

SOBRE LA PRESUNTA FACTICIDAD POLÍTICA E HISTÓRICA*

Rafael Alvira

La primera pregunta que quisiera plantearme es si es posible amar el espacio y la extensión. Seguramente parece insólito empezar así, pero en buena parte las próximas reflexiones van a girar en torno a esa pregunta. ¿Es posible? A mi parecer, nadie tiene un *deseo*, en sentido estricto, con respecto al espacio; ni él ni la extensión son objetos con los que me quiera unir de tal modo que los asimile. No hay un deseo sensible del espacio. Tampoco me parece que pueda haber un deseo infinito, una especie de *desiderium beatitudinis* agustiniano, del espacio infinito, pues ese espacio vacío no puede llenar la sed de ningún deseo. Tal vez entonces, pueda haber un amor de dilección, un amor personal, una afirmación volitiva espiritual. No, parece que no. La extensión no es digna de tan altos amores.

Si esto es así, ¿es que el espacio y la extensión no tienen nada que ver con la voluntad? ¿Son tan altísimos objetos, entidades o intuiciones que quedan sólo al alcance del luminoso intelecto? No parece que pueda ser así. El intelecto y los sentidos van siempre acompañados de la voluntad y el deseo y ese acompañamiento supone —como he intentado mostrar en varios escritos— una circularidad, en la que no se puede decidir una verdadera superioridad de unas potencias y actividades sobre las otras. Los problemas que a este respecto han tenido los grandes comentaristas musulmanes de Aristóteles me parecen

1. Este artículo tiene como base la ponencia presentada en las XX Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra.

muy significativos. ¿Es pensable una unión del intelecto con el intelecto puro, unión en la que consista la entera felicidad? ¿Cómo podría ser felicidad? ¿Es que la actividad intelectual es ya algo voluntaria? Y ¿Cómo se distinguiría una actividad pura intelectual de un intelecto puro —divino— al que quiere contemplar? Aporías, todas ellas, que derivan de un estudio deficiente de los modos de la voluntad y del significado de ésta. Y, a mi entender, ese es el problema.

El espacio y la extensión no pueden pues ser deseados o amados, pero la voluntad tiene un modo de relación muy clara con ellos, a saber, *ejercer dominio*. La voluntad se refiere a la extensión como aquello *en lo que* puede dominar. Si es *en lo que*, ¿qué es *lo que* ella domina? Lo que domina es aquello a lo que moldea, la materia, lo que subyace.

Ahora bien, es menester tener en cuenta que a una abstracción como la que conduce a la noción de espacio, que nos muestra una realidad única e igual —aunque el espacio esté modalizado sigue siendo espacio— le ha de corresponder una abstracción similar en lo referente a la materia y a la voluntad. A un espacio uniforme en cuanto espacio le corresponde una materia uniforme y una voluntad de dominio siempre igual. Y es notorio que, a partir de aquí, no se puede obtener otra cosa que una teoría del saber como arte. El artista es el que ejerce el *dominio* de su voluntad.

Esta teoría me parece, desde el punto de vista histórico, la consecuencia lógica de los principios de la filosofía moderna. Desde el geometrismo racionalista se tenía que llegar a esto. Pero, antes de pasar al análisis más detallado del problema, quiero ya señalar lo siguiente: la filosofía y la ciencia modernas, en la medida en que han considerado a la realidad con categorías principalmente geométricas y han primado al análisis, han abierto el paso a la consideración unilateral de la voluntad como voluntad de dominio, y han convertido el saber en saber artístico según una cierta interpretación del saber artístico. Entiendo que este es el motivo por el cual ha adquirido preminencia el concepto de *facticidad*. Comprender el mundo como un conjunto de *hechos* es el resultado de haber verificado el proceso reductivo del saber a que ahora me he referido. Lo *hecho* es el producto de una acción artística. No

es un *hecho*, en su sentido específico, una acción moral ni un acto contemplativo. Pero la tendencia del pensamiento moderno es negar la especificidad, la realidad misma, de las acciones morales y de los actos contemplativos. Como consecuencia, el mundo es un conjunto de *hechos*. Si ahora descubrimos que ese mundo no es toda la realidad nos referiremos a lo moral y ético (así Wittgenstein) o a lo contemplativo (así Heidegger), como a aquello frente a lo que debemos quedar en silencioso y admirado asombro. Pero no podemos decir nada, simplemente porque se ha partido de un modelo de saber como saber artístico, con una mala interpretación del saber artístico.

Si todo el mundo es un conjunto de hechos, no puede escapar tampoco el ámbito de lo social. La Historia es un conjunto de *hechos*, los hechos históricos, y la política lo mismo: es el inapelable lenguaje de los hechos políticos. Lo fáctico se presenta, de un lado, como lo tremendo y definitivo, como lo que ya no se puede evitar —justamente, ha sucedido *ya*— y, de otro lado, —consecuencia de ello—, como lo *real* y efectivo. Se presenta también como lo irracional, o como el límite para la razón, pero este modo de presentarse deriva, como señalaré enseguida, de un análisis inconsciente de los esquemas del saber artístico a que me vengo refiriendo.

La consideración *fáctica*, en este sentido, de la realidad, se corresponde con la nivelación del ser, con la ya aludida reducción de la voluntad a voluntad de dominio y con la necesidad de contar con espacios igualados de apoyo. Este último aspecto se presenta tanto en la historiografía como en la política. La tendencia a concebir la historia como una serie de hechos va unida a la espacialización de la historia misma: se describen *radios de acción* de influencias, se montan *épocas* históricas. La tendencia a concebir la política como una serie de hechos conduce, por ejemplo, a la presunta división del poder en tres poderes, al llamado *mapa político* de los partidos, y en definitiva, para poner el ejemplo tal vez hoy más en uso, a la creación de los llamados *espacios políticos*. La noción de *espacio político* se corresponde con la de una voluntad de dominio que es puro poder. En estas circunstancias, pretender dar contenido moral al poder sería tarea punto menos que imposible. Pero no vayamos aún tan lejos.

A mi juicio, un punto fundamental en el proceso al que me estoy refiriendo y que ha conducido a la situación actual, es decir, a la reedición de la sofística, se encuentra en la relevancia que cobra, a partir del siglo XVI, la noción de *mathesis universalis*. Su desarrollo inicial ha sido estudiado en la obra de G. Crapulli «*Mathesis universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo*». La matemática pasa a unificarse como una ciencia universal de la cantidad, y, a su vez, a convertirse en una ciencia universal de la Naturaleza, en la medida en que ésta pasaba, por su parte, a considerarse en términos cuantitativos.

Ahora bien, una Naturaleza considerada en términos cuantitativos no es la Naturaleza tal como se percibe por los sentidos. Si la Naturaleza es un conjunto de figuras, más bien que de Naturaleza hay que hablar del *libro de la Naturaleza*, y es precisamente esta expresión la que emplea Galileo en repetidas ocasiones. Efectivamente, aquí ya no se trata de ningún bello paisaje natural, ni —sobre todo— de ningún principio intrínseco de operaciones. Ni los paisajes ni los principios de operaciones son signos en el sentido en que lo son las figuras de la cantidad. Del mismo modo que un libro —escrito en caracteres del alfabeto griego, por ejemplo— no es un «conjunto sensible», un paisaje ante el que fije mi mirada con asombro, sino que es un *texto a descifrar*, una naturaleza convertida en un conjunto de figuras matemáticas es también, para el que la mira, un texto a descifrar, a leer. Hans Blumenberg, en su reciente obra «*Die lesbarkeit der Welt*», se ha referido ampliamente a este tema.

Para entender un libro hay que saber el idioma en el que está escrito, y no sólo conocer el alfabeto. Si el libro de la Naturaleza está escrito en caracteres matemáticos, hay que saber matemáticas para entenderlo. Así pues, es la ciencia matemática lo importante, no tanto el *hecho* de que yo la ponga por escrito. Pues está bien claro que escribir es un arte. Si el mundo es considerado un libro, el mundo es un hecho, un producto del arte. Pero de un arte mecánica, no de un arte creativa. Pues el saber matemático está todo él en el ejercicio intelectual o, mejor, racional, y su puesta por escrito no significa ningún añadido esencial. En las bellas artes no tenemos el *concepto definitivo* de la obra hasta que ésta no aparece. Sí, Miguel Angel tenía «una idea», una cierta idea de lo que

podría ser su Moisés. Pero la idea plena no la tuvo hasta que no terminó la escultura, hasta que de pronto, se dió cuenta de que estaba allí, había aparecido: «*parla!*» En la escritura matemática esto no es así. Se podría escribir con una notación o con otra, con unos guarismos o con otros: seguiría siendo la misma y, sobre todo, seguiría siendo la mera transcripción de lo pensado.

Si esto es así, la interpretación del poder creador divino tenía que adquirir unos matices y contornos muy claros. Crear significa ahora poner por escrito lo pensado operativamente. Si la Naturaleza es matemática, el creador es un matemático. ¿Por qué creó Dios? No se sabe, son arcanos. Pero si al conocimiento de Dios hemos de llegar desde la Naturaleza, no queda más solución que decir, por raro que pueda parecer, que lo que podemos conocer de su voluntad es que es una voluntad de poder. Esa es la conclusión, quiero decir, que se debería sacar, pues la voluntad que se corresponde con un arte *meramente mecánica*, es una voluntad dominadora, es una voluntad de *hacer pura*.

Se dice que alguien, tras pasar las puertas del cielo, aprobado por San Pedro, se llevó la sorpresa de ver dos indicadores. El uno decía: «Hacia Dios», y era seguido por un montón de españoles. El otro decía: «Conferencia sobre Dios», y servía de guía a un nutrido grupo de alemanes. No es lo mismo «Hacia Dios» que «Conferencia sobre Dios», como no es lo mismo la Naturaleza (aristotélica) que el Libro de la Naturaleza (galileano). La Naturaleza, lleva por sí misma a Dios, se trata de un finalismo intrínseco. En el libro no hay ningún finalismo, sino sólo la *traza*, el trazado de la escritura divina, el mundo es algo *hecho* mecánicamente.

Decía que si la naturaleza es matemática el creador también lo es. Los diferentes matices que presenta el geometrismo en los autores racionalistas apuntan todos a entender a Dios como alguien que asume un espacio ideal, un mundo de ideas. Eso puede parecer una reedición del pensamiento platónico, pero en ningún modo lo es. En primer lugar, el mundo de las ideas platónico no está geométrica o analíticamente concebido. Para Christian Wolff por ejemplo, que lleva a sus últimas consecuencias el mencionado geometrismo, el método de la metafísica y

el de la matemática es el mismo. Esto no es así en Platón. Además, Platón no dice que las ideas estén en Dios, y me parece que hace falta subrayar esto en su favor. El que lo dirá luego es San Agustín. Y decir que Dios tiene que ver con las ideas es abrir la caja de Pandora especulativa. Porque, ¿qué razones hay para suponer que un ser tan simplicísimo estuviera cargado de una tal multiplicidad? Entiendo que las razones principales son las llamadas «magnas cuestiones» de la *providencia* y la *creación*. Ahora bien, explicar estas cuestiones mediante el recurso a un mundo de ideas en Dios conduce necesariamente a la consideración *fáctica*, —ya tenemos la facticidad—, del mundo (creación) y de la historia (providencia). Y ello por la sencilla razón de que el uso de la voluntad que se corresponde con una multiplicidad inteligible es el uso artístico, la voluntad de poder. Una voluntad de multiplicidad, decide, escoge o elige. Ese es precisamente el dominio que la voluntad tiene sobre el inteligible particular. Lo *posible* es lo que yo *puedo* hacer o tomar o no. El concepto mismo de lo posible se apoya en su carácter de ser lo que está al arbitrio de la voluntad de poder. Un *posible* es un inteligible en cuanto que cae bajo el poder de la voluntad. La *identidad* en cuanto tal no cabe bajo el dominio, por eso *no es un posible*. Puedo contemplar lo idéntico, pero no puedo decir que —*en cuanto tal identidad*— es un posible. Lo *contemplable es amable*, aquí la voluntad tiene otro uso, ya no es el dominativo. Para un sujeto es posible aquello en lo que aún no ha fijado su mirada contemplativa, aquello que no ha mirado como teniendo una eternidad, una cierta identidad, por tanto. Cuando se mira así, ya no es posible, es amable. Eso ya no es tampoco uso dominativo de la voluntad. El cristianismo, en la medida en que dice que Dios es amor, no puede al tiempo mantener que para Dios haya posibilidades. En cualquier caso, no puede mantener que el sentido de esa posibilidad sea el mismo que para el hombre. Para el «gnósis gnoéseos» aristotélico, tampoco hay posibilidades. El «Deus artifex» me parece moderno, pero no estoy seguro de que sea Dios. Pues alguien podría objetar que estas consideraciones son inaceptables por restringir la *omnipotencia divina*, pero tal vez se puedan defender las susodichas afirmaciones mediante el siguiente argumento: el concepto de omnipotencia divina se ha extraído en general precisamente de

la voluntad artística, de la voluntad de poder, de la capacidad de hacer. Se dice que Dios tiene más fuerza que nadie, y fuerza al infinito. Lo puede todo. Pero ese poder es un poder de construir, es un poder artístico, por tanto, es decir, se trata del *arquitecto supremo* del que aquí estamos hablando.

Ahora bien, todo arte presupone una materia sobre la que trabajar, sobre ella se impone mi poder. Pero si se supone que existe una materia sobre la que Dios trabaja y que no depende de El en su ser, está claro que Dios será el supremo arquitecto, pero lo que ya no es es Dios en sentido estricto. Y si saca a la materia de la nada, entonces eso ya no es arte. Es la materia la que permite la pluralidad de posibilidades, pues sobre la materia ejerzo el arte. Pero si Dios mismo saca la materia de la nada, si la materia no preexiste, es paradójico que lo que comúnmente se llama el acto creador divino sea interpretado de nuevo como arte, con el expediente admirable de colocar en Dios el mundo de los posibles, es decir, la pluralidad, es decir la materia, aunque sea materia inteligible.

Dejando de lado discusiones que la historia de la filosofía ha vivido como inagotables, me parece que se puede decir que la omnipotencia divina significa, al menos, que Dios tiene un poder por encima del poder artístico. Si esto no se admite, entonces la omnipotencia es entendida en el sentido de que Dios *puede todas las posibilidades*, —pero no más que posibilidades— y eso ya es mera voluntad de poder exponencialmente llevada al infinito. Es entonces cuando surge el par metafísico *lo posible-lo fáctico*, pues lo que produce un arte mecánica, un arte que se sirve de la voluntad de poder, es *un producto*, algo que ha sido hecho, *un hecho*, en suma. Lo posible y lo fáctico se enlazan a través de la voluntad dominadora. Lo fáctico no es lo irracional, sino el producto de una razón mecánica. Puede ser considerado como irracional sólo si luego descubrimos que esa interpretación de la razón resulta deficiente.

Se puede añadir aquí, como comparación de historia de la metafísica, que también el par aristotélico materia-forma está mediado por voluntad, sólo que en este caso se trata del uso *desiderativo* de ella. Aristóteles dice que la materia *anhela* la forma y la tiene por fin.

Si la creación —volvamos a nuestro tema— se interpreta con las categorías de posible-fáctico, también la providencia. Así, la historia será un conjunto de *hechos*. Y si el intelecto divino es artístico, o artístico-mecánico, también el del hombre lo será. La organización política, el saber político, será un arte. Es justamente lo que apunta con Maquiavelo y Hobbes, en el inicio de la filosofía política moderna, y se decanta en el mecanicismo político típico de su concepción madura. Si esto es así, el arte política tendrá como resultado los *hechos* políticos. De aquí a considerar la política como la técnica del control de los hechos sociales, técnica que, a su vez, se despliega en una serie de *hechos políticos*, no hay ningún paso, porque ya se está en esa idea.

Es cierto que, desde dentro de la filosofía moderna, han surgido voces contra esta mecanización. Para no entrar en todos los casos, bastaría referirse a los desesperados intentos de la filosofía alemana, siempre más proclive a las categorías vitales y subjetivas, que vendrían a rectificar la dureza y unilateralidad del esquema *posible-fáctico*. La filosofía del romanticismo y el idealismo anejo deben ser especialmente mencionadas aquí. También el vitalismo posterior, en la medida en que está influido por Hegel sobre todo, o sea, Dilthey y su escuela. Con todo, me parece que los intentos de rectificación fracasan, en la misma medida en que están mal planteados. Si el idealismo hubiera claramente transcendido, y no se hubiera resuelto, en líneas generales, en diversas formas panteístas, el problema se hubiera podido empezar a resolver. Pero un espíritu en el mundo y no distinguido de él, es un espíritu temporalizado —se interprete el tiempo como se quiera—, y un espíritu temporalizado, radicalmente temporal, es un espíritu artístico. La posterioridad de Hegel son Marx y Nietzsche, o sea, ser es trabajar y ser es ser un artista, respectivamente; en resumen una ontología de la producción. Me parece que el problema de la facticidad sigue sin resolver en Husserl y en Wittgenstein, y —desde luego— no lo puede resolver la hermeneútica heideggeriana, como bien ha visto Gerold Prauss. Si se dice que *comprender* es la manera de ser del *Dasein*, en la medida en que es *Seinkönnen* y «*Möglichkeit*», lo que se hace es invertir los términos para resolver el problema. En vez de estar la posibilidad primero y luego la facticidad, relacionados y mediados por

una voluntad de poder que hace lo que previamente podía, ahora está primero la facticidad y luego la posibilidad. Mediante esa inversión se pretende evitar lo que para Heidegger es más horrible, o sea, la violencia. Si se invierten los términos, como él lo hace, ya no media una voluntad de poder violenta. Pero como tampoco se pone en marcha el uso amoroso de la voluntad, es difícil evitar que aparezca, como consecuencia, una filosofía de la desesperanza. Ahora bien, esa filosofía no es una buena filosofía, sucumbe necesariamente ante la reaparición de la voluntad. Es la revolución como programa la que arrumbó el existencialismo.

No me parece que la Teoría Crítica o el Racionalismo Crítico, sobre todo este segundo, hayan conseguido solucionar tampoco el problema. La Teoría Crítica lo entrevé, a mi juicio, bastante bien; se da cuenta de la voluntad de dominio que se esconde siempre detrás de una concepción filosófica positivista o pragmatista, pero no cuenta con las herramientas conceptuales suficientes para solucionarlo. Y por eso le da una solución meramente negativa. Se ha de usar la voluntad precisamente *negando*. La teoría crítica, como no se le ocurre volver al socratismo, recae en la sofística de otra manera.

En resumen, me parece que lo que se puede llamar el problema de la facticidad, de la consideración fáctica de la realidad que nos abrió la modernidad, es un problema que sigue abierto y pide una buena solución. Pues no cabe duda, y comparto aquí las inclinaciones más comunes del pensamiento germano, de que un mundo fáctico es extraño al hombre, es un mundo sin alma y amenazante. No puede ser, no podemos aceptar una metafísica de la facticidad.

Para intentar solucionar el problema, vamos primero a examinar brevemente de nuevo ese concepto de facticidad. En primer lugar, el *hecho* es algo que tiene carácter de *ultimidad* y resultado, el lenguaje final es el lenguaje de los hechos —se dice—, luego es producto artístico. En segundo lugar, es una ultimidad que abre el paso a la prosecución. Un hecho abre el paso a otro, luego tiene que ver con la repetición y, por ello, es arte mecánica de lo que se trata. En tercer lugar, no remite a más pasado que el de su pura causa mecánica, luego no tiene que ver con la moral. Y, en cuarto y último lugar, no tiene carácter de plenamente racional, luego no tiene que ver con la contemplación.

El concepto de *hecho*, pues, es doblemente reduccionista. Por un lado deriva de la interpretación del saber humano como artístico y, por otro, interpreta el arte como mera arte mecánica. En la medida en que se conceptualiza así, se comete una grave injusticia contra la realidad, pues esta tiene más dimensiones. Y como las tiene, una filosofía que crea en los susodichos *hechos* no puede ser coherente, como no pueden serlo las acciones subsiguientes a una interpretación de la realidad de este tenor.

Es menester darse cuenta de que la consideración geométrica de los inteligibles no es la única posible. El inteligible también puede ser concebido en su finalidad, en su carácter de apuntar a algo. Quiero decir, que un inteligible puede encontrar su identidad más allá de su mera posicionalidad con respecto a otros inteligibles particulares y, aún más, que ningún inteligible puede encontrar su identidad más que en relación a algo capaz de dársela. Y ese algo, desde luego, no es el mundo, pues deberíamos conocer el mundo en su totalidad, entonces, para poder llevar a cabo un acto intelectual, pero llevamos a cabo tal acto o tales actos y, sin embargo, no conocemos el universo. Luego el hombre tiene capacidad contemplativa, trasciende con su conocimiento teórico el universo.

Un conocimiento transcendente significa, en concreto, que los actos humanos no son sólo referentes al futuro. Tener futuro significa *tener algo para hacer*, el futuro se refiere al arte. Por eso una filosofía del hecho, artística, necesariamente tenía que conducir a primar el tiempo futuro, —lo que vale es el futuro—, y de ahí la acuñación del concepto de *progreso*. La filosofía del progreso es una típica filosofía del arte productivo, es una filosofía de comerciantes o, si se quiere, para utilizar el lenguaje al uso, una filosofía burguesa. La filosofía marxiana se libra de esa acusación sólo por la prometida sociedad sin clases, pero no se libra muy bien, pues sigue afirmando la prioridad y esencialidad fundamental del trabajo productivo.

Que este es un mal planteamiento se ve en muchos detalles, pero me referiré sólo a dos. Por un lado, tiene que aparecer —y aparece— un síndrome de —se podría llamar— déficit de presente. El presente no es tiempo, el presente es eternidad. Se contempla en presente, cuando uno contempla está «arrobado», no pasa el tiempo. Se trata de la fijación intelectual, a la que

acompaña una voluntad amante, y no ya dominadora. Pues bien, una filosofía de los hechos, del arte, del futuro y progreso, no debería tener preocupación alguna por el presente. Y así lo parece en sus más cualificados representantes. Nietzsche lo dice expresamente: yo no aspiro a la felicidad (contemplación), yo aspiro a mi obra. Y Marx no puede decir otra cosa: ¿donde esta la teoría marxiana de la felicidad? Pero, como no podía suceder de otro modo, no pueden evadir el presente, la eternidad. ¿Donde se puede encontrar en una filosofía de la mera producción, es decir, en una filosofía necesariamente materialista, el eterno presente? Pues en el placer sensible. El pide eternidad, dice Nietzsche. Por el lado marxiano, ante la mayor escasez especulativa en este punto, se hizo preciso buscar alguna apoyatura. Fué el freudomarxismo. Inútil decir que el pragmatismo capitalista va acompañado del hedonismo.

Entiendo que una eternidad que se comprueba como pasajera supone la continua remisión a la posibilidad real de alcanzar una duradera, la felicidad. Ahora no puedo entrar más a fondo en este tema, pero en cambio me interesa particularmente referirme al siguiente, a saber, el del pasado. ¿Qué papel juega el pasado en una filosofía de los hechos? A este respecto me parece que es necesario distinguir dos tipos de pasado. El pasado temporal y el pasado en cuanto anterioridad con respecto a mi decisión de futuro o sea, el pasado trascendental. Y, a mi juicio, ambos pasados aparecen continuamente, no pueden ser despojados, sólo pueden ser mixtificados debilitados.

¿Puedo desprenderme del pasado temporal? No del todo, en la medida en que lo que se hizo antes está ahí, me condiciona precisamente como un hecho. Y la apreciación de este condicionamiento es ambigua. Por un lado se puede decir: precisamente porque esto que hay no es más que un hecho, queda barrido con el siguiente hecho que yo hago. Es la filosofía del puro pluralismo y la pura novedad, lo pasado no importa. Todo se puede cambiar, ¡el mesianismo de la novedad! ¡Compre el último coche, el anterior ya no existe! Es el pragmatismo de William James, es —en cierto modo— el «american way of life». Si en la filosofía capitalista hay menos pasado que en la marxista, también hay menos ética (no digo moral), y más producción. Más futuro puro, más producción. El problema que se plantea aquí es que —como es obvio— esta es una filosofía de

la pura fortaleza, el débil es liquidado. Pero todo el mundo tiene una debilidad, todo el mundo... tiene un pasado que quiere mantener presente, para no perder su vida en un rehacer continuo. Mi pasado es mi debilidad, en la medida en que ya está objetivado y, por ello, es atacable. ¿Y cómo se puede mantener, salvar esa debilidad, con una filosofía del puro futuro? La frase política: *esto es irreversible!* lo que significa es que uno quisiera que fuera irreversible. Pero si es un hecho, un acto de la voluntad de poder —aunque fuera del pueblo entero— ¿cómo va a mantenerse siempre? Puede ser destruido. Lo más curioso, además, es que esa frase es ya moral, quiere salvar la decisión presente para siempre. Pero no, toda realidad es destruible en su aspecto fáctico, y no es irreversible en su aspecto moral, precisamente en la medida en que la moral se refiere a ese segundo pasado que antes he mencionado, el pasado de la anterioridad de los principios con respecto a la acción. Porque el espíritu que hace *estaba ya* antes de hacer, y me indica cómo debo obrar. Por eso puedo cambiar. Y por eso precisamente, bajo mil formas aparentemente diversas —el cuadro de los hechos es el cuadro de los fenómenos—, se encuentran siempre debajo *actitudes iguales*. La historia es siempre distinta y siempre igual. O, lo que es lo mismo, hechos numéricamente distintos remiten, sin embargo, a unos mismos principios, tienen el mismo significado. Si no se toma esto en cuenta a la hora de interpretar y hacer la política y la historia, se obtiene un obtuso amontonamiento de aparentes «casualidades» sin significado para el hombre en cuanto tal. Es necesario ver en el significado de lo que presuntamente se presentan como meros hechos qué astucia nueva de la voluntad de poder se oculta detrás de ellos y actuar en consecuencia, en lugar de entonar jeremíacas lamentaciones sobre la manipulación de que se es objeto. Pero para ello hace falta ser un poco más platónico y un poco menos pragmático.

Lo más feo de la filosofía del puro futuro es que, al no poderse librar del todo de la referencia moral —como es lógico— pretende —aparentemente— colocar esa referencia también en el futuro. Las acciones se justifican hacia delante: es la moral del oportunismo y del consecuencialismo. La moral del oportunismo es la moral de comerciante vicioso. También para el marxismo, como es sabido, el resultado futuro justifica las acciones.

Con todo, es indudable que lo que está más reducido en esta filosofía pragmátista es el pasado, pues está bien claro que al arte mecánica el pasado no le interesa. Por eso también las ciencias modernas de la Naturaleza han tenido durante tanto tiempo —y aún hoy— un desprecio olímpico por su propia historia. Apenas se enseña en las Facultades de Ciencias. La historia no les sirve para dominar la naturaleza. En cambio sí sirve para dominar al hombre —se entiende al hombre que cree que todo son *hechos*, al espectador de la feria— y por eso la historia que principalmente se hace y se ha hecho siempre es historia política, con todas sus implicaciones.

Cuando se deja de lado la referencia a principios, la historiografía se convierte en un instrumento de la voluntad de poder. Siempre que se ha creado o pretendido crear un ámbito de poder político se ha acudido a escribir la propia historia. Todos los hechos pasados apuntaban ya, se dice, al surgimiento de la nueva nación, conocerlos contribuye a la unidad del pueblo. Con esto quiero decir que este tipo de historiografía en realidad no trata del pasado. Como he dicho antes, la voluntad de poder se refiere siempre al futuro. Este tipo de historiografía construye un pasado en función de un futuro, es más bien futurología.

Es evidente que el olvido del pasado está también presente en el constitucionalismo. La constitución es fruto de una decisión voluntaria que impone. El pasado queda cancelado. El pasado en sentido moral también, por más que se pretenda lo contrario. Pues una de dos, o la Constitución se inspira en el pasado en los dos sentidos mencionados o se inspira en la voluntad decisoria, soberana, de los individuos. Pretender establecer las dos principalidades al tiempo me parece una pura incoherencia. El constitucionalismo no tiene *moral*, tiene *ética*, es decir, pide coherencia en la actuación con el principio de la voluntad soberana popular, o sea, con el dominio de la voluntad del más fuerte. Pues la mayoría es el más fuerte.

Una buena filosofía tiene que darle su lugar propio y exacto a las tres actividades específicamente humanas, es decir, a la contemplación, la moral y el arte. Primar una en detrimento de las otras no es bueno. También el historiador y el político, pues, a mi juicio, han de tener esto en cuenta si quieren hacer una buena política y una buena historiografía.

