como ciencia universal y ciencia estricta; de la humanidad en que la razón se ha cultivado y objetivado en la figura de *logos*.

Dibujemos sin demora el ideal. El método de la ciencia estricta, como conocimiento que funda verdad objetiva, consiste en alcanzar la evidencia recorriendo el objeto por todos sus lados y llegando hasta las últimas raíces del conocimiento. Con tal método investiga la ciencia estricta todas las posibles formas y normas del vivir humano y del proceso de llegar a ser hombres: del vivir individual y del colectivo, del proceso de la persona individual y del de posibles colectividades personales, y en especial, naturalmente, las formas y normas del proceso reglado que lleva a una humanidad <<auténtica>> y a colectividades <<auténticamente humanas>>. Las esferas más amplias de posibilidades prácticas y, en lo que hace al ideal, las más seguras deben diseñarse de antemano con el fin de que la humanidad en que ha surgido o está creciendo la filosofía como ciencia, emprenda el camino de su desarrollo hacia la auténtica humanidad. La filosofía social rigurosa y, especialmente, la doctrina social de la razón ofrecen la teoría que puede operar en la práctica, que sabe adaptarse a las circunstancias y al remitirlas a la teoría de las posibilidades puras, es la que proporciona la regulación que la hace aplicable; la ciencia se articula a sí misma como ciencia <<técnica>>. Con lo que la colectividad recibe de sus científicos –de sus filósofos en cuanto científicos estrictos- una autoconciencia incomparablemente superior, como conciencia de la forma y norma en que radica a su ser auténticamente humano, de los métodos con que realizarlo y con que ponerse en el camino de su desarrollo progresivo.

Hay que observar al punto que todo esto no ha de entenderse en sentido estático, sino dinámico-genérico. La ciencia estricta no es un ente objetivo, sino el proceso de devenir una objetividad ideal. Y si por esencia la ciencia estricta sólo existe en proceso de devenir, la idea de la auténtica humanidad y de los métodos con que se construye a sí misma sólo existe, igualmente, en proceso

de devenir. Una vez que la ciencia ha conquistado el estadio de la ciencia auténtica, del verdadero *logos*, su devenir se convierte en un sistema procesual de valores absolutos y de un valor absoluto ya realizado en cada estadio —sólo que con un horizonte de futuros incrementos y elevaciones de valor. Y lo mismo pasa con la colectividad que se construye a sí misma y hace suya la idea que le es propia. Ya en este estadio la comunidad tiene su idea, y la tiene en cada fase de su proceso de devenir, y con absoluta verdad, sólo que en distintos grados de determinación de la plétora de exigencias particulares. En cada estadio tiene aún ante sí horizontes abiertos, indeterminaciones pendientes de determinarse.

La ciencia que se sostiene en la autoridad de la evidencia más perfecta y que conquista para sí el reconocimiento general, y la voluntad colectiva, por ella motivada, de someter todo vivir a regla en el sentido de la razón lógica, ambas determinan a la colectividad no sólo a seguir a la ciencia en sus convicciones teóricas, sino también a dejarse guiar por ella justamente en el sentido teórico-práctico. La *técnica* de que aquí se trata es, con todo, la técnica <<ética>>, la técnica de autorrealización de la humanidad auténtica. La determinación de la voluntad se endereza, pues, a reconstruir las formas previamente dadas de vida colectiva, a poner a las instituciones colectivas ante sus verdaderas normas (las normas de autenticidad que corresponden a su particularidad específica) y, así, a dar forma a todo lo humano, con todos sus vínculos, a lo individual en su esfera propia y a lo colectivo en la suya.

Pero no sólo en esta forma que hemos presentado desempeña la ciencia estricta una función moralizadora como ciencia del espíritu. Ella tiene también el cometido básico de investigar según sus géneros y formas fundamentales todos los rendimientos y logros de la acción humana, sea individual o colectiva, y el de determinar tanto sus principios normativos como sus figuras normativas, examinando así los distintos dominios posibles de la cultura u de sus formas típicas. Al proceder de este modo, la ciencia estricta investiga también, en referencia retrospectiva a sí misma, como teoría de la ciencia, sus propias posibilidades de esencia y las condiciones regladas de su posibilidad. En esta referencia retrospectiva, la ciencia se da a sí misma por vez primera las posibilidades prácticas para hacer realidad la figura de la ciencia estricta, para desarrollarla en un proceso continuo y autónomo. El desarrollo de la *doctrina universal de la ciencia* (teoría de la razón y lógica) es un órgano y a la par una etapa del desarrollo de la humanidad hacia una autorrealización más alta. Y por otra parte, la doctrina de la ciencia es, como lo propia ciencia estricta que por medio de ella se origina, una pieza fundamental de toda la cultura superior en un sentido objetivo, el sentido del universo de valores espirituales objetivos que se levantan como correlatos del desarrollo de la razón en la humanidad. En razón de esta excepcional función culturizadora corresponde a la doctrina de la ciencia y a la propia ciencia universal una posición excepcional frente al dominio cultural del arte; de suerte que la necesaria atribución al arte de una función análoga a la de la ciencia (como Schiller intentó), es cosa que no puede justificarse.

Con todo, la ciencia no tiene significado en algunas esferas delimitadas de la cultura y en ciertas direcciones de la investigación. Precisamente como ciencia universal y absoluta le cumplen sus más altas funciones. Y ello, abstracción hecha de que como ciencia universal faculta a los hombres para conocer el todo de las realidades y las posibilidades según leyes fácticas y leyes de

esencia, y les regala así un reino de valor de grandeza y belleza sobreabundantes como correlato de una vida de conocimiento grande y bella. Y tampoco se trata sólo de que como ciencia de la naturaleza capacite a los hombres para transformar técnicamente la naturaleza conforme a sus necesidades prácticas; como, por la otra parte, las ciencias del espíritu pueden también revestir utilidad práctica en la praxis pedagógica, política, etc. Las utilidades se subordinan a normas éticas, y por sí mismas merecen una consideración sólo relativa. Pero la ciencia universal y últimamente fundada en la filosofía científica, que es la que presta cognoscibilidad última al todo de las realidades y las posibilidades, que es la que trae comprensión del <<sentido>> del mundo y con ello la posibilidad de una vida que tiene carácter de vida absoluta consciente de sí, que al vivir hace realidad el sentido absoluto del mundo; lo hace realidad en el conocer en el valorar, en las creaciones estéticas y en la acción ética en general.

Asunto de la ciencia estricta resulta ser así mismo el examen, por una parte de pura consideración de esencia relativa a posibilidades puras, y por la otra en consideración de los hechos concretos, de si la comunidad de voluntades que se sostiene en la mera autoridad de la razón libre y en el grupo social ilustrado, y en la formación general de quienes se someten de buen grado a la autoridad de la ciencia y del mundo del saber, si esta comunidad –digo- ha de desbocar en una colectividad imperial. O sea, en una colectividad en la que todos los sujetos dotados de voluntad individual se incorporen a una voluntad centralizadora, entendida como organización del poder de andar y del deber de obedecer, y en que cada uno halla de cumplir las funciones que le sean encomendadas y únicamente le sea dado decidir con libertad en los límites que le son prescritos. Todas las formas posibles de organización, y entra ellas las estatales, deben investigarse en la perspectiva de su significación ética; y ha de abordarse en particular la cuestión de si sólo por la vía del imperio, del estado, puede una humanidad –que como comunidad de vida sólo existe en proceso de devenir- aproximarse al ideal de la comunidad ética de voluntades; y si ello es así por esencia. Y dígase lo mismo de los problemas acerca de si todos o sólo algunos de los dominios de la cultura y de la vida admiten regulación por el poder del estado; y cuáles no, y hasta qué punto el progreso ético ha de redundar en un paulatino desmontaje de la organización estatal del poder.

En todo caso igual que el hombre individual sólo existe como ser humano ético en tanto que llegue a ser tal y en tanto que llega a serlo sólo en un constante combate y progreso moral, así también una comunidad ética es una comunidad en proceso y en progreso. En ambos casos se presupone la forma de la humanidad ética en que la autoconciencia moral ha despertado y en que la idea-meta que en ella se constituye, la de la humanidad auténtica, determina la educación y la configuración que esta humanidad se da. Tal forma absoluta de valor determina las otras formas de valor: la del desarrollo ético como elevación moral (forma de desarrollo de valor positivo), la de la decadencia moral como forma de desarrollo de valor negativo.

Es preciso examinar, además, como han de ordenarse las relaciones entre el estado y la nación, como ha de determinarse la idea de la nación como idea ética especial, cómo ha de operar ésta en calidad de idea-meta de orden práctico, qué estructuras nacionales específicas son exigibles a tal fin y cómo pueden devenir organizaciones dotadas de voluntad. En éste contexto reviste

importancia la cuestión peculiar valor y derecho que asista a la tradición <<venerable>>; la cuestión de si lo histórico como tal merece respeto incluso cuando siendo ya un <<vestigio>> ha perdido su sentido racional primitivo, y de en qué circunstancias debe ser abandonado en beneficio de valores de racionalidad intrínseca.

Queda finalmente la cuestión de si una cultura cerrada sobre sí misma está llamada, una vez que ha adoptado la forma de <<supranación>> que se extiende sobre todas las naciones singulares que la integran, y en su caso la de <<supra-estado>> sobre todos los estados individuales, llamada a cerrarse también hacia fuera; o si no viene más bien éticamente exigido el hacer que ñla comunidad ética se extienda a l mundo entero –hasta donde alcance la posibilidad de la comprensión mutua y con ella la posibilidad de formar comunidad. Venimos así a la idea última de una humanidad ética universal, idea de un pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas; y a la idea de un estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y a todos los estados individuales.

V

TIPOS FORMALES DE CULTURA EN LA EVOLUCIÓN DE LA HUMANIDAD

1. El estadio de la cultura religiosa

A. La religión <<natural>>

1. El animal vive bajo meros instintos, el hombre también bajo normas. Una conciencia normativa de lo correcto y lo incorrecto (de lo que es procedente o está fuera de lugar, de lo bello, lo feo, lo que es conforme a fin o contrario a fin, etc.) Discurre a través de todas las formas de actos de conciencia, entrelazada con ellos, y motiva la correspondiente conducta cognoscitiva y estimativa o práctica que opera sobre las cosas o en la sociedad. Y esto no sucede en cada individual. Pues si el hombre tiene en todas partes conciencia de lo general, él cuenta a sí mismo con una conciencia de normas generales: conciencia de <<en general yo no debo actuar de ese modo o no debo actuar en aquel otro>>. La norma debe estar referida al individuo, al grupo y a la totalidad de los hombres: <<todo hombre debe comportarse en general así; de be hacerlo en especial todo soldado, todo sacerdote, etc.>>.

Las normas pueden ser conscientes como <<leyes>> que están tácticamente en vigor, que han sido arbitrariamente establecidas por quienes de manera contingente ejercen el poder; o bien, como la tradición contingente que <<ahora resulta estar en vigor>>, una tradición inauténtica resultado de condiciones contingentes, igual que las costumbres que cambian de un país a otro y de un tiempo a otro. Pero las normas pueden también ser consistentes como normas de vigencia absoluta en forma de un <<yo debo>> o de un <<a mí no me está permitido>> que sean absolutamente incondicionales; por ejemplo, como mandatos divinos, en que <<lo divino>> da expresión justamente a un principio del que emanan vigencias de validez absoluta, imperativos incondicionales, <<categóricos>>.

2. En toda cultura altamente desarrollada, o respectivamente en toda humanidad que se muestra activa en múltiples y diversas formas culturales, a través de las cuales se va configurando, hallamos una forma cultural señalada: la <<religión>>. Para la conciencia humana la religión no significa una mera ampliación del mundo de la experiencia que le es familiar. Por intervención activa en él; el mundo de cosas, de animales, de hombres, que se ampliaría con el fin de ganar el favor de los poderes cósmicos que rigen el Universo. La religión no es sólo, por tanto, el conjunto de acontecimientos regulados de la existencia, de los preceptos, de los cultos, etc. que le sirven al hombre para ponerse a bien, en sentido práctico, con tales poderes. La religión (en sentido específico) significa más bien el estadio superior de la cultura mítica, en el cual los seres trascendentes se absolutizan en divinidades, es decir, en los dispensadores de normas absolutas: las divinidades han comunicado a los hombres tales normas absolutas, se les han revelado, y en la observancia de ellas hallarán los hombres la salvación. El desarrollo de la conciencia normativa y el desarrollo de la religión discurren por tanto unidos, ligados. Y una figura señera en el desarrollo de la religión, su figura en cierto sentido suprema, se caracteriza por el hecho de que en ella la religión deviene un poder socialmente

organizado, dotado de voluntad, que además no se circunscribe sólo a algunas parcelas delimitadas de la vida (acaso a aquellas dejadas a la libertad privada), sino que aspira a tomar a su cargo la vida entera de la comunidad, con todas sus actividades; al punto de pretender que todo sin excepción se disponga bajo normas absolutas de origen divino, bajo una exigencia y una orientación absolutas de origen divino.

Esta forma de cultura religiosa en que la cultura entera en todas sus manifestaciones deviene cultura religiosa, o sea, informada por normas religiosas, se cuenta entre las más antiguas formas de cultura altamente desarrollada. Ya la antigua cultura babilónica vive en la idea práctica de la *civitas dei*; tiene la forma de un estado teocrático en cuya intención está el que todas las actividades y los ordenamientos, individuales y sociales, todas las instituciones, respondan a normas absolutas sacadas de la revelación divina, conforme a las cuales se construyen y con ello se sacralizan.² Es cierto que en este contexto <<religión>> da también nombre a un dominio particular de la cultura susceptible de consideración por sí mismo, a saber: al de la organización eclesial, el sistema del culto, las formas en que ha de practicarse, los objetos litúrgicos, la regulación de los lugares sagrados, etc. De este dominio forma parte asimismo la progresiva elaboración sistemática de una teología, la elaboración metódica de las determinaciones dogmáticas y los pormenores pensables del sistema de fe; y ello en vista de la interpretación religiosa del mundo y con vistas a la fundamentación de nuevos y nuevos preceptos de culto, normas religiosas siempre nuevas orientadas a la configuración de la vida colectiva y de la vida privada que discurre en su seno. No obstante lo cual, la peculiaridad de una cultura teocrática estriba justamente en que la religión no es un dominio particular de la cultura, sino la norma que informa la cultura entera y la vida en su conjunto, con lo que, consideradas en concreto, vida sujeta a norma y vida religiosa coinciden. El soberano, el gobierno, el derecho, las costumbres, el arte, todo toma de la religión su contenido de valor y su figura axiológica, que en el ulterior desarrollo de este tipo cultural traen consigo ataduras normativas más y más ricas. Podemos también expresarlo del siguiente modo: la religión entraña aquí, bajo la forma de una teología sacerdotal, un sistema universal de todas las vigencias absolutas y en todos los respectos: cognoscitivo, valorativo, de ordenación práctica de la vida. Contiene una cosmovisión universal y un plan universal de salvación. Y como se sostiene en una fe que se extiende como fe viva a la colectividad cultural, los seres humanos que forman

Parte de ésta no se sienten, en medio del cúmulo de sus obligaciones y ataduras, sometidos ni avasallados. Todo es cómo tiene que ser y cómo no puede ser de otro modo para ser justo. Los hechos relativos al mundo de la religión proclama verdaderos son absolutamente verdaderos; lo que la religión proclama bueno es absolutamente bueno; el comportamiento práctico que exige está bajo una exigencia absoluta. Pues se trata de exigencia divina. Con sólo que llegue por las vías absolutamente sacralizadas y en las formas de transmisión absolutamente justificadas, el hombre que ha crecido y se ha formado en la tradición religiosa siente cada nueva revelación o cada nueva exigencia sacerdotal como absolutamente justa. No puede darse, pues, tensión

² <<Teocrático>> traduce el adjetivo *hierarschische*, que en la pluma de Husserl conserva en este ensayo su sentido etimológico: no una mera jerarquía, sino una de origen y fundamentación sacral. [N del T]

ninguna entre autoridad y libertad; como tampoco el que sueña tiene conciencia de la ilusión en que está, lo cual presupone precisamente despertar.

En relación con la vida colectiva u con el desarrollo global de la cultura que en ella se produce, podemos decir, empero, que el estadio religioso presenta la figura admirable de una vida y un desarrollo que tienen en sí una idea-meta unitaria; una idea-meta que se construye objetivamente en la conciencia colectiva y que de manera voluntaria guía tal desarrollo. Igual q un hombre individual puede albergar en su interior, por sobre todos sus fines individuales, una idea-meta que de manera consciente rijan todos sus posibles fines individuales y sus actividades animadas de un propósito como, la forma reguladora consciente de toda su vida activa, así también, de modo semejante, puede ocurrir, según vemos, con una colectividad socializada, con una humanidad que se prodiga en determinadas formas culturales y que, a una con ellas, se va configurando. se trata aquí de una *enterlequia*, bien que no en un sentido impropio que se predica de todo organismo. En efecto, por la observación externa y atendiendo a la experiencia, atribuimos con razón a los organismos que están en proceso normal de crecimiento una meta de su desarrollo; los vemos crecer hacia una figura de madurez, que es la de su especie. Una meta de su desarrollo atribuimos también a las culturas al reparar en sus constantes cambios. Guiados por un punto de vista axiológico, observamos una progresiva elevación de su valor hasta una figura; hablamos así, por ejemplo, de la evolución del arte griego hasta la cima de un Fidias. Muy distinto es, sin embargo, el caso q nos ocupa. Aquí está viva en una colectividad cultural y, de la forma más consciente pensable, en uno de sus órganos sociales: en el sacerdocio, una idea-meta constituida conscientemente, y esta viva una voluntad que se ordena a ella como su fin, voluntad ésta de manera mediata pertenece a toda la comunidad y se sostiene en toda la comunidad que participa de ella. Tal idea-meta es la de una regulación universal y absoluta de toda la cultura bajo el sistema de normas absolutas que hay que derivar de la revelación divina. O lo que es lo mismo, la idea de la configuración sistemática como humanidad <<perfecta>>, como humanidad en correspondencia con normas absolutas, de la vida entera de una comunidad humana, de todos sus empeños, todas sus obras, y así también, la configuración como humanidad <<perfecta>> de la humanidad de la humanidad personal de cada uno y del mundo circundante de cada uno.

Junto a esta forma especial de cultura religiosa, que ésta dotada de la idea-meta de la *civitas dei* hay otras figuras de cultura religiosa. En ellas la religión es sin duda una forma de las que participan las restantes formas culturales sin excepción, pero que, sin embargo, no propone al desarrollo de la cultura una idea-meta que gobierne efectivamente tal desarrollo, y que lo haga no al modo de un mero ideal sino de una voluntad unitaria que se extiende a toda la colectividad; voluntad sacerdotal que ejerce conscientemente el gobierno en el sentido de la idea-meta, y, correlativamente, voluntad subordinada de los laicos por deber religioso de obediencia.

Hemos descrito así un *primer tipo de cultura* dotado de un principio normativo, o sistema normativo de principios, que abraza universalmente todas las vigencias teóricas y prácticas. Una cultura no es un repertorio de actividades colectivas y rendimientos colectivos que cristalicen en un estilo general y que confluyan en unidades culturales en ulterior desarrollo, sino que una norma unitaria guía todas estas creaciones y pone en ellas regla y ley. Y

esta norma está viva en la propia conciencia colectiva, y está también objetivada como cultura y en proceso de formación histórica. Tal norma se llama <<religión>>³

B. *El movimiento de libertad religiosa como figura histórica.*

Una cultura teocrática como la babilónica o la judía tiene, pese a la conciencia de finalidad que la recorre, una cierta ingenuidad, y pese al sincero cumplimiento de los preceptos religiosos –que es la alegría del cliente--, tiene el carácter de la falta de libertad. Ambos aspectos vienen a parar a lo mismo. La fe es fe heredada y, como ya se indicó, toda nueva estipulación, y por supuesto todo añadido de nueva revelación de lo nuevo al antiguo. *Libertad* es, en cambio, una expresión para la facultad y sobre todo para el hábito adquirido de tomar una postura crítica a propósito de lo que primeramente sin reflexión, se da a la conciencia como verdadero, como valioso, como debiendo ser en sentido práctico. Toma de postura crítica que es el fundamento de la decisión libre que tiene lugar a continuación. Es mejor, pues, retrotraer la libertad a la libre decisión, a cuya esencia pertenece justamente el producirse <<sobre la base>> de la reflexión: libertad plena, libertad pura de una toma de postura en ausencia de toda coerción; libertad genérica de la persona ante la libre decisión individual. *Libertad* es por tanto una expresión para una actitud crítica habitual a propósito de todo lo que directamente se da por válido, así sea la propia norma absoluta de las vigencias válidas. La facultad de crítica pertenece a la esencia del hombre, que en la vida práctica la ejerce con relativa frecuencia, bien que de manera completa. El hombre <<reflexiona>>, <<pondera>> si sus fines y medios son los fines y medios verdaderamente correctos, y sin por ellos abandonar sus convicciones precedentes, las pone en cuestión al pasar a la actitud crítica, e inhibe, mientras dura la crítica, la efectividad operativa de las convicciones, y él se piensa que crédito merecen. Ahora bien, toda convicción que está operante de una manera natural puede recibir tratamiento que cuestiona el fundamento de su derecho, incluida pues toda convicción que comparezca con la pretensión de ser norma absoluta. Tal pretensión debe acreditarse; el propio fundamento de derecho de lo que pretende ser fundamento de derecho de otras convicciones requiere clarificación. La propia fe religiosa debe admitir la crítica de su verdad, de su derecho. El hábito de crítica libre surge necesariamente de un hábito anterior de teoría ejercida ingenuamente y de convicciones prácticas; surge, pues, necesariamente en una colectividad ya conformada por la religión, en la que el fundamento de derecho de todas las normas que se dan por absolutas se retrotraen a la fe. A esta fe cuyo fundamento de derecho permanece incuestionado, como quiera que un impulso insuperable del ánimo se opone en el sujeto, como a un sacrilegio, a su puesta en cuestión.

La libertad puede entonces desarrollarse según una doble figura, y de acuerdo con una u otra cobrar relevancia como un movimiento de libertad en expansión orientado a la creación de una nueva cultura: 1) Según la figura de un movimiento de libertad religiosa; 2) Según la figura del desarrollo de la ciencia libre, que en un primer momento discurre sin relación con la esfera de

³ Este primer tipo de cultura merecería un nombre especial. La cultura, ¿ha <<surgido aquí de modo natural>>? ¡Pero con más precisiones!

los posicionamientos religiosos, pero que ha conducido posteriormente a una cultura que ya no ha puesto al conocimiento los grilletes de las ataduras religiosas.

Las condiciones de desarrollo de la primera figura se han dado en la nación que ha llevado a máxima expresión la plena regulación teocrática de la vida. Ocurrió cuando la religión dejó de proporcionar a este pueblo ligado a la divinidad por <<ley revelada>> lo que de suyo estaba llamada a proporcionarle. Cuando la religión en contra de sus promesas ya no trae salvación a la nación, ni tampoco, por tanto, salvación personal; cuando la explicación inicialmente iluminadora de este fracaso por las múltiples caídas en el pecado que alejan de las disposiciones divinas, pierde su vigor; cuando tras el castigo soportado con resignación y las expiaciones más y más duras, aún crece el sufrimiento; cuando todo ello ha ocurrido ya, se dan las condiciones para una toma de postura más libre respecto de la tradición y del anquilosamiento tradicionalista que es producto inevitable del desarrollo histórico. El individuo y miembro del pueblo que anhela la salvación, repiensa para sí de nuevas su relación personal para con su Dios y la relación de su pueblo para con Él. La espiritualización de las representaciones religiosas que acompañan a todo desarrollo cultural en progreso normal, puede tornarse ahora particularmente influyente. Sobre la esfera religiosa se proyectan los valores puros y auténticos y los tipos normativos que destacaban intuitivamente en múltiples figuras concretas dentro de la vida colectiva en sano progreso y en diferenciación progresiva. En el contenido global de la religión crece así un núcleo cada vez más rico de valores, de contenidos de valor intuitivamente comprensibles e iluminados por una evidencia meridiana, aunque todavía envueltos en una facticidad irracional. En la unidad de la fe concurren así, sin distinción, la comprensión intuitiva evidente y los componentes irracionales. Pero a ojos del ser humano que se cultiva crecientemente a sí mismo el núcleo racional con su necesidad normativa evidente va haciéndose cada vez más con la voz constante dentro del contenido de la fe y va convirtiéndose en la piedra angular de toda la fe.

Si ahora surge una toma de postura libre respecto de la religión en el sentido de un ponerla críticamente a prueba, que lleva a cabo alguien arraigado en la religión y que concierne a su propia relación personal con Dios y a la de su pueblo y a las verdaderas exigencias de Dios; si así ocurre, tal como en el caso de Cristo podemos revivirlo en la comprensión, se desencadena entonces una crisis en la religión como resultado de que sus contenidos intuitivos de valor son puestos de relieve en la más vívida de las instituciones. Este individuo movido por la religión avanza vivamente de intuición en intuición en la dirección que marcan tales valores, y hace surgir una representación de Dios y una representación de las exigencias de Dios a los hombres y a su pueblo basada en puridad en la intuición; es decir, en los contenidos de valor tomados en su puridad, no quedando de la tradición más que el marco mítico, como un resto de facticidad irracional. La intuición unitaria toma aquí el carácter de la unidad de una experiencia religiosa originaria, y por tanto también el de una referencia a Dios originariamente vivida, en que el sujeto de la intuición ya no es interpelado como desde afuera por un Dios que está frente a él y que le hace portador de una revelación que ha de transmitir; sino que, contemplando a Dios dentro de sí, se sabe originariamente uno con Él, se sabe a sí mismo encarnación de la propia luz divina y, con ello, mediador que anuncia el ser de

Dios en virtud de un contenido del ser de Dios que en él mismo se encuentra depositado. Aquí tiene lugar, pues, una reconstrucción de la religión en fuerza de valores y normas intuitivos originariamente, que se proyectan sobre el mundo como el sentido salvífico que ha de edificarlo. Y es la evidencia de que un mundo así haría realmente *dichoso* a quien viviera en la fe, en la captación comprensiva de este sentido, en el caso de que el creyente realice en sí mismo la norma de bondad y haga con ello verdadero su sentido salvífico; es justamente esta evidencia la que da su fuerza a la fe y la funda. La fe trae dicha, y porque trae la dicha es verdadera; porque en el curso activo de una vida llena de sentido da testimonio del sentido del mundo.

La tendencia comprensible de una liberación religiosa de este orden, a impulsos de una fe guiada por la intuición pura del valor, es a la superación de la atadura nacionalista de la salvación religiosa y en firme aspiración a una religión universal. Obsérvese además que la adopción de la revelación mesiánica por nuevos creyentes tiene lugar en forma de libre conversión; no por la aceptación externa de ciertas noticias, sino como un revivir comprendiendo las experiencias originales del fundador, o sea, como un volver a experimentar sus intuiciones, con lo que la fuerza original de los valores intuitivos y la entera motivación que le es propia está aquí operando de nuevo, en el volver a sentirlos comprendiendo. Únicamente la referencia a Dios no se establece ya en inmediatez, sino a través del mediador y de lo que, sacándolo de sí mismo, él predicó. Tal era el sentido de la nueva religión y lo que hacía de ella un nuevo tipo de religión: religión que aspiraba a serlo no a partir de una tradición irracional, sino a partir de las fuentes (racionales en un cierto buen sentido) de la experiencia religiosa originaria. También el nacido y educado en el seno de la religión tenía ahora que adoptar, a partir de la intuición religiosa originaria, una postura personal en relación con Cristo y, a través de Cristo, en relación con Dios. En un suscitamiento efectivo de la intuición religiosa, por medio del Evangelio que llega hasta esa persona, por medio de las narraciones transmitidas de la vida de Cristo, de sus parábolas, de los testimonios de Cristo acerca de sí, etc., la persona en su intimidad tenía que posicionarse libremente, sentirse una con Dios y buscar en la vida cristiana, en seguimiento de la norma descubierta, el acceso al Reino de Dios.

El evangelio de Cristo se dirige originariamente a los individuos que anhelan la salvación y no a la nación Judía. Es bien comprensible. Pues la toma de postura religiosa que se remonta a una intuición normativa originaria atañe en primer término al individuo y a la conversión de su persona, a la reconstrucción radical de los planteamientos que guían su vida como individuo. La reconstrucción correspondiente de las estructuras sociales, que las llene de valor, presupone seres humanos con este nuevo estilo de vida, y en el orden de los intereses ocupa, por consiguiente, un lugar posterior. De aquí que la religión (o bien, la comunidad religiosa y la nueva Iglesia que funda) se separe del resto de la vida cultural; ella forma su propio espacio cultural en la cultura global, un reino de vida auténticamente personal e interpersonal en oposición a todo el resto de la vida social y estatal. Pero conforme el nuevo movimiento, el de la religión en libertad, se extiende victorioso por el mundo antiguo y su vocación consciente a ser religión universal toma la forma de una esperanza cierta, tiene que entrar a formar parte de su visión el designio de una reconstrucción concreta, en el sentido de la cosmovisión cristiana, de toda la vida cultural con todas sus estructuras estatales; y el movimiento ha de tomar

el impulso de una entelequia que gobierne la evolución de la cultura de la humanidad. La nueva iglesia ha de ganar influencia sobre los estados existentes y ante todo sobre el Imperio Romano, y ha de asumir para sí la idea de imperio sobre el mundo entero, el sentido de una iglesia que gobierna el mundo; que gobierna el mundo en sentido pleno, y no sólo en el sentido de un poder que determine y regule ciertas convicciones privadas de todos los hombres. A la nueva Iglesia en formación se le señala así el camino hacia una Iglesia teocrática, y se le señala asimismo su vocación a fundar un estado universal teocrático, *civitas dei* en que todas las actividades sociales de los hombres, todas las estructuras e instituciones sociales, todas las obras de la cultura, se encuentren sometidas a norma religiosa. La novedad de la nueva idea teocrática no estriba tanto en su alcance mundial (que no debió de resultar extraño a teocracias antiguas como la babilónica), sino en el hecho de que la religión que ahora proporciona el sistema de convicciones normativas se sabe religión de la fe libre, de la fe racional, en lugar de serlo de la tradición ciega; religión que bebe de intuiciones religiosas originarias, de tomas de postura libres intuitivo-rationales.

Este desarrollo tendrá efectivamente lugar, pero no cruzará con ese otro movimiento de libertad señalado más arriba, y cuyas fuentes no estaba en la fe sino en el saber; es decir, se cruzará con el desarrollo de lo que hoy llamamos sin más filosofía y ciencia. Lo que esto significa lo sabemos bien *in concreto* por nuestros propios estudios universitarios. Introduciremos, con todo, una caracterización en profundidad de ese movimiento, e igualmente de la peculiaridad de la liberación que con él se produce y que adopta el cabo la forma señalada de un movimiento liberador guiado por una idea-meta que conscientemente lo dirige. Pero diré primero en dos palabras, y en conexión con cosas ya conocidas, lo más general, que es suficientemente claro. Filosofía y ciencia en libertad, como función de la razón teórica autónoma, se desarrollan en la nación griega, y en un movimiento progresivo determinan la evolución de un espíritu general de vida cultural libre a partir de la razón autónoma. Este espíritu se extiende triunfalmente más allá de la nación griega y da lugar a la unidad de una cultura helénica y, con ella, a lo específicamente europeo. Pero, dicho esto, sigamos por lo pronto la evolución del movimiento cristiano y la formación de esa figura específica que es la cultura medieval.

C. *La figura de la cultura religiosa medieval*

Del encuentro de los dos movimientos culturales que hemos diferenciado: expansión universal de la cultura griega conformada en la ciencia y expansión universal de la religión cristiana, nace la <<Edad Media>>. Encuentro y congeniar mutuo de la racionalidad intuitiva de la fe y la racionalidad de filosofía y ciencia o, como también podemos decir, de la libertad del cristiano y la libertad del filósofo, tomando conciencia de su íntimo parentesco. La religión no puede reconocer —ello pertenece a su esencia— una autonomía del pensamiento científico que sea independiente de la fe. Toda norma de validez ha de interpretarla en sentido religioso, y al acoger a la ciencia libre tiene al mismo tiempo que poner límites a su libertad mediante la norma que emana de la intuición religiosa y queda fijada en dogma. Por otra parte, la nueva religión no

puede prescindir de la articulación intelectual de los contenidos intuitivos de la fe; ella necesita una teología, como toda religión altamente desarrollada la necesita, como ya la quería y la tenía la religión babilónica, a saber: teología como la ciencia obligada a fijar objetivamente por medio del pensamiento los contenidos de la fe, obligada a investigar los efectos de lo divino en el mundo y las relaciones de los hombres con lo divino que se siguen de ellos. En el caso de la teología cristiana se añadía además –y este fue más bien el factor inicialmente determinante- el propósito apologético frente a los ataques de la filosofía no cristiana, que tenían que ser rechazados si se aspiraba a ganar para la causa cristiana al mundo educado en la filosofía. Frente a las teologías propias de otros círculos culturales más antiguos, la teología cristiana presentaba la peculiaridad no sólo de haber surgido de la libertad cristiana –de la postura religiosa que nace de fuentes de racionalidad intuitiva-, sino sobre todo la de hacer suyos los métodos y metas de la filosofía nacida del espíritu de libertad teórica, bien que dotando a esta filosofía de un nuevo espíritu normativo y transformándola para ello de manera esencial. La teología cristiana llegó incluso a asumir las normas reconocidas en la pura evidencia teórica a propósito de todo conocer teórico evidente (y por ello libre). Asumió, por otro lado, la meta de un conocimiento teórico universal del mundo –como tenía necesariamente que ocurrir dado libre curso al interés teórico-, y a la vez la meta paralela de una <<tecnología>> universal, de una investigación teórica de las normas prácticas de acuerdo con las cuales debía el hombre, sobre la base de su conocimiento del mundo y del propio hombre, ordenar racionalmente su vida, dominar racionalmente su mundo circundante y transformarlo según un propósito. En la esencia de la fe estaba el que también ella abarcara a su modo el mundo entero, el mundo como hecho y el mundo práctico, con todas las normas que lo regulan. Por mucho que en los inicios el interés se volcase en cuidar de la intuición originaria y en preservar el efecto de la fe original sobre uno mismo y sobre los demás; y por mucho que este interés se orientase al logro de la unión con Cristo y, por su medio, al de la unión con Dios, así como también a las promesas de felicidad eterna en el otro mundo, la cristiandad en expansión tenía, no obstante, que instituirse en este mundo, y tenía que exigir en todo, en orden a la vida social de una sociedad cristianizada, una forma religiosa racional. Sobre ello, la riqueza fáctica y el curso ordenado de la naturaleza, del universo entero como creación de Dios, debían incorporarse a la unidad de la racionalidad religiosa. De lo cual no podían quedar excluidas las capacidades naturales del hombre y especialmente el entendimiento natural. Lo que para éste valía como derecho natural y como bueno por naturaleza y lo que proclamaba como principio de validez absoluta, debía remitirse a Dios como fuente de toda norma o, en la perspectiva subjetiva, remitirse a la fe como fuente absoluta del conocimiento en que tomamos conciencia de Dios. Así fue como vino a recibirse y a cultivarse con empeño la filosofía, la ciencia de los griegos, la creación del entendimiento natural: interpretada religiosamente en lo que hacía a sus fuentes sobrenaturales de validez, al mismo tiempo que normada, limitada por el contenido de la fe. Este mismo contenido fue puesto en conceptos filosóficos y objetivado científicamente, con lo cual paso a constituir como norma de fe objetivamente consolidada, una barrera a la libre investigación científica. La teología deviene a consecuencia de ello ciencia universal (como lo era en su intención la filosofía grega), y toda ciencia soporta un índice teológico, incluida

la ciencia natural que sólo muy tarde fue objeto de interés específico. Y es que también el conocimiento científico natural, como cualquier otro conocimiento, está en función de la religión y goza de libertad sólo en la forma de la libertad religiosa, o sea, de la libertad desde la fe. Y asimismo toda praxis deviene en su misma idea una función de la religión: ha de ser praxis teórica, praxis orientada desde la teología. Este desarrollo dio a la cultura medieval su impronta característica en el marco de la cultura europea y a la vez de todas las culturas precedentes. Aquí no tenemos a la vista esos otros rasgos de la cultura medieval que, seguramente con razón, se han destacado en otras ocasiones y son conocidos de todos. Así, el hecho de que el proceso de dogmatización, de absolutización teológica de las interpretaciones filosóficas de unos contenidos que eran originariamente intuitivos, provocase un tradicionalismo que no sólo frenó la libertad de interpretación racional conforme a nuevas evidencias filosóficas, sino que también apartó la vida religiosa del creyente de sus fuentes intuitivas originarias; que llevó incluso a la separación entre ambas y a la sustitución de la dicha que brota de la intuición por la satisfacción producto de una corrección extrínseca de la fe al aceptar fórmulas que no comprende. No quiero tampoco hablar de los otros tradicionalismos de la iglesia medieval y de la ciencia teológica. Lo que debe interesarnos es más bien el poderoso impulso del desarrollo cultural medieval, que durante muchos siglos no se resintió del anquilosamiento al que me he referido, así como la idea central que infundió a la vida medieval tal impulso.

Aun cuando no lograrse unificarse no solo eclesial sino tampoco políticamente en una unidad estatal, el <<Occidente>> me-

SIGUE CON EL DE REINALDO JASBON

