

«FILOSOFIA A LA INTEMPERIE» (*)

La personalidad del profesor Muñoz Alonso es lo suficientemente conocida como para no cometer el imperdonable error de intentar, en el pórtico de este comentario bibliográfico, subrayar, con mayor o menor detenimiento, quién es y qué hace. Dos palabras bastan, pensamos, para salir airosos de esta situación: uno de los pensadores más originales e importantes que tiene la filosofía española contemporánea lo constituye el profesor Muñoz Alonso. Autor de libros sumamente cualificados por la rigurosidad de su base doctrinal y la sinceridad con la que han sido escritos, como, por ejemplo, el bellísimo y voluminoso ensayo *Un pensador para un pueblo* y el recientemente aparecido *Dios, ateísmo y fe*.

El doctor Muñoz Alonso es un incansable trabajador, un creador dotado de un ímpetu y de un dinamismo juvenil asombroso, y poseedor de una agilidad de pensamiento envidiable. La figura, pues, del autor de las páginas del libro que Organización Sala Editorial incorpora a su colección «Pensamiento de Occidente» ocupa, por derecho propio, uno de los primeros lugares del panorama cultural de nuestro tiempo.

El pensamiento del doctor Muñoz Alonso no es ajeno, como fácilmente advertirá el lector de esta obra, a cuanto circunstancialmente acontece: su mente se ocupa y preocupa de problemas rigurosamente filosóficos y, al mismo tiempo, también radicalmente humanísticos. El autor medita y escribe por y para el hombre, y quiere, dentro de la meridiana claridad orteguiana que le caracteriza, hacerse comprender por el universitario, por el estudioso y por el hombre de la calle —en este libro nos dice, precisamente, que la cultura si lo es de verdad es patrimonio de todos—. Alejado de la tradicional vanidad que aqueja la personalidad de no pocos pensadores, el doctor Muñoz Alonso sacrifica, en no pocas ocasiones, el academicismo en aras del gozo personal que implica el llegar a todos los niveles intelectuales.

Filosofía a la intemperie nos ofrece, entre otras muchas cosas, la lección

(*) ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Filosofía a la intemperie*, Organización Sala Editorial, S. A., Madrid, 1973, 336 págs.

ejemplar de cómo un filósofo piensa en las cosas de su tiempo. Se trata, por consiguiente, de un libro de filosofía, y la filosofía, ya se sabe, no tiene ni conoce fronteras. Penosa dificultad la del recensionista que lucha, sin poder conseguirlo, por dar cumplida referencia del valiosísimo contenido doctrinal de estas páginas. No sin exponer o trazar en el aire un gesto de impotencia debemos contentarnos con analizar muy brevemente algunas de las ideas que, a nuestro parecer —y este parecer implica cierto riesgo que no ignoramos—, entrañan mayor rigurosidad científica, más alto grado de originalidad y, especialmente, suscitarán —ya han suscitado (muchas de estas páginas fueron, en su día, aportaciones directas del autor a congresos, cursos especiales o disertaciones de alto rango académico)— más fuerte impacto en los ámbitos culturales de nuestro país. Bella idea, pues —no obstante la sincera y modesta oposición del propio autor (oposición registrada en el prólogo de la obra)—, la de reunir estos trabajos bajo la muy expresiva signación de «filosofía a la intemperie». El propio título, justamente, ya depara motivo de honda meditación: ¿no será únicamente filosofía auténtica la que está precisamente a la intemperie? Cuatro son los temas a los que, por imperativos de tiempo y escasez de espacio, necesariamente nos tenemos que referir: *la temática de la libertad, el papel que hoy desempeña la filosofía, la cultura y sus informales prerrogativas* y, finalmente, *la posible situación circunstancial del hombre en el siglo XXI*. Como el lector de estas líneas podrá advertir, el panorama no puede ser ni más tentador ni más sugestivo.



En las primeras páginas del libro, más concretamente en el estudio titulado «El hombre a la intemperie», el profesor Muñoz Alonso aborda directamente el análisis de algunos de los problemas que comporta la idea y la realidad fehaciente de la libertad: «Al hombre —nos dice— la libertad le rehace y le deshace. El deshacerse que el hombre padece en gracia de la libertad no supone, sin más, una depauperación del hombre, sino que puede representar una liberación de lo falaz que haya en el hombre. Este deshacerse que el hombre sufre por obra de la libertad no puede hacernos pensar necesariamente en un agusanamiento del hombre, sino que cabe interpretarlo como una afirmación del hombre, resolviéndole lo equívoco que en él se encuentre. El deshacerse del hombre que la libertad provoca le fuerza a elevarse sosteniéndose como en el aire, y le priva del pilar de la naturaleza en que todo ente está montado. Resulta que el único ser sin entidad entitativa que le coarte, sin estabilidad estable que le inmovilice, sin naturaleza singu-

lar que le defina, es el hombre. Lo natural en el hombre es, por paradoja, su libertad. La libertad es la que no permite al hombre descansar en su naturaleza».

La libertad, cuando el hombre se angustia, puede perfectamente ejercer la función de consolación: «Al hombre la libertad es la que le explica —subraya el profesor Muñoz Alonso— en la naturaleza, le saca de la plica en que está doblado, y le deja sin el abrigo de la naturaleza y sin su refugio. La libertad desnuda al hombre del disfraz natural que le arropa, y le sitúa en el campo de un total extrañamiento: la intemperie. Estar a la intemperie, a merced del tiempo y frente al temporal, desafiando los temporales o doblándose a ellos, representa la tremenda situación del hombre. La intemperie —que es algo bien diverso de la intemporalidad— es en el hombre su única situación no engañosa. Mantenerse en esa situación es su temple. Libertad y situación a la intemperie son sinónimos, cuando es el hombre el ser a que nos referimos.

La verdad es la que hace que el hombre sea libre. Pero la verdad que hace el hombre libre supone la situación en libertad, aceptada de por vida. Caminar en libertad es tanto como hacer camino al andar, en bella expresión de Antonio Machado, y sólo el que vive en libertad a la intemperie camina en la verdad: Sin otorgar a la palabra *verdad* otro alcance que el de clarificación expresiva del fenómeno humano, del *Dasein*, en el sentido que a la palabra *Dasein* otorga Heidegger, no en el más restringido con que la usa Jaspers.

La libertad, al deshacer al hombre de lo que no es él, le hace. La libertad no sitúa al hombre conformándole con módulos extraños a los que la libertad le hilvana. El hombre, hechura de la libertad, es fiel expresión de lo que su libertad modela. El hombre es hechura de la libertad, en todos los sentidos usuales de la expresión. Es hechura de la libertad en su ser, en su vivir, en su vida, y, si se acepta la metáfora, en su vestir. Al hombre la libertad le viste de hombre, además de hacerle hombre. La libertad no abandona al hombre, ni a sol ni a sombra, y es la que le eleva como a ser entre los entes, diferenciándole de todos ellos. Por eso, el único ente que «es» es el hombre. Pero solamente el hombre «es» si la libertad es «su ser».

En otro lugar de este bellissimo ensayo el autor se refiere, con cálida palabra, al sueño dorado de la libertad, es decir, a la realidad que no depende su creación del propio hombre: «Lo único que verdaderamente el hombre no hace es la libertad. Si acaso cabría decir que la libertad es lo único que verdaderamente el hombre padece. La libertad es la "pasión" del hombre. Desde este ángulo de visión decir del hombre que es una pasión inútil, resulta:

de una superficialidad irritante. Si la libertad es la actualidad del hombre, su subsistencia, habrá que ahondar en lo que la libertad comporta al hombre y en lo que la libertad le importa, antes de pronunciar sentencia acerca del hombre. Lo que la libertad comporta y lo que la libertad importa; es decir, lo que la libertad lleva consigo y a dónde conduce.

Si la libertad deshace al hombre del peso vano de la naturaleza y le hace obrar como un ser diferente de los entes, bien cabe añadir que la libertad rehace al hombre. Le rehace, le hace de nuevo, le distingue de lo que no es él, le originaliza radicalmente. Si no estuviera tan gastada la expresión diríamos que la libertad es la que personaliza al hombre, la que le hace tener voz, tablado y gesto en el teatro del mundo, la que le dota de autoridad, la que le permite *serse*, para decirlo con un expresivo vocablo unamuniano».

De todas formas, a pesar de lo que a primera vista pudiera pensarse, la libertad presenta un evidente frágil matiz: «La libertad es frágil, porque frágil es el hombre. Con ella y por ella el hombre adquiere la personalidad que le afianza en su ser —la libertad rehace al hombre—; pero en el ejercicio de la libertad el hombre puede desvanecerse en su ser, al alejarse del ser que explica su libertad. El ser que el hombre es no es el ser, y la libertad del hombre no es la posible libertad absoluta del ser. No ya tan sólo por el condicionamiento existencial del hombre como "animal de realidades", que diría Zubiri, o por la triste o trágica "condición humana", de regusto sartriano, sino preferentemente por no ser el hombre la omnitud del ser, aunque lo represente como "parte total" en la clásica expresión racionalista.

La libertad real del hombre rehace al hombre en su ser, a la par que le libera de la esencia. Esta liberación de la esencia es auténtica liberación en el grado en que, librándose de ella, el hombre gana el ser. Este acontecimiento permite al hombre reencontrar en el ejercicio de la libertad el ser y la esencia, pero en una línea de continuada trascendencia. En cada instante el hombre pone de manifiesto la esencia del momento y el ser que es siempre y todavía. Y esto sucede por gracia de la libertad. Los entes sin libertad, por vitales que les supongamos, conservan su esencia sin entregársela al crecimiento vital, pero son indiferentes al ser. Es el ser el que libera al hombre de la esencia, posibilidad que sólo la libertad puede ejercer».

Es obvio, en cualquier caso —y en la defensa de esta tesis pone particular empeño el profesor Muñoz Alonso—, que la libertad no supera al hombre: «El hombre cuando actúa en libertad se sitúa más allá de sí mismo, pero sin quedar por ello fuera de sí. Al contrario. La libertad es el hombre actuando para ser. Esto nos lleva a pensar que la saciedad o satisfacción del hombre en los entes o en el ser de sí mismo encadena su libertad. La libertad radical

del hombre no hay que explicarla por la inabrazable muchedumbre de posibilidades concretas, sino fundamentalmente por la imposible resolución de ser del hombre en el *para-ser* que su actividad persigue. Esta imposibilidad real y absoluta abre al hombre regiones vírgenes para el despliegue de su actividad y para determinarse sin coacción que le constriña. La teología, por ejemplo, el *debe-ser*, la axiología, la omnisciencia, por decirlo de alguna manera, dejan intacta la libertad, ya que no reducen la omnitud del ser a ningún ser de los elegibles por el hombre en su actividad.

La libertad es para el hombre su catarsis. Sólo se ejerce en la decisión y no en la indeterminación. La indeterminación permite rastrear la posibilidad lógica de la libertad; la decisión autoriza a sostener la condición real de la libertad. La *decisión* libre del hombre traiciona su etimología y lejos de consumir la libertad la consume. La decisión es esencial al hombre, porque sin ella la libertad no es posible. Ahora bien, la libre decisión supone que la elección se establezca con algún aspecto del ser. Como el hombre actúa su actividad para ser, su libertad sólo se ejercita en una actividad que encare algún aspecto del ser. En la elección de la nada naufraga la libertad. En rigor, pues, la nada no se elige jamás. Profundamente se cuidó Heidegger de sustituir la elección por la angustia, como actitud de absoluta indeterminación, cuando retrató a la nada».

Gran parte de la culpa —inevitable culpa— de que el hombre viva angustiado, la tiene, nos insinúa el autor de las páginas del libro que suscita nuestro comentario, el hecho de que el hombre no puede jamás descuidar la suprema tarea que implica el tener, lo quiera o no, que luchar constantemente por asegurarse la libertad: «Asegurarse la libertad es la gran tarea humana, personal y colectiva. Pero no cabe otra libertad colectiva —social o política— que la resultante de la libertad personal. Cuando se trastuecan los términos los hombres acaban en la esclavitud, y el hombre se ve obligado a ensayar de nuevo la libertad personal como un riesgo, a veces cruento. La contención artificial o violenta de la libertad profunda del hombre solivianta y revuelve al hombre hasta extremos insospechados. Cuando el hombre se planta para recobrar su libertad, se ennoblece como persona.

Decir del hombre que es una especie de palimpsesto viviente no fue sólo una ocurrencia más o menos feliz. Representa algo más pensado que una ocurrencia. La libertad, si se desentiende de los términos que la hacen posible e inteligible, no es libertad. El término que la hace posible es la radicalidad primaria, el ser que el hombre es; el término que la torna realmente inteligible es la presencialidad del pasado con que el hombre se encuentra. El hecho apuntado finalmente por Ortega de que nuestro pasado es función de nues-

tro futuro, no sólo no contradice nuestra apreciación, sino que la supone, ya que, como Ortega había dejado escrito, se trata de la ecuación en la que el pasado y el futuro ponen al hombre, y toda ecuación expresa una función en el sentido matemático de la palabra.

El hombre, concebido como pura actividad es una abstracción, porque se barre de ella al ser que el hombre es. Y el hombre no es *un ser* que es, sino *este ser* que es. La determinación de su ser le viene dada con la existencia concreta, real, individual, singularizada. Todo el empeño del hombre se centra en dotar de significación y autenticidad a su portar, para lo cual ha de sustraerse a la tremenda presión congeladora de su libertad que supone el pasado. El drama humano adquiere su momento patético al comprobar el hombre que sin el pasado no es, pero que ha de dominarlo y purificarlo para que no restrinja la libertad de su futuro».

El hombre, pues, está condenado al ejercicio pleno y constante de la libertad: «En la dialéctica de fe y esperanza, la libertad del hombre es un ejercicio constante. La gracia que dimana de la adhesión no paraliza la libertad, de la misma manera que la adhesión no la inmovilizaba.

La libertad existencial sufre un desgarramiento al empeñar y comprometer al hombre en una empresa más grave y perenne de lo que de suyo la existencia puede ofrecer. Nunca como entonces la libertad se siente tan libre. Cierta determinismo apreciable en el ejercicio de la libertad, cuando la decisión ha de realizarse en el plano de las realidades naturales, ya no es posible en la altiplanicie de las realidades sobrenaturales. No se trata ya de sopesar razones, sino de sostenerse en el vuelo.

Lo sobrenatural no es de este mundo. Pero esto no quiere decir que no pueda darse en este mundo. Por no ser de este mundo, el hombre puede desentenderse de ello. La libertad se presta fácilmente a una decisión de este género. El que pueda darse en este mundo, no es cosa, que la filosofía pueda negar sin violencias. Una negación de esta posibilidad supone un prejuicio afilosófico. La realización de esa posibilidad es, en cambio, una verificación personal. La comprobación no la ofrece el pensamiento, la razón o el discurso, tampoco el corazón, sino la experiencia de sí mismo. Cerrarse a esa experiencia es una posibilidad innegable. Supone, sin embargo, una degradación en el nivel histórico en que el hombre se encuentra alzado. Cuando no sólo se niega esa posibilidad, sino que se la declara como absolutamente imposible, la degradación de orden histórico adquiere tonos de degeneración. De ordinario el germen es de cultivo colectivo y colectivista.

El hombre actual, ¿en qué situación se encuentra? Si no me acometiera el temor de concluir estas reflexiones con una nota pesimista, diría que los

hombres hemos transformado ese estado de invasión en estado de sitio. Vivimos sitiados por los enemigos de la libertad. Personalmente estoy convencido de que la filosofía en su versión atea no será ciertamente la que convence a los sitiadores de la plaza de que no pasen a sangre y fuego a sus moradores. Pero tampoco estoy seguro de que los filósofos del ateísmo —si mantienen algún relieve de filósofos— no sean también ellos pasados a cuchillo. La ciencia y la técnica demuestran que son capaces de destruir la morada del hombre y es problemático afirmar que vayan a construirla en otros planetas. A la filosofía incumbe, entre otras misiones, la de conseguir que la casa resulte humanamente habitable. No parece que la filosofía esté cumpliendo este cometido con el decoro que el hombre merece».

* * *

Otra de las cuestiones sumamente sugestivas que el profesor Muñoz Alonso aborda en estas páginas es la referente al papel que, en la actualidad, desempeña la filosofía. Por lo pronto, subraya el autor, la filosofía contemporánea posee muy peculiares características, a saber: «La expresión "filosofía actual" no es sinónima —esto parece claro— de "filosofía moderna". En el ámbito de la historia de la filosofía, esta imposibilidad de sinonimia se nos antoja evidente. Precisamente de lo que se trata es de determinar y señalar los rasgos que configuran a la "filosofía actual" en cuanto distintos de la llamada "filosofía moderna". Tampoco cabe una equiparación rigurosa entre las expresiones "filosofía actual" y "filosofía contemporánea", aunque por muy distintas razones que las que podemos aducir para la cuestión anterior. La filosofía contemporánea presenta como un alto en la prosecución más o menos evolutiva y progresiva de la filosofía moderna, o de las exigencias que la filosofía moderna ha comportado. Respecto a la filosofía contemporánea, la filosofía actual goza de presencialidad cronológica, pero la filosofía actual se levanta sobre la filosofía contemporánea como la expresión expresiva y configuradora del pensamiento palpitante de nuestro tiempo. Así, a lo menos, lo entendemos nosotros. No toda filosofía contemporánea alcanza la categoría histórica de filosofía actual, aunque coexistan en el tiempo y en el espacio. La filosofía contemporánea es algo así como la filosofía que se desarrolla en nuestro tiempo; y la filosofía actual pasa a ser la filosofía de nuestro tiempo».

De todas formas, innecesario es el indicarlo, es claro que la filosofía contemporánea posee notas esenciales que nos permiten identificarla y valorarla al momento. Así, por ejemplo, «la filosofía de nuestro tiempo se caracteriza por la originalidad que atribuye a la realidad con que se encuentra. Es una

nueva realidad o, mejor quizás, una realidad no prevista ni atendida por la filosofía moderna. Es la realidad la original y, por lo tanto, han de ser nuevos y originales el método y el lenguaje. El filósofo que no se percate de la nueva situación, no es un filósofo actual; y el que percatándose de la novedad de la situación no adopte el punto de vista que le permita penetrar y recorrer el ámbito situacional, sin desfigurarle al enfocarlo, no es filósofo de nuestro tiempo.

En qué consistan esa nueva situación y el punto de vista para comprenderla, será el objeto de nuestro estudio. Pero adelantamos que la novedad de la situación, como ámbito en el cual se incardina la realidad, consiste precisamente en la situacionalidad radical de la realidad, y en las peculiaridades que ofrece para el nuevo punto de vista. Y que sólo manteniendo la originalidad, también del punto de vista, exigido por la situacionalidad radical de la realidad, se desarrolla una filosofía actual.

Ahora se puede ya apuntar la distinción entre filosofía contemporánea y filosofía actual. La filosofía o, mejor, las filosofías contemporáneas desarrollan la temática y la problemática sin subordinarlas a la radicalidad de situación y punto de vista, aunque, como es obvio, la puedan tener y muy en cuenta. De ordinario todas las *neo* son filosofías contemporáneas. Los *neísmos* comportan un tímido reconocimiento de la originalidad de la situación, pero sin comprometerse en el punto de vista hasta llegar a complicarse situacionalmente. Son filosofía en la situación, algunas quizás también de situación, pero no son la filosofía situacional de la realidad, otorgando a la perspectiva o punto de vista la organización filosófica de la realidad actual. Para la filosofía actual la realidad originaria situacional no es un producto filosófico, sino que se considera previa a toda analítica. Empeñarse en actualizar los métodos de reflexión, o esforzarse en modernizar el lenguaje o los modos de expresión, sin la previa aceptación de la originalidad radical de la realidad, equivale a retardar el proceso filosófico, sin entender las exigencias que impone el nivel histórico de la filosofía. La filosofía actual, o filosofía de la actualidad, es la filosofía de la presencialidad, y, a su vez, la filosofía de la presencialidad equivale a presentar la auténtica presencia de la filosofía, hoy».

La filosofía contemporánea, nos indica el autor en otro lugar de su obra, presenta una cuestión previa. Una cuestión previa, además, sentida por todos: «Esta cuestión previa afecta a la filosofía en su formalidad expresiva; es decir, a las formas de expresión y de exposición. La filosofía ha llegado en nuestro tiempo a un grado de saturación y de diversificación de contenido y de formas de expresión tan inabarcables, que el problema más acuciante y urgente es el de intentar señalar —señalar, no ya establecer— unas bases

mínimas de lanzamiento. Esta tarea no se identifica con ninguna de las posiciones o actitudes que, como ensayos de solución, propone Ferrater Mora, "ante la azorante variedad de doctrinas filosóficas y de ideas acerca de la filosofía", sino que se señala como previa y provisional, por vía de sugerimiento. No es, pues, una actitud dogmática, puesto que no rechaza filosofía alguna, ni se declaran como no filosóficas; no es tampoco una postura o actitud ecléctica, ya que prescindimos del valor de verdad o del alcance significativos de las doctrinas; tampoco representa una actitud escéptica, si se tiene presente que nuestro señalamiento no surge por la inadmisibilidad de doctrina alguna, y mucho menos de todas ellas; y no sería correcto que se considerase a nuestro empeño como actitud dialéctica, pues no pretendemos encontrar una síntesis superadora, sino abrir una senda e iniciar un diálogo.

Lo primero que habrá que recordar es si para seguir hablando de filosofía se requiere o se exige que la temática y la problemática atendida como filosófica por los filósofos actuales, haya de ser considerada como filosófica en atención a criterios que nos vienen dados por la filosofía anterior. Pues bien, uno de los rasgos que presenta la filosofía actual es la de trasponer el ámbito en el que se desarrollaba lo tenido como "auténticamente filosófico". Y ello, tanto en las formas de expresión como en los llamados contenidos, en las ideas como en el lenguaje. En este sentido bien cabe decir que una de las características de la filosofía actual es la posible recreación de la originalidad radical del cometido filosófico y de la actividad filosófica. Negar a este cometido y a este comportamiento altura o nivel filosófico, no lo consideramos justificable. Esta falta de justificación de ese intento negativista no nace sólo de no considerar la posibilidad absoluta de que la filosofía haya podido alcanzar un nivel que la desencuadre del pasado, sino que surge de no apreciar la originalidad del mundo actual y de la situación particularísima del hombre en él».

En la parte central del ensayo titulado «Algunas peculiaridades de la filosofía actual» el profesor Muñoz Alonso, con la sagacidad que le caracteriza, subraya la perfecta identificación existente entre el pensar filosófico contemporáneo con el propio comportamiento social de la hora presente: «No deja de ser curioso y sintomático que la filosofía actual presente las mismas tendencias que se advierten en la sociedad contemporánea. Tendencia a la unificación, a la nivelación y a la tecnificación, aunque, como es obvio, con los rasgos que consiente la filosofía, que son de distinto trazado y con surcos diferentes a los de la sociedad. La filosofía actual busca la unificación en la realidad radical considerable como situacional. La situación es como la base común de la posibilidad de una actividad filosófica que merezca con rigor el

ser habida como actual. Se tiende a considerar como principio originario a la situación vigente y efectiva, sin que entre en ella la idea de finalidad ontológica. De esta forma, el vocablo "principio" sufre un cambio radical de significado, ya que no sólo implica la causalidad, sino que elude la originación óntica, ontológica y lógica a que se refirió Aristóteles. La filosofía supone, pues, que la realidad se presenta siempre como una realidad en situación; que la situación comprende y engloba —englobar dice algo distinto que condicionar— todos y cada uno de los elementos que puedan ser considerados como pertenecientes a la realidad; que la realidad así entendida se resuelve en una estructura funcional de interdependencias; que el hombre, en singular, no es sino una de esas funciones activas actualizadoras de la realidad a la que pertenece y en la que está englobada.

La unificación que se aprecia en la filosofía actual, derivada de considerar la situación como englobante de la realidad, permite disolver la ambivalencia de la situación, de la que hablamos antes, en valencia única de la situación real, ahora ya como apertura de posibilidades. La filosofía actual presupone un repertorio indefinible de posibilidades; la filosofía actual da por sentado que el hombre es un ser social ametafísico. Es decir, un ser social en sentido distinto al enunciado por la filosofía y por la sociología clásica. La socialidad entrañable del hombre es la que veda a la filosofía actual el seguir considerando al hombre ser social por naturaleza, ya que el concepto de naturaleza del hombre y el de naturaleza de la sociedad carecen de significaciones o significación sociológica vigente y efectiva.

La tendencia a la unificación la actúa la filosofía actual por vía de disolución de la metafísica de la esencia y de la lógica categorial.

La tendencia a la nivelación, que observa la filosofía actual, se advierte en la penetrabilidad de la filosofía en todos los géneros literarios y los distintos órdenes de la vida y de la cultura. Hasta tal punto el fenómeno se ha producido, que se desacredita a la filosofía que no permita esta permeabilidad. Son síntomas cutáneos e internos los que nos autorizan a hablar así. Entre los epidérmicos pueden anotarse la creciente e insistente acusación contra la filosofía profesoral. Se considera que la filosofía no es asunto de profesionales de la cátedra —cosa, por otra parte, evidente, si no quedan ellos excluidos por principio, como parece desprenderse de la denuncia— y se otorga categoría filosófica al ensayismo, o la creación literaria, a las teorías científicas, económicas, políticas o sociales. Entre los síntomas internos aparece la del sociólogo de la filosofía actual».

Hoy, en conclusión, la filosofía se ha impuesto una clara y noble tarea, a saber: la de la conciliación. «La filosofía surgió en Grecia y se mantuvo en

la Edad Media y en la Moderna como un esfuerzo intelectual superador de la realidad; en nuestra época la filosofía parece representar el papel de conciliadora de las distintas y diversas manifestaciones de lo real, sin trascender la situación en la que emerge. Estamos plenamente de acuerdo con Ortega en que esta actividad no es "filosofía", pero por razones totalmente contrarias a las que Ortega ensaya. No porque la versión tradicional de la filosofía haya agotado sus posibilidades y virtualidades, sino porque en el diálogo entre inteligencia y realidad, ha quedado subsumida la inteligencia en el núcleo de la realidad indiscriminada. En definitiva, ha sido la inteligencia, como razón vital, la que se ha vuelto constitutivamente problemática. Las consecuencias de esta degradación de la inteligencia pura se presentan como tremendamente imprevisibles; imprevisibles por lo alucinantes y terroríficas. Considerar a la mente o a la inteligencia como un ingrediente de la realidad en su totalidad evolutiva, y no como una luz original encarnada en la realidad, equivale a entregarse maniatados a la naturaleza, sin que valga como alivio sobrevolar como historia a la naturaleza.

Se dirá que el cuadro que acabamos de dibujar peca de excesivamente simplista, y que en nuestro tiempo son muchos y con nombre propio los filósofos que no entran en la composición del conjunto. ¿Y quién osaría negarlo? Pero la cuestión está en saber si los filósofos que abominan de la situación, o los que, sin abominar de ella, discurren y filosofan para salvarla o salvarse, han elegido una senda practicable por la inteligencia, o han entrado por *holzweges*, o callejones muertos, mejor o peor iluminados en los primeros pasos.

La radicalización de la filosofía como análisis técnico de la situación, es decir, la filosofía actual como negatividad socio-política de la filosofía tradicional, lo representa el llamado *materialismo dialéctico*. La radicalización de la filosofía como análisis científico de la situación, es decir, la filosofía actual como superación científico-mística de la filosofía tradicional, lo intenta cumplir el *psiquismo dialéctico*. La radicalización de la filosofía como humanismo espiritualista de la situación, es decir, la filosofía actual como interiorización integradora de la filosofía tradicional, lo ha acometido el *personalismo cristiano*. La radicalización de la filosofía como formalización lógico-matemática de la situación, es decir, la filosofía actual como subversión de la filosofía tradicional, la ha ensayado la *analítica lingüística*. La radicalización de la filosofía como expresividad dramática de la situación, es decir, la filosofía actual como originalidad existencial liberadora de la filosofía tradicional, es empeño asumido por los *existencialismos*. La radicalización de la filosofía como

metafísica de la situación, es decir, la filosofía actual como profundización ontológica de la filosofía tradicional, es la tarea del *objetivismo integral*.»

* * *

Sin duda, creemos, otro de los grandes temas que se debaten en estas páginas es el referente a la exposición del adecuado concepto de lo que debemos entender por «cultura». Para el ilustre autor la cultura no constituye una mera función adjetiva del ser humano: «La cultura no consiente —subraya— la atribución de una mera función adjetiva de la existencia histórica del hombre. La etimología de los dos vocablos, la de cultura y la de existencia, han favorecido un deslizamiento hacia la interpretación ornamental de la cultura en la existencia humana, ya que el cultivo del espíritu, traslaticio desde el de la tierra, no abonaba el *sistere extra causas* que la existencia humana comporta en su aparición.

Lo que sucede es que la cultura ha sido estudiada por lo común como un producto humano, con evidente descuido de la función de la cultura en la intrahistoria del hombre. La ontologización intelectualística del hombre, como *ser que es*, y desde el *ser obra*, ha expropiado a la cultura del *código genético* que interviene en la formación del hombre, y la cultura ha operado como una metáfora de la naturaleza. No se han obtenido todas las consecuencias de la historicidad del existente humano.

La cultura objetiva, como constelación de ideas y valores con luz propia y órbitas autónomas, ha obedecido a una concepción adánica de rigores racionalistas sobre la aparición del hombre, en la que queda intacto el problema de si es siquiera pensable una cultura objetiva desde unos presupuestos humanos de origen naturalístico.

El existente humano es una síntesis cultural, no una sintaxis culturalista. Lo que pretendo expresar con la frase es que la cultura constituye lo más valioso de la historia de la humanidad, pero también, y preferentemente, la historia personal de cada hombre. Me doy perfecta cuenta de que la idea que acabo de aventurar supone una revisión crítica de la cultura objetiva como sistema propio, necesariamente abstracto; por más que en el siglo XVIII fuese considerada como entidad viviente. La cultura, referida a unas transindividualidades insulares, de elaboración colectiva, sólo es válida si el pueblo, la época o el universo, es decir, la unidad colectiva que asuma la culturización, fuera en sí misma, y de suyo, un ente cultural, que es cabalmente lo que no resiste al análisis».

Consecuentemente, a la vista del enunciado precedente, no debemos sor-

prendernos de que, efectivamente, para el profesor Muñoz Alonso, la cultura, si lo es de verdad, debe transformarse en peculio colectivo: «La cultura, como peculio colectivo, aunque el peculio sea axiológico, alcanza su categoría y mantiene su significado, en conexión con el hombre como síntesis cultural originaria. La humanidad, en la que se resuelven, por lo menos en última concentración conceptual, todas las unidades traslaticias o morales, no disuelve al hombre, sino que remite a él como causa eficiente y como causa ejemplar. La causalidad ejemplar del hombre singular respecto a la humanidad, es la que nos previene frente al posible despotismo colectivista ejercido en nombre de un patrimonio universalista, al que no cuadra en modo alguno el sustantivo cultura.

La cultura, sin lo humano dejaría de serlo, admite distintas y aun diversas acepciones, pero la validez de cualquiera de ellas está colgando del concepto de cultura que ostente como distintivo la idea de libertad personal. Libertad personal que consiente incluso el desprendimiento de una cultura objetivada, si en ésta la libertad personal sufriera el ahogo de la expresión reproductora de unos valores o creadora de otros, inéditos. La cultura no se clausura en la cárcel de cristal de unos valores o de unas ideas, por transparentes que sean, sino que toma en consideración lo que el hombre es y ha sido, lo que puede llegar a ser, y —¿por qué no decirlo?— lo que puede dejar de ser. Pues bien, cuando se hipostasia la cultura objetiva, anestesiando la individualidad creadora, la libertad se enmaraña en las redes de una superestructura a la que se priva por otra parte, y sin conciencia de la paradoja, de propia sustantividad».

El hombre es, en su esencia, expresión de cultura: «El hombre es culturalmente social y originariamente cultural. La cultura predispone al hombre a la socialidad, hasta el punto de que las normas, o los usos, o los valores, o las ideas, que no encuentren acomodo en la tabla categorial de la cultura, son difícilmente reconocibles como humanos. Esta configuración cultural del hombre exige que la cultura sea considerada, no como un epifenómeno, sino como la epifanía del hombre mismo. La agonía, en la que el hombre se debate para saber ser hombre, no encuentra el sosiego en el desánimo, o en los valores realizados, o en las normas promulgadas, o en los usos establecidos, o en las ideas alumbradas, sino en la fragua de la conciencia personal, que es en la que el hombre se purifica de la inclinación deshumanizante de la cultura institucionalizada. El hombre, norma y medida de las cosas, también lo es de sí mismo. Pero lo será humanamente, si él mismo queda sujeto a la cultura. Sujeción en la que se incardinan las libertades reales. La cultura, no como ins-

trumento —la cultura instrumental es barbarie—, sino como medio de reconocimiento, de autoposición y de técnica de obrar.

La cultura es el universo del hombre, y en ella alcanza el hombre su universalidad. Es —en la cultura— en la que el hombre se salva de las apariencias, incluso de ser hombre sólo en apariencia. A la luz de esta reflexión cobra un sentido profundo la definición ciceroniana de la filosofía como *cultura animi*, sin la cual el hombre ni florece ni fructifica. La barbarie, Ortega dice inesperada, de nuestro tiempo, las formas de existencia de nuestra época, en las que el hombre no encuentra la forma de su existencia humana personal, se debe al ramaje culturalmente inculto de las instituciones modeladas o remodeladas por el despotismo político de la ciencia y de la técnica contemporáneas, que quizá puedan descubrirnos aspectos de las cosas y hasta del yo fundamental, pero que no nos revela el "tú esencial". La cultura no frena, pero sí embriaga, para que el progreso adquiera ritmo y trote humanos. Es decir, para que sea progreso».

El poder mágico de la cultura consiste, creemos advertir en las páginas de este libro, es un hecho que, ciertamente, por estar tan a la vista no solemos observar: el dominio del hombre sobre sí mismo. Por eso mismo, quiérase o no, «la cultura —en la que lo instintivo se sosiega en lo moral, lo espontáneo se ordena en lo intuitivo creador, lo colectivo se personaliza en lo social, lo estético se eleva en lo estimativo axiológico y lo legal sirve de vestido a la justicia y no de cingulo estrangulador— al operar como forma de la existencia humana, favorece al hombre el ser señor de sí mismo, pero con señorío. Es la que permite al hombre ser dueño de sí cuando la incivilidad de opiniones, de conductas o de situaciones, o de entes colectivos, pretenden expropiarle de su personalidad. La cultura, como forma de la existencia, es también la que favorece la comprensión de lo ajeno o de lo extraño, aunque no quede incluido en el repertorio personal las opciones deseables».

* * *

Ya en las páginas postreras de la obra objeto de nuestro comentario nos encontramos con una deliciosa meditación en torno de uno de los temas más inquietantes del momento presente: «El hombre y lo humano en el siglo XXI». En estas páginas el profesor Muñoz Alonso denuncia la obsesión que el hombre contemporáneo posee por superar el enigma, lo desconocido, lo que entraña oscuro destino. Piensa el autor, y no sin razón, que es muy probable que esa inquietud sea todavía mucho más acusada en el inmediato siglo XXI. Justamente, subraya, «parece que se puede afirmar, sin grave riesgo

de que el disentimiento nos obligue a entretenernos en aducir pruebas explícitas, que el mundo y los hombres están dominados hoy por la evidencia de la transformación y el desarrollo, y que una nueva mentalización se instala en la conciencia de los hombres. El desarrollo, la transformación y la nueva mentalidad operan en tal grado y con tal aceleración que tomarse un respiro para meditar en lo que supone un proceso semejante o el solicitar sosiego para depurar lo valioso y descargarnos de lo ilusorio, equivale a ser arrastrados por la corriente o a quedar retrasados en la carrera. La figura del pensador meditativo, recluso en los rincones del tiempo, envidiado por los hombres de acción, preceptor de príncipes, sosegador de ambiciones, que talla en sentencias la fugacidad de la vida o la fatuidad de los tiempos, no merece confianza, aunque obtenga todavía algunas ráfagas de compasión o de admirativa complacencia, como raza a extinguir. Al pensador se le exige que extraiga de su redoma aforismos para la acción, para la transformación y para el desarrollo. Los más benévolos le imponen como oficio el de dictar normas que regulen el disfrute del ocio en el año 2000, sin caer en la cuenta de que tal imposición presupone la idea del ocio como posible náusea, como aburrimiento o en automoribundia».

Al hombre le aguarda, cara al año 2000, un inminente peligro que es preciso superar: su absoluta mecanización: «Que en el año 2000 el hombre discurrirá entre un tipo de seres mecánicos, sin que nada que afecte a su estructura molecular sirva para establecer una distinción, pienso que puede asegurarse. Los biólogos, obedeciendo a una ley de sugerimientos y de previsiones, alargan las posibilidades de su ciencia a una desespiritualización del reino de las ideas. Al ritmo que llevan sus investigaciones, en el año 2000 las ideas y los valores —y, por supuesto, los sentimientos— encontrarán asiento genético en el árbol del sistema nervioso del hombre bioquímico. La producción de ideas, la estimativa axiológica, no requerirá otra explicación que la que se derive, en economía científica, del análisis de sus contenidos y de sus explicaciones».

Esa mecanización, por supuesto, incidirá en un posible descuido del mundo interior: «Una incursión en las zonas más secretas de los fenómenos de la conciencia puede conquistar en el año 2000 el punto luminoso de una realidad cualitativa, resistente a las herramientas o a los modelos obtenidos en consideraciones de simetría molecular. Una zona siempre virgen a las nociones derivadas de los sistemas nerviosos centrales, una zona casta y sin contacto posible con las energías físicas, más interior al hombre que el hombre mismo, sin ventanas con el exterior y sin rozamientos con el organismo psicofísico, y, por tanto, inviolable ante los imprevisibles desarrollos de la automatización en cualquiera de sus aspectos, electrónico o cibernético...».

Lógicamente, pues, está perfectamente justificado el temor del profesor Muñoz Alonso concerniente a que, en el siglo XXI, desaparezca la autenticidad del hombre: «En el siglo XXI, la ciencia habrá conseguido la libertad frente a los poderes ocultos, y, en lógica contrapartida, el espíritu del hombre se habrá liberado de los idealismos racionalistas y de las radiaciones impuras de la psicología racional o metafísica superadas. El hombre, concebido a imagen de la ciencia positiva, y los antropomorfos, construidos a imagen del hombre así concebido, dejan intacta la existencialidad del hombre en lo más hondo e insuprimible de su conciencia personal. En el año 2000, esa conciencia personal puede ser humillada tan bárbaramente que apenas pueda despertar. Pero puede también ser aceptada, exaltada y reconocida en su sacralidad individual. La pervivencia de la humanidad está colgando del dilema. Porque el éxito de la primera hipótesis comporta la desaparición de la raza humana, por espectacular que resultara el crepúsculo del alma espiritual».

También en el siglo XXI surgirá, tal y como se pueden prever las cosas, otro sugestivo problema: el poder del Estado quedará sensiblemente debilitado. «Hasta hoy el Estado funciona apiolando técnica, o, si se prefiere, políticamente, los movimientos que dice promover. Nada sin el Estado, es un apotegma realista para cifrar la vida de los ciudadanos. Lo que se realiza sin intromisión del Estado, no se ve libre de su intervención o de su concesión interesada. En el fondo late y palpita el peso prepersonalista de la fisiología política del orden griego. El Estado es el gran aparato técnico de dominio en las cosas de los hombres, subordinando el desarrollo de los hombres a la expeditiva posesión y tranquilo disfrute de sus cosas.»

En definitiva, señala el profesor Muñoz Alonso, «el desarrollo integral, sinónimo de paz, comprende también, y preferentemente quizá, al Estado como organismo necesitado de un remodelamiento a nivel de la comunidad de la que surge, y no sobre la que se levante. El año 2000 no supondrá, pues, el crepúsculo del Estado, sino el nacimiento del Estado con sentido de servicio, en grandiosa servidumbre de la comunidad personalista. El Estado como forma política del señorío social de los *hombres*, y no como representación coercitiva de la libertad personal. En definitiva, un Estado fiel a su propia dinámica, rescatado de sus tentaciones o de sus instintos antropofágicos y ennoblecido de su envilecimiento democrático-liberal».

He aquí sin duda, un libro profundo, incisivo, contemporáneo y rigurosamente científico en el que se debaten no pocos de los problemas que angustian, que acongojan y limitan las esperanzas e ilusiones del hombre de nuestro tiempo. Inspiradísimas páginas de uno de los profesores universitarios más prestigiosos del momento presente.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA