

VERDAD Y LIBERTAD

FUNDAMENTO ONTOLOGICO-ESPECULATIVO DEL ORDEN ETICO-PRACTICO

I

RELACIONES DE LA ACTIVIDAD TEORETICA Y PRACTICA

Primera actividad del espíritu: la inteligencia contemplativa del ser o verdad ontológica.

1. — Frente a la realidad propia y ajena el espíritu es capaz de asumir dos actitudes diferentes y hasta opuestas en su movimiento: de aprehensión del ser tal cual es, la una; la de modificación del mismo, la otra. Por la primera el ser penetra y modifica al espíritu; por la segunda éste penetra y modifica al ser.

En la primera el espíritu tiende a posesionarse inmaterialmente del ser que no es, es decir, a aprehenderlo como *ob-jectum* en el seno de su acto intencional, como ser trascendente dado en la propia inmanencia, sin modificarlo para nada en su existencia real. La acción del espíritu sólo intenta hacer posible la penetración en su propia inmanencia de la realidad trascendente que aquélla no es, de la única manera posible para dejarlo inmutado en su propio ser, vale decir, no de una manera física o de incorporación material, sino como término trascendente objetivo de una tensión intencional de sujeto y objeto, en que se realiza toda la actividad consciente.

La actuación del espíritu en este plano de *contemplación* o intelección —*intus-legere*— del ser, sólo tiene como finalidad poner en contacto la inteligibilidad o notas constitutivas del ser con el acto intelectual o aprehensivo. De aquí que en el Ser infinito tal aprehensión se dé sin ninguna actividad distinta sobreañadida a su único Acto puro, en quien la inteligibilidad del ser y la intelección del cognoscente son real y formalmente lo mismo.

Semejante actividad contemplativa del espíritu, desinteresadamente or-

denada a la posesión del ser tal cual es, constituye el conocimiento de la verdad. El ser trascendente, como término del acto contemplativo del espíritu o, en otros términos, en cuanto inteligible o capaz de ser captado por la inteligencia, se identifica y constituye, en esa misma medida, la *verdad ontológica*.

El acto aprehensivo, por el cual el espíritu se posesiona de esta verdad ontológica, que con su inteligibilidad lo determina y actualiza en su acto de entender, constituye la *verdad lógica* propia del espíritu finito: la verdad ontológica *des-cubierta* y aprehendida en el acto de intelección.

Toda la perfección de esta actividad contemplativa —que se realiza imperfectamente en el conocimiento de los sentidos y perfectamente o con conciencia expresa en la inteligencia— está en la aprehensión del ser como es, en el enriquecimiento del espíritu mediante la posesión del ser trascendente, tal cual es. Cualquier modificación introducida en éste desnaturalizaría tal acto perfectivo del espíritu, y la contemplación del ser dejaría de ser conquista de la realidad para trocarse en ilusión de la misma. Cuando la inteligencia, en lugar de ajustarse a la inteligibilidad del ser, tal cual éste se manifiesta —*evidencia de la verdad ontológica*— a lo que el ser le dice de sí mismo, y se precipita temerariamente afirmando ver la verdad o ser que realmente el ser no manifiesta y no es, cae en el *error*. Por eso, el error no existe nunca en el ser, que es esencialmente verdadero o verdad ontológica en la medida de su ser. A lo más puede decirse que *ocasionalmente* es erróneo en cuanto, por su semejanza con otro ser, da pie a que la inteligencia los confunda y afirme del uno lo que en realidad es del otro. El error sólo puede existir en la inteligencia, y no en el concepto simplemente aprehendente de la verdad ontológica, sino en la inteligencia que atribuye o remueve —afirma o niega— del ser lo que a éste no le pertenece o pertenece, respectivamente. El error no puede estar, pues, en el *concepto*, sino únicamente en el *juicio*.

Pero también sólo en el juicio cabe la verdad lógica estrictamente tal: la aprehensión consciente o formal del ser o verdad ontológica; pues sólo el juicio atribuye y ve que tal nota, real o constitutiva, conviene o no a una determinada realidad concreta.

Lo que conviene subrayar aquí es que la actividad contemplativa no tiene otro fin que la conquista del ser, la pura posesión de la verdad ontológica. El término de tal actividad es la verdad y nada más que la verdad. La verdad buscada no es un *medio* para un fin ulterior. En otros términos, la actividad espiritual de la inteligencia, que de sí es sólo aprehensiva o contemplativa del ser, no está *sometida* o mediatizada al orden práctico o de la acción, que constituye la segunda actitud del espíritu frente al ser y cuya raíz originaria es la voluntad.

Segunda actividad del espíritu: la voluntad práctica o modificadora del ser real.

2. — Frente al ser, el espíritu finito no sólo es capaz de aprehenderlo o incorporarlo inmaterialmente a su acto intelectual, sino también de modificarlo para hacerlo servir al bien.

Tal la actividad *práctica*, por la que el hombre busca el bien ya de su propia actividad y, por ésta, la de su propio ser —*actividad moral*— ya de las cosas exteriores a él —*actividad técnico-artística*— para hacerlas servir, en última instancia, a su propio bien. Para lograr tal bien o perfección en sí y fuera de sí, la actividad práctica actúa y modifica la propia actividad y el ser de las cosas exteriores. Al revés de la actividad contemplativa, cuya raíz está en la inteligencia, la actividad práctica, que emerge de la voluntad libre, se dirige no al ser sino al *deber-ser*, no a aprehender lo que ya es y como es, sino a modificarlo para conferirle la perfección que aún no es, a hacer llegar a ser lo que en él aún no es pero debe ser, a acrecentarlo ontológicamente de acuerdo a las exigencias de su fin o bien definitivo.

Semejante actividad práctica supone y se apoya en la actividad contemplativa: supone la aprehensión del ser —propio y ajeno— tal cual es, y la de su fin, en cuya posesión alcanza su perfección o bien o un determinado bien. Pero ella no se detiene ni se constituye por esta doble aprehensión, sino que en la luz de esta contemplación del ser del sujeto y del bien trascendente que le corresponde, descubre las exigencias ontológicas de éste sobre aquel, que formula como norma moral o regla técnico-artística de acción —*actividad especulativa-práctica de la inteligencia*— para luego, bajo su imposición, llevar a cabo realmente el bien o perfección en el ser propio y ajeno, hacer llegar efectivamente a ser lo que la inteligencia práctica o normativa formula que debe ser.

Conviene subrayar que en el orden del espíritu —y proporcionalmente en el de la actividad inferior sensible y material— la actuación de la actividad práctica de la voluntad, de la *libertad*, no tiene sentido sino como dirigida hacia la conquista de un determinado bien o fin trascendente —ser en cuanto apetecible o capaz de actuar o perfeccionar la propia voluntad— presente y provocando y dirigiendo tal actuación mediante la actividad contemplativa de la inteligencia. Vale decir, que una pura practicidad o facticidad desvinculada enteramente del orden especulativo o intelectual no es posible ni siquiera tiene sentido: se diluye en lo inasible y en el absurdo. Tal afirmación equivaldría a sostener una prosecución de nada, un desplazamiento sin ninguna dirección, un desplazamiento sin desplazamiento posible. En última instancia, la afirmación —contradictoria, por lo demás, pues se hace mediante una actividad intelectual que pretende sumergir toda actividad

intelectiva en un puro activismo irracional o a-racional— del practicismo total, como se ve, envuelve y se reduce a la negación del principio de causalidad final. Ahora bien, tal principio es tanto o más analítico que el mismo de causalidad eficiente. En efecto, sin fin o bien no habría razón de ser de la dirección de la causalidad eficiente, a que se reduce en sí misma la actividad práctica.

Y como el fin o bien no actúa sino en cuanto es conocido, es decir, sino desde la inteligencia —pues su acción no es física o eficiente y en muchos casos anterior a su existencia real— síguese que sin actuación de la inteligencia, no es posible actuación alguna. Esto que vale para la actividad irracional y aún puramente inconsciente de la materia, que implica, por eso, una Inteligencia trascendente ordenadora de la misma; vale también e inmediatamente para la actividad práctica del propio espíritu humano, para la *libertad*, incapaz de actuar si no es bajo la dirección de la inteligencia, que la penetra e informa hasta convertirla en un verdadero juicio práctico: “quiere esto o aquello”, etc.

Fundamento metafísico-intelectivo de la libertad, como realización de la actividad práctica.

3. — Esto se verá aún mejor, si nos detenemos brevemente a analizar la raíz o fundamento metafísico de la libertad.

Frente al bien en sí o felicidad —el ser en sí, en cuanto apetecible o capaz de perfeccionar al apetente— la voluntad o principio espiritual de actividad práctica no es libre, al menos con libertad de especificación. La voluntad puede apetecer y organizar la prosecución de cualquier bien, de éste o de aquél, pero no puede dejar de apetecerlo bajo la noción de bien, de bien en sí. Mas aún, el motivo que en todos sus objetos o bienes determinados ella puede libremente elegir, es siempre este bien o felicidad que descubre en todos ellos. La voluntad está así como entubada dentro de este objeto suyo formal especificante, sin poder transgredir los límites y medidas del mismo; y su misma elección *libre* frente a los determinados bienes se efectúa siempre dentro de esta órbita *necesaria* del bien en sí; mas aún, no tiene sentido sin este fin o bien necesario.

En efecto, porque el bien finito realiza en cierta medida la razón de bien, la voluntad es capaz de apetecerlo; pero porque lo realiza sólo con limitación, cercenado por la ausencia del bien ulterior o, en otros términos, porque nunca alcanza a realizar plenamente el bien en sí, su objeto formal, la voluntad puede abstenerse de quererlo y aún rechazarlo y odiarlo en cuanto malo. Y como quiera que el Bien divino, el único Bien que realiza en verdad el bien en sí y cuya posesión plena confiere la felicidad, no es aprehen-

dido por el hombre en su vida mortal, sino sólo por *analogía* a través de los seres finitos y materiales, es decir, de un modo finito e imperfecto, síguese que aun frente a Dios el hombre es libre para amarlo o no. Vale decir, que puesto que ningún bien concreto se presenta inmediata y claramente realizando el bien en sí, frente a todo bien determinado, sin excluir a Dios, el hombre es libre, aunque esté obligado o *deba* amar a Dios y otros determinados bienes. (Nos estamos refiriendo a la libertad psicológica y no a la libertad moral).

La *libertad*, pues, se fundamenta y surge de la *necesidad* con que la voluntad está determinada frente a su objeto formal especificante: el bien en sí o felicidad, que ningún bien finito concreto ni el mismo Bien infinito, por el modo finito con que se lo aprehende, es capaz de adecuar o realizar.

El fundamento de la libertad reside, pues, en el *juicio de indiferencia* con que la inteligencia aprehende los bienes concretos: como capaces de ser apetecidos en cuanto bienes, y como capaces de ser rechazados en cuanto realización finita o finitamente aprehendidos. Y tal fundamento intelectual inmediato de la libertad está determinado por la finitud de la realidad objetiva o por el modo finito de su aprehensión. Pero tal fundamento ontológico intelectual no provocaría la reacción libre del querer, si éste no estuviese ya de antemano especificado, como por su objeto formal, por el bien en sí, que desborda infinitamente todos los objetos materiales o bienes concretos. Y así como la apetibilidad o bondad infinita del bien en sí, agota la capacidad apetente de la voluntad sin dejarle posibilidad de querer otro objeto fuera de él, la bondad o apetibilidad del bien concreto, finito en sí mismo o por el modo imperfecto de ser aprehendido por la inteligencia —el caso del Bien divino en el *homo viator*— no adecúa la capacidad infinita del querer de la voluntad, que lo rebasa infinitamente, y constituye por eso, el fundamento intrínseco último de la libertad: la voluntad es libre, porque su poder de querer desborda infinitamente toda bondad o apetibilidad de los bienes concretos.

Si se lo observa bien, el caso de la libertad o contingencia de la actuación de nuestra voluntad no es más que una aplicación del principio analítico platónico-aristotélico, puesto en relieve en toda su pureza y significación metafísica por Santo Tomás, de que lo finito no se explica sin lo Infinito, la potencia sin el Acto puro, lo contingente y libre sin lo Necesario.

Dependencia de la actividad práctico-libre respecto a la especulativa de la inteligencia.

4. — Pero lo que importa subrayar aquí es que toda la actividad práctica en su doble dirección de *obrar* y de *hacer*, que tiene su origen en el modo de ser de la voluntad —como prosecución del bien ausente y goce del bien presente y nunca como posesión del mismo— se constituye a la manera de

actuación sobre el bien o ser en cuanto apetecible, y que la presencia consciente del bien —del bien en sí o de los bienes determinados— para que actúen sobre la voluntad en su doble aspecto necesario y libre, sólo es posible mediante la actividad de la inteligencia. La libertad o, con más precisión, la voluntad libre, se actualiza siempre como prosecución de un bien o ser apetecible ausente o goce de un bien poseído o presente, pero en ambos casos aprehendidos por la inteligencia. Tal prosecución se dirige a la *existencialización* de ese bien, como perfección o acto que colme su apetito. Para ello tiende a poseerse de ese bien ya existente —*bonum acquitendum*— o a realizarlo si aún no existe —*bonum efficiendum*—. En ambos casos la actividad práctico-libre no se lleva a cabo sin modificación del ser, previamente aprehendido como es en sí como verdad, y como bien o ser apetecible o actualizante del apetito.

Interpenetración jerárquica de la actividad especulativa y práctica y supremacía de aquélla sobre ésta.

5. — La actividad espiritual se realiza, pues, en dos momentos opuestos complementarios, comparables a la inspiración y a la expiración, y que incluso se interpenetran en la compleja realidad psíquica. Uno, por el cual el ser trascendente real —en acto o en posibilidad— penetra en el espíritu, lo actúa y modifica enriqueciéndolo con su verdad —momento de la *inteligencia contemplativa*—; el otro, por el cual el espíritu actualizado y en posesión inmaterial u objetiva del ser o verdad ontológica, toma posición y actúa libremente sobre él, lo modifica e imprime en él su impronta espiritual para someterlo a sí y reducirlo a bien suyo en acto —momento de la *voluntad práctica*—.

En el momento especulativo o de la inteligencia es el *ser quien penetra, se imprime y modifica al espíritu*; en el momento práctico es el *espíritu quien se imprime y modifica al ser*.

Estas dos actividades del espíritu se encuentran íntima y jerárquicamente unidas y compenetradas con la supremacía de la contemplativa sobre la práctica.

Hay, en primer lugar, un mutuo influjo, pero que en su origen primero arranca de la actividad especulativa. Al conocimiento o aprehensión objetiva del ser sigue el amor y el apetito del mismo. A su vez el amor de un bien —o el odio de un mal— aplica a la inteligencia a la consideración de su objeto con el consiguiente incremento de aquél.

Más aún, el acto práctico de la voluntad no se realiza sin la intervención y penetración en él del juicio intelectual; hasta tal punto que la elección libre no es sino un juicio intelectual hecho eficaz por la decisión de

la voluntad, ó una decisión volitiva que logra sentido, forma realizante por el juicio intelectual. En efecto, según lo dicho, la actividad intelectual es de sí siempre necesaria como contemplación, pero de sí carece de eficacia o practicidad para modificar al ser. Por el contrario, la voluntad o apetito espiritual y libre es esencialmente práctico o modificador del ser para convertirlo en bien o acto del propio ser; pero de sí incapaz de aprehenderlo para efectuar tal modificación. Es preciso la conjunción mutuamente causante de la contemplación aprehensiva del ser, de la inteligencia, y de la acción práctica modificante del mismo, de la voluntad, para que se dé el acto electivo o práctico-libre, que es, por eso, un juicio intelectual por su *forma*, que le confiere sentido y dirección *objetiva*, y un acto volitivo por su *materia*, que le confiere contenido y eficacia práctica hacia el *fin*.

Para que esta mutua compenetración de los actos intelectual y volitivo en el acto de elección libre se logre de una manera habitual de acuerdo a las exigencias del último fin del hombre, es decir, para que resulte *habitualmente buena* por su conformidad con la norma moral, se requiere también la acción conjunta y compenetrada de las *virtudes morales* de *templanza, fortaleza y justicia*, que perfeccionen la voluntad inclinándola de un modo permanente al bien específicamente humano con un dominio constante sobre las pasiones concupiscibles e irascibles, y de la *virtud intelectual de la prudencia*, que perfecciona la inteligencia para aplicar de un modo racional o humano, es decir, en la "justa medida" y de una manera habitual aquella voluntad inclinada al bien por las virtudes morales (1).

Sin embargo, si analizamos con detención el modo de ser de ambas actividades del espíritu, veremos que la actividad práctica —la moral, ante todo, con la técnico-artística a ella subordinada— están ordenadas, en definitiva, a la actividad contemplativa, como a su meta o bien definitivo. En efecto, la actividad práctica se ordena a la consecución de un bien no poseído, o goza con la presencia del mismo una vez alcanzado. En el primer caso, se constituye como un *medio* para un fin que ella no alcanza por sí misma: en el segundo, como un efecto de dicha posesión del bien. La aprehensión del ser se logra por vía intelectual o contemplativa. El acto de intelección es esencialmente aprehensivo del ser trascendente. A él, pues, como a fin se ordena y subordina toda la actividad práctico-libre de la voluntad, como *medio* para alcanzarlo; o, una vez alcanzado en él, el bien, de él, como de su causa, procede como *efecto* el goce de la voluntad en el bien poseído.

Y como quiera que toda la actividad práctico-libre moral o de prosecución del bien específicamente humano —con la actividad técnico-artística o

(1) Cfr. Para mayor abundamiento del tema, OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, Cap. X, 2a. Ed., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1951.

de prosecución del bien en las cosas exteriores a esta misma actividad libre del hombre, subordinada, en definitiva, a aquélla, es decir, al bien del hombre— aparece como un inmenso esfuerzo por alcanzar la meta definitiva del Bien infinito, divino. Único Bien capaz de actualizar el apetito de felicidad de la voluntad mediante una aprehensión perfecta del mismo por vía de contemplación intelectual, en cuya posesión el espíritu humano logra su total actualización o plenitud ontológica con la consiguiente pérdida o cese de su libertad; todo el orden práctico-moral o de prosecución de este supremo bien aparece como un *medio transitorio* para lograr el *fin* de la contemplación o aprehensión beatificante del Bien infinito. Una vez alcanzada la posesión definitiva de este Bien divino por vía intelectual, de la actividad volitiva sólo restará el goce amoroso del Ser o Bien poseído: *el gaudium de Veritate*, que dice San Agustín; pero habrá cesado toda apetencia, toda búsqueda azarosa libre moral de ese bien, ya alcanzado para siempre, la libertad, alcanzado su fin, cesará.

Se ve de este modo cómo el Fin o Bien trascendente supremo del hombre con la consiguiente plenitud o actualización de su vida espiritual específica se alcanza en el ápice de la *contemplación* y de la vida de la inteligencia. Y a la luz de esa cima suprema de la vida espiritual inmortal del hombre, como fin suyo supremo, se logra esclarecer en toda su significación y trascendencia eterna el ejercicio práctico-moral de nuestra libertad en la vida del tiempo.

II

IMPOSIBILIDAD DE UNA ACTIVIDAD PURAMENTE PRACTICA

Confusión y reducción de las dos actividades, especulativa y práctica, a pura practicidad en el inmanentismo idealista y existencialista.

6. — Como se ve, este doble movimiento o prosecución del espíritu, jerárquicamente organizado: de la actividad práctico-moral libre con la técnico-artística a ésta subordinada, que se ordena toda ella, como a su fin definitivo, a la actividad contemplativa de la verdad, de la inteligencia, se funda en un *realismo intelectualista*, que da explicación de tal estructura de la vida espiritual humana desde el ser trascendente que la determina, como verdad y bien y, en última instancia, como Verdad y Bien divinos.

Frente a esa concepción orgánica, que confiere fundamento ontológico trascendente, absoluto y divino a la vida espiritual del hombre en su doble actividad de contemplación intelectual y de acción práctica libre y moral, el existencialismo contemporáneo confunde e identifica estas dos actividades del

espíritu o, mejor, pretende reducirlas a practicidad o facticidad, más aún, quiere reducir a ésta el mismo ser de la existencia humana.

La raíz inmediata de tal confusión y reducción está precisamente en su anti-intelectualismo o *irracionalismo*, que priva a la vida del espíritu de su sostén ontológico trascendente y divino.

En efecto, negado el valor de la inteligencia —o por lo menos dejada metodológicamente de lado— desaparece su objeto, la *esencia*. El ser trascendente del mundo —y *a fortiori* el de Dios— y el inmanente del hombre quedan vaciados de sus constitutivos esenciales inteligibles, reducidos a realidades opacas y sin sentido, ininteligibles e inasibles, por ende, por la inteligencia, y no son ya en sí sino sólo en el acto existencial del hombre, en el que se dan porque sí y absurdamente. El mundo — y *a fortiori* Dios— no es una realidad o esencia existente más allá de nosotros, ni nosotros un yo o esencia humana existente. Sin la actividad intelectual, única capaz de captar el ser desde su esencia o substancia en sí, trascendente al propio acto aprehensivo de la inteligencia, sólo es el ser del acto o actividad —*ex-sistencia* o éxodo desde la nada y para la nada, que tampoco llega a ser nunca algo en sí— en la que el hombre y el mundo se dan simultáneamente, vaciados de todo contenido o esencia absoluta. El mundo y el yo sólo son como fenómenos, pero no como fenómenos objetivos —a la manera como los concibe el empirismo de Berkeley o Hume o el positivismo de Comte o de Spencer: *esse est percipi*— sino simplemente como fenómenos absurdos, inasibles por vía intelectual e irrepresentables.

Pero si todo el ser queda encerrado y reducido a pura *ex-sistencia*, si toda la realidad no es sino un puro éxodo de la nada, vaciado de toda esencia o realidad en sí, un puro esfuerzo o pro-yecto para emerger de la nada sin llegar a realizar o actualizar nada, y si tal *ex-sistencia* a su vez “funda” el mundo y los valores, se ve entonces cómo toda la actividad humana o, más preciso aún, todo el ser del hombre y del mundo, todos los valores y todo el ser en general, no son sino en y por la *ex-sistencia* humana, todo queda reducido a un puro devenir, a un “quehacer” o actividad auto-creadora, a pura *practicidad* o *facticidad*. El ser del hombre —y en él que lo “funda”, también el del mundo de los valores o de toda realidad— queda reducido a una trama irracional, destituida de toda esencia inteligible, a una pura actividad autodeterminadora de sí, sólo asible por el mismo acto que la constituye, por la intuición irracional identificada con la autocreación existencial.

En verdad, el existencialismo es el término de un proceso de antropocentrismo iniciado por la Filosofía y la cultura modernas. En lugar de centrarse la vida espiritual en el ser trascendente, en Dios, en definitiva, se la centra en sí misma haciendo depender toda la realidad de la propia inmanencia. El racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume, el criticis-

mo de Kant con su "revolución copérmica" y el idealismo trascendental de Hegel señalan los puntos culminantes de este sometimiento y absorción del ser por la actividad del hombre, hasta desembocar en el existencialismo actual, que agrava este subjetivismo trascendental con el irracionalismo, que acaba vaciando y aniquilando la misma inmanencia existencial. Diluyendo el ser trascendente en actividad inmanente, el orden teórico o de la contemplación pierde todo sentido, ya que todo es *creación* trascendental —racional o irracional— todo es *praxis*. De aquí que los escritos de los idealistas y existencialistas constituyen más una creación artística que una obra de rigor teórico, sin ajuste a las exigencias de la verdad trascendente.

Consiguiente reducción de la verdad a la libertad e inmanentismo u amoralismo en el existencialismo.

7. — Una vez alcanzada esta posición de inmanencia absoluta trascendental —de tipo racional, como la del idealismo, o de tipo irracional como la del existencialismo— la verdad deja de ser el ser trascendente contemplado tal cual es en sí para convertirse en el término inmanente de una creación libre o actividad subjetiva, la *teóresis* queda identificada con la *praxis*, y el término creado con la misma actividad creadora: *la verdad se confunde con la libertad*.

Desde entonces todo es *libertad*. En efecto, ya hemos dicho que para el existencialismo todo el ser queda reducido a *ex-sistencia* —inmanencia trascendental de tipo irracional— y esta *ex-sistencia* a pura *libertad* o autocreación libre. La verdad y el bien, el orden del ser y del deber-ser con la norma moral consiguiente dejan de ser término trascendente para convertirse en término inmanente de una actividad libre creadora, de una pura *libertad*. La verdad y el bien pierden todo valor absoluto y universal, para transformarse en factura arbitraria y sin sentido de la pura practicidad o libertad, sin fin ni normas ni nada fuera de ella misma. Sólo una pura libertad abandonada a sí misma. Por eso mismo los bienes y valores y la moral quedan privados de todo valor absoluto y directivo de la libertad, ya que son producto y creaturas de la propia libertad, que a su arbitrio les confiere o priva de vigencia. Como la inteligencia ha dejado de estar determinada por la verdad ontológica del ser trascendente, del mismo modo la voluntad ha dejado de estar gobernada por el bien y la norma absoluta, se ha vuelto independiente de ella: inteligencia y voluntad, contemplación y acción se confunden en una única actividad creadora o práctica, de la que dependen y en que son como términos de su creación los valores y normas. El idealismo y su correlativo autonomismo moral, ambos hijos del antropocentrismo inmanentista y creadores del mundo y de las normas a la manera

de *objetos*, en la propia subjetividad trascendental, han sido llevados hasta sus últimas consecuencias, para acabar confundidos e identificados en una *practicidad* o *libertad* ciega y sin sentido, ininteligible y hasta absurda. La verdad y el bien, el mundo y la moral no tienen más valor que el de la propia e individual arbitrariedad y de una pura libertad, anárquica y sin determinación alguna, abandonada exclusivamente a sí misma, a su entera, irracional y antojadiza auto-determinación.

Desde entonces no sólo desaparece la línea divisoria entre lo teórico y lo práctico, sino que la verdad y el bien, la metafísica y la ética pierden todo auténtico sentido, sumergidas en la pura y arbitraria practicidad o libertad. Verdad y norma moral dependen exclusivamente de la propia elección existencial. Cada uno se la hace o deshace como y cuando quiere. Tal la moral sin normas, de pura creación arbitraria del existencialismo, que cada uno se elige en cada "situación". Un bien y una norma establecida porque sí por la propia libertad. Tal verdad y tal bien sólo *equivocamente* pueden mantener ese nombre, ya que no conservan más valor que el que le confiere una elección irracional, una pura y absurda practicidad o libertad.

Absurdo de una pura practicidad.

8. — Mas la verdad es que el existencialismo no sólo arruina y suprime la realidad trascendente, el orden especulativo o de la contemplación y con él el de la moral de valor absoluto, sino que, consiguientemente y paradójicamente también el de la acción o actividad puramente práctica. ¿Qué es, en efecto, una pura practicidad sin un objeto que le dé sentido y dirección y consistencia de tal, por una parte, y sin una esencia, sin un sujeto a quien pertenezca, por otra? Sin el término de llegada —el ser o bien trascendente— y sin el punto de partida —el sujeto o esencia actuante— la actividad práctica se diluye en lo impensable, en el absurdo, que es lo mismo que decir en la imposibilidad de ser, *en la nada*. Lo práctico no puede darse como pura practicidad, sino como actividad o acto de un ser o esencia pensante que lo causa y lo sustenta, y en dirección a un bien o ser trascendente que lo encauce y constituya como tal determinada actividad. No existe la pura practicidad —como tampoco existe la pura temporalidad e historicidad— sino esta o aquella precisa actividad práctica, que se constituye tal por el sujeto y el fin que la causan. ¿Qué sería un simple hacer de nadie y que no tiene una meta, *algo* que hacer, fuera del hacer mismo? Tal actividad ha perdido todo sentido y se sumerge en lo ininteligible del absurdo.

Como todo empirismo, el existencialismo no sólo no alcanza el plano estrictamente metafísico de la realidad esencial en sí, trascendente e inmanente —que como inmaterial que es, sólo es visible y aprehensible con

los ojos espirituales de la inteligencia— hundiendo aquella esencia absoluta en lo puramente accidental-fenoménico o relativo del sujeto, sino que, agravándolo con el irracionalismo, diluye y hunde toda objetividad o cognoscibilidad, aún puramente fenoménica, en la absurda practicidad o facticidad de *nadie* y para *nada*.

Pero en rigor, lo que queda no es la pura actividad autocreadora, la pura practicidad; desde que ella está vaciada de toda esencia y destituída de todo término que la especifique y ponga en una determinada categoría de acción, resulta inasible, y queda diluida en la nada del absurdo. Y lo absurdo es lo que no sólo no es, sino que además no puede ser: es la *nada más radical*.

De hecho ya Heiggeder pretende dar razón metodológica de este ser fáctico de la *ex-sistencia* por la nada en el comienzo, en el término y en el decurso de la misma. Pero sobre todo es Sartre quien, después de reducir la existencia a pura *libertad*, pretende fundamentar a ésta en la *nada*. La *ex-sistencia* o libertad está engendrada por la *nada* que corroe al ser. La libertad es un ser que *no es*, que quiere hacerse, es nada de ser o determinación. Si la libertad fuese un ser, ya poseería alguna determinación y dejaría de ser absoluta libertad. De aquí que ella sea ausencia de toda determinación o ser: *nada*.

Naturalmente que si el ser del hombre es pura *ex-sistencia* desesencializada o libertad autocreadora y ésta no es más que *nada*, lógicamente no sólo la esencia sino todo el ser de la existencia se derrumba y aniquila, y el existencialismo es, en definitiva, un *nihilismo*; y el deber-ser, privado de todo soporte de ser inmanente y de todo ser o fin trascendente, se diluye también en la *nada*.

Se llega a ver, pues, que el método fenomenológico existencial, que niega el valor o prescinde de la inteligencia, no sólo hace naufragar en la nada las esencias y el ser trascendente, es decir, el mundo de la actividad contemplativa de la Sabiduría metafísica, y con él los bienes o valores y normas absolutas, es decir, el mundo de la Moral con el del Arte y de la Técnica a él subordinado, sino que, el ser del hombre reducido a *ex-sistencia* destituída de esencia, a pura practicidad o libertad autocreadora, no puede subsistir y lógicamente se hunde en la nada. Paradojalmente la determinación de la actividad especulativa en favor de la práctica y la absorción de todo el ser inmanente del hombre a pura practicidad, lejos de conducir a la exaltación de la *praxis*, por una lógica interna conduce a la destrucción de la misma actividad práctica y al naufragio total de la libertad en la nada. Conclusión paradojal, que se esclarece mucho mejor en la luz de la doctrina antes expuesta (n. 5): que toda la vida, práctica en su aspecto técnico artístico y en su aspecto moral, se constituye como medio para el hombre que aún no ha llegado a la posesión de su Bien o Fin supremo in-

finito —para el *homo viator procul a Patria*—; y que, por ende, sin la vida contemplativa centrada en la verdad ontológica, por la que el hombre alcanza su *Fin* supremo y beatitud en la eternidad y comienza a perfeccionarse en la vida del tiempo, carece de sentido y se destruye en su misma esencia de actividad práctica.

Por lo demás, esta afirmación de que la actividad práctica no puede constituirse ni fundamentarse sin el ser o esencia sustancial permanente, tanto trascendente —*fin o bien*— como inmanente —*sujeto*— y que éste no puede ser aprehendido sino por vía intelectual o de contemplación y que, consiguientemente, la actividad práctica presupone y se apoya sobre la especulativa, no es sino una aplicación del principio analítico fundamental de la Metafísica, de la supremacía del acto sobre la potencia, del ser sobre el devenir, de la substancia sobre el accidente, de lo perfecto sobre lo imperfecto, y que implica una supremacía de lo especulativo sobre lo práctico, de la contemplación sobre la acción, de la inteligencia sobre la voluntad, de la *verdad* sobre la *libertad*.

Evocando un pasaje célebre en que San Agustín comenta el texto evangélico referente a Marta y María, podemos decir que “ahora”, en el tiempo, permanece la actividad práctica, la libertad, el obrar moral con el hacer técnico-artístico del quehacer cotidiano; pero que en la vida definitiva de la eternidad, el espíritu alcanza su Bien divino y con El la plenitud ontológica y su consiguiente beatitud por la contemplación de la Verdad. La vida de la acción de Marta es sólo el medio necesario, que en el tiempo nos dispone y nos conduce a nuestra vida definitiva de contemplación, de María, como a nuestro último *Fin*.

OCTAVIO NICOLAS DERISI
Director del Instituto de Filosofía
y Catedrático en la Facultad de
Humanidades y en el Seminario Mayor
de Eva Perón.