

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

\*

UNAS LECCIONES  
DE METAFÍSICA



PRÓLOGO

DE

ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR

**EDITORIAL PORRÚA**

AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO

“SEPAN CUANTOS...”

Núm. 499



**¿QUÉ ES FILOSOFÍA?**

**UNAS LECCIONES DE METAFÍSICA**



JOSÉ ORTEGA Y GASSET

# ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

## UNAS LECCIONES DE METAFÍSICA

PRÓLOGO  
DE  
ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR

QUINTA EDICIÓN



EDITORIAL PORRÚA  
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15  
MÉXICO, 2004

Primeras ediciones. *¿Qué es filosofía?*, 1957; *Unas lecciones de metafísica*, 1966

Primera edición en la colección "Sepan Cuantos...", 1986

Copyright © 2004 by  
Fundación JOSÉ ORTEGA Y GASSSET  
Fortuny Nº 53. Madrid

Esta edición y sus características son propiedad de la  
EDITORIAL PORRÚA, S.A. DE C.V.-4  
Av. República Argentina, 15, 06020, México, D. F.

Queda hecho el depósito que marca la ley

Derechos reservados

ISBN 970-07-4534-1 (Rústica)  
ISBN 970-07-4630-5 (Tela)

IMPRESO EN MÉXICO  
PRINTED IN MÉXICO

## PRÓLOGO



Las dos obras de Ortega que contiene el presente volumen guardan entre sí una serie de relaciones y afinidades que las hace muy aptas para figurar juntas en él y conferirle interna unidad. En primer lugar, ambas pertenecen al mismo período de la vida y pensamiento de su autor, un período, por cierto, muy fuertemente definido y caracterizado por circunstancias biográficas, históricas e intelectuales de la máxima entidad y significación. Se trata del lapso de tiempo comprendido entre 1929 y 1933, es decir, unos años (de los 46 a los 50 de la edad de Ortega) de gran actividad política — los últimos en que se dedicó a esta y los únicos en que la misma tuvo alguna proyección "práctica" — pero también una etapa de intensa tarea intelectual y docente. He aquí algunos botones de muestra, con respecto a la política: 15 de noviembre de 1930: "El error Berenguer", artículo en el diario *El Sol*, que terminaba con su famosa admonición: "*Delenda est Monarchia*". 10 de febrero de 1931: "Manifiesto de la *Agrupación al Servicio de la República*" firmado por Ortega, Marañón y Pérez de Ayala y publicado en *El Sol*. 14 de febrero de 1931: presentación de la *Agrupación* en un acto público, en Segovia, junto con los otros firmantes del "Manifiesto" — y con Antonio Machado y Rubén Landa—. Actividades políticas, ya advenida la República: campaña electoral y, sobre todo, intervenciones y discursos parlamentarios como diputado y portavoz de su grupo en las Cortes Constituyentes. 9 de septiembre de 1931: "Un aldabonazo", famoso artículo en *Crisol*, cuya advertencia final, "No es esto. ¡No es esto!", también adquirió celebridad. 6 de diciembre de 1931: "Rectificación de la República", conferencia en cine de La Ópera. Fines de agosto de 1932: Ortega suspende toda su actuación política. 29 de diciembre de 1932: Manifiesto disolviendo la *Agrupación* publicado en *Luz*: 3 y 9 de diciembre de 1933: "¡Viva la República!" y "En nombre de la Nación, claridad", últimos artículos, en *El Sol*, de despedida de la política activa.

Esta breve enumeración puntual, en la que he seleccionado sólo algunos de los momentos más significativos puede bastar para que se suponga que la vida intelectual de Ortega debió de limitarse considerablemente en ese período. Sin embargo, una simple ojeada al índice del tomo IV de sus *Obras Completas* (cuyo contenido corresponde precisamente a ese espacio de fechas: 1920-1933), donde, además de otros muchos artículos sobre temas muy diversos, se incluyen obras como *La rebelión de las masas* (1929), *Misión de la Universidad* (1930) y *Goethe desde dentro* (1932), más los apuntes preparatorios y lecciones de los

tres cursos (1929 a 1931) recogidos y publicados recientemente por Paulino Garagorri en el tomo *¿Qué es el conocimiento?* (Madrid, 1984), el curso *En torno a Galileo* (1933) —éste ya en el tomo V de las *Obras*— y, en fin, los dos que integran el presente volumen: *¿Qué es "ἡσθησιμὴ"?* (1929) y *Unas lecciones de Metafísica* (1932-1933) —publicados ambos también póstumamente, el primero en 1958 y el segundo en 1966—, una simple ojeada, digo, sólo a este grupo de escritos servirá de asombroso testimonio contra aquella suposición. Se trata, en efecto, de obras de capital importancia en el pensamiento de Ortega y, por tanto, también en la producción intelectual de Occidente, pues todas ellas aportan clarividentes innovaciones en los campos y temas sobre los que versan, principalmente —para no hablar más que de los más generales— en los de la teoría social, la concepción de la historia y de la filosofía, el problema del conocimiento, la idea del hombre y, como visión fundamental, posibilitante y sustentadora de todas las demás, en la disciplina filosófica por excelencia, que, como es sabido, para Ortega no es otra que la metafísica, entendida como *teoría de la realidad radical*, es decir, como *teoría de la vida humana*. Si se piensa que, en esos años, Ortega desplegaba una labor universitaria intensísima, no sólo en la docencia, sino también en la elaboración de la profunda reforma de los estudios facultativos (en colaboración con los colegas más distinguidos del claustro y de modo preeminente con García Morente); que, al mismo tiempo, llevaba adelante con acierto y pulso singulares la gran empresa cultural de la *Revista de Occidente*, fundada por él en 1923, en su doble carácter de publicación periódica de la editora de libros; y en fin, que aun le quedaba tiempo para presidir la famosa tertulia de la "Revista" y para tener frecuentes reuniones con los discípulos —entre los cuales me contaba—, en las que contestaba a las múltiples cuestiones, dudas y objeciones que se le planteaban, principalmente con respecto a las doctrinas expuestas en clase, aclarando y precisando conceptos, en una especie de espontáneo "seminario perpetuo" que patentizaba quizá con más contundencia aún que las propias lecciones *ex cathedra*, la sólida armazón sistemática de su pensamiento, el rico y vasto subsuelo de saberes que a él subyacía y la poderosa garra intelectual, la vivacidad desveladora de una mente en constante alerta y como en ignición, que parecía crecerse en el diálogo directo; si se tiene en cuenta todo esto, digo, parecerá natural que un espíritu dotado de tales capacidades causase asombro y produjese el fuerte impacto de autoridad que unánimemente le han reconocido todos aquellos que estuvieron cerca de él y se beneficiaron de su trato, magisterio y amistad —entre los cuales figuran, como es sabido, muchas ilustres personalidades de todas las áreas de la cultura y de la ciencia.

Perdóneseme esta pequeña digresión testimonial a la que me ha llevado el intento de caracterizar un poco el período de la vida de Ortega en el que surgen —y que casi delimitan cronológicamente— las dos obras que estamos prologando. No es sin embargo, tiempo perdido, pues con ello apuntamos —no hay aquí espacio para más— a algo que es indispensable tener en cuenta para entender el pensamiento de Ortega. Me refiero al tan repetido aserto que —siguiendo la declaración del propio Ortega en el conocido "Prólogo a una edición de sus *Obras*" —(1932)— afirma el indisoluble "entretrejimiento" de su actividad intelectual con su "trayectoria vital" íntegra, algo que es menester esforzarse en conocer, si de verdad se quiere comprender una obra tan "llena de secretos, alusiones y elisiones" y, por consiguiente, tan necesitada de "faena interpretativa" (Ortega se muestra bastante escéptico acerca de la probabilidad de "encontrar el ánimo generoso que se afane" en semejante tarea). Muchos han entendido esta estrecha vinculación entre pensamiento y vida de un modo externo, como algo que, en definitiva, tendría lugar, no sólo en Ortega, sino en todo gran filósofo, y que en Ortega adquiriría un especial subrayado por sus particulares circunstancias biográficas, y acaso también —concederán otros— por el hecho de que sea la suya una "filosofía de la vida" y su método el de la razón vital. Pero la diferencia, a este respecto, entre Ortega y otros filósofos no es sólo de grado, ni sólo cuestión de más o menos fortuitas "coincidencias", sino que es cualitativa y esencial. Se trata de una co-implicación metafísica primaria entre pensamiento y vida —o entre vida y razón— cuya conciencia plena y expresa acaece por vez primera en él, constituyendo parte integrante de su intuición metafísica matriz y proyectándose originalmente en el contenido —y aún en los caracteres formales— de los conceptos fundamentales que diseñan la trama categorial y rigen el interno dinamismo lógico de su doctrina y de su método o "modo de pensar", y dotándolos de esas peculiares virtualidades innovadoras a que ya antes he aludido.

No pretendo que se entiendan ahora por entero estas aseveraciones. A la exposición y desarrollo de las ideas que servirán para hacerlas diáfanos está consagrada precisamente la parte principal de las dos obras que componen el presente libro. Pero, siendo ello así, no resultará ocioso el haber comenzado su presentación con los datos biográficos anotados, con el mínimo *excursus* testimonial que los acompaña y, en fin, con la advertencia que acabo de apuntar sobre el significado innovador de esta doctrina. Creo, en efecto, que el lector no especialmente versado en filosofía, pero incluso también —si los hubiese— muchos de los que sí lo sean y que por circunstancias diversas no hayan podido o querido entrar a fondo en el pensamiento de Ortega, corren el riesgo de hacer

de él una locura equivocada, bien por acometerla desde ciertos prejuicios o estereotipos mentales que circulan por el aire público de nuestro tiempo (y a cuya difusión ha contribuido, por cierto, bastante, aunque parezca paradójico, la todavía reciente celebración del centenario del nacimiento de nuestro filósofo, y sus secuelas), es decir, bien por una pretendida información previa tendenciosa, deformadora y a veces hasta aberrante, o bien, simplemente, por falta de toda información —y huelga decir que es mucho peor lo primero que lo segundo—. Siempre tuvo Ortega en torno suyo, y desde cuadrantes políticos, religiosos e intelectuales muy diversos, y aun opuestos, gentes dispuestas a malentenderlo; gentes que se acercaban a él, no para enterarse, tratar de repensar y, en definitiva, beneficiarse —independientemente del acuerdo o desacuerdo resultante con el autor— de una filosofía en cualquier caso interesante y a la altura de su tiempo, sino con la subrepticia intención de buscarle al autor los puntos vulnerables, y aun de inventárselos si no los encontraban, desfigurando sus ideas, utilizando sus palabras fuera de contexto para hacerlas significar otra cosa, no sólo distinta, sino a veces hasta contraria a su verdadero sentido. Pese a ser muy viejos y bien conocidos estos ardidés y mezquindades, que el enanismo intelectual, el resentimiento moral o, también, la crasa ignorancia han puesto en juego siempre contra el hombre egregio, siguen y seguirán ejercitándose, bajo diversas formas, y encontrando algún eco en mentes débiles o desprevenidas. No podemos demorarnos en esta poco edificante historia, pero sí quisiera, por lo menos, mencionar, a guisa de ejemplo reciente, cómo en estos últimos tiempos ha reverdecido, cuando ya parecía agostado y exhausto, el antiguo prurito de los que tan certeramente bautizó Marias como "antipodas", que jadeaban y se extenuaban en penosos esfuerzos por demostrar que Ortega carecía de originalidad y aun de entidad filosófica apreciable. Estos últimos rebotes de "antipodismo", aunque en el fondo no hacen sino repetir las viejas cantinelas, asumen formas más "pudorosas", aparentemente respetuosas, "neutrales" y "objetivas", ofreciéndose como el resultado de pulcras investigaciones "documentales" realizadas con técnicas precisas por eruditos *scholars*, bajo el común denominador de una indagación y profundización del estudio de las "fuentes" de Ortega (éste ironizó alguna vez sobre esta suerte de crítica "hidráulica"). La conclusión de estas beneméritas prospecciones viene a ser que apenas hay en su filosofía concepto alguno pretendidamente original que no sea "recibido" o "tomado de...", o "inspirado en...", o expuesto "siguiendo a...". Ocasionalmente llegan a admitir que tal o cual idea de otro pensador recibe en Ortega un sesgo especial o sufre alguna suerte de sutil manipulación —que, en definitiva, le serviría para borrar u ocultar su origen—. Alguna vez, también, dejan caer

nuestros acuciosos zahoríes algún elogio —incluso "cálido"— del pensador madrileño, referido siempre, eso sí, a los aspectos menos relevantes o más marginales de su pensamiento, o bien a los valores literarios de su "escritura", con lo que persiguen —otro viejo truco— tres finalidades: primero, hacerse pasar por simpatizantes y hasta "admiradores" suyos; segundo, reforzar la impresión de su gran "objetividad", y tercero —y esto es lo principal—, acentuar, por contraste, la invalidez de sus doctrinas fundamentales.

Este tipo de estudios —llamémosles así—, en el mejor de los casos —es decir, en el de aquellos en los que podemos suponer que no van guiados por un *parti pris* o una mala fe inicial, que son los menos—, podrían quizá tener algún modesto, pero positivo, interés, si se limitasen a ser aportaciones de datos o materiales brutos, de posible utilidad para auténticos estudios constructivos, y no pretendiesen, con total ausencia de éstos, servir por sí solos de fundamento a temerarios e ineptos juicios de prioridad y, peor aún, hasta a infatuados fallos sobre la originalidad, la significación y la jerarquía histórica de la íntegra filosofía orteguiana. Es claro que para una formulación responsable de tales juicios se requiere haber repensado a fondo esta filosofía —y, por supuesto, también en grado suficiente las presuntamente influyentes en ella—. Ahora bien, esto es lo que desdichadamente falta en casi todos los autores y obras a que aquí me vengo refiriendo, incluso —y de modo especial— en los que se presentan con más hinchadas ínfulas de lo contrario. (Frente a estos contumaces cultivadores del despiste "trascendental" y de la irremediable pérdida de tiempo, es justo señalar también que la celebración del centenario orteguiano ha despertado en amplios sectores un nuevo interés por la figura y por la obra del gran maestro español, un interés visible en trabajos de positivo valor y del que seguramente tendremos testimonios aún más concluyentes en años sucesivos, a medida que vaya madurando la capacidad de recepción y el estudio riguroso de un pensamiento tan complejo y pregnante como el suyo. En la mayor parte de aquellos trabajos —por no decir en todos— a que vengo aludiendo hay una casi completa ignorancia de algo que es imprescindible y elemental para entender a Ortega —y que percibe, en cambio, incluso el lector corriente, pero capaz de una lectura atenta, desprejuiciada y de buena fe, y es esto: que casi todas las ideas que Ortega maneja son el resultado o, si se quiere, la expresa traducción intelectual de una óptica personalísima —como él decía ya en 1914, "posibles maneras nuevas de mirar las cosas, en virtud de la cual, aunque los términos usados para designar las realidades "vistas" en ese mirar sean los mismos que utiliza la tradición, e incluso la actualidad, filosóficas, su significado, es decir, las ideas o conceptos por ellos expresados,

no son ya los mismos, han percibido peculiares, y con frecuencia drásticas, modificaciones. Y ello empezando por las propias nociones de "idea" y "concepto", y siguiendo por las de "conocimiento", "pensamiento", "razón", "creencia", "verdad", "perspectiva", "conciencia", "expresión", "decir", "habla", "lengua", "lingüística", "ser", "existir" (y "existencia"), "haber", "realidad", "cosa", "vivir", "vida" (humana), "mundo", "yo", "circunstancia", "hombre", "ejecutividad", "presencia", "vocación", "destino", "hacer", "quehacer", "posibilidad", "autenticidad", "falsificación", "ensimismamiento", "alteración", "hecho social", "uso", "vigencia", "gente", "masa", "generación", "crisis", "historia", "dialéctica", "etimología", "hermenéutica" ("interpretación"), "radical", "principio", "filosofía", "metafísica"..., y tantas y tantas otras. Con su indiscutible genio lingüístico, Ortega podría haber acuñado fácilmente otros tantos neologismos, con función de términos técnicos de su filosofía, y haber urdido con ellos herméticos y farragosos volúmenes, con los que se hubiera, sin duda, granjeado fama de grande y profundísimo filósofo en amplias zonas del papanatismo ilustrado universal. Sólo que, entonces, Ortega no hubiera sido Ortega, porque su pensamiento habría perdido las dimensiones que justamente le confieren su máxima originalidad y fecundidad, y entre ellas, principalmente, las dos que, en mutua y necesaria implicación, lo cualifican como un "pensar concreto" y como un "pensar ético", a saber: su primario sentido *dialógico* y su *circunstancialidad deliberada*. Por eso, cuando necesita términos nuevos para expresar nuevas ideas (salvo contadas y justificadas excepciones, como "ideoma", "draoma", "campo pragmático", etc.) o bien modifica los tradicionales por vía de adjetivación —por ejemplo: "ser ejecutivo", "realidad radical", "principio a tergo", "razón vital" (o "viviente"), "razón histórica", "razón narrativa", etc.—, o bien, siguiendo un procedimiento inverso al de la inversión de neologismos "cultos", —y esto es lo que prefiere, siempre que puede hacerlo—, toma las expresiones más adecuadas o aproximadas del lenguaje corriente —que al fin y al cabo es el lenguaje de la vida inmediata, espontánea y, por tanto, más puramente real—, haciendo aflorar en ellos, explicitando o "exprimiendo", la honda intuición que, más o menos oscuramente, suelen albergar en su seno —así ocurre ya con algunos de los términos citados, como "circunstancia", "quehacer", "ensimismamiento" y "alteración", "gente", y con otros tan importantes como "menester", "preocupación", "pesadumbre", "temple", "caer en la cuenta", "saber a qué atenerse", "contar con" y "reparar en", etc.—. Tanto en estos casos como en aquellos en que sigue usando los términos consagrados por la tradición filosófica, las relaciones contextuales que este uso establece se encargan de precisar su dintorno semántico y de

subrayar lo diferencial de la nueva acepción —a veces con rotundidad casi excesiva, a fin de evitar en lo posible peligros de equivocidad o de malentendido—, Ortega apela también, como es sabido, metódicamente —es decir, no de manera fortuita o subsidiaria, dejada al azar de la "inspiración" pasajera, sino como instrumento insustituible de conocimiento—, a la metáfora, para inducir en cada caso los oportunos actos de intelección que arrojen claridad intuitiva sobre aquellos nexos de sentido— u otros contenidos "materiales" o "formales" —que no pueden ser aprehendidos, "vistos"— en su rica matización cualitativa a través de otros modos de expresión. Sobre todo esto se ha escrito ya bastante, aunque todavía queda mucho por decir y dilucidar. Pero aquí debo limitarme a estas somerísimas indicaciones, sólo como advertencia mínima de lo que habría que tener en cuenta —y que por desgracia se suele ignorar concienzudamente—, a modo de viático elemental, para emprender esos pretendidos estudios de "fuentes" o "influencias", sin que éstos resulten los pobres ejemplos de superficialidad e inanidad, cuando no algo peor, que casi siempre son. Por lo demás, el lector tendrá ocasión de encontrar abundante experiencia comprobatoria de lo que aquí afirmo en los dos textos orteguianos que en sus manos tiene. Volvamos, pues, a ellos, tras esta quizá ya demasiado larga, pero a mi juicio no innecesaria, advertencia.

Señalaba al comienzo de este prólogo cómo las afinidades entre las dos obras prologadas confieren unidad al presente volumen. Y destaqué, en primer lugar, su pertenencia a un mismo período de la vida y pensamiento de su autor, mencionando las principales actividades de éste en ese lapso de tiempo. Entre esas actividades hay una de la cual son fruto directo estos dos textos: su docencia universitaria. Se trata, en efecto, de dos de sus cursos de filosofía, y por cierto dos de los que más patentemente revelan una intensa, máxima concentración intelectual sobre los temas capitales de aquella y, al mismo tiempo, un esfuerzo, también tensamente sostenido, para hacer asequible a sus oyentes el resultado de dicha meditación, los conceptos de novísimo y esquivo perfil en que han ido concretándose, precisándose, adquiriendo plena madurez, las líneas maestras de una doctrina filosófica fundamental —es decir, de una metafísica—, cuya intuición matriz, muy temprana, ha nutrido, orientado, regido el pensamiento de Ortega casi desde su primera juventud, y ya en forma claramente consciente, por lo menos, desde 1914 (*Meditaciones del "Quijote"*). La "circunstancialidad" de estos textos es, pues, la que corresponde a una situación académica —la de Ortega debiendo enseñar filosofía en su cátedra de Metafísica de la universidad de Madrid, por aquellos años—, lo que les imprime rasgos peculiares. Por lo pronto, su condición de cursos universitarios de nivel

superior, destinados, por tanto, a alumnos u oyentes más o menos familiarizados, y aun especializados, en filosofía, y, a la vez, su difícil temática, la precisión analítica del pensamiento que habla que comunicar, obligaban a Ortega a aproximar su lenguaje al que, convencionalmente, se suele considerar como más representativo de la "filosofía estricta". Pero, por otra parte, la novedad de las ideas que tenía que exponer, y la del mismo "modo de pensar" de que eran fruto, le exigía un constante ejercicio de cautela y hasta de invención de estrategias verbales ante el permanente peligro de no ser bien entendido —lo que, como es sabido, temía más que nada—. De esta tensión entre ambas exigencias resulta el tipo de lenguaje usado en estos cursos. Pero además, hay que tener en cuenta que los escritos de esta índole —y esto es más verdad del segundo que del primero de los aquí incluidos— no son los cursos mismos (como el lector sabrá por las *Notas preliminares* de Garagorri que preceden a cada uno), sino redacciones previas, "manuscritos preparatorios", que en el aula solían complementarse con extensos comentarios y desarrollos, si bien el estilo general de la elocución no difiriese mucho del de estos escritos: era siempre un lenguaje rico y jugoso, pero preciso, muy ceñido al concepto, más enjuto y relativamente parco en galas literarias, más "técnico", podríamos decir, que el de otros escritos o parlamentos suyos —artículos, ensayos, libros, conferencias o discursos— dirigidos al gran público. Lo cual no significa, bien entendido, ni que esos otros textos de más bello y cuidado "pulimento" —la expresión es de Ortega— tengan menos sustancia filosófica, ni que los cursos escolares —incluidos los de seminario— descendiesen nunca a una seca exposición de conceptos en la descarnada prosa académica al uso.

El curso *¿Qué es filosofía?* es un caso especial, porque, habiendo sido concebido —e incluso comenzado como un curso universitario, no era un curso estrictamente "escolar" —es decir, destinado sólo al reducido grupo de alumnos de la Facultad—, sino, como dice el mismo Ortega al comienzo de la *Lección II*, un "curso público" —sin dejar, por ello de ser "académico" (como lo fue luego, en 1933, el curso *En torno a Galileo*, aunque con supuestos, motivaciones circunstanciales, temática y concepción general diferentes), "bien que *in partibus infidelium*". En la *Lección I* y en las primeras páginas de la *II* nos informa Ortega sobre las características de este curso. Anuncia que se trata de "un estudio monográfico sobre una cuestión hipertécnica". Quedo, pues, libre y en franquía" —dice— "para no renunciar a ninguna de las asperezas intelectuales que impone propósito parejo. Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previo adiestramiento, resulte claro cuanto diga. Siempre he creído que la claridad es la

cortesía del filósofo". Cuando las peripecias políticas (consignadas en la *Nota preliminar*) indujeron a Ortega, después de la primera lección, a trasladar el curso, ya privadamente, a la Sala Rex —y posteriormente, en vista de la afluencia de público, al teatro Infanta Beatriz—, al comenzar su segunda lección, justifica ante su público esta reanudación del curso *extra cathedram* y el propósito de mantenerlo en el mismo nivel de rigor por el hecho de que "aquel intento no iba inspirado por razones ornamentales y suntuarias, sino por un serio deseo y como prisa de dar a conocer nuevos pensamientos". Las razones de ese "deseo", de esa "prisa" y del "intento" mismo que el curso representa son demasiado complejas para que podamos ahora entrar en ellas. Julián Marías, en su reciente —y muy importante, imprescindible— libro *Ortega. Las trayectorias* (por cierto, la principal aportación individual al centenario), dice de él: "Entre los problemas biográficos —y por tanto filosóficos— que plantea Ortega, uno de los más graves ha sido siempre para mí su curso de 1929, titulado *¿Que es filosofía?*".<sup>1</sup> Aquí señalaré tan sólo que algunas de aquellas razones tienen que ver directamente con la enfadosa cuestión, a la que me he venido refiriendo antes, de los buscadores de influencia o prioridades, con motivo de la aparición del libro de Heidegger *Sein und Zeit* (El ser y el tiempo) en 1928.<sup>2</sup> Cita Marías en su libro la siguiente declaración de Ortega en la *Lección X de ¿Qué es filosofía?*: "No tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte a hora fija. Prisa la tiene sólo el enfermo y el ambicioso". Y comenta: "Si no se parte de esa casi anormal ausencia de prisa, tan elegante, tan peligrosa, no se puede entender la vida ni la obra de Ortega" (Op. cit., pág. 274). Sin embargo, por una vez, aquí, Ortega tiene prisa, o algo que se le aproxima mucho: "deseo y como prisa de dar a conocer nuevos pensamientos". Se trata, sin duda, de una cierta urgencia de reclamar públicamente el derecho de paternidad de ciertas importantes ideas filosóficas alumbradas y mantenidas por él desde hacía muchos años y que ahora, de pronto, surgen en Alemania —en la valiosísima obra de Heidegger— con aires de gran novedad. Y Ortega aporta, en defensa de tal paternidad, no simples "razones", sino *hechos*: el hecho de la obra de toda su vida y el hecho mismo de este curso, que desarrolla, en formato más técnico que en anteriores escritos, las mencionadas ideas y muestra la rigurosa armazón teórica —hasta ahora deliberadamente no exhibida, una vez más por razones circunstanciales— en que se articulan, constituyendo un firme bosquejo de

<sup>1</sup> J. Marías: *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, S. A. 1983, pág. 273. El lector interesado en ampliar su información sobre este escrito de Ortega encontrará la mejor en los capítulos I y II de la Sección cuarta de este libro.

<sup>2</sup> Sobre esta cuestión, véase también J. Marías: *Op. Cit., Sección cuarta, Capítulo tercero*.

auténtica "filosofía fundamental" de nueva especie. Por eso dice Marías que "este curso es la primera exposición adecuada de la filosofía de Ortega" (loc. cit.), extrañándose de que no lo publicase ya entonces, o después, en forma de libro. Yo creo que Ortega pensó, de éste como de tantos otros escritos suyos que han ido apareciendo después de su muerte, o bien que había que esperar coyuntura más propicia para darlo a la imprenta como libro, o bien que había que modificar y perfeccionar la redacción —y aun quizá la composición o ambas cosas, en las que siempre se mostró muy exigente. Por eso, si es cierto que tuvo prisa en dejar constancia pública de las ideas en él sustentadas —en las lecciones, en las fieles recensiones o resúmenes de las mismas publicadas por Fernando Vela en *El Sol*, en las partes aparecidas en *La Nación* de Buenos Aires—, no la tuvo en darlo a la imprenta en su integridad.

Con este curso, Ortega quiso también, sin duda —y ello añade una nueva motivación a la anteriormente comentada—, hacer un "experimento": contrastar hasta qué punto y en qué forma una amplia audiencia española era capaz de encajar unas lecciones tan estrictamente filosóficas. El inusitado aumento, cuantitativo y cualitativo, de esta audiencia debió de restringir mucho la posibilidad de comentarios y explicaciones al margen del texto escrito —aunque no faltasen éstos totalmente, como lo prueban las recensiones de Vela, en las que a veces aparecen cosas que no están en los manuscritos—, pese a lo cual, aquélla se mantuvo atenta hasta el fin. (Por lo demás, esta ha sido una constante en los cursos públicos de Ortega, incluso en los multitudinarios como el de 1949-50 en el cine Barceló de Madrid, sobre *El hombre y la gente*—: su mágico "don de palabra" y la diafanidad de su pensamiento, aun tratando de los temas más difíciles, mantenía absorta y como fascinada a la muchedumbre, pendiente de sus labios durante semanas y meses).

A lo largo de estas páginas me he referido ya repetidamente a la "circunstancialidad deliberada" del pensamiento de Ortega y a la necesidad de comunicarlo haciéndose entender y buscando reacción, respuesta intelectual —lo que he llamado su carácter "dialogico"—. Ambas cosas, inseparables en él, determinan que tal circunstancialidad afecte también a su lenguaje, a la forma literaria en que vertió su pensamiento. Es sabido que nunca hablaba o escribía—, como él dice, "*urbi et orbi*", sino siempre para un determinado oyente o lector —persona, grupo o clase de público—, con voluntad dialogal. Incluso cuando escribía libros, era su confesada norma "la evolución del libro hacia el diálogo". Lo que le importa, pues siempre en primer término es someter el pensamiento y el lenguaje —o en su caso, el silencio— al imperativo de la situación: no, pues, pensar y decir —o callar— cualquier porción de lo que, en cada caso, *se puede*, sino precisamente lo que en cada

momento "hay que pensar y decir", esto es, lo que la situación exige que "se haga" (*quod decet, quod faciendum est*), pues, efectivamente, para Ortega el pensar es un "hacer", con toda su irrenunciable carga ética, y las "ideas", en cuya producción, combinación y articulación consiste, son también "acciones vivientes" (tanto "como los puñetazos", dice en una ocasión) y, por supuesto, lo son igualmente el decir y sus modos. De ahí que, en él, la estética de la expresión sea función de esa intrínseca dimensión ética del decir y del correspondiente pensar. Es bien conocida su declaración de que, teniendo que hablar y escribir —sobre todo, en su juventud— para un público como el español, poco o nada familiarizado con el pensar filosófico, hubo de intentar "seducirlo" hacia la filosofía "por medios líricos", lo que le lleva a verter con frecuencia abstrusas doctrinas en el cauce somero del artículo periodístico y, en suma, a buscar la forma, el estilo y hasta el "género" que le permitieran satisfacer del modo más eficaz posible ese afán que le embargaba de comunicación, de "llegar en la claridad hasta el frenesí".

No puedo entrar aquí en este tema de los *modi dicendi* de Ortega, tan sugestivo como importante para una justa intelección de su pensamiento; un tema que, sin embargo —salvo las perspicaces calas de Julián Marías, y muy pocas más—, apenas ha sido adecuadamente abordado, lo que no es extraño si se considera que, para hacerlo —insisto, *adecuadamente*—, se requiere, además de una fina sensibilidad filológica, la posesión del doctrinal filosófico de nuestro autor. Pero sí quiero, por lo menos, puntualizar dos cosas que deberán estar muy presentes en cualquier intento de abordar dicho tema, si no se quiere extraviarse en él desde el principio. Es la primera que las señaladas motivaciones éticas del "deliberado" pensamiento "circunstancial" de Ortega —del que son función las formas o "modos" de su "decir"—, se identifican con las más rigurosas exigencias lógicas y gnoseológicas —por tanto, teóricas— de aquél, o las condicionan internamente de modo esencial, es decir, son "requisitos" de su verdad. La segunda, complementaria de la anterior, es que Ortega asumió desde muy joven la búsqueda de la verdad como "misión" o "destino" personal, "puso a ella su vida", como todo filósofo auténtico, por supuesto, pero con una nueva y expresa conciencia de lo que esa plena asunción implicaba, dentro de la concreta coyuntura histórica y personal en que hubo de realizarla. Y entre esas implicaciones había algunas, absolutamente fundamentales, que se referían, no sólo a la búsqueda de la verdad, sino también, y para posibilitar dicha búsqueda, a la concepción de la verdad misma y, por tanto, de la filosofía —tema cardinal, como precisaremos luego, de las dos obras aquí prologadas.

Todo el pensar de Ortega, todo su filosofar, aparece, así, como el cumplimiento de un destino aceptado, de un quehacer imperioso exigido por una profunda necesidad vital, y en este sentido —más auténtico y radical que el de las famosas filosofías del "compromiso" que tuvieron su boga máxima entre los años treinta y los cincuenta— es la suya una filosofía *comprometida*. Su compromiso, en efecto, tiene poco que ver, primariamente, con la política: es, más hondamente, *ab origine*, un compromiso con la vida, esto es, con la necesidad de "salvar" la propia vida, lo que —según la difundida fórmula acuñada por él ya en las *Meditaciones del Quijote*— implicaba la salvación de su circunstancia, comenzando por la inmediata, la española. Este empeño —por lo demás indeclinable— no parecerá tan desmesurado si se tiene en cuenta que la tarea sotérica a la que Ortega se siente llamado —la única, dice, de la que se cree capaz— es la del pensamiento: salvar, pues, la circunstancia por la acción veritativa de éste, lo que cualifica su compromiso con la vida como un compromiso con la verdad. Y, en primer lugar, con la *verdad de la vida*, que es en lo que consiste justamente la asunción del propio destino, por otros nombres "fidelidad a sí mismo" "autenticidad" o "coincidencia del hombre consigo mismo". Y digo "en primer lugar", porque esta *verdad de la vida* es raíz y condición *sine qua non* de la verdad del pensamiento, es decir, de la coincidencia de éste con la realidad.

He dicho antes que Ortega asume su filosófico destino dentro de la concreta situación o coyuntura histórica y personal en que se encuentra, y esto quiere decir que lo hace con aguda conciencia de ella y teniéndola en cuenta hasta el punto de convertirla en punto de arranque de su reflexión, en el modo concreto de hacer de ella pieza esencial no sólo de la justificación de su hacer filosófico, sino también de la del resultado de ese hacer, esto es, de la teoría filosófica misma, alojándola en ella como un riguroso principio interno suyo (según la doctrina sustentada en el *Anejo a Apuntes sobre el pensamiento*). Advierte, pues, quizá con más lucidez que nadie en su tiempo, el carácter de amplia crisis, de gran encrucijada histórica, que esa situación —la de las primeras décadas de nuestro siglo— abre. (Muchos escritos suyos lo patentizan desde, por lo menos, 1916— "Nada moderno y muy siglo XX"—; por ejemplo —para no citar más que algunos de los más relevantes—, ciertos pasajes de *España invertebrada* —1921—, *El tema de nuestro tiempo* —1923—, "Reforma de la inteligencia" —1926—, *La rebelión de las masas* —1929—, *En torno a Galileo* —1933— y el mismo *¿Qué es filosofía?* —1929—30—, contenido en el presente volumen. Omito todos los posteriores a 1933, que no son pocos). Todo queda afectado y envuelto en esta crisis —que Ortega ya por entonces califica de

"superlativa", atribuyéndole, incluso, el significado de apertura de una nueva época— y, por tanto, claro está también la filosofía. Con respecto a ésta, se hace sentir con fuerza la necesidad de lo que algunos llamaron "el retorno a", o "la restauración de" la metafísica, abolida del campo de la filosofía, como una antigualla, por el dominante movimiento positivista del siglo XIX. Ortega está, desde luego, entre las primeras en tomar conciencia de esa necesidad, la vive incluso —ya lo he señalado— como necesidad personalísima, y —por una serie de peculiares circunstancias biográficas de las que me he ocupado en otros lugares, en conjunción con su genuina personalidad— adopta ante ella posiciones propias y originales, irreductibles a las de los filósofos —"vitalistas", "espiritualistas" o "existencialistas"— que se alincaron en la misma corriente "restauradora", y, a mi juicio, más certeras, más innovadoras y, en consecuencia, más pregnantas que aquéllas. Por lo pronto, nadie vio con la claridad con que Ortega lo hizo que lo que había en el trasfondo de esa necesidad de volver a la metafísica era, dada la convergadura de la crisis, la de un replanteamiento radical de todos los problemas cardinales del hombre a la altura de los nuevos tiempos. Y esta necesidad más honda es la que se traducía en el plano filosófico en la exigencia de un "giro" de largo alcance que retrotrajese, sí, la metafísica al lugar de saber fundamental que siempre tuvo, cuando de verdad se hizo, pero teniendo en cuenta —y en ello estriba la indiscutible posición de "adelantado" de Ortega— que, en el nivel histórico—filosófico del primer tercio del siglo XX, esto sólo podía lograrse con plena eficacia mediante una "reforma de la inteligencia" que incluyese una nueva concepción y, por ende, correlativamente, un nuevo uso, de la razón. Una reforma, pues, que, superando el racionalismo, cuyas posibilidades históricas estaban agotadas en lo que coincidían todos los que alentaban el movimiento renovador—, eludiese también la tentación de irracionalismo —en la que, en cambio, cayeron, en diversas formas y grados, las demás filosofías "restauradoras"—. Ortega logra éste difícil equilibrio poniendo en primer término los fueros de la vida y de la historia —haciendo incluso de ellos un principio—, pero sin deponer por ello los de la razón, antes bien, depurándolos y reafirmandolos en estricta concordancia con aquéllos, negando el pregonado antagonismo de ambos dominios —vida y razón— y ofreciendo, por el contrario, una nueva idea de ellos que, no sólo los reconcilia, sino que los integra en la insoluble vinculación de funciones o instancias mutuales constitutivas de una misma y primaria realidad. Con ello, la razón reduce y precisa sus límites, pero al hacerlo gana un nuevo nivel de eficacia en el cumplimiento de su esencial misión: "ponemos en contacto con lo trascendente". Esa nueva concepción de la razón —inseparable de la de

la vida— es la que encontraríamos al desplegar los conceptos orteguianos de *razón vital* y *razón histórica* —verdaderos pilares de su filosofía—; y ese nuevo uso de la misma no es otro que el que Ortega, no sólo definió y prescribió metódicamente, sino que también practicó hasta donde le fue posible, y del que es primer resultado y espléndida muestra toda su compleja obra.

La tarea de un replanteamiento radical de los problemas del hombre exige, ante todo, forjar una nueva idea del hombre mismo, y Ortega encontrará que esa primaria necesidad de nuestro tiempo no puede ser plenamente satisfecha si no se trasciende el marco estrictamente antropológico —el que Kant diseñó ya a fines del siglo XVIII e intentó llenar de contenido con el desarrollo de su filosofía "revolucionario-copernicana" y que fue ya trascendido por sus inmediatos sucesores en el exaltado "constructivismo" metafísico del idealismo alemán, cuyos excesos especulativos trajeron como consecuencia fulminante la tercera etapa en la moderna crisis de la metafísica (la primera está representada, como es sabido, por Hume y la segunda por el propio Kant), la más rotunda y efectiva, que, bajo el nombre de *positivismo*, llena todo el resto del siglo XIX, desde poco después de la muerte de Hegel, y penetra, renovada, en el XX. Se trata ahora también de alojar y articular la nueva idea del hombre dentro de una concepción filosófica de la realidad, es decir, dentro de una concepción metafísica, pero que sea capaz de evitar y superar tanto los excesos especulativos de las postkantianas como las penurias filosóficas del positivismo que sucedió a aquéllas. Dos tareas, pues, complicadas (o co-implicadas): la de alumbrar una nueva idea de hombre implica, en efecto, la de elaborar una nueva teoría metafísica, dentro de la cual ocupe aquélla un lugar primordial e insustituible; pero también, por tanto, viceversa: la construcción de esa nueva teoría de la realidad implica necesariamente la de una teoría del hombre, es decir, la de una "antropología" que, por hallarse incardinada dentro de aquélla, tendrá que ser también "metafísica" (*Antropología metafísica* es precisamente el título del conocido libro de Marías, construido sobre bases orteguianas, como también lo está, aunque con diferencias importantes, el de otro discípulo de Ortega, Manuel Granell, *La vecindad humana*).<sup>1</sup>

Es dentro de estas coordenadas como Ortega entiende que ha de desenvolverse la nueva filosofía, es decir, atendida a los dictados de esa

<sup>1</sup> La antropología filosófica constituye, como es sabido, un amplio sector del pensamiento contemporáneo, desde que Kant refirió todos los grandes problemas de la filosofía, como a su fuente común, al de la pregunta por el hombre, y este interés ha sido en aumento, hasta adquirir en nuestro siglo un lugar central en casi todas las filosofías. Pero ninguno lo ha planteado en los términos orteguianos, ni aun las que más próximas se hallan a su perspectiva metafísica (filosofías de la vida o de la existencia, Scheler etc.)

nueva expresión de la racionalidad que nos descubre y que se resume en la norma perenne de seguir *fielmente* —todo el *quid* de la cuestión está en ese adverbio— los de la realidad *misma*. Esa norma (aceptada en principio por todas las filosofías, pero que fue objeto de interpretaciones muy diversas a lo largo de la historia, y también de mayores o menores vulneraciones, originadas en carencias o errores de las correspondientes concepciones de la realidad —cosa, por lo demás, inherente a la esencia misma del pensar filosófico y, por tanto, inevitable), al tener que acomodarse ahora a las nuevas nociones de *razón* y de *realidad*, adquirirá *ipso facto* un nuevo sentido, resultante del que asume la noción misma de *verdad*, función de aquellas y razón formal de la propia norma. Esa verdad, pues, y el tipo de saber resultante de su búsqueda y hallazgo, es decir, el saber filosófico —en su estrato fundamental, metafísico— tienen que ser sometidos por Ortega a una indagación tan laboriosa y “*radical*” como la de la realidad misma que es su “objeto” —Ortega lo caracteriza, así como “*un saber radical de la realidad radical*”—, porque ahora ambas indagaciones son más inseparables que nunca; tanto, que, en rigor, no son dos, sino vertientes de una sola. Esa verdad y ese saber recaban para sí atributos no compartidos por ningún otro tipo de conocimiento —ni siquiera por el científico— y que Ortega condensa en las nociones de *autonomía* y *panonomía* (véanse Lección V de *¿Qué es filosofía?* y Anejo 10: “Tesis para un sistema de filosofía”, de *Unas lecciones de metafísica*), pero que van más allá de lo que estos índices terminológicos —ciertamente básicos— literalmente sugieren y expresan. En efecto, antes en y después de estas dos obras, Ortega se ocupó de exponer los caracteres y requisitos de la verdad filosófica, más o menos implícitos en estas dos nociones, en diversos contextos —aunque la mayor parte de ellos están indicados, incoados o esbozados en estos dos cursos—. Enumeraré los principales —algunos ya han sido mencionados—: su carácter “*perspectivo*” (que resuelve, entre otras, la antinomia racionalismo eternista—relativismo temporalista, “tema de nuestro tiempo”, en una de sus más características formulaciones); su “*circunstancialidad deliberada*” (que unifica los rasgos de su “*vitalidad*”, de su “*actualidad*”—“verdad es lo que ahora es verdad”— y de su intrínseca “*eticidad*”); su alojamiento en conceptos “*móviles*”—*ocasionales* y *escalares*—, condición que le permitirá “*adecuarse*” al dinamismo irreductible de su gran “objeto”: la vida humana, nuestra vida, en última instancia, *mi vida*; su esencial condicionamiento por la *autenticidad* del vivir —“verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”, título y tema de la Lección VII del curso *En torno a Galileo*—, nueva profunda conexión con su “*eticidad*”, vista en otro escorzo; su ineludibilidad, en cuanto estructura metafísica de la vida humana exige-

da por la constitutiva y "forzosa" libertad de ésta; su carácter "misivo", esencialmente conexo con los anteriores; su sistematismo "abierto" —integración y compleción de perspectivas—; su interno carácter "justificativo" —*justificación* como parte y *principio* del sistema mismo (temáticamente, en el ya citado *Anejo a Apuntes sobre el pensamiento*), etcétera.

Si agregamos todos estos rasgos de la verdad filosófica —y otros que no menciono por ser derivaciones o consecuencias inmediatas suyas— a los de la "autonomía" y "pantomía", nos encontramos con una idea de la filosofía —o, como desde hace algunas décadas se viene diciendo, con una "filosofía de la filosofía"—, por una parte, firmemente arraigada en toda la tradición filosófica, en el sentido concreto de que ha sido elaborada, según el nuevo método orteguiano, teniendo siempre a la vista la realidad histórica entera de la filosofía, como producto intelectual y como hacer humano del que ha brotado, es decir, mirando siempre al hecho humano integral que la filosofía es, buscando en sus motivaciones —en la "evidencia del motivo"— la *ultima ratio* que permita una intelección más completa de sus formaciones o construcciones teóricas; pero, por otra parte, nos encontramos también con la idea de la filosofía, en mi opinión, más original de nuestra centuria, la más innovadora y "avanzada", justamente porque es la que ha buscado con más ahínco y clarividencia, por estrictas razones metódicas e internas exigencias doctrinales, ese firme apoyo *dialéctico* (de "dialéctica real") en la entera tradición filosófica. (Esta afirmación no será rectamente entendida si no se entienden bien las razones por las cuales Ortega recaba para la filosofía un máximo de metafísica, reinstalando ésta en el lugar fundamentante que, desde Aristóteles, le corresponde, pero buscando sus principios en niveles de radicalidad hasta ahora no alcanzados, lo que implica —entre otras cosas— el planteamiento de su problema, no ya —en el plano gnoseológico— según era uso desde Kant— de una indagación acerca de su posibilidad, sino en el previo, últimamente condicionante y exento de toda referencia ancilar a la ciencia —es decir, verdaderamente *autónomo*— de su ineludibilidad, incluso teórica, para el filósofo).

De todo ello se ocupa Ortega en ambas obras, y ahí está la máxima de las afinidades entre ellas, a las que aludí al comienzo de este prólogo: su unidad temática. Cada una de ellas estudia, en efecto, aunque con enfoques diferentes, los mismos grandes temas centrales, que, como hemos visto, se pueden reducir a dos: 1) *La esencia de la filosofía o metafísica*, y 2) *la vida humana como realidad radical*. El primero de estos temas es casi tan viejo como la filosofía misma, si bien su problema se agudiza en la época moderna, bajo el impacto del nacimien-

to de la nueva ciencia de la naturaleza, que lo condiciona progresiva y casi dramáticamente hasta nuestros días. Ahora bien, en Ortega, como en otros filósofos contemporáneos, este gran tema no es abordable sino en función de otro, aún más fundamental: el de la *vida humana* —algunos prefirieron decir el de la *existencia*, si bien ambos términos no significan lo mismo, y en esa diferencia de significado radica precisamente la peculiaridad irreductible de la posición orteguiana—. En Ortega, la diferencia esencial entre las dos grandes cuestiones o asuntos consiste, ante todo —dicho en extrema simplificación—, en que la filosofía, como ya hemos señalado, es un hacer humano, algo que el hombre ha venido haciendo —en Occidente— durante dos mil quinientos años, que ha pasado, consiguientemente, por múltiples peripecias y alternativas y que no se podrá comprender a fondo si no se la ve surgir con necesidad “histórica” y “vital” dentro de cada época y de cada filósofo, es decir, dentro de las vidas y de las situaciones humanas concretas que la fueron segregando y elaborando, por tanto, como una serie de “acciones vivientes” con las que los filósofos intentan responder a ciertos problemas o necesidades profundas e inesquivables de su vivir. Dicho en otros términos: busca la *comprensión* de la filosofía, su sentido último, en cuanto construcción intelectual, mediante su inserción en otra estructura de sentido más amplia y fundamental, dentro y en función de la cual se origina y constituye, no sólo ella, sino, en definitiva, todo *sentido*. Y esa estructura matriz no es otra que la de la vida humana, entendida, precisamente por ese su carácter de última instancia refencial —aunque no sólo por él—, como “realidad radical”. Así, pues, la pregunta por la filosofía nos remite inexorablemente a la pregunta por la vida humana así entendida.

La filosofía, en efecto, como pensamiento que es, es función de la vida —“*cogito quia vivo*”, dirá Ortega, en paráfrasis sustitutiva del *cogito* cartesiano—, por consiguiente, no se puede entender sin conocer aquello de que es función y, dentro de ello, el lugar que ocupa y la índole de su funcionalidad. Pero además, como el peculiar modo de pensamiento que también es, a saber, como un pensar que busca “los datos radicales del universo” o “lo que primariamente *hay*”, se encuentra —en su nivel histórico representado por Ortega (y aún, que yo sepa, no superado)— con que *ese dato* y *ese haber* es “lo que llamamos *vivir*, *mi vida*”. Por tanto, lo primero que tiene que hacer la filosofía —quiere decir, su tarea primordial—, también en este respecto, y una vez llegada a esa evidencia “radical”, es dedicarse al conocimiento preciso —“definición”, descripción, análisis, en fin, teoría rigurosa— de la realidad constitutiva de *ese dato*: la *vida humana*. Esta teoría se llama *metafísica*. (Con esto advertimos dos cosas: primero, la doble, mutua y necesaria

implicación entre los dos grandes temas —*filosofía y vida humana*—. No podemos saber "que es la filosofía si no es mediante el conocimiento de la vida humana, porque la filosofía es función de ella, pero, además porque la vida es el gran "objeto" —*sit venia verbo*—, es decir, el tema cardinal, o general, de la filosofía; por consiguiente, el conocimiento adecuado de la vida humana implica también el de la filosofía: la teoría de la vida humana exige como parte suya una teoría de la filosofía. Vemos entonces, en segundo lugar, la enorme ampliación que experimenta el campo de la metafísica en el pensamiento de Ortega: todas las más o menos tradicionales "disciplinas" filosóficas serán ahora, en cuanto estrictamente filosóficas, "disciplinas" o, mejor, partes de la metafísica; o, si se quiere, tendrán un basamento teórico, una primaria concreción, como partes orgánicas de la metafísica. Ya lo vimos antes con respecto a la antropología. Lo vemos ahora con la "filosofía de la filosofía". Lo veremos igualmente, en su caso, con la epistemología o teoría del conocimiento, con la ética, con la filosofía de la historia, etcétera).

Pero volvamos a nuestros textos. Ortega nos hace asistir al proceso histórico e intelectual que ha hecho posible, y aun necesario —con el nuevo tipo de necesidad "dialéctica" postulada por él— el descubrimiento de ese "*dato radical*", que tiene el valor de un nuevo primer principio de la filosofía, y significará, por lo tanto, la apertura de una nueva etapa de la misma, que, en la perspectiva metafísica de Ortega, viene a superar las dos anteriores en que se despliega su historia entera: la etapa *realista* —desde los orígenes griegos hasta el siglo XVII, con Descartes— y la *idealista*— desde esas fechas hasta comienzos del siglo XX, con Husserl—. En consecuencia, Ortega dedica parte de la lección VII y las VIII y IX de "*¿Qué es filosofía?*", y parte de la lección XI y las XII, XIII y XIV de *Unas lecciones de metafísica*, a la exposición, crítica y superación de ambas posiciones, pero centrandó y acentuando la crítica en el idealismo —puesto que la del realismo, en su mayor parte, ya fue llevada a cabo por éste—. La superación del idealismo (con sus secuelas o concomitancias del racionalismo, utopismo, "decisionismo", sustancialismo, ontologismo, etc.) le parece a Ortega la gran tarea intelectual, la de máxima importancia y urgencia —por sus graves proyecciones históricas—, que tiene ante sí el hombre de su época, hasta el punto de que no duda en identificarla también, con "el tema de nuestro tiempo" —del que ofrece diferentes formulaciones, una de las cuales ya hemos visto anteriormente, que aluden a otras tantas facetas o vertientes del mismo—. La crítica del idealismo, parte esencialísima de la filosofía de Ortega, se despliega en una serie de textos que, si incluimos los de la fase que podemos llamar preparatoria, irían desde su ensayo "Renan"

(1909) hasta *La idea de principio en Leibniz* (1947), constituyendo los contenidos en el presente volumen dos de los más extensos e importantes. La fase preparatoria llega hasta *Las dos grandes metáforas* (1924), y la siguiente, ya de crítica formal y a fondo, se inicia ese mismo año con el ensayo "*Kant. Reflexiones de centenario*", alcanzando su máximo rigor expositivo y fuerza dialéctica en los dos cursos que nos ocupan —sobre todo, en lo que se refiere al idealismo general de base cartesiana—, siendo también de destacar en esta fase *¿Qué es el conocimiento?* (1929-31) y, como texto complementario, *Sobre la razón histórica* (1940 y 1944). En fin, un tercer tramo crítico se orienta hacia la última forma histórica del idealismo, la fenomenología, constituyendo su texto fundamental el *Prólogo para alemanes* (1934) y siendo también muy importantes algunas partes de *Sobre la razón histórica* (1940 y 1944) (edit.: 1979 y 1980) y de *La idea de principio en Leibniz* (1947). (Solo menciono los textos más relevantes, y sólo los dedicados expresa y directamente a la crítica del idealismo —y, a trechos, también la del realismo, claro está—, pero no los dedicados a la crítica de doctrinas afines o conexas con ellos —racionalismo, sustancialismo, ontologismo, etc.—, lo cual multiplicaría los lugares de referencia).

Ahora bien, esta crítica no podría hacerse a fondo sin el cumplimiento de dos condiciones: primera, una comprensión profunda de las tesis de las respectivas doctrinas; y, segunda, el hallazgo de una nueva posición —o tesis— superadora. Ambas se cumplen en Ortega con más plenitud que en cualquier otro filósofo contemporáneo, quizá porque ninguno se ha sentido, teóricamente hablando, tan obligado como él —en virtud de su personal visión de la realidad— a un planteamiento temático tan estricto de la cuestión. Por eso es ésta, como apuntaba más arriba, una pieza insustituible en el sistema orteguiano, pues sólo brotando de la oposición de las dos tesis clásicas, y mostrando su insuficiencia, puede entenderse, verse, la verdad y la necesidad —es decir, la evidencia— de la nueva tesis superadora, esto es, del nuevo horizonte metafísico que abre a la filosofía el descubrimiento —con todos sus supuestos y requisitos gnoseológicos y metodológicos— de esa gran "*terra incognita*" que es "*mi vida*". Por eso, tampoco se puede "mostrar" esta "realidad radical" si no es ofreciendo el congruo aparato óptico capaz de hacerla visible. De ahí que tenga Ortega que consagrar una extensa —y difícil— parte de su doctrina a exponer las exigencias y características peculiares de esta "manera de ver las cosas" o, como dice otras veces, de "mirarlas". En suma, tiene que mostrarnos los rasgos esenciales de su "reforma de la inteligencia", que abarca tanto los menesteres de su nuevo método como los entresijos —anatómicos y fisiológicos, es decir, estructurales y funcionales— de su nueva idea de la "raciona-

lidad" y, consiguientemente, del nuevo modo de teoría que es, desde esta perspectiva, la propia filosofía.

He ahí, en extremo esquematismo, la principal línea argumental de estos dos textos y su lugar y significación en el sistema orteguiano. Se ve en ellos clara y dramáticamente el tenso, pero lúcido esfuerzo intelectual con que Ortega intenta —y en gran medida logra— compaginar en su exposición la intrínseca dificultad de los nuevos conceptos que quiere comunicar y el imperativo de claridad que rige desde la raíz todo el empeño "dialogante" y "convivencial" de su pensamiento.

Ese compulsorio entrelazamiento de los temas por nexos de "complicación", que hemos subrayado —y que, como diré enseguida no se limita a las dos grandes cuestiones centrales—, es decir, su mostración constante, es más ineludible en estas dos obras que en otros escritos de Ortega, porque aquí quiso ofrecer una *visión global* —con todos los terribles inconvenientes que ello comporta— de lo que ya he llamado, con vieja y clásica expresión, pero cargada ahora de un nuevo significado, su *filosofía fundamental*; y lo hace, como muy bien indica Marías, "por vez primera" en *¿Qué es filosofía?*; pero habría que extender el alcance de esa consignación temporal diciendo que *comenzó a hacerlo* en ese curso, siguió haciéndolo en *Unas lecciones de metafísica* y aún continuó en otros que se sucedieron en la Universidad de Madrid hasta 1936 —a los que, como a este último, tuve la fortuna de poder asistir— y que constituyeron otros tantos "giros dialécticos" enriquecedores y complementarios del primero. En cuanto a los dos aquí prologados, la marcha del pensamiento de Ortega sigue trayectorias no sólo distintas sino incluso inversas: en *¿Qué es filosofía?* el intento de contestar a esta pregunta titular —en las seis primeras lecciones— conduce a la crítica del idealismo y, como resultado de ésta, al "hallazgo" y "descripción" de la *realidad radical* que es la vida humana; en *Unas lecciones de metafísica* en cambio, lo pregunta por la metafísica nos hace topar de inmediato con la realidad de la vida, cuya "descripción" —entreverada con oportunas precisiones que van respunteando la respuesta a aquella pregunta— se prolonga ya a lo largo de todo el texto "y sólo al final se nos muestra cómo el descubrimiento de la vida presupone la invalidación —crítica y superación— del realismo y del idealismo",<sup>1</sup> a la que están dedicadas las cuatro últimas lecciones.

Al hilo de estas cuestiones cardinales, Ortega va desvelando otras muchas conexas con ellas (algunas ya mencionadas a lo largo de estas líneas), sobre las que, aunque sea de paso, su pensamiento arroja alguna ráfaga iluminadora, a veces simplemente por el hecho de colocarlas en

<sup>1</sup> He estudiado este tema ampliamente en mi libro *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid, 1967.

el lugar que les corresponde dentro de la nueva perspectiva filosófica por aquél abierta: los modos de la verdad y de la evidencia; el método; el sentido y función del conocimiento científico —frente al filosófico—; el perspectivismo; la esencia y función del lenguaje y del "decir"; la nueva idea del hombre; la realidad histórica y sus cambios; las crisis históricas y las características de la que hoy vivimos; la doctrina de las generaciones; lo social, la gente, el hacer —y decir— mostrencos; la esencia del pensamiento; acción y contemplación; el asombro y la pregunta; ideas pedagógicas y éticas; etc. Todas estas cuestiones han sido tratadas por Ortega, o lo serán más tarde, más o menos temáticamente, en otros escritos: artículos, largos ensayos, a veces cursos y libros enteros; pero en ellos, como aquí, los temas plurales resurgen y se reagrupan en torno al, en cada caso, enfocado como central. Este rasgo —que, genéricamente tomado, es común a todo pensamiento sistemático— reviste en Ortega caracteres que le son exclusivos, originados en su peculiar "modo de pensar" *perspectivista* y *raciovitalista*. Lo que le es característico son las relaciones de dependencia, "complicación" e imbricación en que las cuestiones, conceptos o "temas" se articulan en su pensamiento, de acuerdo con las estrictas *leyes de la perspectiva* y de la "dialéctica real" que lo rigen.<sup>1</sup> Ahora bien una de esas leyes establece que toda perspectiva *real* —como aspira a serlo, del modo más radical, la filosófica— debe ser completa o *múndica* (ya en 1914 Ortega nos dice que "el mundo no es cosa", sino "una perspectiva". Dicho en otra forma: la mirada de Ortega es siempre *panorámica*: por muy particular que sea el objeto en que se centre, lo ve siempre conexo con todos los demás o, al menos, referido a ellos como totalidad, inscrito en esa inmensa estructura que es el universo y *escorzado* sobre él desde la situación concreta y envolvente que es, en cada caso y momento, *su vida*. Ello equivale a decir que la "mirada" de Ortega es siempre intencionalmente *metafísica*, y por ello tiende a verlo todo en su dimensión —y "conexión"— universal, esto es, en proyección "sistemática". No es que el pensar filosófico tenga la obligación de ser sistemático; es que, si de verdad es "filosófico", no tiene más remedio que serlo, porque su "objeto", la realidad como tal, de la que trata de dar una réplica o trasunto conceptual fiel, lo es. Y cuando su tema central, como ocurre en estas dos obras, es nada menos que la *realidad radical* misma, en la que "todo cuanto hay" aparece "radicado", y la "visión" intelectual o conocimiento de ella —que es lo que estrictamente llamados *metafísica*—, es natural que ese "modo de pensar" *panorámico* reduplique y potencie sus exigencias de acuerdo con el doble

<sup>1</sup> Véase Antonia Rodríguez Huéscar *Perspectivismo y verdad* (2ª edición), Madrid, 1985.

imperativo *autonómico* y *panonómico* que, observado por Ortega con el máximo rigor, le conduce a la innovadora reforma filosófica aquí bosquejada, cuyas reservas potenciales de fecundidad, por una serie de circunstancias históricas que en otros lugares he señalado, yacen aún en su mayor parte inexploradas. La publicación de los escritos póstumos de Ortega está mostrando un poco de esa riqueza de posibilidades de desarrollo latentes en su pensamiento —y que incluyen, por supuesto, como ocurre con toda gran filosofía, las originadas en él, pero en algún modo incoincidentes con él—; pero las vetas más profundas no afloran sino muy parcialmente en sus escritos, éstos sólo abren las vías más pertinentes para llegar a ellas.

En estas dos obras —y, por supuesto, en las demás pertenecientes al mismo período (que habría que prolongar, como he indicado, hasta 1936)— alcanza el pensamiento de Ortega un nivel de madurez que podemos llamar definitivo, por cuanto la plena posesión de los principios de su metafísica que ellas revelan —la superación del idealismo, la tajante sustitución de la noción tradicional de *ser* por las de *haber* y *vivir* (es decir, por la del "*ser ejecutivo*", el bosquejo de una nueva estructura categorial de la realidad y, por tanto, del pensamiento, etc.— se proyectará ya sobre toda su meditación y obra ulteriores permitiéndole vacar a nuevas empresas y ceñir sus nuevos "giros" o "series" dialécticos respaldado por la pingüe cosecha de intuiciones y conceptos lograda en esos años de intensas experiencias intelectuales, con lo que quedó sobradamente justificada la denominación que él mismo dio a este período de su vida y pensamiento calificándolo como el comienzo de su "segunda navegación".

ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR

**¿QUÉ ES FILOSOFÍA?**



**¿QUE ES FILOSOFÍA?**  
**UNAS LECCIONES DE METAFÍSICA**



## NOTA PRELIMINAR

"En febrero de 1929 comencé un curso en la Universidad de Madrid titulado *¿Qué es filosofía?* El cierre de la Universidad por causas políticas y mi dimisión consiguiente me obligaron a continuarlo en la profanidad de un teatro. Como tal vez algunos lectores argentinos pudieran interesarse en los temas de aquel curso, hago el ensayo de publicar en *La Nación* sus primeras lecciones. En ellas reproduzco algunas cosas de mis conferencias en Amigos del Arte y en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires".

Con esta nota preliminar aparecieron en el diario citado —en agosto, septiembre y noviembre de 1930—, bajo el título general "¿Por qué se vuelve a la filosofía?", y posteriormente en el volumen IV de la edición de *Obras Completas* —Madrid, 1947— algunas porciones de las lecciones 2a. y 3a. del curso que ahora se imprime íntegramente. También en el volumen V de *Obras Completas* vio la luz otro fragmento titulado "Defensa del teólogo frente al místico", perteneciente a la lección 8a. Las lecciones 2a. y 6a. tuvieron lugar en la Sala Rcx, y a partir de la 7a., debido a la creciente afluencia de público, en el teatro Infanta Beatriz.

Las conferencias de Buenos Aires a que el autor alude fueron dos cursillos de cinco y cuatro lecciones, en las instituciones mencionadas, sobre "¿Qué es nuestra vida?" y "¿Qué es la ciencia; qué la filosofía?", respectivamente, dadas con ocasión de su segunda estancia en la Argentina durante el último trimestre del año 28. Mientras dichos cursillos aparecen en las *Obras inéditas* del autor puede consultar el lector los resúmenes publicados en *Anales de la Institución Cultural española*, tomo III, segunda parte, Buenos Aires, 1953, páginas 185 a 248.

El curso de Madrid *¿Qué es filosofía?* se edita conforme a los originales manuscritos del autor redactados para su utilización en el mismo. Algunos breves pasajes constan en abreviatura y van suplidos mediante los minuciosísimos extractos de las conferencias que aparecían en el diario *El Sol*, al día siguiente de ser pronunciadas. Estos pasajes van intercalados entre corchetes, como toda otra intervención.

Este curso fue el primero de filosofía pura explicado en España fuera de una Universidad, ante el público más heterogéneo que cabe imaginar,

constituído no sólo por "profesionales" y estudiantes de filosofía y *dilettanti* de placeres espirituales, sino también y en mayor número por hombres ignorados cuya afición a semejantes temas no podría sospecharse. Fue un acontecimiento insólito, inesperado. A su conclusión pudo escribirse: "Ha sorprendido el fenómeno social. Nadie presumía una concurrencia numerosa y consecuente a un curso filosófico... Al periódico que reseñó por extenso las lecciones piden ejemplares hombres oscuros de oscuros pueblos". Era "la revelación casi mágica de una realidad española diferente de la que alimentaba nuestro pesimismo y nuestra pereza". Diríase que Ortega había querido realizar un experimento, buscando de propósito condiciones de fracaso: pago de matrícula —30 pesetas, reducida a 15 para los estudiantes (no se olvide que había renunciado a su puesto universitario)— tema abstruso, diez largas, colmadas y difíciles conferencias. Sin embargo, fue menester ampliar la matrícula y, como queda dicho, buscar local más amplio para un público en aumento hasta la lección final.

Además de ser un acontecimiento en la historia intelectual de España, este curso, que inicia en las *Obras inéditas* la publicación de su extensa labor docente —de la que los libros *En torno a Galileo* y *Meditación de la técnica* ya eran ejemplo—, alberga una contribución filosófica de primer rango y confirma el relevante lugar de Ortega en la vanguardia de la filosofía de nuestro tiempo.

LOS COMPILADORES.

## LECCIÓN I

[LA FILOSOFÍA, HOY.—LA EXTRAÑA AVENTURA QUE A LAS VERDADES ACONTECE: EL ADVENIMIENTO DE LA VERDAD.—ARTICULACIÓN DE LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA.]

En materia de arte, de amor o de ideas creo poco eficaces anuncios y programas. Por lo que hace a las ideas, la razón de tal incredulidad es la siguiente: la meditación sobre un tema cualquiera, cuando es ella positiva y auténtica, aleja inevitablemente al meditador de la opinión recibida o ambiente, de lo que con más graves razones que cuanto ahora supongan ustedes, merece llamarse "opinión pública" o "vulgaridad". Todo esfuerzo intelectual que lo sea en rigor nos aleja solitarios de la costa común y por rutas recónditas que precisamente descubre nuestro esfuerzo, nos conduce a lugares repuestos, nos sitúa sobre pensamientos insólitos. Son éstos el resultado de nuestra meditación. Pues bien, el anuncio o programa se reduce a anticipar estos resultados, extirpándoles previamente la vía al cabo de la cual fueron descubiertos. Pero, como veremos, un pensamiento separado de la ruta mental que a él lleva, isleño y abrupto, es una abstracción en el peor sentido de la palabra, y es, por lo mismo, ininteligible. ¿Qué se gana cuando se comienza una investigación colocando al público frente a este acantilado inasequible que sería nuestro programa, es decir, comenzando por el fin?

Renuncio, pues, a mayusculizar con letras de programa lo que este ciclo de conferencias va a ser, y me propongo comenzar por el principio, por lo que para ustedes puede ser hoy, como fue para mí ayer, término inicial.

Este hecho que primero encontramos es externo y público: la distinta situación en que la filosofía se halla hoy dentro del espíritu colectivo si se la compara con la que poseía hace treinta años y, paralelamente, la diferente actitud en que hoy se coloca ante su propio oficio y labor el filósofo. Lo primero se puede demostrar, como todo hecho externo y público, por medios también externos; por ejemplo, comparando estadísticamente el número de libros filosóficos que hoy consume el público con el que absorbía hace treinta años. Es notorio que hoy, en casi todos los países, se venden proporcionalmente más libros de tema filosófico que literarios, y que dondequiera existe una creciente curiosidad hacia la ideología. Esta curiosidad, este afán que es sentido en las más diversas

gradaciones de consciente claridad, se compone de dos ingredientes: el público empieza a sentir de nuevo *necesidad* de ideas y a la par siente en ellas *voluptuosidad*. No es un azar la combinación de estos dos caracteres; ya veremos cómo en el ser viviente toda necesidad esencial, que brota del ser mismo y no le sobreviene accidentalmente de fuera, va acompañada de voluptuosidad. La voluptuosidad es la cara, la *facies*, de la felicidad. (Y todo ser es feliz cuando cumple su destino, es decir, cuando sigue la pendiente de su inclinación, de su esencial necesidad, cuando se realiza, cuando está siendo lo que en verdad es.) Por esta razón decía Schlegel, invirtiendo la relación entre voluptuosidad y destino: "Para lo que nos gusta tenemos genio". El genio, es decir, el don superlativo de un ser para hacer algo tiene siempre a la par una fisonomía de supremo placer. En día próximo y por vía de rebosante evidencia nos vamos a ver sorprendidos, como obligados a descubrir lo que ahora sólo parecerá una frase: que el destino de cada cual es, a la vez, su mayor delicia.

Nuestro tiempo, por lo visto, tiene *relativamente* al que le precede un destino filosófico y, por eso, se complace en filosofar —por lo pronto en poner el oído alerta cuando por el aire público pasan revolando filosóficas palabras, en acudir hacia el filósofo como a un viajero que se supone trae noticias frescas del tras mundo.

Contrasta rigurosamente pareja situación con la imperante treinta años hace. ¡Treinta años! ¡Coincidencia curiosa! El período que suele atribuirse a una generación.

Y en sorprendente paralelismo con esta modificación del espíritu público, hallamos que el filósofo de hoy se siente ante la filosofía en un estado de ánimo opuesto al que sus colegas de la anterior generación usufructuaban. De esto vamos a hablar hoy, de cómo nos acercamos a la filosofía con temple tan distinto al que ayer dominaba en los pensadores. Partiendo de aquí, en esta serie de lecciones nos iremos aproximando al verdadero tema de ellas, que ahora fuera inútil denominar, porque no se entendería. Nos iremos aproximando en giros concéntricos, de radio cada vez más corto e intenso, deslizándonos por la espiral desde una mera exterioridad con aspecto abstracto, indiferente y frío hacia un centro de terrible intimidad, patético en sí mismo, aunque no en nuestro modo de tratarlo. (Los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas.) En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal. Yo espero que esta tensión no falte, por ser el

camino que emprendemos de tal naturaleza que gana en atractivos conforme va avanzando. De lo externo y abstruso que hoy nos toca decir descenderemos a asuntos más inmediatos, tan inmediatos que no pueden serlo más, como que son nuestra misma vida, la de cada cual. Más aún, vamos a descender audazmente por debajo de lo que suele cada cual creer que es su vida y que es sólo la costra de ella; perforando ésta vamos a ingresar en zonas subterráneas de nuestro propio ser, que nos permanecen secretas de puros sermos íntimas, de puro ser nuestro ser.

Pero decir esto, dirigir a ustedes este vago ademán inicial, no es, repito, un anuncio; es todo lo contrario, un resguardo y precaución que me veo obligado a tomar ante la inesperada abundancia de oyentes que nuestra ciudad generosa e inquieta, mucho más inquieta e inquieta en sentido mucho más esencial que cuanto se sospecha, ha querido enviarme. Bajo el título: "¿Qué es filosofía?" yo he anunciado un curso académico —por lo tanto, rigurosamente científico. Yo no sé si un equívoco inevitable que en esas palabras titulares bizquea ha hecho creer a muchos que me propongo hacer una introducción elemental a la filosofía, es decir, tratar el conjunto de las tradicionales cuestiones filosóficas en forma novicia y deslizante. Necesito taxativamente desvanecer ese equívoco que sólo podría distraer y defraudar la atención de ustedes. Lo que quisiera hacer es todo lo contrario de una introducción a la filosofía. (Es tomar la actividad misma filosófica, al filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis.) Que yo sepa, esto no se ha hecho nunca, aunque parezca mentira, por lo menos, no se ha hecho con la resolución con que vamos ahora juntos a intentarlo. Como ven ustedes, lejos de ser un tema de los que suelen considerarse propios del interés general, es un asunto que, al pronto, parece el más técnico y gremial (propio sólo para filósofo). Si al irlo manipulando resulta que tropezamos con temas más sugestivos y humanos, si súbitamente en la rigurosa pesquisa de qué sea la filosofía, por tanto, qué sea la ocupación particular y privada de los filósofos, caemos por escotillón en lo más humano de lo humano, en la entraña cálida y palpitante de la vida y allí nos acosan deleitadamente problemas de la calle y hasta de la alcoba, será porque tenga que ser así, porque lo exija estrictamente el desarrollo técnico de mi problema técnico, no porque yo los anuncie ni los busque o premedite. Lo único que anuncio es todo lo contrario: un estudio monográfico sobre una cuestión hipertécnica. Quedo, pues, libre y en franquía para no renunciar a ninguna de las asperezas intelectuales que impone propósito parejo. Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previo adiestramiento, resulte claro cuanto diga. (Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo) y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en

estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares, que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón temebundo de su terminología hermética. Pienso que el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades, pero al emitir las y enunciarlas debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los *biceps* de su tecnicismo.

Digo, pues, que es hoy para nosotros la filosofía cosa muy distinta de lo que fuera para la generación anterior. Pero declarar esto es reconocer que (la verdad cambia, que la de ayer es hoy error y, por lo mismo, verosímilmente, la de hoy inservible mañana) ¿No es esto desprestigiar por anticipado nuestra propia verdad? El argumento, ciertamente tosco pero el más popular del escepticismo, fue aquel tropo de Agripa llamado *τόν ἀπό τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν* de la disonancia entre las opiniones. La variedad y cambio de opiniones sobre la verdad, la adhesión a doctrinas diferentes y aun de apariencia contradictoria invita a la incredulidad. Por eso conviene salir desde luego al encuentro de este popular escepticismo.

Más de una vez habrán ustedes reparado en la extraña aventura que a las verdades acontece. Sea, por ejemplo, la ley de gravitación universal. En la medida en que esta ley es verdad no hay duda que lo ha sido siempre, es decir, que desde que existe materia ponderable, cuerpos, éstos se comportaron según su fórmula. Sin embargo, ha tenido que esperar hasta un buen día del siglo XVII para que un hombre desde una isla británica la descubriese. Y viceversa, no es nada imposible que otro buen día los hombres se olviden de esa ley, no que la refuten o corrijan, puesto que suponemos su plenario carácter de verdad, sino simplemente que la olviden, que vuelvan con respecto a ella al mismo estado de insospecharla en que estuvieron hasta Newton. Esto da a las verdades una doble condición sobremanera curiosa. (Elas por sí preexisten evitentemente, sin alteración ni modificación.) Sin embargo (su adquisición por un sujeto real, sometido al tiempo, les proporciona un cariz histórico: surgen en una fecha y tal vez se volatilizan en otra) Claro es que esta temporalidad no las afecta propiamente a ellas, sino a su presencia en la mente humana. Lo que acontece realmente en el tiempo es el acto psíquico con que las pensamos, el cual es un suceso real, un cambio efectivo en la serie de los instantes. (Nuestro saberlas o ignorarlas es lo que, en rigor, tiene una historia.) Lo cual es precisamente el hecho misterioso e inquietante, pues ocurre que con un pensamiento nuestro, realidad transitoria, fugaz, de un mundo fugacísimo, entramos en posesión de algo permanente y sobretemporal. Es pues, (el pensamiento un

punto donde se tocan dos orbes de consistencia antagónica. (Nuestros pensamientos nacen y mueren) pasan, vuelven, sucumben. (Mientras tanto su contenido, lo pensado, permanece invariable.) Dos y dos siguen siendo cuatro cuando el acto intelectual en que lo entendimos ha dejado de ser. Pero aun decir esto, decir, que las verdades lo son siempre es una expresión inadecuada. Ser siempre, la sempiternidad, significa persistencia de algo a lo largo de la serie temporal, duración ilimitada que es no menos duración que la efímera, y durar es estar sumergido en el torrente del tiempo, mas o menos vulnerable a su influjo. Ahora bien, (las verdades no duran ni mucho ni poco, no poseen atributo alguno temporal.) no se bañan en la ribera del tiempo. Leibniz las llamaba *vérités éternelles*, a mi juicio también con impropiedad. Ya veremos otro día por qué radicales razones. (Si lo sempiterno dura tanto como el tiempo mismo en su totalidad, lo eterno es antes que el tiempo empiece y después que acabe, pero incluye en sí positivamente todo el tiempo, es una duración hiperbólica, una superduración.) Lo es tanto que en ella la duración se conserva a la vez que se anula: (un ser eterno vive un tiempo infinito) es decir, dura en un solo instante, es decir, (no dura) "posee, pues, íntegramente, de modo simultáneo y completo, una vida sin fin". Esta es, en efecto, la grácil definición de la eternidad que da Boecio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Mas la relación de las verdades al tiempo no es positiva sino negativa (es un simple no tener que ver con el tiempo en ningún sentido) es ser por completo ajenas a toda calificación temporal, es (mantenerse rigurosamente acrónicas.) Decir, pues, que las verdades (o son siempre no envuelve, hablando estrictamente, menor impropiedad que si decimos —para usar un famoso ejemplo traído por Leibniz a otro propósito—, que si decimos "justicia verde". El cuerpo ideal de la justicia no ofrece muesca ni orificio donde pueda engancharse el atributo "verdosidad", y cuantas veces pretendamos insertarlo en aquél otras tantas le veremos resbalar sobre la justicia —como sobre un área pulimentada. Nuestra voluntad de unir ambos conceptos fracasa y al decirlos juntos permanecen tercamente separados sin posible adherencia ni conjugación. No cabe, pues, heterogeneidad mayor que la que existe entre el modo de ser atemporal constitutivo de las verdades y el modo de ser temporal del sujeto humano que las descubre y piensa, conoce o ignora, reitera u olvida. Si, no obstante, usamos esa manera de decir —"las verdades lo son siempre"—, es porque prácticamente no lleva a consecuencias erróneas: es un error inocente y cómodo. Merced a él miramos ese extraño modo de ser que las verdades gozan bajo la perspectiva temporal en que nos es sólito mirar las cosas de nuestro mundo. A la postre, (decir de algo que *es siempre lo que es* equivale a afirmar su

independencia de las variaciones temporales, su invulnerabilidad] Es, pues, (dentro de lo temporal, el carácter que más se parece a la pura intemporalidad] es una cuasiforma de intemporalidad, las *species quaedam aeternitatis*.

Por eso Platón, viendo que necesitaba situar fuera del mundo temporal a las verdades —que él llamaba Ideas—, inventa otro cuasi-lugar extramundo, el *ὑπερourανος τοπος* la región sobre-celeste; aunque en él tuvo graves consecuencias, reconocamos que como imagen es fértil. Nos permite representarnos nuestro mundo temporal como un orbe rodeado por otro ámbito de distinta atmósfera ontológica donde residen indiferentes las acrónicas verdades. Pero he aquí que en un cierto instante una de esas verdades, la ley de gravitación, se filtra de ese trasmundo en el nuestro, como aprovechando un poro que se dilata y la deja paso. El ideal meteorito queda proyectado en el intramundo humano e histórico —imagen de advenimiento, de descenso que palpita en el fondo de todas las religiones deistas.

Pero esa caída y filtración en nuestro mundo de la verdad trasmundana plantea un problema sumamente preciso y sugestivo que, vergonzosamente, está por investigar. El poro cuya abertura aprovecha la verdad para deslizarse no es sino la mente de un hombre. Ahora bien, ¿por qué tal verdad es aprehendida, captada en tal fecha y por tal hombre, si ésta, como sus hermanas, preexiste indiferente al tiempo? ¿Por qué no fue pensada antes o después? ¿Por qué no fue otro el descubridor? Evidentemente se trata de una esencial afinidad entre la figura de la verdad aquella y la forma del poro, del sujeto humano por el que pasa. Nada acontece sin razón. Si lo que ha acontecido es que hasta Newton no se descubrió la ley gravitatoria, es evidente que entre el individuo humano Newton y aquella ley existía alguna afinidad. ¿Qué clase de afinidad es ésta? ¿Es una semejanza? No conviene facilitarse el problema, sino, al contrario, subrayar su fuerza enigmática. ¿Cómo puede un hombre parecerse en nada a una verdad, por ejemplo, geométrica, y lo mismo diríamos de cualquier otra? ¿En qué se asemeja al hombre Pitágoras el teorema de Pitágoras? Graciosamente, el chico de la escuela dirá que se parece a sus calzones —sintiendo una inconsciente inclinación a emparejar el teorema con la persona de su autor. Lo malo es que Pitágoras no usaba calzones y que en su tiempo sólo los usaban los escitas, que, en cambio, no descubrían teoremas.

Topamos aquí, por vez primera, con una distinción radical que diferencia nuestra filosofía de la que ha predominado durante siglos. Consiste esa distinción en hacerse cargo de algo muy elemental, a saber: que entre el sujeto que ve, imagina o piensa algo y lo visto, imaginado por él no hay semejanza directa; al contrario, hay una diferencia gené-

rica. Cuando pienso en el Himalaya, yo que pienso y mi acto de pensar no se parece al Himalaya; él es una montaña que ocupa un enorme espacio, mi pensar no tiene nada de montaña ni ocupa el más mínimo espacio. Pero lo propio acontece si, en vez de pensar en el Himalaya, pienso en el número dieciocho. En mi yo, en mi conciencia, en mi espíritu, en mi subjetividad o como ustedes quieran denominarlo, no encontraré nada que sea un dieciocho. Para colmo, podemos decir: que el acto en que pienso 18 unidades es él uno único. ¡Díganme ustedes si se parecen! Se trata, pues, de entidades heterogéneas. Y, sin embargo, el tema fundamental de la historia, si quiere algún día ser en serio una ciencia, no puede ser otro que mostrar cómo tal filosofía o tal sistema político sólo pudieron ser descubiertos, desarrollados y, en suma, vividos por tal tipo de hombres que en tal fecha existieron. ¿Por qué entre las muchas posibles filosofías es sólo el "criticismo" la que viene a alojarse, a actualizarse en el alma de Kant? ¿No es evidente que necesitamos para explicarlo, para comprenderlo construir una doble tabla de correspondencias donde a cada tipo de idea objetiva vaya contrapuesto el estado subjetivo afín, el tipo de hombre capaz de pensarla?

Pero no se recaiga en la trivialidad que durante los últimos ochenta años ha obturado la marcha del pensamiento —no se interprete lo dicho como si ello implicase un radical relativismo— de suerte que cada verdad fuese verdad sólo para un cierto sujeto. El que una verdad si lo es vale para todos y el que de éstos sólo uno o varios, o sólo en una época, lleguen a conocerla y prestarle adhesión, son cosas completamente distintas, y precisamente porque lo son es preciso articularlas, armonizarlas superando la situación escandalosa del pensamiento en que el valor absoluto de la verdad parecía incompatible con el cambio de opiniones que tan abundantemente manifiesta la historia humana.

¿Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio en la verdad del ayer, que la convierta en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer. No, pues, las verdades, sino el hombre es el que cambia y porque cambia va corriendo la serie de aquéllas, va seleccionando de ese orbe trasmundano a que antes aludimos las que le son afines y cegándose para todas las demás. Noten ustedes que es éste el *a priori* fundamental de la historia. ¿No es ésta la historia del hombre? Y ¿qué ente es ese llamado hombre cuyas variaciones en el tiempo la historia aspira a investigar? No es fácil de definir el hombre; el margen de sus diferencias es enorme; cuanto más grande sea y menos estrecha la noción del hombre con que el historiador inicie su trabajo, más profunda y precisa será su obra. Hombre es Kant y hombre es el pigmeo de Nueva Guinea o el australiano *neanderthaloide*,

«Sin embargo, [un ingrediente mínimo de comunidad tendrá que existir entre los puntos extremos de la variación humana, un límite forzoso habrá de tener el margen que otorgamos a la humanidad para ser] Los antiguos y medievales tenían su definición mínima del hombre, en rigor y para nuestra vergüenza, no superada: es el animal racional. Coincidimos con ella, la pena es que para nosotros se ha hecho no poco problemático saber claramente qué es ser animal y qué ser racional. Por eso preferimos decir, para los efectos de la historia, que hombre es todo ser viviente que piensa con sentido y que por eso podemos nosotros entenderlo. [El supuesto mínimo de la historia es que el sujeto de quien habla pueda ser entendido] Ahora bien, [no se puede entender sino lo que posee alguna dimensión de verdad. Un error absoluto no nos lo parecería porque ni siquiera lo entenderíamos. El supuesto profundo de la historia es, pues, todo lo contrario de un radical relativismo.] Cuando va a estudiar al hombre primitivo supone que su cultura tenía sentido y verdad y si la tenía la sigue teniendo. ¿Cuál, si a primera vista nos parece tan absurdo cuanto aquellas criaturas hacen y piensan? [La historia es precisamente la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón.]

Según esto, la historia no es propiamente tal, no cumple con su misión constitutiva si no llega a entender el hombre de una época, sea ésta la que sea, incluso la más primitiva. [Pero no puede entenderlo si el hombre mismo de esa época no lleva una vida con sentido, por tanto, si lo que piensa y hace no tiene una estructura racional. De este modo queda comprometida la historia a justificar todos los tiempos y es lo contrario de lo que al pronto amenazaba con ser: al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas parece condenarnos al relativismo, pero como da un sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido, supera radicalmente cuanto en el relativismo hay de incompatible con la fe en un destino trasrelativo y como eterno en el hombre.] Yo espero, por razones muy concretas, que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen. [Para Descartes el hombre es un puro ente racional incapaz de variación, de aquí que le parezca la historia como la historia de lo inhumano en el hombre] y que la atribuya, en definitiva, a la voluntad pecadora que constantemente nos hace dejar de ser entes racionales y caer en la aventura infrahumana. Para él como para el siglo XVIII la historia [no tiene contenido positivo, sino que representa la serie de los errores y equivocaciones cometidos por el hombre.] En cambio, [el] historicismo y el positivismo del siglo XX se desentienden de todo valor eterno para salvar el valor relativo de cada

época) Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de "perspectivismo"<sup>1</sup>

Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus temporadas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo. Como no es posible sacar de la mente humana su dimensión filosofante, lo que se hizo fue reducirla a un *mínimum*. Y toda la batalla que, por cierto, será aún bastante dura— en que andamos trabados a la fecha consiste precisamente en salir de nuevo a una filosofía plenaria, completa, es decir, a un *máximum* de filosofía.

¿Cómo se produjo aquella reducción, aquel angostamiento del cuerpo filosófico? La serie suficiente de las causas que explican semejante hecho nos ocupará el próximo día.

## LECCIÓN II<sup>2</sup>

[REDUCCIÓN Y EXPANSIÓN DE LA FILOSOFÍA].—EL DRAMA DE LAS GENERACIONES.—IMPERIALISMO DE LA FÍSICA.—[PRAGMATISMO].

Por razones que no es urgente ni siquiera interesante comunicar ahora he tenido que suspender el curso público iniciado por mí en la Universidad. Como aquel intento no iba inspirado por razones ornamentales y suntuarias, sino por un serio deseo y como prisa de dar a conocer nuevos pensamientos que no carecen, a mi juicio, de interés, creí que no debía dejar estrangulado aquel curso en su nacimiento y supeditarlo a interferencias anecdóticas, al fin y al cabo muy poco sustanciosas. Por estos motivos me encuentro hoy ante ustedes en este lugar.

Como muchos de los presentes escucharon mi primera lección, no es cosa de reiterar lo que entonces dije. Sólo me interesa recoger dos puntos esenciales:

<sup>1</sup> Viernes, 5 de abril.

<sup>2</sup> Por lo mismo que, mejor o peor, se halla apuntado este *perspectivismo* en mis libros quisiera no hablar de él en la presente ocasión, y mostrar desde luego cuál es la nueva disposición espiritual en que nos hallamos hoy frente a la filosofía.

Es el primero que bajo el título de estas lecciones. "¿Qué es filosofía?", no me propongo hacer una introducción elemental a la filosofía, sino todo lo contrario. Vamos a tomar el conjunto de la filosofía, el filosofar mismo, y vamos a someterlo a vigoroso análisis. ¿Por qué en el mundo de los hombres existe esta extraña fauna de los filósofos? ¿Por qué entre los pensamientos de los hombres hay lo que llamamos "filosofías"? Como se ve, el tema no es popular, sino hirsutamente técnico. No se olvide, pues que se trata de un curso académico, de un curso universitario, bien que *in partibus infidelium*. Al declarar a ustedes lealmente el cruce de la navegación que nos espera quedo libre y en franquía para no renunciar a ninguna de las asperezas conceptuales que impone propósito parejo. Claro es que yo he de procurar ser entendido de todos, porque, como dije, pienso que es la claridad la cortésia del filósofo. Pero además ese problema tan técnico, y hasta hipertécnico que existe: el de definir y analizar qué es "nuestra vida" en el sentido más inmediato y primario de estas palabras, incluso qué es nuestra vida cotidiana. Es más, una de las cosas que con más formalidad necesitaremos hacer es definir eso que llamamos vagamente la vida diaria, lo cotidiano de la vida.

El segundo punto que de mi primera lección expreso consiste en advertir que en filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto. Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como los hebreos a Jericó —yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos cada vez más estrechos e insinuantes. Por eso, todos los asuntos que toquemos, aun los que tengan un primer aspecto más bien literario, reaparecerán una vez y otra en círculos posteriores de radio más estrecho y exigente. Con frecuencia hallarán ustedes que lo que un día tuvo sólo el cariz de una pura frase o de un adorno metafórico, surgirá otro día con el más grave gesto de rigoroso problema.

Los sesenta postreros años del siglo XIX han sido, decía yo al terminar mi primera conferencia, una de las etapas menos favorables a la filosofía. Fue una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo. Como no es posible raer de la mente humana, despierta a la cultura, su dimensión filosofante, lo que se hizo fue reducirla a un minimum. Ahora bien, el temple o predisposición con que hoy inicia su trabajo el filósofo consiste precisamente en un claro afán de salir nuevamente a una filosofía de alta mar, plenaria, completa; en suma, a un maximum de filosofía. En un periodo de treinta años la actitud del filósofo ante su propia labor ha cambiado. No me refiero ahora a que el contenido doctrinal de la filosofía es hoy distinto del de

hace un cuarto de siglo, sino a que antes de elaborar y poseer este contenido, al iniciar su trabajo se siente el filósofo con un temple o predisposición muy diferentes de los que el pensador de las generaciones próximas encontraba en sí.

Y es natural que ante cambio parejo nos ocurra preguntar: ¿cómo se produjo aquella reducción y encogimiento del ánimo filosófico y qué ha acontecido después para que de nuevo se dilate, cobre fe en sí mismo y hasta vuelva a tomar la ofensiva? La aclaración suficiente de uno y otro hecho sólo se hallaría definiendo la estructura del hombre europeo en uno y otro tiempo. Toda explicación que para entender los cambios visibles que aparecen en la superficie histórica no descienda hasta hallar los cambios latentes, misteriosos, que se producen en las entrañas del alma humana es a su vez superficial. Podrá, como la que hoy vamos a dar del cambio aludido, bastar para los efectos limitados de nuestro tema: pero a sabiendas de que es insuficiente, de que quita al hecho histórico su dimensión de profundidad y convierte al proceso de la historia en un plano de sólo dos dimensiones.

Pero inquirir en serio por qué acontecen esas variaciones en el modo de pensar filosófico o político o artístico equivale a hacerse una pregunta de tamaño excesivo: equivale a plantear la cuestión de por qué cambian los tiempos, por qué no sentimos ni pensamos hoy como hace cien años, por qué la humanidad no vive estacionada en un idéntico, invariado repertorio, sino que, por el contrario, anda siempre inquieta, infiel a sí misma, huyendo hoy de su ayer, modificando a toda hora lo mismo el formato de su sombrero que el régimen de su corazón. [En suma, por qué hay historia.] No es necesario anunciar que vamos a sesgar respetuosos tan peraltada cuestión, pasando de largo. Pero me importa decir que los historiadores han dejado hasta ahora intacta la causa más radical de los cambios históricos. [El que uno o varios hombres inventen una nueva idea o un nuevo sentimiento no hace variar el cariz de la historia,] el tono de los tiempos, como no cambia el color del Atlántico porque un pintor de marinas limpie en él su pincel cargado de bermellón. Pero si de pronto una masa ingente de hombres adopta aquella idea y vibra con aquel sentimiento, entonces el área de la historia, la faz de los tiempos se tiñe de nuevo colorido. Ahora bien, las masas ingentes de hombres no adoptan una idea nueva, no vibran con un peculiar sentimiento simplemente porque se les predique. [Es preciso que esa idea y ese sentimiento se hallen en ellos preformados, nativos, prestos.] Sin esa predisposición radical, espontánea de la masa, todo predicador sería predicador en desierto.

[De aquí que los cambios históricos suponen el nacimiento de un tipo de hombre distinto en más o en menos del que había] es decir, suponen

el cambio de generaciones. Desde hace años yo predico a los historiadores que el concepto de generación es el más importante en historia y debe haber llegado al mundo una nueva generación de historiadores, porque veo que esta idea ha prendido, sobre todo en Alemania.<sup>1</sup>

Para que algo importante cambie en el mundo es preciso que cambie el tipo de hombre y —se entiende— el de mujer; es preciso que aparezcan muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí. Esto es la generación: una variedad humana en el sentido riguroso que al concepto de "variedad" dan los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias que les presten una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior.)

Pero esta idea inocula súbita energía y dramatismo al hecho tan elemental como inexplorado de que (en todo presente coexisten tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros, los viejos.) Porque esto significa que toda actualidad histórica, todo "hoy" envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres "hoy" diferentes, o dicho de otra manera, que el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. "Hoy" es para unos veinte años, para otros cuarenta, para otros sesenta; y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos, tengan que ser el mismo "hoy" declara sobradamente el dinámico dramatismo del conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual. Y a la luz de esta advertencia se ve el equívoco oculto en la aparente claridad de una fecha. 1929 parece un tiempo único, pero en 1929 vive un muchacho, un hombre maduro y un anciano, y esa cifra se implica en tres significados diferentes y, a la vez, abarca los tres: (es la unidad de un tiempo histórico de tres edades distintas todos somos contemporáneos.) vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuimos a formarnos en tiempo diferente. (Sólo se coincide con los coetáneos.) Los contemporáneos no son coetáneos; urge distinguir en historia coetaneidad y contemporaneidad.<sup>2</sup> Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico conviven tres tiempos vitales distintos. (Esto es lo que suelo llamar el

<sup>1</sup> Lorenz, Harnack, Dilthey insinuaron en su libro algo sobre la idea de las generaciones; pero la nomenclatura más radical de tener el asunto, que va apuntada en alguno de mis libros, es reconocida, por ejemplo, en el libro de Pinder, *Das Problem der Generationen*, segunda edición, 1928. Sobre el tema de la generación como concepto histórico véase del autor, especialmente, *El tema de nuestro tiempo* y *En torno a Góttlieb*.

<sup>2</sup> Pinder en el libro citado, echa de menos esta distinción, en mi idea de las generaciones, cuando en todo su nervio. Verdaz es que sólo ha podido leer de mi obra las partes traducidas al alemán. En el ensayo *Origen deportivo del Estado*, de 1925, hay inclusive un título que suena así: *El Instituto de coetaneidad*.

anacronismo esencial de la historia.] Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada petrefacta en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna. Alguna vez he representado a la generación como "una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta el modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. Tal vez, en un día festival, la orgía mezcla a ambas; pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación; es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adolescentes ha quedado incrustada en su ser. Esta fatalidad, como todas, tiene algunos poros por donde ciertos individuos genialmente dotados saben evadirse. Hay quien conserva hasta la senectud un poder de plasticidad inexhausto, una juventud perdurable que le permite renacer y reformarse dos y aun tres veces en la vida. Hombres así suelen tener el carácter de precursores, y la nueva generación presente en ellos un hermano mayor de advenimiento prematuro. Pero estos casos pertenecen al orden de las excepciones, que en el biológico, más que en ningún otro reino, confirman la regla."<sup>1</sup>

El problema que plantea a la vida de cada cual esta fatalidad de sentirse adscrito a una generación puede servirnos como ejemplo de lo que he llamado el arte de la vida. Se trata de una fatalidad, pero el hecho de que algunos individuos escapen a ella, es decir, gocen de una más larga juventud, indica que es ella una fatalidad porosa, elástica o como el maravilloso Bergson diría, una *fatalité modifiable*. Cuando vuestra alma sienta un fenómeno medianamente característico de nuestra época como algo que le queda externo o indescifrable, es que algo en vosotros quiere envejecer. Hay en todo organismo —individual o social— una tendencia y hasta voluptuosidad a desasirse del presente, que es siempre

<sup>1</sup> [Para la historia del amor. I. Cambio en las generaciones. O.C., v. III.]

innovación, y recaer por inercia en lo pasado y habitual —hoy una tendencia a hacerse poco a poco arcaico. Parejamente, cuando llega a los cincuenta años el hombre que ha cultivado los ejercicios físicos tiende a abandonarlos y reposar. Si lo hace está perdido. Sus músculos perderán elasticidad y pronto la decrepitud de ellos será inevitable; pero si, resistiendo a la delicia del descanso, salva ese primer deseo de abandono y continúa en pleno ejercicio, verá con asombro que sus músculos posean aún un imprevisto capital de juventud. Quiere esto decir que en vez de abandonarnos a esa fatalidad que nos aprisiona en una generación, es preciso reobrar contra ella renovándose en el modo juvenil de la vida que sobreviene. No se olvide que es característico de todo lo vital la contaminación. Se contagia la enfermedad, pero también la salud; se contagia el vicio y la virtud, se contagia la vejez y la mocedad. Como es sabido, no hay capítulo más lleno de promesas en la biología de hoy como el estudio experimental del rejuvenecimiento. Cabe, dentro de ciertos límites, con una higiene determinada física y moral, prolongar la juventud sin vender el alma al diablo. El que envejece pronto es porque quiere, mejor dicho, porque no quiere vivir, porque es incapaz de esforzarse frenéticamente en vivir. Parásito de sí mismo, sin hincarse bien en el destino, el flujo del tiempo lo arrastra al pasado.

Pero cuando esta prolongación de la juventud es ya imposible, aún cabe decidirse bellamente por la gran generosidad y, ya que no se puede vivir la nueva vida que llega, alegrarse de que otros la vivan, querer que el porvenir sea distinto de nosotros, estar resuelto a la aventura de dejarle su novedad invasora su juventud. Es el problema del hombre maduro: el pasado tira ya de él y fermenta en él el resentimiento, la acritud hacia el futuro. A la vez siente aún próxima su juventud, aún está junto a uno, pero ya no está en uno, sino a la vera, como sobre el muro el trofeo, lanza y amés —gesto de guerra ya inválido y paralítico. No importa. ¡Qué otra juventud sea, ya que no puede volver la de uno! En el Sahara se oye un adagio que dibuja, en su sobriedad, toda una escena de desierto, donde hombres, rebaños y tropes de acémilas tienen que abrevarse en un breve charco. Dice así: "Bebe del pozo y deja tu puesto a otro". Es un lema de generación de caravana.

Este consejo de alta higiene vital nos ha desviado gravemente de la ruta que llevábamos. Yo quería simplemente decir que la articulación de tres generaciones en todo presente produce el cambio de los tiempos. La generación de los hijos es siempre un poco diferente de la de los padres: representa como un nuevo nivel desde el cual se siente la existencia. Sólo que de ordinario la diferencia entre los hijos y los padres es muy pequeña, de suerte que predomina el núcleo común de coinci-

dencias, y entonces los hijos se ven a sí mismos como continuadores y perfeccionadores del tipo de vida que llevaban sus padres. Mas a veces la distancia es enorme: la nueva generación no encuentra apenas comunidad con la precedente. Entonces se habla de crisis histórica. Nuestro tiempo es de esta clase y lo es en superlativo. Aunque el cambio venía preparándose subterráneamente, ha brotado con tal brusquedad y prontitud que en pocos años ha transformado la faz de la vida. Desde hace muchos, muchos años, anunciaba yo esta transformación inminente y total. Fue en vano. Sólo recogía censuras, se atribula mi anuncio a prurito de novedades. Han tenido que venir los hechos con sus bozales para callar las bocas maldicientes. Ahí está, ante nosotros una vida nueva... Pero no, aún no está ahí. El cambio va a ser mucho más radical que cuanto vemos y va a penetrar en estratos de la vida humana tan profundos que, aleccionado con la pasada experiencia no estoy dispuesto a decir todo lo que entreveo. Sería inútil, asustarla sin convencer y asustaría porque no sería entendido, mejor dicho, porque sería malentendido.

Ello es que está ahí una ola recién llegada de tiempo nuevo; sobre ella ha de brincar quien quiera salvarse. El que se resista, el que no quiera comprender la nueva fisonomía que toma el vivir quedará sumergido en la resaca irremediable del pretérito —en todos los órdenes y en todos los sentidos—, en su obra, si es intelectual o artista, en sus amores si es sentimental, en su política si es ambicioso.

Conviene que hayamos tomado este primer contacto con el tema de las generaciones. Mas lo dicho sólo es, en efecto, un primer contacto, un aspecto externo de este hecho tremendo y radical con el cual vamos a tropezar en forma mucho más vigorosa y decisiva cuando nos llegue la hora de palpar eso que tan galantemente y sin temblor, por no saber bien lo que decimos, llamamos "nuestra vida".

Pero ahora se trata de indicar los motivos más inmediatos que produjeron la retracción y angostamiento del ánimo filosófico en los sesenta años últimos del siglo xix y los que, inversamente, han fomentado su actual expansión y robustecimiento.

Noten ustedes que toda ciencia o conocimiento tiene su tema, lo que esa ciencia conoce o trata de conocer, y además tiene un modo de saber lo que sabe. Así, la matemática posee un tema —números y extensión— distinto del tema propio de la biología que son los fenómenos orgánicos. Pero además la matemática se diferencia de la biología en su modo de conocimiento, en su clase de saber. Para el matemático saber, conocer, es poder deducir una proposición mediante razonamientos rigurosos fundados últimamente en evidencias indubitables. En cambio, la biología se contenta con generalizaciones aproximadas de hechos imprecisos que nos ofrecen los sentidos. Como modos de conocimiento poseen,

pues, ambas ciencias un rango muy distinto: el matemático es ejemplar, el biológico es sumamente tosco. Tiene, en cambio, la matemática el inconveniente de que los objetos para quienes valen sus teorías no son reales sino, como Descartes y Leibniz decían, son "imaginarios". Pero he aquí que en el siglo XVI comienza una disciplina intelectual —la *nuova scienza* de Galileo— que por un lado posee el rigor deductivo de la matemática y por otro nos habla de objetos reales, de los astros y, en general, de los cuerpos. Por vez primera acontecía esto en los fastos del pensamiento; por vez primera existía un conocimiento que obtenido mediante precisas deducciones, era a la par confirmado por la observación sensible de los hechos, es decir, que toleraba un doble criterio de certeza —el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones y la simple percepción que confirma esas conclusiones de pura teoría. La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento, llamado experimental, que caracteriza a la física. No es extraño que, desde luego, ciencia dotada de tan venturosa condición comenzase a destacarse sobre las demás y a atraer el entusiasmo de los mejores. Aun desde el punto de vista exclusivamente teórico, aun como mera teoría o estricto conocimiento no tiene duda que es la física una maravilla intelectual. Sin embargo, no se ocultaba a nadie desde luego que la coincidencia entre las conclusiones deductivas de la física racional y las observaciones sensibles del experimento no era ya exacta, sino sólo aproximada. Verdad es que esta aproximación era tan grande que no impedía la marcha práctica de la ciencia.

Es seguro, no obstante, que estos dos caracteres del conocimiento físico —su práctica exactitud y su confirmación por los hechos sensibles (no olviden ustedes la patética circunstancia de que los astros parezcan someterse a las leyes que los astrónomos les dictan y que con rara fidelidad acudan a la cita que éstos les dan a tal hora en tal punto del enorme firmamento), esos dos caracteres, digo, no hubieran bastado para llevar al extremo triunfo que luego logró la ciencia física. Una tercera peculiaridad vino a exaltar desafortadamente este modo de conocer. Resultó que las verdades físicas, sobre sus calidades teóricas, tenían la condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre. Partiendo de ellas podía ésta intervenir en la Naturaleza y acomodársela en beneficio propio. Este tercer carácter —su utilidad práctica para el dominio sobre la materia— no es ya una perfección o virtud de la física como teoría y conocimiento. En Grecia esta fertilidad utilitaria no hubiera alcanzado influjo decisivo sobre los ánimos, pero en Europa coincidió con el predominio de un tipo de hombre —el llamado burgués— que no sentía vocación contemplativa teórica, sino práctica. El burgués quiere alejarse cómodamente en el mundo y para

ello intervenir en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo y, en general, de las técnicas útiles a la vida, como son la medicina, la economía, la administración. La física cobró un prestigio sin par porque de ella emanaba la máquina y la medicina. Las masas medias se interesaron en ella no por curiosidad intelectual, sino por interés material. En tal atmósfera se produjo lo que pudiéramos llamar "imperialismo de la física".

Para nosotros, nacidos y educados en una edad que participa de este modo de sentir, nos parece cosa muy natural, la más natural y discreta, que se otorgue el primado entre los modos de conocimiento a aquel que, sea como sea en cuanto teoría, nos proporcione el dominio práctico sobre la materia. Pero aunque nacidos y educados en aquella edad, algún ciclo nuevo empieza en nosotros, puesto que ya no nos contentamos con ese primer pronto que nos hace ver tan natural la utilización práctica como norma de la verdad. Al contrario, empezamos a caer en la cuenta que ese empeño en dominar la materia y hacerla cómoda, que ese entusiasmo por el *comfort* es, si se hace de él un principio, tan discutible como cualquier otro. Y puestos en alerta por esta sospecha comenzamos a ver que el *comfort* es simplemente una predilección subjetiva —dicho *grasso modo*, un capricho— que la humanidad occidental tiene desde hace doscientos años, pero que no revela por sí solo superioridad ninguna de carácter. Hay quien prefiere lo confortable a todo; hay quien no le da mayor importancia. Mientras Platón meditaba los pensamientos que han hecho posible la física moderna y con ella el *comfort*, llevaba, como todos los griegos, una vida muy áspera y, en punto a trabajos, vehículos, calefacción y ajuar doméstico, verdaderamente bárbara. En la misma fecha los chinos, que jamás han pensado un pensamiento científico, que jamás han hilado una teoría, hilaban telas deliciosas y fabricaban objetos usaderos y construían artefactos de exquisito *comfort*. Mientras en Atenas la academia platónica inventa la pura matemática, en Pekín se inventa el pañuelo de bolsillo. Conste, pues, que el afán de confortabilidad, última *ratio* de preferencia para la física, no es índice de superioridad. Lo han sentido unos tiempos y otros no. Todo el que sabe mirar el nuestro con mirada un poco perforante cree prever que va a entusiasmarse mediocrementemente con el imperativo de comodidad. Va a usar de ésta, a atenderla, a conservar la lograda y procurar acrecerla, pero —justamente— sin entusiasmo y no por ella misma, sino para poder vacar a ejercicios incómodos.

Puesto que el afán de *comfort* no es sin más señal de progreso, sino que aparece en la historia repartido, como el azar, sobre épocas de muy diferente altitud, sería un tema curioso para el curioso averiguar en qué coinciden éstas; o dicho de otro modo: qué condición humana suele

llevar a esa devoción por lo cómodo. Ignoro cuál sería el resultado de esta pesquisa. Sólo, al paso, subrayo esta coincidencia: los dos lugares históricos de mayor atención al *comfort* han sido esta última bicenturia europea y la civilización china. ¿Qué hay de común entre esos dos orbes humanos tan diferentes, tan dispares? Que yo sepa, sólo esto: en esa época europea reinó el "buen burgués", el tipo de hombre que representa la voluntad de la prosa, y, por otra parte, el chino es notoriamente el filisteo nato; sea dicho esto al desgaire, sin insistencia ni formalidad ninguna.<sup>1</sup>

Ello es que el filósofo de la burguesía, Augusto Comte, expresará el sentido del conocimiento con su conocida fórmula: *Science, dou prévoyance; prévoyance, dou action*. Es decir: el sentido del saber es el prever, y el sentido del prever es hacer posible la acción. De donde resulta que la acción —se entiende ventajosa— es quien define la verdad del conocimiento. Y, en efecto, ya a fines del siglo pasado un gran físico, Boltzmann, dijo: "Ni la lógica, ni la filosofía, ni la metafísica deciden en última instancia de si algo es verdadero o falso, sino únicamente lo decide la acción. Por este motivo no considero las conquistas de la técnica como simples precipitados secundarios de la ciencia natural, sino como *pruebas lógicas* de ésta. Si no nos hubiéramos propuesto esas conquistas prácticas no sabríamos cómo debemos razonar. No hay más razonamientos correctos que los que tienen resultados prácticos".<sup>2</sup> En su *Discurso sobre el espíritu positivo* el mismo Comte había ya sugerido que la técnica regimenta a la ciencia, y no al revés. Según este modo de pensar no es, pues, la utilidad un precipitado imprevisto y como propina de la verdad, sino al revés: la verdad es el precipitado intelectual de la utilidad práctica. Poco tiempo después, en los albores pueriles de nuestro siglo, se hizo de este pensamiento una filosofía: el pragmatismo. Con el simpático cinismo propio de los "yankees", propio de todo pueblo nuevo —un pueblo nuevo, a poco bien que la vaya, es un *enfant terrible*—, el pragmatismo norteamericano se ha atrevido a proclamar esta tesis: "No hay más verdad que el buen éxito en el trato de las cosas". Y con esta tesis, tan audaz como ingenua, tan ingenuamente audaz, ha hecho su ingreso en la historia milenaria de la filosofía el lóbulo norte del continente americano.<sup>3</sup>

No se confunda la escasa estimación que el pragmatismo merece en cuanto filosofía y tesis general con un desdén preconcebido, arbitrario y beato hacia el hecho del practicismo humano, en beneficio de la pura

<sup>1</sup> Sobre el filisteísmo de los chinos véase lo que dice Keyserling en *Diario de viaje de un filósofo*.

<sup>2</sup> Véase Scheler: *Formas del saber y la sociedad*. [Publicada por la editorial Revista de Occidente con el título: *Sociología del saber*.]

<sup>3</sup> Con lo cual insinúa que, según el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado.

contemplación. Aquí intentamos retorcer el pescuezo a toda beatería, inclusive a la beatería científica y cultural que se extasía ante el puro conocimiento sin hacerse dramática cuestión de él. Esto nos separa radicalmente de los pensadores antiguos —de Platón como de Aristóteles—, y ha de constituir uno de los temas más graves de nuestra meditación. Al descender al problema decisivo, que es la definición de "nuestra vida", trataremos de hacer una valiente anatomía de esa perenne dualidad que desdobra a la vida en *vita contemplativa* y *vita activa*, en acción y contemplación, en Marta y María.

Ahora se pretende únicamente insinuar que el triunfo imperial de la física no se debe tanto a su calidad en cuanto conocimiento como a un hecho social. La sociedad se ha interesado en la física por su fecunda utilidad, y este interés social ha hipetrofiado durante un siglo la fe que en sí mismo tiene el físico. Le ha acontecido, en general, lo que en especie acontece al médico. Nadie considerará a la medicina como un modelo de ciencia; sin embargo, el culto que en las casas de los valetudinarios se dedica al médico (como en otros tiempos al mago) le proporciona una seguridad en su oficio y persona, una audacia impertinente tan graciosa como poco fundada en razón, porque el médico usa, maneja los resultados de unas ciencias, pero no suele ser, ni poco ni mucho, hombre de ciencia, alma teórica.

La buena fortuna, el favor del ambiente social suele exorbitarnos, nos hace petulantés y agresivos. Esto ha acontecido al físico, y por eso la vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse el "terrorismo de los laboratorios".

Agobiado por tal predominio, el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser físico. Como los problemas genuinamente filosóficos no toleran ser resueltos según el modo de conocimiento físico, renunció a atacarlos, renunció a su filosofía contrayéndola a un mínimo, poniéndola humildemente al servicio de la física. Decidió que el único tema filosófico era la meditación sobre el hecho mismo de la física que filosofía era sólo teoría del conocimiento. Kant es el primero que en forma radical adopta tal actitud, no se interesa directamente en los grandes problemas cósmicos, sino que con un gesto de policía urbano detiene la circulación filosófica —veintiséis siglos de pensamiento metafísico— diciendo: "Quede en suspenso todo filosofar mientras no se conteste a esta pregunta: ¿cómo son posible los juicios sintéticos *a priori*?". Ahora bien, los juicios sintéticos *a priori* son para él la física, el *factum* de la ciencia fisicomatemática.

Pero estos planteamientos no eran ni teoría del conocimiento. Partían del conocimiento físico ya hecho, y no preguntaban: ¿Qué es conocimiento?

LECCIÓN III<sup>1</sup>

[EL "TEMA DE NUESTRO TIEMPO".—LA "CIENCIA" ES MERO SIMBOLISMO.—LAS CIENCIAS EN REBELDÍA.—¿POR QUÉ HAY FILOSOFÍA?—LA EXACTITUD DE LA CIENCIA Y EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO.]

Quedamos el día pasado poco más que en el umbral de lo que yo me proponía haber desarrollado durante la lección. Deseaba enunciar las causas inmediatas —aun a sabiendas de que constituyen una insuficiente explicación— de por qué hace un siglo se contrajo y angostó el ánimo de los filósofos y por qué, en cambio, hoy vuelve a dilatarse. Sólo me alcanzó el tiempo para hablar del primer punto. La filosofía quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el derrotismo intelectual de los laboratorios. Las ciencias naturales dominaban el ambiente y el ambiente es uno de los ingredientes de nuestra personalidad, como la presión atmosférica es uno de los factores que componen nuestra forma física. Si no nos apretase y limitase tocaríamos con el occipucio en las estrellas, como Horacio quería; es decir, seríamos informes, indefinidos e impersonales. Cada uno de nosotros es por mitad lo que él es y lo que es el ambiente en que vive. Cuando éste coincide con nuestra peculiaridad y la favorece, nuestra personalidad se realiza por entero, se siente por el contorno corroborada e incitada a la expansión de su resorte íntimo. Cuando el ambiente no es hostil, como está también dentro de nosotros, nos obliga a una perpetua disociación y forcejeo, nos deprime y dificulta que nuestra personalidad se desarrolle y plenamente fructifique. Esto aconteció a los filósofos bajo la atmósfera impuesta por la tiranía de los *soviets* experimentales. No es necesario decir que ninguna de estas palabras más, que a veces llevan de sobra acusado su perfil, significa censura ni moral ni intelectual para aquellos hombres de ciencia ni para aquellos filósofos. Fueron como tenían que ser y ha sido sobremanera fértil que fueran así. No pocas calidades de la nueva filosofía son debidas a aquella etapa de forzada humildad, como el alma hebrea se hizo más sutil e interesante después de la esclavitud de Babilonia. Ya veremos, en concreto, cómo después de haber sufrido con sonrojo los filósofos que los hombres de ciencia los desdeñasen echándoles en cara que la filosofía no es una ciencia, hoy nos complace, al menos a mí, ese denuesto, y recogiéndolo en el aire lo devolvemos diciendo: la filosofía no es una ciencia, porque es mucho más.

<sup>1</sup> Viernes, 12 de abril.

Pero ahora conviene preguntarse por qué se ha producido este nuevo entusiasmo de los filósofos por su filosofía, esta confianza en el sentido de su labor y este aire resuelto que nos lleva a ser filósofos sin medrosidad ni timidez, a ser filósofos, diríamos, impudicamente, audazmente, jovialmente.

Doce grandes hechos, a mi juicio, han favorecido esta mutación.

Hemos visto que la filosofía había quedado reducida, o poco menos, a la teoría del conocimiento. Así se titulaban la mayor parte de los libros filosóficos publicados entre 1860 y 1920. Y notaba yo el hecho demasiado sorprendente de que en esos libros así titulados no se encontrase jamás planteada en serio esta cuestión: "¿Qué es conocimiento?" Como esto es un poco y aun un mucho monstruoso, sorprendemos aquí uno de esos casos de ceguera determinada que produce en el hombre la presión de un ambiente, imponiéndole como evidentes e indiscutibles ciertos supuestos que son precisamente los que más convendría discutir. Estas cegueras varían de una época a otra, pero nunca faltan, y nosotros tenemos la nuestra. [La razón de esto nos ocupará otro día, cuando veamos que el vivir se hace siempre desde o sobre ciertos supuestos, que son como el suelo en que para vivir nos apoyamos o de que partimos.] Y esto en todos los órdenes —en ciencia como en moral y política, como en arte. Toda idea es pensada y todo cuadro es pintado desde ciertas suposiciones o convenciones tan básicas, tan de clavo pasado para el que pensó la idea o pintó el cuadro, que ni siquiera repara en ellas y por lo mismo no las introduce en su idea ni en su cuadro, no las hallamos allí puestas sino precisamente supuestas y como dejadas a la espalda. [Por eso, a veces, no entendemos una idea o un cuadro: nos falta la palabra del enigma, la clave de la secreta convención.] Y como, repito, cada época —voy a precisar más—, cada generación parte de supuestos más o menos distintos, [quiere decirse que el sistema] de las verdades y el de los valores estéticos, morales, políticos, religiosos tiene inexorablemente una dimensión histórica, [son relativos a una cierta cronología vital humana] valen para ciertos hombres nada más. [La verdad es histórica.] [Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión.] Muchos de ustedes saben ya que para mí el resolver dentro de lo posible esa cuestión constituye "el tema de nuestro tiempo".

El supuesto indiscutible e indiscutido que el pensador de hace ochenta años llevaba en la masa de la sangre era que no hay más conocimiento del mundo *sensu stricto* que la ciencia física, que [no hay más verdad sobre lo real que la "verdad física."] Entrevimos vagamente el otro día que acaso existen otros tipos de "verdad" y que la [verdad física], aun mirada desde fuera, tiene ciertamente dos admirables cualidades: su

exactitud y el ir regida por un doble criterio de certidumbre: la deducción racional y la confirmación por los sentidos. Pero estas cualidades, con ser magníficas, no bastan para asegurar que no hay más perfecto conocimiento del mundo, más alto "tipo de verdad" que la ciencia física y la verdad física. Para afirmar esto fuera menester desarrollar en toda su amplitud la pregunta: ¿Qué sería lo que llamaríamos conocimiento ejemplar, prototipo de verdad, si llevásemos con precisión el sentido que en sí lleva la palabra conocer? [Sólo cuando sepamos qué es, en su significación plenaria, conocimiento, podemos ver si los que el hombre posee llenan o no esa significación o se aproximan a ella meramente. Mientras no se haga esto no puede hablarse en serio de teoría del conocimiento, y, en efecto, con haber pretendido la filosofía de los últimos tiempos no ser sino eso, resulta que no ha sido ni eso.]

Pero entre tanto la física crecía y en los últimos cincuenta años llegaba a una amplitud y perfección tales, a un grado de precisión y a una esfera de observaciones tan gigantesca que fue preciso reformar sus principios. [Sea esto dicho para quien vulgarmente cree que la modificación de un sistema doctrinal indica poca firmeza de una ciencia.] La verdad es lo contrario. Porque los principios de Galileo y Newton eran válidos fue posible el portentoso desarrollo de la física, y este desarrollo llegó a un límite que hacia forzoso ampliar —purificándolos— aquellos principios. Esto ha traído la "crisis de principios" —la *Grundlagenkrise*— que hoy padece la física y que es una venturosa enfermedad de crecimiento. [No sé por qué solemos entender la palabra "crisis" con un significado triste; crisis no es sino cambio intenso y hondo; puede ser cambio a peor, pero también cambio a mejor, como acontece con la crisis actual de la física. No hay mejor síntoma de la madurez en una ciencia que la crisis de principios. Ella supone que la ciencia se halla tan segura de sí misma que se da el lujo de someter rudamente a revisión sus principios, es decir, que les exige mayor vigor y firmeza.] El vigor intelectual de un hombre, como de una ciencia, se mide por la dosis de escepticismo, de duda que es capaz de digerir, de asimilar. La teoría robusta se nutre de duda y no es la confianza inocente, sino más bien la seguridad en medio de la tormenta, la confianza en la desconfianza. Ciertamente que es aquella, la confianza, la que queda triunfando de ésta y sobre ella, quien mide el vigor intelectual. En cambio, la duda no sojuzgada, la desconfianza no digerida es... "neurastenia".

[Los principios físicos son el suelo de esta ciencia, sobre ellos camina el investigador.] Pero cuando hay que reformarlo no se pueden reformar desde dentro de la física, sino que hay que salirse de ésta. [Para reformar el suelo es preciso, evidentemente, apoyarse en el subsuelo. De aquí que los físicos se viesen obligados a filosofar sobre su ciencia,] y en este

orden el hecho más característico del momento actual es la preocupación filosófica de los físicos. Desde Poincaré, Mach y Duhem hasta Einstein y Weyl, con sus discípulos y seguidores, se ha ido constituyendo una teoría del conocimiento físico debida a los físicos mismos. Claro es que han recibido todos ellos grandes influencias del pasado filosófico, pero lo curioso del caso es que mientras la filosofía misma exageraba su culto a la física como tipo de conocimiento, la teoría de los físicos concluía descubriendo que [la física es una forma inferior de conocimiento]—a saber, que es un conocimiento simbólico.

El director del "Kursaal", que cuenta las perchas del guardarropa, averigua así el número de abrigos y sobretodos que colgaron de las perchas, y merced a ello conoce aproximadamente el número de personas que asistieron a la fiesta. Sin embargo, ni ha visto las prendas de vestir ni el público.

Si se compara el contenido de la física con lo que es el mundo corpóreo no se hallaría apenas similitud. Son como dos idiomas diferentes que permiten únicamente la traducción. [La física no es más que correspondencia simbólica]

¿Por que sabemos que es eso la física? Porque son muchas las correspondencias igualmente posibles; como es posible, en las formas más diversas, la ordenación de cosas.

En cierta ocasión solenne resumió Einstein la situación de la física en cuanto modo de conocimiento con estas palabras (1918, discurso a Max Planck en sus sesenta años): "La evolución de nuestra ciencia ha mostrado que entre las construcciones teóricas imaginables siempre hay una en cada caso que demuestra decididamente su superioridad sobre las demás. Nadie que se haya penetrado bien del asunto negará que el mundo de nuestras percepciones determina prácticamente sin equívocos qué sistema teórico hay que elegir. Sin embargo, no hay ningún camino lógico que conduzca a los principios de la teoría".

[Es decir, que muchas teorías son igualmente adecuadas y que hablando en rigor, la superioridad de una se funda meramente en motivos prácticos. Los hechos la recomiendan, pero no la imponen]

Sólo en ciertos puntos toca el cuerpo doctrinal de la física con el real de la naturaleza: son los experimentos. (Podríase variar aquél siempre que permaneciesen esos puntos en contacto). [Y el experimento es una manipulación nuestra mediante la cual intervenimos en la naturaleza obligándola a responder. No es, pues, la naturaleza, sin más y según ella es, lo que el experimento nos revela, sino sólo su reacción determinada frente a nuestra determinada intervención] Por consiguiente —y esto me importa dejarlo subrayado en expresión formal—, [la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi-realidad,

—porque es condicional y relativa al hombre. En definitiva, llama realidad el físico a lo que pasa si él ejecuta una manipulación. Sólo en función de ésta existe esa realidad.

Ahora bien, (la filosofía busca precisamente como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones) lo que no depende de ellas; antes bien, éstas dependen de la realidad plenaria aquella.

Ha sido vergonzoso que después de tanta teoría del conocimiento fabricada por los filósofos tuvieran que encargarse los físicos mismos de dar la última precisión al carácter de su conocimiento, y revelarnos que lejos de representar la ejemplaridad y prototipo del conocer es, en rigor, una especie inferior de teoría, distante del objeto que intenta penetrar.

Resulta, pues, que estas ciencias —sobre toda la física— avanzan haciendo de lo que era su limitación el principio creador de sus conceptos. Por tanto, para mejorar no intentan utópicamente saltar fuera de su sombra, superar su fatal y nativo término, sino al revés, aceptan éste alegremente y apoyándose en él, instalándose sin nostalgias dentro de él, consiguen llegar a la propia plenitud. La actitud opuesta a ésta era la dominante en el último siglo: entonces cada cual aspiraba a ser ilimitado a ser lo que eran los demás y él no era. Es el siglo en que una música —la de Wagner— no se contenta con ser música —sino sustituto de la filosofía y hasta de la religión—; es el siglo en que la física quiere ser metafísica, y la filosofía quiere ser física, y la poesía pintura y melodía, y la política no se contenta con serlo, sino que aspira a ser credo religioso y, lo que es más desafortunado, a hacer felices a los hombres.

¿No hay en la nueva actitud de las ciencias que prefieren recluirse cada cual en su recinto y órbita como el indicio de una nueva sensibilidad humana que ensaya resolver el problema de la vida por un método inverso, aceptando cada ser y cada oficio su propio destino, hincándose en él y, en lugar de extravasarse ilusoriamente, llenar bien, sólidamente, hasta los bordes su auténtico e intransferible perfil? quede aquí de paso apuntado esto que otro día tropezaremos frente a frente.

Sin embargo, esta reciente *capitis diminutio* de la física como teoría ha actuado sobre el estado espiritual de los filósofos liberándolos para su vocación. Superada la idolatría del experimento, recludo el conocimiento físico en su modesta órbita, queda la mente franca para otros modos de conocer y viva la sensibilidad para los problemas verdaderamente filosóficos.

Esto no quita nada de su gloria a la física; al contrario, subraya su solidez prodigiosa y su actual fertilidad (Consciente de su poder como ciencia, desdén la física hoy atribuirse místicas superioridades que serían fraudulentas.) Sabe que ella no es más que eso —conocimiento simbólico— y esto le basta; con ser sólo eso es hoy una de las cosas

más formidables y dramáticas que están aconteciendo en el mundo. Si fuese verdad que Europa es culta —cosa que está muy lejos de ser la verdad—, las multitudes se agolparían en las plazas delante de los salones noticieros para seguir día por día el estado de las investigaciones físicas. Pues la situación es de tal fecundidad, se está tan cerca de hallazgos fabulosos que no hay la menor exageración en predecir el súbito ingreso en un nuevo paisaje cósmico, en una concepción del mundo corpóreo profundamente distinta de la que nos ha abrigado hasta aquí. Y esa situación es de tal inminencia que no podría yo decir, ni los ilustres físicos que me escuchan, si en este minuto que pasa no habrá ya brincado la nueva idea colosal en alguna cabeza de Alemania o Inglaterra.

Ahora vemos que fue una superstición la que nos mantuvo rendidos ante la llamada "verdad científica"; se entiende, la clase de verdad propia de la física y disciplinas congéneres.

Pero otro hecho muy importante ha contribuido a la liberación.

Recuérdese que el anteriormente descrito podía formularse así: [cada ciencia acepta su limitación y hace de ella su método positivo] El hecho que ahora voy rápidamente a diseñar es un paso más adelante en el mismo sentido: [cada ciencia se hace independiente de las demás, es decir, no acepta su jurisdicción]

También aquí nos ofrece la nueva física el ejemplo más claro y conocido. Para Galileo la misión de la física consistía en descubrir las leyes especiales que rigen sobre los cuerpos, "además de las leyes generales geométricas". De que estas últimas imperaban en los fenómenos corpóreos no se les ocurrió dudar ni un momento. Por ello no se ocupó en disponer experiencias que demostrasen la docilidad de la naturaleza a los teoremas euclidianos. Aceptaba de antemano, como cosa por sí misma evidente, ineludible, la jurisdicción superior de la geometría sobre la física —o diciendo lo mismo en otra forma—, creía que las leyes geométricas eran leyes físicas *ex abundantia* o en grado eminente. Para mí el punto de más enérgica genialidad en la labor de Einstein está en la decisión con que se libera de este tradicional prejuicio: cuando observa que los fenómenos no se comportan según la ley de Euclides y se encuentra con el conflicto entre la jurisdicción geométrica y la exclusivamente física, no vacila en declarar ésta soberana. Comparando su solución con la de Lorentz se advierten dos tipos mentales opuestos. Para explicar el experimento de Michelson, Lorentz resuelve, siguiendo la tradición, que la física se adapte a la geometría. El cuerpo tiene que contraerse para que el espacio geométrico siga intacto y vigente. Einstein, al revés, decide que la geometría y el espacio se adapten a la física y al fenómeno corpóreo.

Actitudes paralelas hallamos en las otras ciencias con frecuencia tal que me sorprende también no haber visto en ninguna parte advertido este carácter tan general y acusado en el pensamiento reciente.

La reflexología de Pavlov y la teoría del sentido lúmnico de Hering son dos ensayos, clásicos a estas horas, de construir una fisiología independiente de la física y de la psicología. En ellos se toma el fenómeno biológico como tal en lo que tiene de ajeno a la condición común de hecho físico o psicológico y se le trata por métodos de investigación exclusivos a la fisiología.

Pero donde más agudamente, casi escandalosamente, aparece este nuevo temperamento científico es en la matemática. Su supeditación a la lógica había llegado en las últimas generaciones hasta hacerse casi identidad. Pero he aquí que el holandés Brouwer descubre que el axioma lógico llamado del "tercero excluso" no vale para las entidades matemáticas y que es preciso hacer una matemática "sin lógicas", fiel sólo a sí misma, indócil a axiomas forasteros.

No puede sorprendernos —una vez que hemos atisbado esta tendencia del nuevo pensamiento— [la aparición reciente de una teología que se rebela contra la jurisdicción filosófica. Porque hasta la fecha fue la teología un afán de adaptar la verdad revelada a la razón filosófica, un intento de hacer para ésta admisible la sinrazón del misterio] Mas la nueva "teología" diatéctica rompe radicalmente con tan añejo uso y declara al saber de Dios independiente y "totalmente" soberano. Invierte así la actitud del teólogo, cuya faena específica consistía en tomar desde el hombre y sus normas científicas la verdad revelada; por tanto, hablar sobre Dios desde el hombre. Esto daba una teología antropocéntrica. Pero Barth y sus colegas vuelven del revés el trámite y elaboran una teología teocéntrica. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre Dios partiendo de sí mismo y de su intra-humanamente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciónculas al hombre mediante la revelación. El teólogo no tiene otro menester que purificar su oreja donde Dios le insufla su propia verdad, verdad divina inconmensurable con toda verdad humana y por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende la teología de la jurisdicción filosófica. La modificación es tanto más notable cuanto que se ha producido en medio del protestantismo, donde la humanización de la teología, su entrega a la filosofía, había avanzado mucho más que en el campo católico.

Domina hoy, pues, las ciencias una propensión diametralmente opuesta a la de hace treinta o cuarenta años. Entonces una u otra ciencia intentaba imperar sobre las demás, extender sobre ellas su método doméstico, y las demás toleraban humildemente esta invasión. Ahora

cada ciencia no sólo acepta su nativa manquedad, sino que repele toda pretensión de ser legislada por otra.<sup>1</sup>

Estos son los caracteres más importantes del estilo intelectual que en estos últimos años se manifiestan. Yo creo que ellos pueden llevar a una gran época de la intelección humana. Con sólo una salvedad. No es posible que las ciencias se queden en esta posición de intratable independencia. Sin perder la que ahora han conquistado, es menester que logren articularse unas en otras —lo cual no es supeditarse. Y esto, precisamente esto, sólo pueden hacerlo si toman de nuevo tierra firme en la filosofía. Síntoma claro de que caminan hacia esta nueva sistematización es la frecuencia creciente con que el científico particular se siente forzado a calar —por la urgencia misma de sus problemas— en aguas filosóficas.

Pero mi asunto ahora no me deja desviarme a consideraciones sobre el porvenir de la ciencia, y lo que he insinuado sobre su presente vino sólo para mostrar las condiciones intelectuales atmosféricas que han predispuerto al retorno a una filosofía mayor, corrigiendo el encogimiento de los últimos cien años. El filósofo encuentra en la combinación del aire público nuevo coraje para hacerse también independiente y fiel a la limitación de su destino.

Pero hay otro motivo más fuerte que los apuntados para que sea posible un renacimiento filosófico. La tendencia a aceptar cada ciencia su propia limitación y a proclamarse independiente son sólo condiciones negativas bastantes para quitar los estorbos que durante un siglo han paralizado la vocación filosófica, pero no nutren ni menos provocan enérgicamente a ésta.

¿Por qué vuelve, pues, el hombre a la filosofía? ¿Por qué vuelve a ser normal la vocación hacia ella? Evidentemente, se vuelve a una cosa por la misma razón esencial que llevó a ella la primera vez. Si no, es que el retorno carece de sinceridad, es una falsa vuelta, un fingir que se vuelve.

Esto nos obliga a plantearnos la cuestión de por qué al hombre se le ocurre en absoluto hacer filosofía.

¿Por qué al hombre —ayer, hoy u otro día— se le ocurre filosofar? Conviene traer con claridad a la mente esa cosa que solemos llamar filosofía, para poder luego responder al "por qué" de su ejercicio.

En esta nueva óptica reaparece nuestra ciencia con los caracteres que ha tenido en todas sus épocas lozanas, si bien el progreso del pensa-

<sup>1</sup> Nótese fenómenos paralelos en el arte y en la política actuales.

miento modula aquello en forma nueva y más rigurosa. ¿Qué es a nuestros ojos la filosofía resurgente?

Voy a responder a esta pregunta con una serie de rasgos, mediante fórmulas que poco a poco, en los días subsecuentes, irán revelando todo su sentido.

Lo primero que ocurriría decir fuera definir la filosofía como conocimiento del Universo. Pero esta definición, sin ser errónea, puede dejarnos escapar precisamente todo lo que hay de específico, el peculiar dramatismo y el tono de heroicidad intelectual en que la filosofía y sólo la filosofía vive. Parece, en efecto, esa definición un *contraposto* a la que podíamos dar de la física, diciendo que es conocimiento de la materia. Pero es el caso que el filósofo no se coloca ante su objeto —el Universo— como el físico ante el suyo, que es la materia. El físico comienza por definir el perfil de ésta y sólo después comienza su labor e intenta conocer su estructura íntima. Lo mismo el matemático define el número y la extensión, es decir, que todas las ciencias particulares empiezan por acotar un trozo del Universo, por limitar su problema, que al ser limitado deja en parte de ser problema. [Dicho de otra forma: el físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan no con un problema, sino con algo que dan o toman por sabido.] Pero el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que como una vasta y vaga gesticulación oculta más bien que enuncia este concepto riguroso: todo cuanto hay. Eso es, por lo pronto, el Universo. Eso, nótenlo bien, nada más que eso, porque cuando pensamos el concepto "todo cuanto hay" no sabemos qué sea eso que hay; lo único que pensamos es un concepto negativo, a saber: la negación de lo que sólo sea parte, trozo, fragmento. [El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal.] Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirla de Universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor; el filósofo ignora cuál es su objeto y de él sabe sólo: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta. Pero precisamente ninguno de los objetos conocidos o sospechados posee esta condición. Por tanto, el Universo es lo que radicalmente no sabemos, lo que absolutamente ignoramos en su contenido positivo.

En otro giro podíamos decir: a las demás ciencias les es dado su objeto, pero el objeto de la filosofía como tal es precisamente el que no puede ser dado; porque es todo, y porque no es dado tendrá que ser en un sentido muy esencial el *buscado*, el perennemente buscado. Nada

hay de extraño que la ciencia misma cuyo objeto hay que empezar por buscar, es decir, que hasta como objeto y asunto es ya problemática, tenga una vida menos tranquila que las otras y no goce a primera vista de lo que Kant llamaba *der sichere Gang*. Este paso seguro, tranquilo y burgués no lo tendrá nunca la filosofía, que es puro heroísmo teórico. Ella consistirá en ser también como su objeto, la ciencia universal y absoluta que se busca. Así la llama el primer maestro de nuestra disciplina, Aristóteles: filosofía, la ciencia que se busca, *ξητουμένη ἐπιστήμη*.

Pero tampoco en la definición antedicha —filosofía es conocimiento del Universo— significa conocimiento lo mismo que en las ciencias particulares. Conocimiento en su sentido estricto y primario significa solución positiva concreta a un problema, es decir, penetración perfecta del objeto por el intelecto de su sujeto. Ahora bien, si conocimiento fuese sólo eso la filosofía no podría comprometerse a serlo. Imaginen ustedes que la nuestra llegase a demostrar que la última realidad del Universo está constituida por un ser absolutamente caprichoso, por una voluntad aventurera e irracional —esto creyó, en efecto, descubrir Schopenhauer. Entonces no cabría penetración total del objeto por el sujeto —esa realidad irracional sería opaca a la intelección— y no es dudoso que fuera aquella una perfecta filosofía, no menos perfecta que las otras para las cuales el ser era en su integridad transparente al pensamiento y dócil a la razón, idea básica de todo racionalismo.

Remos, pues, de salvar el sentido del término conocimiento y advertir que si, en efecto, significa primariamente ese pleno ingreso del pensar en el Universo, cabrá una escala de valores de conocimiento según la mayor o menor aproximación a ese ideal. La filosofía debe comenzar por definir aquel concepto máximo y a la par dejarse abiertos los grados inferiores de él, que todos serán a la postre, en una u otra medida, modos del conocer. Por esta razón yo propongo que, al definir la filosofía como conocimiento del Universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto. Lo decisivo, pues, para que un conjunto de pensamientos sea filosofía, estriba en que la reacción del intelecto ante el Universo sea también universal, integral —que sea, en suma, un sistema absoluto.

Es pues, obligación constituyente de la filosofía tomar posición teórica, enfrentarse con todo problema, lo cual no quiere decir resolverlo, pero sí demostrar positivamente su insolubilidad. Esto es lo característico de la filosofía frente a las ciencias. Cuando éstas encuentran un problema para ellas insoluble, simplemente dejan de tratarlo. La filosofía, en cambio, al partir admite la posibilidad de que el mundo sea

un problema en sí mismo insoluble. Y el demostrarlo sería plenamente una filosofía que cumplirla con todo rigor su condición de tal.

Para el pragmatismo y toda la llamada "ciencia" un problema insoluble no es un problema —y por insoluble entienden insoluble por los métodos previamente reconocidos. Llamam problema, pues, "lo que se puede resolver", y como la solución consiste en ciertas manipulaciones, "lo que se puede hacer". El pragmatismo es, en efecto, el practicismo suplantando toda teoría. (Recuérdese la definición del pragmatismo en Peirce). Mas al propio tiempo es la teoría sincera en que se expresa el modo cognoscitivo de las ciencias particulares que conserva un resto de actitud práctica, que no es puro afán de conocer y, por lo mismo, aceptación de un problema ilimitado.

¿De dónde viene —se preguntará— este apetito del Universo, de integridad del mundo que es raíz de la filosofía? Sencillamente, ese apetito que parece peculiar a la filosofía es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida. Confusa o claramente, al vivir vivimos hacia un mundo en derredor que sentimos o presentimos completo. El hombre de ciencia, el matemático, el científico es quien taja esa integridad de nuestro mundo vital y aislando un trozo hace de él su cuestión. Si el conocimiento del Universo o filosofía no da verdades del mismo tipo que la "verdad científica", tanto peor para ésta.

"La «verdad científica» se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial, y no sería necesario recalcar que por ello sólo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre. Si el físico detiene la mano con que dibuja los hechos allí donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente, al ver el trozo del arco roto, nuestra mirada completa la área curva manca.

"La misión de la física es averiguar de cada hecho que ahora se produce su principio, es decir, el hecho antecedente que originó aquél. Pero este principio tiene a su vez un principio anterior, y así sucesivamente, hasta un primer principio originario. El físico renuncia a buscar este primer principio del Universo, y hace muy bien. Pero repito que el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia y, de grado o contra su albedrío, se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que sea así. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente

imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo. Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía transc científica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica. Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas se llamó "agnosticismo".

"He aquí lo que ya no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales no es cosa de que, haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra hacia uvas altaneras, las llame "mitos" y nos invite a abandonarlas. ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, adónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? Aun insolubles, seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guifios de estrella; las estrellas, como Heine decía, son inquietos pensamientos de oro que tiene la noche. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades aseguibles para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril.

"Quiero decir con esto que no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos o no, de uno u otro rostro se incorporan en nosotros. La «verdad científica» es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra e pecio de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar "mito". La «verdad científica» flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo".<sup>1)</sup>

<sup>1</sup> Los últimos párrafos proceden del ensayo *El origen deportivo del Estado*

[APENDICE]<sup>1</sup>

## [El origen del conocimiento]

Pero si preguntamos de dónde viene ese apetito del Universo; de integridad del mundo, que es raíz de la filosofía, Aristóteles nos deja en la estacada. Para él la cuestión es muy simple, y comienza su "Metafísica" diciendo: "Los hombres sienten por naturaleza el afán de conocer". Conocer es no contentarse con las cosas según ellas se nos presentan, sino buscar tras ellas su "ser". ¡Extraña condición la de este "ser" de las cosas! No se hace patente en ellas sino, al contrario, pulsa oculto siempre, debajo de ellas, "más allá" de ellas. ¿Aristóteles le parece "natural" que nos preguntemos por el "más allá" cuando lo natural sería que, consistiendo primariamente nuestra vida en hallarnos rodeados de cosas, nos contentásemos con éstas. De su "ser" no tenemos, por lo pronto, la menor noticia. Nos son dadas puramente las cosas, no su ser. Ni siquiera hay en ellas indicio positivo de que tengan un ser a su espalda. Evidentemente, el "más allá" de las cosas no está en manera ninguna dentro de ellas.

Se dice que el hombre siente nativamente curiosidad. Y esto es lo que piensa Aristóteles cuando a la pregunta "¿Por qué el hombre se esfuerza en conocer?" responde, como un médico de Molière: "Porque le es natural". "Señal —prosigue— de que le es natural este afán su prurito por percibir", sobre todo "por mirar". Aquí Aristóteles se acuerda de Platón, que situaba a los hombres de ciencia, a los filósofos en la especie de los *philotheamones*, de los "amigos de mirar", de los que van a espectáculos. Pero mirar es lo contrario que conocer: mirar es recorrer con los ojos lo que está ahí, y conocer es buscar lo que no está ahí: el ser de las cosas. Es precisamente un no contentarse con lo que se puede ver, antes bien, un negar lo que se ve como insuficiente y un postular lo invisible, el "más allá" esencial.

Aristóteles, con esta indicación y con otras muchas que abundan en sus libros, nos revela cuál es su idea del origen del conocimiento. Según él, consistiría éste, simplemente, en el uso o ejercicio de una facultad que el hombre tiene, como mirar sería no más que usar de la visión. Tenemos sentidos, tenemos memoria que conserva los datos de aquéllos, tenemos experiencia en que esta memoria se selecciona y decanta. Todos ellos son mecanismos natos del organismo humano, que el hombre, quiera o no, ejercita. Pero nada de eso es conocimiento. Ni

<sup>1</sup> [En la publicación fragmentaria de algunas lecciones de este Curso, a que nos referimos en la Nota preliminar, y a continuación con de la definición aristotélica de filosofía de la página 309, iba el texto que damos aquí.]

aunque añadamos las otras "facultades" más estrictamente llamadas intelectuales, como abstraer, comparar, colegir, etc... La inteligencia, o conjunto de todos esos poderes, es también un mecanismo con que el hombre se encuentra dotado y que evidentemente [sirve, más o menos, para conocer. Pero el conocer mismo no es una facultad, dote o mecanismo; es, por lo contrario, una tarea que el hombre se impone.] Y una tarea que acaso es imposible. ¿Hasta tal punto no es un instinto el conocimiento!

Al conocer usamos de nuestras facultades, pero no por un simple afán de ejercitarlas, sino para subvenir a una necesidad o menester que sentimos, la cual necesidad no tiene por sí misma nada que ver con ellas y para la que tal vez estas facultades intelectuales nuestras no son adecuadas o, por lo menos, suficientes. [Conste, pues, que conocer no es, sin más, ejercitar las facultades intelectuales, pues no está dicho que el hombre logre conocer; lo único que es un hecho es que se esfuerza penosamente en conocer, que se pregunta por el trasfondo del ser y se extenua en llegar a él.]

Siempre se ha desvirtuado la verdadera cuestión sobre el origen del conocimiento suplantándola con la investigación de sus mecanismos. No basta tener un aparato para usarlo. Nuestras casas están llenas de aparatos fuera de uso que no manejamos porque no nos interesa ya lo que ellos proporcionan. Juan es un hombre con enorme talento para la matemática, pero como sólo le interesa la literatura, no se ocupa de hacer matemática. Pero, además, como se ha indicado, no es ni mucho menos seguro que las dotes intelectuales del hombre le permitan conocer. [Si por "naturaleza" del hombre entendemos, como Aristóteles, el conjunto de sus aparatos corpóreos y mentales y su funcionamiento, habremos de reconocer que el conocimiento no le es "natural."] Al contrario, cuando usa de todos esos mecanismos se encuentra con que no logra plenamente eso que él se propone bajo el vocablo "conocer". Su propósito, su [afán cognoscitivo trasciende sus dotes, sus medios para lograrlo.] Echa mano de cuantos utensilios posee, sin conseguir nunca plena satisfacción con ninguno de ellos ni con su conjunto. [La realidad es, pues, que el hombre siente un extraño afán por conocer y que le fallan sus dotes, lo que Aristóteles llama su "naturaleza"]

Esto obliga, sin remisión ni escape, a reconocer que la verdadera naturaleza del hombre es más amplia y que consiste en [tener dotes, pero también en tener fallas.] El hombre se compone de lo que tiene "y de lo que le falta". Si usa de sus dotes intelectuales en largo y desesperado esfuerzo no es simplemente porque las tiene, sino, al revés, porque se encuentra menesteroso de algo que le falta y a fin de conseguirlo moviliza, claro está, los medios que posee. El error radicalísimo de todas

las teorías del conocimiento ha sido no advertir la inicial incongruencia que existe entre la necesidad que el hombre tiene de conocer y las "facultades" con que cuenta para ello. Sólo Platón entrevió que la raíz del conocer, diríamos, su sustancia misma, está precisamente en la insuficiencia de las dotes humanas, que está en el hecho terrible de que el hombre "no sabe". [Ni el Dios ni la bestia tienen esta condición. Dios sabe todo y por eso no conoce. La bestia no sabe nada y por eso tampoco conoce. Pero el hombre es la insuficiencia viviente, el hombre necesita saber, percibe desesperadamente que ignora. Esto es lo que conviene analizar. ¿Por qué al hombre le duele su ignorancia, como podía dolerle un miembro que nunca hubiese tenido?]

#### LECCIÓN IV<sup>1</sup>

[CONOCIMIENTO DEL UNIVERSO O MULTIVERSO. — EL PRIMADO DEL PROBLEMA FRENTE A SUS SOLUCIONES. — PROBLEMAS TEÓRICOS Y PROBLEMAS PRÁCTICOS. — PANLOGISMO Y RAZÓN VITAL.]

Este curso filosófico — como el curso fluvial del Guadiana — comenzó a brotar en un lugar, luego desapareció bajo las arenas de un desierto y, por fin, volvió a alumbrar aquí. De aquella mi primera lección en la Universidad salvé aquí — como se suele en los incendios y otras catástrofes subitáneas — sólo dos puntos. Uno, el enunciado del tema titular de este curso; otro — que una y otra vez quisiera recordar —, mi propósito de no hacer vía rectilínea, sino desarrollar mi pensamiento en círculos sucesivos de radio menguante, en ruta, pues, espiral. Esto nos permite y nos obliga a presentar cada cuestión primero en su forma más vulgar y menos rigurosa, pero más comprensible, seguros de que la hallaremos siempre de nuevo tratada más enérgica y formalmente en algún círculo interior. Así, decía yo, no pocas cosas que en su primera aparición traen el cariz de ser sólo una frase o una trivialidad, reaparecen otra vez, como mejoradas por la fortuna, con aspecto más grave y original.

Pues bien: con lo dicho el último día hemos cumplido nuestro primer giro ahora debemos emprender lo que Platón llamaría τὸν ἡμέτερον δευτέρον πλοῦς — nuestra segunda circunnavegación. Entrevimos que la verdad científica, la verdad física posee la admirable calidad de ser exacta — pero que es incompleta y penúltima. No se basta a sí misma. Su objeto es parcial, es sólo un trozo del mundo y además (parte de muchos supuestos que da sin más por buenos; por tanto, no se apoya en

<sup>1</sup> Martos, 16 de abril

si misma, no tiene en sí misma su fundamento y raíz, no es una verdad radical. Por ello postula, exige integrarse en otras verdades no físicas ni científicas que sean completas y verdaderamente últimas. Donde acaba la física no acaba el problema; el hombre que hay detrás del científico, necesita una verdad integral, y, quiera o no, por la constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo. Vemos aquí en clara contraposición dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquella es exacta pero insuficiente, ésta es suficiente pero inexacta. Y resulta que ésta, la inexacta, es una verdad más radical que aquella —por tanto y sin duda, una verdad de más alto rango—, no sólo porque su tema sea más amplio, sino aun como modo de conocimiento; en suma, que la verdad inexacta filosófica es una verdad más verdadera. Pero esto no debta extrañar. La tendencia irreflexiva y vulgar a considerar la exactitud como un atributo que afecta a los quilates de la verdad carece por completo no sólo de justificación, sino hasta de sentido. La exactitud no puede existir sino cuando se habla de objetos cuantitativos, o como Descartes dice, de *quod recipit magis et minus*; por tanto, de lo que se cuenta y se mide. No es, pues, en rigor, un atributo de la verdad como tal, sino de ciertas, determinadas cosas que hay en el Universo; en definitiva, sólo de la cantidad y luego, con valor aproximado, de la materia. Una verdad puede ser muy exacta y ser, no obstante, muy poco verdad. Por ejemplo, casi todas las leyes de la física tienen una expresión exacta, pero como están obtenidas por un cálculo meramente estadístico, es decir, por cálculo de probabilidades, tienen un valor sólo probable. Se da el caso curioso —y el tema merecería ser tratado aparte, porque es candente y gravísimo— de que conforme la física se va haciendo más exacta se les va convirtiendo entre las manos a los físicos en un sistema de meras probabilidades; por tanto, de verdades de segunda clase, de casi-verdades. La consecuencia de esto es uno de los motivos que llevan a los físicos actuales, gigantes creadores de un novísimo panorama cósmico, a ocuparse de filosofía, a asentar su verdad gremial en una más completa verdad vital.

Hemos tomado el día pasado un primer contacto con el hecho básico, con el hecho de todos los hechos que es "nuestra vida" y su horizonte el mundo. Este contacto era aún sobremanera impreciso y exento de evidencia. Casi parecía no más que una vaga reacción poética o patética. Sugiere, sin embargo, lo bastante para que columbrems cuál va a ser nuestra trayectoria.

(La filosofía de hace cincuenta años aspiraba, cuando más, a ser un complemento de las ciencias particulares.) Cuando éstas llegaban al punto en que no podían ya obtener verdades claras, se encargaba a la pobre filosofía, especie de "criada para todo", que completase la faena

con algunas reverendas vaguedades. El hombre se instalaba dentro de la física y cuando ésta concluía seguía el filósofo todo derecho, en una especie de movimiento de inercia, usando para explicar lo que quedaba una suerte de física extramuros. (Esta física más allá de la física era la metafísica)—por tanto, una física fuera de sí. (Todavía la filosofía actual inglesa: Russell o Whitehead).

Pero lo dicho antes anuncia que nuestro camino es opuesto. Hacemos que el físico —y lo mismo el matemático, o el historiador, o el artista, o el político, al notar los límites de su oficio— retroceda al fondo de sí mismo. Entonces encuentra que él mismo no es físico, sino que la física es una entre innumerables cosas que hace en su vida de hombre. El físico resulta en su último fondo y substrato todo un hombre, es vida humana. Y esta vida humana tiene la condición inevitable de referirse constantemente a un mundo íntegro, al Universo. [Antes de ser físico es hombre y al serlo se preocupa del Universo, es decir, filosofía]—mejor o peor—técnica o espontáneamente, de modo culto o salvaje. No será nuestro camino ir más allá de la física, sino al revés, retroceder de la física a la vida primaria y en ella hallar la raíz de la filosofía. (Resulta ésta, pues, no meta-física, sino ante-física.) Nace de la vida misma y, como veremos muy estrictamente, ésta no puede evitar, siquiera sea elementalmente, filosofar. Por esta razón, la primera respuesta a nuestra pregunta "¿Qué es filosofía?" podía sonar así: "La filosofía es una cosa... inevitable".

A la pregunta "¿Qué es filosofía?" prometía yo el otro día contestar enunciando una serie de atributos, de notas y facciones que fuesen delimitando el perfil del pensamiento filosófico. Pero llegó el tiempo, gran segador, y segó mi lección en flor cuando el concepto que buscábamos iba a madurar y desarrollarse. Tuve que concluir violentamente mi desarrollo en un punto cualquiera, allí donde el instante cronológico me obligaba a terminar.

Pero si ustedes hacen memoria notarán que apenas si habíamos pisado el umbral del tema, y es preciso que hoy ingresemos en su interior. [Ensayábamos definir la filosofía como conocimiento del Universo] pero al punto puse a ustedes en guardia, no fuera a ser que esta definición, con su aparente rotundidad, [dejase escapar precisamente cuanto hay de esencial y específico en el modo intelectual que llamamos filosofía: Este peligro] en rigor, no [proviene] de la definición misma, que es correcta, sino [de la manera como solemos] sobre todo los hombres de razas calientes [leer y escuchar]. Tras un cuarto de siglo de producción ideológica —no presumo de ancianidad, pero es el caso que yo comencé a publicar a los dieciocho años— he perdido toda ilusión que consista en esperar, salvo excepciones, de españoles o de argentinos que entien-

dan por leer u oír otra cosa que resbalar del significado espontáneo o impresionista de una palabra al de otra y del sentido primerizo de una frase al de la subsecuente. Ahora bien, así —no se dude de ello— no se puede entender ninguna expresión filosófica. (La filosofía no se puede leer —es preciso desleerla—, quiero decir (repensar cada frase) y esto supone romperla en sus vocablos ingredientes, tomar cada uno de ellos y, en vez de contentarse con mirar su amena superficie, tirarse de cabeza dentro de él, sumirse en él, descender a su entraña significativa, ver bien su anatomía y sus límites para salir de nuevo al aire libre, dueño de su secreto interior. Cuando se hace esto con los vocablos todos de una frase quedan unidos no costado a costado, sino subterráneamente, por sus raíces mismas de idea, y solo entonces componen de verdad una frase filosófica. A la lectura deslizante u horizontal, al simple patinar mental hay que sustituir la lectura vertical, la inmersión en el pequeño abismo que es cada palabra, fértil buceo sin escafandra.

Así procuré instalar a ustedes sucesivamente sobre cada uno de los términos que componen aquella definición. Hoy, forzados a resumir lo dicho para reanudar nuestra trayectoria ideológica, se nos ofrece ocasión para afirmar lo ya anunciado y enriquecerlo notablemente. Me importa hacerlo así, porque es un análisis, que yo sepa, completamente nuevo y espero más riguroso que los usados.

A la obra, pues. Universo es el nombre del tema, del asunto para cuya investigación ha nacido la filosofía. Ahora bien, este objeto Universo es tan extraño, tan radicalmente distinto de todos los demás que desde luego obliga al filósofo a situarse ante él en una actitud intelectual completamente diferente de la que las ciencias particulares adoptan ante los suyos.

(Entiendo por (Universo formalmente "todo cuanto hay") Es decir, que (al filósofo) no le interesa cada una de las cosas que hay por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que, por el contrario, (le interesa la totalidad de cuanto hay) y, consecuentemente, de cada cosa lo que ella es frente y junto a las demás, su puesto, papel y rango en el conjunto de todas las cosas —diríamos la vida pública de cada cosa, lo que representa y vale en la soberana publicidad de la existencia universal. Por cosas entenderemos no sólo las reales físicas o animicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay. Por eso elijo el verbo "haber" ni siquiera digo "todo lo que existe", sino "todo lo que hay". Este "hay", que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales (es forzoso decir que las hay pero que no existen). Así, por ejemplo, el cuadrado redondo, el cuchillo sin hoja ni cache o todos esos seres maravillosos de que nos

habla el poeta Mallarmé —como la hora sublime que es, según él, “la hora ausente del cuadrante”, o la mujer mejor, que es “la mujer ninguna”. Del cuadrado redondo sólo podemos decir que no existe, y no por casualidad, sino que su existencia es imposible; pero para poder dictar sobre el pobre cuadrado redondo tan cruel sentencia es evidente que tiene previamente que ser habido por nosotros, es menester que en algún sentido lo haya.

Decía yo que el matemático o el físico comienza por delimitar su objeto, por definirlo, y esta definición de lo numérico, del conjunto o como se quiera comenzar la matemática, y lo mismo la definición del fenómeno físico, de lo material, contiene los atributos más esenciales del asunto. (Comienzan, pues, las ciencias particulares apartando, acotando su problema, y para ello comienzan sabiendo o creyendo saber de antemano lo más importante.) Su faena se reduce a investigar la estructura interior de su objeto, su fino tejido íntimo, podríamos decir su histología. Mas cuando el filósofo parte a la pesquisa de todo cuanto hay acepta un problema radical, un problema sin límites, un absoluto problema. De lo que busca —que es el Universo— no sabe nada. Precisamos todo lo que ignora: precisarlo significa definir con pleno rigor el problema de la filosofía en lo que tiene de más peregrino y sin par.

1º Al preguntarnos qué es “todo lo que hay” no tenemos la menor sospecha de qué será eso que hay, lo único que sabemos previamente la filosofía es que hay esto y lo otro y lo de más allá, que es precisamente lo que no buscamos. Buscamos “todo” y lo que tenemos es siempre lo que no es todo.) De éste no sabemos nada y, tal vez, (entre todas esas partes que ya tenemos no están las que nos son más importantes.) lo más importante de cuanto hay.

2º Pero (ignoramos también si eso que hay será, en efecto, un todo, es decir, Universo, o si por ventura cuanto hay forma más bien diversos todos si es Multiverso)

3º Pero ignoramos todavía más, sea lo que hay Universo o Multiverso, al partir en nuestra empresa intelectual (ignoramos radicalmente si será cognoscible, es decir, si nuestro problema será soluble o no.) *Ruego a ustedes que no pasen desalentadamente por delante de lo que acabo de decir.* Constituye la dimensión más extraña del pensamiento filosófico, la que le proporciona un carácter exclusivo, (la que mejor diferencia el modo intelectual filosófico de todos los demás.)

(La ciencia particular no duda de que su objeto sea cognoscible) —dudará de lo que sea plenamente y encontrará dentro de su problema general algunos especiales que no puede resolver. Inclusive, como la matemática, llegará a demostrar que son insolubles. (Pero la actitud del

científico implica la fe en la posibilidad de conocer su objeto.) Y no se trata de una vaga confianza humana, sino de algo constituyente de la ciencia misma, hasta el punto de que para ella definir su problema es una y misma cosa con fijar el método general de su solución. Dicho en otra forma: (para el físico es problema lo que en principio se puede resolver, la solución le es en cierto modo anterior al problema; se entiende que va a llamar solución y conocimiento el trato que el problema tolere.) Así, de los colores y los sonidos y los cambios sensibles, en general, el físico sólo puede conocer las relaciones cuantitativas, y aun éstas —las situaciones en tiempo y espacio— sólo relativamente y aun estas relatividades sólo con la aproximación que los aparatos y nuestros sentidos permiten; pues bien, a este resultado, teóricamente tan poco satisfactorio, llamará solución y conocimiento. Viceversa considerará como problema físico sólo lo que puede someterse a medidas y lo que acepta ese tratamiento metódico. Sólo el filósofo hace ingrediente esencial de su actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea indócil al conocimiento. (Y esto significa que es la única ciencia que toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación.) Va a cazar la fiera según vive en la selva —no como el domador de circo que previamente la cloroformiza.

De suerte que no sólo el problema filosófico es ilimitado en extensión, puesto que abarca todo y no tiene confines, sino que lo es también en intensidad problemática. No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema. (Cuando, en cambio, decimos que las ciencias particulares tratan un problema relativo o parcial, no sólo sugerimos que se ocupan exclusivamente de un trozo de universo y nada más, sino que ese problema mismo se apoya en datos que se dan por sabidos y resueltos, por tanto, que sólo a medias es problema.)

Es éste, a mi juicio, el momento de hacer una observación fundamental que me extraña no haber visto nunca expresada. Cuando se habla de nuestra actividad cognoscitiva o teórica se define muy justamente como la operación mental que va desde la conciencia de un problema al logro de su solución. Lo malo es que se tiende a no considerar como importante en esa operación sino su última parte, el tratamiento y solución del problema. Por eso, cuando se piensa en la ciencia se la suele ver como un repertorio de soluciones. En mi entender, es esto un error. En primer lugar, porque hablando rigurosamente y evitando, como exige el temple de nuestro tiempo, el utopismo, (es muy discutible si algún problema ha sido nunca plenamente resuelto; por lo tanto, no es en la solución donde debemos cargar el acento al definir la ciencia.) En segundo lugar, la ciencia es un proceso siempre fluyente y abierto hacia la solución —no es, pues, de hecho, la arribada a la costa anhelada—,

sino que es la navegación procelosa hacia ella) Pero, en tercero y definitivo lugar, se olvida que al ser la actividad teórica una operación y marcha de la conciencia de un problema a su solución (lo primero que es, precisamente, es conciencia del problema) ¿Por qué se deja esto a la espalda como detalle insignificante? ¿Por qué parece natural y de no urgente meditación que el hombre tenga problemas? Y, sin embargo, bien obvio es que en el problema está el corazón y el núcleo de la ciencia. Todo lo demás actúa en función de él —es secundario con respecto a él—. Si queremos un instante rozar el placer intelectual que proporciona siempre la paradoja, diríamos que lo único no problemático en una ciencia es justamente su problema; lo demás, sobre todo la solución, es siempre precario y discutible, vacilante y mudadizo. Cada ciencia es, primariamente, un sistema de problemas invariables o de muy limitada variación y eso, (el tesoro de problemas, es el que emigra a lo largo de las generaciones) el que pasa de mente en mente, el que constituye el patrimonio y el paladín de la tradición en la historia milenaria de una ciencia.

Pero todo esto me sirve sólo como peldaño para elevarme a una consideración más radical. El error padecido al ver la actividad teórica por el cabo de su solución y no por su cabo inicial que es el problema, se origina en un desconocimiento de (la maravilla que significa el hecho magnífico de que en el hombre existan problemas) Y es que no se distinguen dos sentidos muy diferentes de este vocablo. Se observa que la vida plantea al hombre, desde siempre, problemas —estos problemas que no sé plantea el hombre sino que caen sobre él, que le son planteados por su vivir, son los problemas prácticos)

Intentemos definir la actitud mental en que aparece un problema práctico. Estamos rodeados, cercados por la realidad cósmica, dentro de la cual vamos sumergidos. (Esa realidad envolvente es material y es social.) Sentimos de pronto una forzosidad o un deseo que, para satisfacerse, requeriría una realidad circundante distinta de la que es: una piedra, por ejemplo, estorba nuestro avance por el camino. El problema práctico consiste en que una realidad diferente de la efectiva sustituya a ésta, que haya un camino sin piedra —por tanto, que algo que no es llegue a ser—. (El problema práctico es aquella actitud mental en que proyectamos una modificación de lo real, en que premeditamos dar ser a lo que aún no es, pero nos conviene que sea)

(Nada más diverso de esta actitud que aquella en que surge un problema teórico.) La expresión del problema en el lenguaje es la pregunta: "¿Qué es tal o cual cosa?" Noten lo peregrino de este hecho mental, de demanda pareja. Aquello de quien nos preguntamos: "¿Qué es?" está ahí, es en uno u otro sentido (sino no se nos ocurriría pregun-

tamos nada acerca de ello) Pero resulta que no nos contentamos con que sea, esté ahí— sino, al revés, nos inquieta que sea y que sea tal y como es, (nos irrita su ser.) ¿Por qué? Evidentemente porque (eso que es, tal y como está ante nosotros, no se basta a sí mismo sino que, al contrario, vemos que le falta su razón de ser) vemos que si no es más que lo que parece ser, si no hay tras lo aparente algo más que lo completo y sostenga, su ser es incomprendible o, dicho de otro modo, (su ser es un no ser, un pseudoser, algo que no debe ser) De donde resulta que no hay problema (teórico si no se parte de algo que es) que está indiscutiblemente ahí y, no obstante o por lo mismo, se lo piensa como no siendo, como no debiendo ser. La teoría —conviene recalcar la extravagancia del hecho— empieza, pues, negando la realidad, destruyendo virtualmente el mundo) aniquilándolo: es un ideal retrotraer el mundo a la nada, a la ante-creación, puesto que es un sorprenderse de que sea y un rehacer hacia atrás el camino de su génesis. Si, pues, (el problema práctico consiste en hacer que sea lo que no es —pero conviene—, el problema teórico consiste en hacer que no sea lo que es —y que por ser tal— irrita al intelecto con su insuficiencia.)

Para mí esta audacia del hombre que le lleva a negar provisionalmente el ser y al negarlo convertirlo en problema, crearlo como problema, es lo característico y esencial de la actividad teórica que, por lo mismo, considero irreductible a toda finalidad práctica, sea del orden que sea. Esto significa que hay dentro del hombre biológico y utilitario otro hombre lujoso y deportivo (que en vez de facilitarse la vida aprovechando lo real, se la complica suplantando el tranquilo ser del mundo por el inquieto ser de los problemas) Esta raíz o dimensión teórica del ser humano es un hecho último que hallamos en el cosmos y que es vano querer explicar como consecuencia del principio utilitario, usado para comprender casi todos los otros fenómenos de nuestro organismo viviente. No se diga, pues, que la necesidad o problema práctico nos obliga a planteamos problemas teóricos. ¿Por qué no acontece esto en el animal, que tiene y siente, sin duda alguna, problemas prácticos? Ambas clases de problematismo tienen origen radicalmente distinto y no toleran una mutua reducción. Porque, viceversa, un ser sin deseo, sin necesidad, sin apetito —un ser que fuese sólo intelecto y que tendría problemas teóricos— no llegaría nunca a percibir un problema práctico.

Hecha esta observación fundamental, la aplicamos inmediatamente a nuestro estudio sobre lo que es filosofía y decimos: (si lo esencia) en el *homo theoreticus*, en la actividad cognoscitiva, (es su don de convertir las cosas en problemas) en descubrir su latente tragedia antológica, (no hay duda de que tanto más pura será la actitud teórica cuanto más problema sea su problema) y viceversa, que en la medida en que un

problema sea parcial, conserva la ciencia que lo trae un resto de actitud práctica, de utilitarismo ciego y no cognoscente, de prurito de acción y no pura contemplación. Contemplación pura es sólo la *theoria* y su etimología lo significa directamente.

Por ser el de la filosofía el único problema absoluto, es ella la sola actitud pura, radicalmente teórica. (Es el conocimiento llevado a su máximo intento, es el heroísmo intelectual.) Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. (Renuncia a toda seguridad previa,) se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo, se suicida como hombre vital para renacer transfigurado en pura intelección. Puede decir como Francisco de Asís: "Yo necesito poco y ese poco lo necesito muy poco". O bien como Fichte: *philosophieren heisst eigentlich nicht leben, leben heisst eigentlich nicht philosophieren* —Filosofía, es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar. Ya veremos, sin embargo, en qué sentido esencial y nuevo la filosofía, al menos mi filosofía, incluye también la vida.

El problema nuestro era absolutamente problema porque comenzaba para (admitirse su insolubilidad): tal vez, declamos, el Universo o cuanto hay es incognoscible. Y puede ser incognoscible por dos razones distintas. Una de ellas consiste en que (tal vez nuestra capacidad de conocer es limitada) como cree el positivismo, el relativismo y, en general, el criticismo. Pero también puede ser el Universo incognoscible por una razón que las usadas teorías del conocimiento ignoran, a saber, porque (aun siendo ilimitada nuestra inteligencia) el ser, el mundo, el Universo (sea por sí mismo,) por su misma contextura, (opaco al pensamiento porque sea en sí mismo irracional.)

Hasta estos últimos años no se ha vuelto a plantear el problema del conocimiento en forma elevada y clásica. El mismo Kant, que fue agudísimo y genial y de valor permanente en la porción de él que trató, ha sido tal vez quien más ha contribuido a que no se viese en su integridad. Hoy empieza a parecernos extraño e inaceptable que aun cuando se trate de él en esa forma parcial, se quiera eludir la cuestión general. Si yo me pregunto cómo y cuánto puede el sujeto hombre conocer, necesito antes averiguar qué entiendo, en general, por conocimiento, sea quien sea el sujeto que conoce. Sólo así podré ver si, en el caso particular del hombre, se cumplen las condiciones genéricas sin las cuales no es posible conocimiento alguno. Hoy, sobre todo, después del reciente libro del gran pensador alemán Nicolai Hartmann, empieza a reconocerse que es preciso comenzar por determinar cuáles son las condiciones primarias de cognoscibilidad. (El conocimiento) definido en su carácter más elemental, era aquella famosa y trivial *adaequatio rei*

*et intellectus*. (es decir, {una asimilación entre el pensar y el ser}) Pero ya vimos que (caba un mínimo de *adaequatio*, la cual da un conocimiento meramente simbólico, (en que mi pensamiento de una realidad no se parece apenas en nada a esa realidad) como un idioma tiene palabras distintas que otro y se contenta con una correspondencia o paralelismo. Aun en este caso mínimo, no podrían corresponderse los idiomas distintos si no tuviesen, a la postre, una estructura formal común, es decir, un esqueleto gramatical que, por lo menos en parte, fuese común a ambos. Lo mismo acontece en todo conocimiento: si lo es, aun mínimamente, (tiene que haber un minimum de efectiva asimilación entre el ser conocido y el pensar o estado subjetivo del que conoce) Sólo puede entrar el mundo en mi mente si la estructura de mi mente coincide en parte con la estructura del mundo) si mi pensar se comporta en alguna manera coincidentemente con el ser. De suerte que la vieja expresión escolástica adquiere un sentido nuevo y fabulosamente más grave. No se trata sólo de que hasta ahora ha significado y que es una advertencia casi frívola —a saber— que el intelecto si conoce se asemeja a la cosa, es decir, la copia —sino que se trata precisamente de la condición honda sin la cual aun esto es imposible. En efecto, no puede mi pensamiento copiar la realidad, recibirla en sí, si ésta a su vez no se asemeja a mi pensar. Ahora, pues, y creo esta fórmula también nueva, la *adaequatio* entre ambos términos tiene que ser mutua: (mi pensamiento ha de coincidir con la cosa, pero esto es imposible si la cosa ya por sí no coincide con la estructura de mi pensamiento.)

De aquí que sin tener conciencia clara de esto, toda teoría del conocimiento, contra su voluntad, haya sido una ontología —es decir, una doctrina sobre qué es, por su parte, el ser y qué es, por su parte, el pensar (al fin y al cabo, un ser o cosa particular), y luego una comparación entre ambos. De la cual resultaba que se descubría unas veces al pensar como un resultado del ser— y esto era el realismo —y otras, viceversa, se mostraba que la estructura del ser procedía del pensar mismo— y esto era el idealismo. Pero en uno y otro caso se subentendía, sin clara conciencia de ello, que era menester, para justificar el conocimiento, demostrar la identidad estructural de ambos términos. Así resume Kant toda su *Crítica de la Razón pura* en estas palabras erizadas de tecnicismo, pero que ahora, a mi juicio, cobran la más humilde y, porque humilde, desnuda, la más perfecta claridad: (Las condiciones de la posibilidad de la experiencia = léase pensamiento —son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos = léase ser o realidad)

Sólo de esta suerte —repito— puede acometerse en serio y con todo su ideal, pavoroso dramatismo, el problema del conocimiento. Puede ocurrir que (textura del ser coincida por completo con la del pensar)

es decir, que el ser funcione y sea lo mismo que el pensar funciona y es. Esta es la gran tesis del racionalismo —máximo optimismo gnoseológico. Si, en efecto, fuera así, para conocer bastaría con que el pensamiento se pensase a sí mismo—seguro de que fuera de él la realidad dócilmente, por obedecer a las mismas leyes que el pensar o *logos*, coincidiría con los resultados de ese análisis interno del pensamiento. Por eso Aristóteles hace que Dios, principio del Universo, consista sólo en un pensar sobre el pensar —*noésts noéseos*— que sólo con pensarse a sí mismo conoce su Universo. Lo real, según esto, consiste en materia lógica (lo real es racional)—como va a decir al otro extremo de la historia de la filosofía el otro racionalista, el *panlogista* Hegel. Si queremos sorprender en un rincón de descuido este modo de filosofar racionalista, citaremos unas palabras de Leibniz perdidas hacia el final de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y que no he visto citadas. Dice así el gran optimista: *Je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues*. Este hombre está seguro que lo desconocido, es decir, lo real más allá de nuestro pensamiento, tendrá un modo de ser) un consistir o, como yo digo, una consistencia igual que lo real ya conocido, es decir, que la porción de realidad cuya consistencia ha resultado ya coincidir con la de nuestro pensar. Para mí éste es un ejemplo y lugar clásico de lo que llamo utopismo intelectual, es decir, la fe loca de que el pensamiento al querer penetrar lo real en cualquier lugar de su infinito cuerpo, lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él. (Si esto es así yo no tengo que esperar a toparme con lo real desconocido, desde luego y por anticipado sé cómo se comportará.)

Frente a este campeón del optimismo pondríamos al extremo (escepticismo para el cual el ser no coincide en nada con el pensar, por tanto, es imposible todo conocimiento) Y entre (medias situaremos la) posición que parece más discreta, a saber: la que cree notar que el ser sólo en parte coincide con el pensar) esto es, lógicamente. Una teoría del conocimiento regida por este tercer punto de vista cuidaría de dibujar severa, verazmente la línea de coincidencias y discrepancias entre el universo y el pensamiento, dibujará un mapa de lo objetivo donde habrá zonas civiles o que el pensar puede penetrar, y zonas impenetrables, zonas irracionales del mundo. Por ejemplo: los números forman una provincia de objetos máximamente coincidente con el *logos* hasta el punto que se ha creído posible racionalizar toda la matemática y construirla puramente con lógica. Pero en estos meses vivimos una de las grandes batallas gloriosas del intelecto que se han dado en la historia y que, junto con la física actual, bastaría para ennoblecer a nuestra época en la vasta procesión de los tiempos. Me refiero al ensayo que Brouwer

y Weyl hacen de demostrar la discrepancia parcial que hay entre la consistencia del número y la de los conceptos, por tanto, la imposibilidad de una matemática lógica o formalista, la necesidad de una matemática fiel a la peculiaridad de su objeto, que ellos llaman "intuicionista", una matemática que no sea lógica, sino precisamente matemática. Si de la matemática ascendemos a objetos más complicados —la materia física, la vida orgánica, la vida psíquica, la vida social, la vida histórica— la dosis de irracionalidad o impenetrabilidad al puro pensar crece y es lo más probable que cuando el objeto de que se trata es nada menos que el Universo, la porción de él cimbarrona, ininteligible por los medios del puro *logos* tradicional sea máxima. Todavía en la física la razón camina holgada, pero, como dice admirablemente Bergson —bien que por motivos menos admirables—, "fuera de la física es preciso hacer inspeccionar a la razón por el buen sentido". Esto que Bergson llama "buen sentido" es lo que yo he llamado muy formalmente "razón vital", una razón más amplia que la otra, para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales.)

Pero también (sería una mala inteligencia) por ventura la más grave de todas, (interpretar la definición de la filosofía como doctrina del Universo, y la tendencia a construir un *maximum* de *corpus* filosófico como una recaída ingenua en la vieja metafísica) Estas objeciones externas, políticas, pedagógicas, higiénicas a un pensamiento que avanza en virtud de razones internas son siempre pueriles, frívolas —y voy a decir más—, faltas de veracidad teórica. En general, todo el que ataque una obra de teoría por motivos forasteros a ella misma y mediante *argumenta hominis ad hominem*, declara automáticamente su incapacidad como hombre de teoría. (No vale hablar de las cosas por delante de ellas sin entrar en ellas) no vale el *vorbeireden* en que se eluden las cuestiones mismas sobre las cuales precisamente se pretende sentenciar. Yo incito a las generaciones nuevas de la intelectualidad española para que sean en este punto sobremanera exigentes, porque esa es la condición esencial para que en un país llegue a haber en serio y con verdad vida intelectual. "Lo demás no es —como dice el personaje de una novela española— más que carrocería".

Mal puede ser una filosofía definida según hemos visto, y para la cual es de rigor, (es esencial admitir por anticipado la posible incognoscibilidad de su objeto) —mal puede ser una ingenua recaída en la vieja metafísica. Nunca, que yo sepa, se ha dado al punto de partida filosófico una expresión más exigente de criticismo, de cautela. Pero fieles —y esto es lo característico de la situación actual—, fieles al modo heroico de conocer y pensar que es, quiérase o no, en su esencia misma la

filosofía, no podemos contentarnos con ser cautos, sino que necesitamos ser completos. Cautela, pues, pero sin suspicacia; con naturalidad. No hay que ponerse ante el Universo suspicaz como un aldeano. El positivismo fue una filosofía aldeana. Como Hegel dice: «el miedo a errar es ya un error y si se analiza se descubre en su fondo un miedo a la verdad». El filósofo que está dispuesto al máximo peligro intelectual, que expone íntegro su pensamiento, tiene obligación de ejercitar plena libertad —librarse de todo, inclusive de esa suspicacia labriega ante una posible metafísica. No renunciamos, pues, a ningún rigor crítico, antes bien, lo llevamos a su extrema exigencia, pero lo hacemos sencillamente, sin darnos importancia por ello, sin adoptar la patética gesticulación crí-

— bado, la superlación del gesto. Hay, en todo, que ser lo que se es, sin gesticulación, en sobria autenticidad evitando ser la exageración, el mascarón de proa de sí mismo.

Si ahora, a fin de no perdernos, tentamos el hilo de Ariadna necesario en todo desarrollo de conceptos, podemos resumir lo dicho reiterando su fórmula primera, que ahora sonará a ustedes más llena de sentido. (Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay, pero al partir ni sabemos qué es lo que hay, ni si lo que hay forma Universo o Multiverso, ni si, Universo o Multiverso, será cognoscible.)

La empresa, pues, parece loca. ¿Por qué intentarla? ¿No fuera más prudente excusarla —dedicarse no más a vivir y prescindir del filosofar? Para el viejo héroe romano, por el contrario, era necesario navegar y no era necesario vivir. Siempre se dividirán los hombres en estas dos clases, de las cuales forman la mejor aquellos para quienes precisamente lo superfluo es lo necesario. En el pequeño patio de Oriente se alza dulce y trémula, como un surtidor de fontana, la voz ungida de Cristo que amonesta: "Marta, Marta —una sola cosa es necesaria". Y con ella aludía, frente a Marta hacendosa y utilitaria, a María amorosa y superflua.

## LECCIÓN V<sup>1</sup>

[LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA. — PRESENTE Y COMPRESENTE. — EL SER FUNDAMENTAL. — AUTONOMÍA Y PANTONOMÍA. — DEFENSA DEL TEÓLOGO FRENTE AL MÍSTICO.]

Al enunciar el problema de la filosofía hallamos que era el más radical imaginable, que era archiproblemático. Por otra parte, vemos

<sup>1</sup> Viernes, 19 de abril.

que cuanto más problemático sea un problema más pura es la actitud cognoscitiva, teórica que lo percibe y escudriña. Por eso es la filosofía el esfuerzo intelectual por excelencia —en comparación con el cual todas las otras ciencias, inclusive la pura matemática, conservan un resto de practicismo.

Pero esta misma pureza y superlativo heroísmo intelectual que lleva a la filosofía ¿no da a ésta un carácter desaforado, frenético? ¿Tiene buen sentido plantearse problema tan descomunal como es el filosófico? Si se empieza a hablar aquí de probabilidades fuera menester declarar que el buen éxito del intento llamado filosofía es lo menos probable del mundo. Parece —decía yo— una loca empresa. ¿Por qué intentarla? ¿Por qué no contentarse con vivir y excusar el filosofar? Si no es probable el logro de su empeño, la filosofía no sirve de nada, no hay necesidad de ella. Perfectamente; mas, por lo pronto, es un hecho que hay hombres para quienes lo superfluo es lo necesario. Y recordábamos la divina oposición entre Marta utilísima y María superflua. La verdad es —y a esto aluden últimamente las palabras de Cristo— que no existe tal definitiva dualidad y que la vida misma, inclusive la vida orgánica o biológica, es, a la postre, incomprensible como utilidad, sólo es explicable como inmenso fenómeno deportivo.

Así ese hecho, al fin y al cabo vital, que es filosofar. ¿Es necesario? ¿No es necesario? Si por necesario se entiende "ser útil" para otra cosa, la filosofía no es, por lo menos primariamente, necesaria. Pero la necesidad de lo útil es sólo relativa, relativa a su fin. La verdadera necesidad es la que el ser siente de ser lo que es —el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosofar. Esta necesidad de ejercitar la función o acto que somos es la más elevada, la más esencial. Por eso Aristóteles no vacila en decir respecto de las ciencias: *anankatióterai pásai, ameínon d'oudemia*.<sup>1</sup> Sugestivamente, Platón, cuando quiere hallar la más audaz definición de la filosofía, allá en la hora culminante de su pensar más riguroso, allá en pleno diálogo *Sophistés*, dirá que es la filosofía *he epísteme tón eleútheron*, cuya traducción más exacta es ésta: la ciencia de los deportistas. ¿Qué le hubiera acontecido a Platón si aquí hubiera dicho eso? ¿Y si encima de eso hubiera situado su disertación en un gimnasio público, donde los jóvenes elegantes de Atenas, atraídos por la cabeza redonda de Sócrates, se agolpaban en torno a su palabra como falenas en torno a una linterna y alargaban hacia él sus largos cuellos de discóbolos?

Pero dejemos al amigo Platón y sigamos perescrutando la amiga verdad.

<sup>1</sup> [Metafísica. 963 a 10. Todas son más necesarias, pero superior ninguna.]

La filosofía no brota por razón de utilidad, tampoco por sin razón de capricho. Es constitutivamente necesaria al intelecto. ¿Por qué? Su nota radical era buscar todo como tal todo, capturar el Universo, cazar el Unicornio. Mas ¿por qué ese afán? ¿Por qué no contentarnos con lo que sin filosofar hallamos en el mundo, con lo que ya es y está ahí patente ante nosotros? Por esta sencilla razón: todo lo que es y está ahí, cuanto nos es dado, presente, patente, es por su esencia mero trozo, pedazo, fragmento, muñón. Y no podemos verlo sin prever y echar de menos la porción que falta. En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte —vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento. Hace doce años, hablando en Buenos Aires, definía yo el descontento "como un amar sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos". Es el echar de menos lo que no somos, el reconocernos incompletos y mancos.

En expresión rigurosa quiero decir lo siguiente:

Si tomamos un objeto cualquiera de cuantos hallamos en el mundo y nos fijamos bien en lo que poseemos al tenerlo delante, pronto caeremos en la cuenta de que es sólo un fragmento y que por serlo nos fuerza a pensar en otra realidad que lo completa. Así, los colores que vemos, que tan ágil y galantemente se nos plantean siempre ante los ojos, no son lo que a la vista parecen ser, quiero decir, no son sólo colores. Todo color necesita extenderse más o menos, existe, es derramado en alguna extensión; no hay, pues, color sin extensión. Él es sólo una parte de un todo que llamaremos extensión coloreada o color extenso. Pero esta extensión coloreada, a su vez, no puede ser sólo extensión coloreada. La extensión, para serlo, supone algo que se extienda, que sustente la extensión y el color, un substrato o soporte. La extensión requiere, como Leibniz decía frente a Descartes, algo *extensione prius*. Llamemos —como se hace tradicionalmente— a ese soporte del color extenso, materia. Al llegar a ella parece que hemos llegado por fin a algo suficiente. La materia ya no necesita ser sostenida por nada: está ahí, es por sí —no como el color, que es y existe por otro, gracias a la materia que lo sostiene. Pero al punto nos ocurre esta sospecha: si la materia una vez que existe, que está ahí, se basta así misma, no ha podido darse el ser, no ha podido venir al ser por su propia capacidad. No se puede pensar la materia sin verla como algo que ha sido puesto en la existencia por algún otro poder, como no se puede ver la flecha en el aire sin que busquemos la mano que la ha lanzado. Es, pues, también pedazo de un proceso más amplio que la produce, de una realidad más ancha que la completa. Todo esto es trivial y me sirve sólo para aclarar la idea en que estamos.

Más claro e inmediato me parece este otro ejemplo. Este salón es en su totalidad presente en la percepción que de él tenemos. Parece —al menos en nuestra visión— algo completo y suficiente. Se compone de lo que en él vemos y de nada más. Al menos, si analizamos lo que al verlo hay en nuestra percepción, parece no haber más que sus colores, sus luces, sus formas, su espacio y no necesitar de más. Pero si, al abandonarlo dentro de un instante, halláramos que en la puerta terminaba el mundo, que más allá de este salón no había nada, ni siquiera espacio vacío, nuestra mente sufriría un *choc* de sorpresa. ¿Por qué, si en nuestra mente no había antes más que lo que vemos del salón, nos causa sorpresa, sin necesidad de ninguna reflexión, que no haya en derredor de él casa, y calle, y ciudad, y tierra, y atmósfera, etc., etc.? Por lo visto, en nuestra percepción, junto a la presencia inmediata de su interior, de lo que vemos, había, bien que en forma latente, todo un vago fondo que, si faltase, lo echaríamos de menos. Es decir, que este salón no era ni aun en la simple percepción algo completo, sino sólo primer plano que se destaca sobre un fondo vago con el que contamos tácitamente, que ya existía para nosotros, bien que como oculto y adjunto, envolviendo lo que, de hecho, vemos. Ese fondo vago y envolvente no está presente ahora, pero está ahora compresente. Y en efecto, siempre que vemos algo este algo se presenta sobre un fondo latente, oscuro, enorme, de contornos indefinidos que es —simplemente— el mundo, el mundo de que forma parte, de que es sólo pedazo. Lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente del mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: presente algo, está siempre compresente el mundo.

Y lo mismo acontece si nos fijamos en nuestra realidad íntima, en lo psíquico. Lo que en cada instante vemos de nuestro ser interior es sólo un pequeño trozo: estas ideas que ahora pensamos, este dolor que sufrimos, esta imagencilla que se pinta en nuestro escenario íntimo, esta emoción que ahora sentimos; pero este pobre montoncillo de cosas que ahora vemos de nosotros es sólo lo que en cada caso se adelanta a nuestra mirada vuelta hacia adentro, es sólo como el hombro de nuestro yo completo y efectivo, el cual queda al fondo como una gran cuenca o serranía de que en cada instante vemos sólo el rincón de un paisaje.

Pues bien, el mundo —en el sentido que ahora damos a la palabra— es sólo el conjunto de las cosas que podemos ir viendo unas con otras. Las que ahora no vemos sirven de fondo a las que vemos, pero luego serán aquellas las que tengamos delante, inmediatas, patentes, dadas. Y si cada una es sólo fragmento y el mundo es no más que su colección o montón, quiere decirse que, a su vez, el mundo entero, el conjunto de lo que nos es dado y que por sernos dado podemos llamarlo *nuestro*

mundo", será también un fragmento enorme, colosal, pero fragmento y nada más. El mundo no se explica tampoco a sí mismo; al contrario, cuando nos encontramos teóricamente ante él nos es dado sólo... un problema.

[¿En qué consiste lo problemático del problema? Tomemos el ejemplo inveterado: el palo dentro del agua parece recto al tacto, no recto a la vista. El intelecto quiere acercarse en una de estas apariencias, pero la otra se alza con derechos iguales. El intelecto siente la angustia de no poder reposar en ninguna y busca una solución: busca salvarse haciendo de ellas meras apariencias. Problema es la conciencia de un ser y un no ser, de una contradicción. Como decía Hamlet: "Ser o no ser, ésta es la cuestión".]

Parejamente, el mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse. Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *sensu stricto* fundamentadora, es el ser fundamental. Como Kant decía: "Cuando lo condicional nos es dado, lo incondicional nos es planteado como problema". He aquí el decisivo problema filosófico y la necesidad mental que hacia él nos dispara.

Fijense ahora ustedes un momento en la peculiar situación que se nos crea frente a ese ser postulado y no dado, frente a ese ser fundamental. No cabe buscarlo como una cosa del mundo que hasta hoy no se nos hizo presente, pero que acaso mañana se manifieste ante nosotros. El ser fundamental, por su esencia misma no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. ¿Cómo sabemos de él? Curiosa aventura la de ese extraño ser. Cuando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ella vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente. De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo —y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente. Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico.

Yo creo que es debido, por lo pronto, subrayar mucho la heterogeneidad, lo que tiene de distante e incomparable con todo ser intramundano ese ser fundamental, en vez de hacerse ilusiones respecto a su proximidad y parecido con las cosas que nos son dadas y notorias. En

este sentido, bien que sólo en éste, simpatizo con los que se negaron a hacer casero, doméstico y casi nuestro vecino al ser trascendente. Como en las religiones aparece bajo el nombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el mundo, encontramos también en ellas las dos actitudes: los que traen a Dios demasiado cerca y, como Santa Teresa, le hacen andar entre los puchereros, y los que, a mi juicio con mayor respeto y más tacto filosófico, lo alejan y trasponen.

Siempre, en este contexto, me emociona recordar la figura de Marción, el primer gran herejarca del cristianismo, a quien, no obstante tener que llamarlo "primogénito de Satan", la Iglesia, con fina conciencia, ha tratado siempre en forma de desusada consideración, porque era, en efecto fuera del dogma, varón en todo ejemplar. Marción, como todo el gnosticismo, parte de una conciencia hipersensible para el carácter de limitación, de defecto, de insuficiencia adscrito a todo lo mundano. Por eso no admite que el verdadero y supremo Dios tenga nada que ver con el Mundo: él es lo absolutamente distinto y otro que el mundo —es *allogrios*. De otro modo quedaría contaminado moral y ontológicamente con la imperfección y limitación de éste. De aquí que, según él, no pueda ser el supremo y auténtico Dios un creador del mundo: sería entonces creador de lo insuficiente, por tanto, él mismo insuficiente, y buscamos, frente al mundo, la perfecta suficiencia. Crear algo es, al cabo —interpretado ahora a Marción— contaminarse con lo creado. El Dios creador es un poder segundo, es el Dios del Antiguo Testamento, un Dios que tiene mucho de intramundano, Dios de la justicia y Dios de los ejércitos, lo cual supone que está referido indisolublemente al crimen y a la lucha. En cambio, el verdadero Dios no es justo, es simplemente bueno, no es justicia, sino caridad, amor. Existe eternamente ajeno al mundo y ausente del mundo, en absoluta distancia de él, intacto de él; por eso sólo podemos llamarle por excelencia "el Dios extranjero" —*ξένος θεός*—, mas por lo mismo que es lo absolutamente otro que el mundo, lo compensa y lo completa, de puro no tener que ver con el mundo lo salva. Y ésta es para el gnóstico la obra más altamente divina: no crear el mal mundo como un demiurgo pagano, sino, al contrario, "descrearlo", anular su maldad constitutiva es decir, salvarlo.

Si es, por lo pronto, necesario subrayar esa distancia, no basta con esto. El gnosticismo se queda ahí: es la exageración de ese momento, del *Deus exsuperantissimus*. Hace falta el viaje de vuelta. No resulte que he hecho una confesión del marcionismo. Mal puedo hacerla cuanto que éste habla de Dios, problema de la teología, y esto para nosotros era sólo ilustración al margen. Hablamos sólo del ser fundamental, tema exclusivo de la filosofía.

Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay. Ya vimos que esto implicaba para el filósofo la obligación de plantearse un problema absoluto, es decir, de no partir tranquilamente de creencias previas, de no dar nada por sabido anticipadamente. Lo sabido es lo que ya no es problema. Ahora bien, lo sabido fuera, aparte o antes de la filosofía es sabido desde un punto de vista parcial y no universal, es un saber de nivel inferior que no puede aprovecharse en la altitud donde se mueve a *nativitate* el conocimiento filosófico. Visto desde la altura filosófica, todo otro saber tiene un carácter de ingenuidad y de relativa falsedad, es decir, que se vuelve otra vez problemático. Por eso Nicolás Cusano llamaba a las ciencias *docta ignorantia*.

Esta situación del filósofo, que va aneja a su extremo heroísmo intelectual y que sería tan incómoda si no le llevase a ella su inevitable vocación, impone a su pensamiento lo que llamo imperativo de *autonomía*. Significa este principio metódico la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y al compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autonómica. A esto llamo principio de autonomía —y él nos liga sin pérdida alguna a todo el pasado criticista de la filosofía—; él nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento moderno y nos califica como últimos nietos de Descartes. Pero no se fíen ustedes de la ternura de los nietos. El próximo día vamos a ajustar las cuentas a nuestros abuelos. Comienza el filósofo por evacuar de creencias recibidas su espíritu por convertirlo en una isla desierta de verdades, y luego, recluso en esta ínsula, se condena a un robinsonismo metódico. Tal era el sentido de la duda metódica que para siempre sitúa Descartes en el umbral del conocimiento filosófico. El sentido de ella no era simplemente dudar de todo aquello que, en efecto, suscita en nosotros duda esto lo hace a toda hora cualquier hombre discreto—, sino que consiste en dudar inclusive de lo que no se duda de hecho, pero, en principio, podía ser dubitable. Esta duda instrumental y técnica, que es el bisturi del filósofo, tiene un radio de actuación mucho más amplio que la habitual suspicacia del hombre, puesto que dejando atrás lo dudoso se alarga hasta lo dubitable. Por eso no titula Descartes su famosa meditación así: *Dece qu'on revoque en doute*, sino *Dece qu'on peut revoquer en doute*.

Aquí tienen ustedes la raíz de un aspecto característico de toda filosofía: su fisonomía paradójica. Toda filosofía es paradoja, se parte

de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teóricamente creencias elementalísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables.

Pero una vez que en virtud del principio autonómico se ha replegado el filósofo sobre aquellas poquísimas verdades primeras de que ni aun teóricamente cabe dudar, y que por ello se prueban y comprueban a sí mismas, tiene que volverse cara al Universo y conquistarlo, abarcarlo íntegro. Ese punto o puntos mínimos de verdad rigurosa tienen que ser elásticamente dilatados hasta aprisionar cuanto hay. Frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía actúa un principio de tensión opuesta: el universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo *pantomía*.

No basta con el principio de autonomía que es negativo, estático y de cautela, que nos invita a tener cuidado, pero no a caminar, que no orienta ni dirige nuestro avance. No basta con no errar: es preciso acertar, es forzoso atacar sin descanso nuestro problema, y como éste consiste en definir el todo o Universo, cada concepto filosófico habrá de ser fabricado en función del todo, a diferencia de los conceptos en las disciplinas particulares que se atienden a lo que la parte es como parte aislada o falso todo. Así, la física nos dice solamente lo que es la materia como si sólo ella hubiese en el Universo, como si fuese el Universo. Por eso la física ha solido tender a sublevarse como auténtica filosofía, y esta pseudo filosofía subversiva es el materialismo. El filósofo, en cambio, buscará de la materia su valor como pieza del Universo y dirá la verdad última de cada cosa, lo que esta cosa es en función de todas. A este principio de conceptualización llamo *pantomía* o ley de totalidad.

El principio de autonomía ha sido de sobra proclamado desde el Renacimiento hasta el día, a veces con un exclusivismo funesto que ha frenado al pensamiento filosófico hasta paralizarlo. En cambio, el principio de pantomía o universalismo sólo ha encontrado atención adecuada en algún momento del alma antigua y en el breve período filosófico que va de Kant a Hegel, la filosofía romántica. Yo me atrevería a decir que esto y sólo esto nos aproxima a los sistemas post-kantianos, cuyo estilo ideológico nos es, por lo demás, sobremodernamente contemporáneo. Pero ya es de gran calado esa sola coincidencia. Coincidimos con ellos en no contentarnos con evitar el error y en considerar que la mejor manera de lograrlo no es angostar el campo visual, sino, al contrario, dilatarlo máximamente, convirtiendo en imperativo intelectual, en principio metódico el propósito de pensar todo y no dejarse nada fuera. Desde Hegel se ha olvidado que filosofía es ese pensamiento integral y que no es sino eso —con todas sus ventajas y, naturalmente, con todos sus fallos.

Queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria, y no bizquece envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física. No ha sido casual que en el último siglo fuese el filósofo tan infiel a su condición. Fue característico de esos tiempos en Occidente no aceptar el Destino, querer ser lo que no se era. Por eso fue una edad constitutivamente revolucionaria. En sentido último, "espíritu revolucionario" significa no sólo afán de mejorar cosa que es siempre excelente y noble, sino creer que se puede sin límites ser lo que no se es, lo que radicalmente no se es, que basta con pensar en un orden del mundo o de la sociedad que parecen óptimos para que debamos realizarlos, no advirtiendo que el mundo y la sociedad tienen una estructura esencial incanjeable, la cual limita la realización de nuestros deseos y da un carácter de frivolidad a todo reformismo que no cuente con ella. Al espíritu revolucionario que intenta utópicamente hacer que las cosas sean lo que nunca podrán ser ni tienen por qué ser, es preciso sustituir el gran principio ético que Pindaro líricamente pregonaba y dice, sin más, así: *Llega a ser el que eres*.

Es forzoso que la filosofía se contente con ser la pobrecita cosa que es y dejar vacantes las gracias que no le son propias para que se ornem con ellas los otros modos y clases de conocimiento. A despecho del aspecto megalómano que primeramente ofrece la filosofía al pretender abarcar el Universo e ingurgitárselo, se trata, en rigor, de una disciplina ni más ni menos modesta que las otras. Porque el Universo o todo cuanto hay no es *cada una* de las cosas que hay, sino sólo lo universal de cada cosa, por tanto, sólo una faceta de cada cosa. En este sentido, pero sólo en éste, es también parcial el objeto de la filosofía, puesto que es la parte por la cual cada cosa se inserta en el todo, diríamos su porción umbilical. Y no fuera incongruente afirmar que, a la postre, es también el filósofo un especialista, a saber, un especialista en universos.

Pero así como Einstein, según vimos, hace de la métrica empírica y por tanto relativa —es decir, hace de lo que se considera a primera vista una limitación y hasta un principio de error precisamente el principio de todos los conceptos físicos—, así también la filosofía, me importa mucho subrayar esto, hace de la aspiración a abarcar intelectualmente el Universo el principio lógico y metódico de sus ideas. Hace, por tanto, de lo que puede parecer un vicio, un loco afán, su destino riguroso y su fértil virtud. Extrañará a los más disertos en materia filosófica que a ese imperativo de abarcar todo le llame principio lógico. La lógica —invertdadamente— no conoce más principios que el de identidad y contradicción, de razón suficiente y del tercio excluso. Se trata, pues, de una

heterodoxia que ahora no más deslizo y como anuncio. Ya veremos cuando le llegue el turno el sentido grave y las razones enérgicas que esta heterodoxia contiene.

Pero aún tenemos que añadir, entre otros menos urgentes, un nuevo atributo al concepto de filosofía. Un atributo que pudiera parecer demasiado inexcusable para que merezca ser formulado. Sin embargo, es muy importante. Llamamos filosofía a un conocimiento teórico, a una teoría. La teoría es un conjunto de conceptos —en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o inefable no es concepto, y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será todo lo que ustedes quieran, inclusive será, si ustedes lo quieren, la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. Si imaginamos un sistema filosófico como el de Plotino o el de Bergson, que mediante conceptos nos demuestra ser el verdadero conocimiento un éxtasis de la conciencia en que ésta transpone los límites de lo intelectual o conceptual y toma contacto inmediato con la realidad, por tanto, sin la mediación o intermediario del concepto, diríamos que son filosofías en tanto que prueban la necesidad del éxtasis con medios no extáticos y dejan de serlo cuando se arrojan del concepto a la inmersión en el místico trance.

Recuerden ustedes la impresión sincera que les ha producido el trato con las obras místicas. El autor nos invita a un viaje maravilloso, el más maravilloso. Nos dice que ha estado en el centro mismo del Universo, en la entraña de lo absoluto. Nos propone que rehagamos con él la caminata. Encantados, nos disponemos a partir y dócilmente seguir a nuestro guía. Desde luego, nos sorprende un poco que quien se ha sumergido en tan prodigioso lugar y elemento, en tan decisivo abismo, como es Dios o lo Absoluto o lo Uno, no haya quedado más descompuesto, más deshumanizado, con nuevo acento —más distinto y otro de nosotros mismos. Cuando Teófilo Gautier volvió a París de su viaje por España, todo el mundo se lo conoció en la cara —porque la trafa tostada por el sol transpirenaico. Según la leyenda bretona los que bajaban al purgatorio de San Patricio no volvían a reír nunca. La rigidez de los músculos cigomáticos, solícitos obreros de la sonrisa, servía de "auténtica" a su excursión subterránea. El místico ha vuelto intacto, impermeable a la materia soberana que durante un rato le ha bañado. Si alguien nos dice que vuelve del fondo del mar, automáticamente dirigimos una mirada a su indumentaria con la esperanza de hallar en ella prendidos vagos restos de algas y corales, flora y fauna abisal.

Pero es tanta la ilusión que nos ofrece el viaje propuesto, que acallamos esta momentánea extrañeza y caminamos resueltos junto al

místico. Sus palabras —sus *lógoi*— nos seducen. Los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra, los más exactos escritores. Es curioso y —como veremos— paradójico que en todos los lenguajes del mundo los clásicos del idioma, del verbo hayan sido los místicos. Además de portentosos decidores, los místicos han tenido siempre un gran talento dramático. El dramatismo es la tensión sobrenormal de nuestra alma, producida por algo que se nos anuncia para el futuro, al que en cada instante nos aproximamos más, de suerte que la curiosidad, el temor o el apetito suscitado por ese algo futuro se multiplica por sí mismo, acumulándose sobre cada nuevo instante. Si la distancia que nos separa de ese futuro tan atractivo o tan temible es dividida en etapas, la arribada a cada una de ellas renueva y aumenta nuestra tensión. El que va a cruzar el desierto de Sahara siente curiosidad por sus bordes, donde la civilización termina, pero la siente mayor por lo que hay más allá de esos bordes, por lo que es ya desierto, y todavía mayor por el centro mismo de éste, como si en ese centro fuese el desierto superlativo de sí mismo. De esta manera, en vez de menguar la curiosidad conforme se va usando, es como un músculo que el ejercicio alimenta y acrece. El más allá de la primera etapa interesa, pero interesa mayormente el más allá de ese primer más allá, y así sucesivamente. Todo buen dramaturgo conoce el efecto de mecánica tensión que produce esta segmentación del camino hacia un futuro anunciado. Y por eso los místicos dividen siempre su itinerario hacia el éxtasis en virtuales etapas. Unas veces se trata de un castillo dividido en moradas incluso las unas en las otras, como esas cajas japonesas que tienen siempre dentro otra caja más —así Santa Teresa—; otras veces es la ascensión, como en San Juan de la Cruz, o bien es una escalera donde cada peldaño nos promete una nueva visión y un nuevo paisaje —como en la Escala espiritual de San Juan Climaco. Confesemos que al llegar a cada uno de estos estadios sentimos alguna desilusión: lo que desde él divisamos no es cosa mayor. Pero la esperanza de que en el próximo se manifestará ya lo insólito y magnífico nos mantiene alertas y animosos. Mas he aquí que al llegar a la última morada, a la cima del Carmelo, al último escalón, el místico guía, que no ha parado de hablar durante un momento, nos dice: "Ahora quédese usted ahí solo; yo voy a sumergirme en el éxtasis. A la vuelta le contaré a usted". Dócilmente esperamos ilusionados con la perspectiva de ver al místico retomar ante nuestros ojos directamente del abismo, chorreando aún misterios, con el olor acre de los vientos de ultranza que guardan algún tiempo pegado las ropas del navegante. He lo aquí que ya vuelve; se acerca y nos dice: "Pues ¿sabe usted que no puedo contarle nada o poco menos, porque lo que he visto es en sí mismo incontable, indecible, inefable?" Y el místico, tan locuaz

antes, tan maestro del hablar, se torna taciturno en la hora decisiva, o lo que es peor todavía y más frecuente, nos comunica del trasmundo noticias tan triviales, tan poco interesantes, que más bien desprestigian al más allá. Como dice el refrán tedesco: "Cuando se hace un largo viaje se trae algo que contar". El místico, de su travesía ultramundana, no trae nada o apenas que contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio.

Quiero indicar con esto que la discreta actitud ante el misticismo, en el sentido estricto de esta palabra, no debe consistir en la pedantería de estudiar a los místicos como casos de clínica psiquiátrica —como si esto aclarase nada esencial de su obra—, u oponiéndoles cualesquiera otras objeciones previas, sino, al revés, aceptando cuanto nos proponen y tomándoles por la palabra. Pretenden llegar a un conocimiento superior a la realidad. Si, en efecto, el botín de sabiduría que el trance les proporciona valiese más que el conocimiento teórico, no dudaríamos un momento en abandonar éste y hacemos místicos. Pero lo que nos dicen es de una trivialidad y de una monotonía insuperables. A esto responden los místicos que el conocimiento extático, por su misma superioridad, trasciende todo lenguaje, que es un saber mudo. Sólo cada cual, por sí, puede llegar a él, y el libro místico se diferencia de un libro científico en que no es una doctrina sobre la realidad trascendente, sino el pleno de un camino para llegar a esa realidad, el discurso de un método, el itinerario de la mente hacia lo absoluto. El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso.

En verdad que no podrían tampoco valer este mutismo y este carácter intransferible de cierto saber como objeciones contra el misticismo. El color que ven nuestros ojos y el sonido que oye nuestra oreja son, en rigor, indecibles. El matiz peculiar de un color real no puede ser expresado en palabras; hay que verlo, y sólo el que lo ve sabe propiamente de qué se trata. A un ciego absoluto no se le puede comunicar lo que es el cromatismo del mundo, para nosotros tan evidente. Sería, pues, un error desdeñar lo que ve el místico, porque sólo puede verlo él. Hay que raer del conocimiento la democracia del saber, según la cual sólo existiría lo que todo el mundo puede conocer. No; hay quien ve más que los demás, y estos demás no pueden correctamente hacer otra cosa que aceptar esa superioridad cuando ésta es evidente. Dicho en otra forma: el que no ve tiene que fiarse del que ve. Pero se dirá "¿Cómo podemos certificar que alguien ve, en efecto, lo que no vemos? El mundo está lleno de charlatanes, de vanidosos, de embaucadores, de dementes". El criterio en este caso no me parece de difícil hallazgo; yo creeré que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos.

Conste, pues, que no es la inefabilidad ni la imposible transferencia del saber místico lo que hace al misticismo poco estimable —ya veremos cómo existen, en efecto, saberes que por su consistencia misma son incomunicables y alientan inexorablemente prisioneros del silencio. Mi objeción frente al misticismo es que de la visión mística no redanda beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores —como Plotino, el maestro Eckhart y el señor Bergson. En ellos contrasta peculiarmente la fertilidad del pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas.

El misticismo tiende a explotar la profundidad y especula con lo abismático; por lo menos, se entusiasma con las honduras, se siente atraído por ellas. Ahora bien, la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo, como a la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie. Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad, quiero decir, de traer a la superficie y tomar patente, claro, peregrullesco si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente. Detesta el misterio y los gestos melodramáticos del iniciado, del mistagogo. Puede decir de sí misma lo que Goethe:

Yo me declaro del linaje de esos  
Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o develación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *logos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.

Recuerdo haber publicado hace años lo siguiente:

"Comprendo, pues, perfectamente, y de paso comparto la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático es, mas o menos, un "frenético". Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta medida y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave serenidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los

partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarles tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella que cualquier teología me parece transmitimos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos.

"Porque en lugar de acercarnos escépticamente al extático debemos, como he dicho, tomarle por su palabra, recibir lo que nos trae de sus inmersiones trascendentes y ver luego si eso que nos presenta vale la pena. Y la verdad es que, después de acompañarle en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta. Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis".<sup>1</sup>

Con haber dicho esto tan taxativamente no me considero obligado a menospreciar la obra de los *pensadores* místicos. En otros sentidos y dimensiones son de abundante interés. Más que nunca hoy tenemos que aprender de ellos muchas cosas. Inclusive su idea del éxtasis —ya que no el éxtasis mismo— no carece de significación. Otro día veremos cuál. Lo que sostengo es que filosofía mística no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. La única limitación inicial de ésta consiste en querer ser un conocimiento teorético, un sistema de conceptos, por tanto, de enunciados. Volviendo, como haré tantas veces, a buscar un término de comparación en la ciencia actual, diré: que si física es todo lo que se puede medir, filosofía es conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo.

## LECCIÓN VI<sup>2</sup>

[CREENCIA Y TEORÍA; JOVIALIDAD.—LA EVIDENCIA INTUITIVA.—LOS DATOS DEL PROBLEMA FILOSÓFICO.]

La filosofía no es, pues, más que una actividad de conocimiento teorético, una teoría del Universo. Y aun cuando la palabra Universo, al

<sup>1</sup> *Estudios sobre el amor*. "Amor en Sternthal", cap. VII. Me complace ver el despertar de un nuevo movimiento teológico en Alemania —en la obra de Karl Barth—, el cual acciona que teología es θεολόγησιν —: hablar de Dios, no callar sobre Dios.

<sup>2</sup> Viernes, 26 de abril.

abrirse como un ventanal panorámico, parece alegrar un poco el severo vocablo "teoría", no olvidemos que lo que vamos a hacer no es el Universo, fingiéndonos dioses de ocasión, sino solamente su teoría. La filosofía no es, pues, el Universo, no es ni siquiera el trato inmediato con el Universo que llamamos "vivir". No vamos a vivir las cosas, sino simplemente a teorizarlas, a contemplarlas. Y contemplar una cosa implica mantenerse fuera de ella, estar resuelto a conservar entre ella y nosotros la castidad de una distancia. Una teoría intentamos, o lo que es igual, un sistema de conceptos sobre el Universo. Nada menos, pero también nada más. Hallar aquellos conceptos que colocados en un cierto orden nos permiten decir cuanto nos parece que hay en el Universo. No se trata, pues, de nada tremendo. Aunque los problemas filosóficos, por su radicalismo, son ellos patéticos, la filosofía no lo es. Se parece más a un ejercicio placentero, a una ocupación aficionada. Se trata simplemente de que casen unos con otros, como piezas de un rompecabezas, nuestros conceptos. Prefiero decir esto a recomendar la filosofía con calificaciones solemnes. Como todas las grandes labores humanas, tiene una dimensión deportiva y del deporte conserva el limpio humor y el riguroso cuidado.

Otra cosa voy a decir que acaso extrañe a ustedes por el pronto, pero que una larga experiencia me ha enseñado, y vale no sólo para la filosofía, sino para todas las ciencias, para todo lo teórico en estricto sentido. Es esto: cuando alguien que no ha cultivado nunca la ciencia se acerca a ella, la manera mejor de facilitar su ingreso y aclararle qué se trata de hacer al hacer ciencia sería decirle: "No busque usted que lo que va a escuchar y se le propone ir pensando le "convenga"; no lo tome usted en serio, sino como un juego en que se le invita a usted a que cumpla las reglas". El estado de ánimo que esta actitud tan poco solemne produce es el temple mejor para iniciar el estudio científico. La razón es muy sencilla: el precientífico entiende por "convencerse" y por "tomar en serio" un estado de ánimo tan firme, tan sólido, tan penetrado de sí mismo como sólo se puede sentir ante lo que nos es más habitual e inveterado. Quiero decir que el género de convicción con que creemos que el sol se pone sobre el horizonte o que los cuerpos que vemos están, en efecto, fuera de nosotros, es tan ciega, tan arraigada en los ámbitos sobre que vivimos y que forman parte de nosotros, que la convicción opuesta de la astronomía o de la filosofía idealista no podrá nunca compararsele en fuerza bruta psicológica. La convicción científica, precisamente porque se funda en verdades, en razones, no pasa, ni tiene para qué pasar, de la piel de nuestra alma y posee un carácter espectral. Es, en efecto, una convicción consistente en puro asentimiento intelectual que se ve forzado por determinadas razones; no es como la fe y

otras creencias vitales que brotan del centro radical de nuestra persona. La convicción científica, cuando lo es verdaderamente, viene desde fuera — *ἔξωθεν*, como decía Aristóteles—, por decirlo así, desde las cosas a prenderse en la periferia de nuestro yo. Allí, en esa periferia, está la inteligencia. La inteligencia no es el fondo de nuestro ser. Todo lo contrario. Es como una piel sensible, tentacular que cubre el resto de nuestro volumen íntimo, el cual por sí es *sensu stricto* ininteligente, *irracional*. Muy bien lo decía Barrès: *L'intelligence, quelle petite chose à la surface de nous*. Ahí está, extendida como un dintorno sobre nuestro ser más interior, dando cara a las cosas, al ser — porque su papel no es otro que pensar las cosas, el ser— su papel no es ser el ser, sino reflejarlo, espejarlo. Tan no somos ella, que la inteligencia es una misma en todos, aunque unos tengan de ella mayor porción que otros. Pero la que tengan es igual en todos, 2 y 2 son para todos 4. Por eso Aristóteles y el averroísmo creyeron que había un único *noús* o intelecto en el Universo, que todos éramos, en cuanto inteligentes, una sola inteligencia. Lo que nos individualiza está detrás de ella. Pero no vamos ahora a punzar tan difícil cuestión. Baste lo dicho para sugerir que en vano pretenderá la inteligencia luchar en un *match* de convicción con las creencias irracionales, habituales. Cuando un científico sostiene sus ideas con una fe semejante a la fe vital, duda de su ciencia. En una obra de Baroja, un personaje dice a otro: "Este hombre cree en la anarquía como en la Virgen del Pilar", a lo que comenta un tercero: "En todo lo que se cree se cree igual".

Parejamente, siempre el hambre y sed de comer y beber será psicológicamente más fuerte, tendrá más energía bruta psíquica que el hambre y sed de justicia. Cuanto más elevada es una actividad en un organismo es menos vigorosa, menos estable y eficiente. Las funciones vegetativas fallan menos que las sensitivas, y éstas, menos que las voluntarias y reflexivas. Como dicen los biólogos, las funciones últimamente adquiridas, que son las más complejas y superiores, son las que primero y más fácilmente son perdidas por una especie. En otros términos: lo que vale más es lo que está siempre en mayor peligro. En un caso de conflicto, de depresión, de apasionamiento siempre estamos prontos a dejar de ser inteligentes. Dirlase que llevamos la inteligencia prendida con un alfiler. O dicho de otra forma: el más inteligente lo es... a ratos. Y lo mismo podríamos decir del sentido moral y del gusto estético. Siempre en el hombre, por su esencia misma, lo superior es menos eficaz que lo inferior, menos firme, menos impositivo. Con esta idea habría que entrar en la comprensión de la historia universal. Lo superior, para realizarse en la historia, tiene que esperar a que lo inferior le ofrezca holgura y ocasión. Es decir, que lo inferior es el encargado

de realizar lo superior —le presta su fuerza ciega pero incomparable. Por esto la razón no debe ser orgullosa y debe atender, cuidar las potencias irracionales. La idea no puede luchar frente a frente al instinto; tiene, poco a poco, insinuándose, que domesticarlo, conquistarlo, encantarlo, no como Hércules, con los puños —que no tiene—, sino con una irreal música, como Orfeo seducía a las fieras. La idea es... femenina y usa la táctica inmortal de la feminidad, que no busca imponerse por derecho, como el hombre, sino pasivamente, atmosféricamente. La mujer actúa con un dulce y aparente no actuar, soportando, cediendo; como Hebbel decía: "En ella el hacer es padecer" —*durch Leiden tun*. Así, la idea. Los griegos sufrieron radicalmente el error de creer que la idea, de puro ser clara y sólo por serlo, se imponía, se realizaba, que el Logos, que el verbo por sí mismo y sin más se hacía carne: Fuera de la religión, esto es una creencia mágica, y la realidad histórica —por desgracia, por ventura— no es magia.

He aquí por qué avenida de razones ahora vagamente sólo apuntadas yo prefiero que se acerque el curioso a la filosofía sin tomarla muy en serio, antes bien, con el temple de espíritu que lleva al ejercitar un deporte y ocuparse en un juego. Frente al radical vivir la teoría es juego, no es cosa terrible, grave, formal. "Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es como un juguete en la mano de Dios, y que eso, poder ser juego, es precisamente y en verdad lo mejor en él. Por tanto, todo el mundo, hombre o mujer, debe aspirar a ese fin y hacer de los más bellos juegos el verdadero contenido de su vida —contrariamente a la opinión que ahora domina. Juego, broma, cultura, afirmamos, son lo más serio para nosotros los hombres".

He aquí, señores, una frivolidad más que yo doy al viento. Lo malo es que si yo ahora la he pronunciado, no soy yo quien la ha pensado y la ha dicho y escrito. Las palabras que he leído y que comienzan "Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es un juguete en la mano de Dios..." son nada menos que de Platón. Y no son escritas al desgaire y como de paso, sino pocos párrafos después de haber dicho que el tema sobre que va a hablar es de aquellos que requieren sumo tiento cuando va a tratarlos un hombre, que, como él, ha llegado a la ancianidad. Es uno de los contados lugares en que Platón, oculto casi siempre detrás de su propio texto, entreabre las líneas luminosas de su escrito, como una cortina de hilos iridiscetes, y nos deja ver su noble figura privada. Esas palabras son del libro VII de *Las leyes* —la postrera e inconclusa obra de Platón, inclinado sobre la cual lo sorprendió la amiga muerta, levantándolo para siempre en su mano inmortal.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Leyes*, Libro VII, 803 c

Pero más todavía: dice cosa tal Platón anunciando antes, con rara insistencia, que va a determinar cuál es el estado de ánimo, el temple, el tono sentimental, diríamos hoy, en que ha de fundarse cada vida en cuanto culta. Aunque los griegos ignoraron poco menos que del todo, y ya veremos por qué, lo que nosotros llamamos "psicología", entrevé aquí Platón genialmente una de las más recientes averiguaciones psicológicas, según la cual toda nuestra vida íntima brota, como de una simiente, de una tonalidad emotiva radical que en cada sujeto es distinta y constituye la base del carácter. Cada una de nuestras reacciones concretas va determinada por ese fondo sentimental —que en unos es melancolía, en otros exultación, en unos depresión, en otros seguridad. Pues bien: el hombre para hacerse culto tiene que proporcionarse un temple emotivo adecuado que será para su vida, dice con ribereña comparación, lo que es la quilla que para la nave comienza por poner el carpintero de ribera. Él, Platón, al escribir este libro se ve a sí mismo —nos dice— como ese carpintero de ribera, como ese *naupégds*. La quilla de la cultura, el estado de ánimo que la lleva y equilibra es esa sería broma, esa broma formal que se parece al juego enérgico, al deporte, entendiéndolo por tal, como es sabido que yo entiendo, un esfuerzo, pero un esfuerzo que, en oposición al trabajo, no nos es impuesto, ni es utilitario ni es remunerado, sino un esfuerzo espontáneo, lujoso, que hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo. Como Goethe decía:

Es el canto que canta la garganta  
El premio más cabal para el que canta.

La cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado —en la jovialidad. La seriedad vendrá después, cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos referimos— así, ahora, la filosofía. Mas, por lo pronto, jovialidad. Después de todo no es estado de ánimo que pueda parecer menospreciable; recuerden ustedes que la jovialidad no es sino el estado de ánimo en que suele estar Jove —Júpiter. Al educar en nosotros la jovialidad lo hacemos en imitación de Jove olímpico.

Y así Platón en sus últimas obras, una y otra vez, se complace en jugar del vocablo con las dos palabras que en griego suenan casi lo mismo; *παῖδεία* —cultura y *παῖδιά*— chiquillada, juego, broma, jovialidad. Es la ironía de su maestro, Sócrates, que reflorece en la senectud de Platón. Y esta ironía, ese equívoco efficacísimo ha producido los más irónicos efectos, y así acaece que en los códices donde han llegado a nosotros estos libros postreros de Platón se ve que el copista

no sabía ya cuándo escribir *paidéia*, "cultura", y cuándo debía escribir *paidía*, "broma".<sup>1</sup> Se invita, pues, no más que a un juego riguroso ya que el hombre es en el juego donde es más riguroso. Este jovial rigor intelectual es la teoría, y, como dije, la filosofía, que es una pobrecita cosa, no es más que teoría.

Pero ya lo sabemos, también por Fausto:

Gris, caro amigo, es toda teoría,  
Y verde el árbol aureo de la vida.

El gris es el ascetismo del color. Tal es su valor simbólico en el lenguaje usual, y a este símbolo alude Goethe. Ser gris es lo más que el color puede hacer cuando quiere renunciar a ser color; en cambio, la vida es un árbol verde la cual es una extravagancia y además ese árbol verde de la vida resulta ser dorado, lo cual es una extravagancia mayor todavía. Esta elegante voluntad de replegarse sobre el gris frente a la maravillosa y contradictoria extravagancia cromática de la vida nos lleva a teorizar. En la teoría canjeamos la realidad por su espectro, que son los conceptos. En vez de vivirla la pensamos. ¿Quién sabe, no obstante, si bajo este aparente ascetismo y distanciamiento de la vida, que es el estricto pensar, no se oculta una máxima forma de vitalidad, su lujo supremo! ¿Quién sabe si pensar en la vida no es añadir al ingenuo vivirla un magnífico afán de sobrevivirla!

Siguiendo la táctica dramática de los místicos, yo debo decir que con esto hemos terminado nuestro segundo giro y que vamos a ingresar en el tercero. Pero este nuevo círculo es de una calidad muy distinta de la que tenían los dos anteriores. Hemos definido lo que intentamos bajo el nombre de filosofía, como se define un proyecto y un propósito. Hemos dicho que era conocimiento del Universo y que por la amplitud ilimitada y el problematismo radical de su tema el pensamiento filosófico tenía que cumplir dos leyes u obligaciones: la de ser autónomo, no admitiendo ninguna verdad que él mismo no se fabrique, y la ley de pantonomía, no contentándose definitivamente con ninguna posición que no exprese valores universales; en suma, que no aspire al Universo.

Esto es lo único que hemos hecho en las cuatro últimas lecciones. Todo lo demás que he dicho lo he dicho sólo para aclarar y dar sentido a esa minúscula doctrina. Por esto, como las demás cosas de que he hablado no nos interesaban entonces por sí mismas, hemos hablado de ellas vagamente, casi en forma de mera ilusión. Las hemos pensado de

<sup>1</sup> *Sensel: Der Begriff der Erleuchtung bei Platon, Die Antike, II 256.*

lejos, indirectamente y de oídas. Quiero decir que no hemos puesto los asuntos de que hablábamos ellos mismos presentes ante nuestro espíritu. Hemos hablado de unas y otras cosas, pero esas cosas no las tratamos delante de nosotros para poderlas ver directamente en su propio cuerpo y ser. Ahora bien, cuando se habla sobre algo que no se ha visto cara a cara se habla, más o menos, ciegamente, sin evidencia. Y una teoría sólo es de verdad verdadera cuando se compone de evidencias y por evidencias procede. La teoría se compone de combinaciones, de conceptos, de lo que llamamos juicios o proposiciones si ustedes quieren, de frases. En las frases decimos que tales cosas son de tal manera y no de tal otra. Pues bien, una frase es verdadera cuando podemos confrontar lo que ella dice con las cosas mismas de que ella dice. La verdad es, por lo pronto, la coincidencia entre el hablar sobre una cosa y la cosa misma de que se habla. La cosa misma de que se habla nos es presente en la visión: sea en la visión sensible, cuando la cosa es sensible, como los colores y los sonidos, sea en una visión no sensual, cuando la cosa es ella misma insensual, como, por ejemplo, nuestros estados íntimos, la alegría y la tristeza, o bien el triángulo geométrico, o la justicia, o la bondad, las relaciones, etc., etc. Una frase es, pues, verdadera en la medida en que las cosas de que habla puedan verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente. La evidencia no es un sentimiento que nos incita a adherirnos a una frase, y a otras no. Al revés: cuando es un sentimiento y sólo un sentimiento, sea el que sea, quien nos fuerza a aceptar como verdad una proposición, ésta es falsa. La evidencia no tiene nada que ver con lo sentimental —es, casi podía decirse, lo contrario que el sentimiento, el cual por su naturaleza misma es ciego, y es ciego no por enfermedad o accidente, sino de nacimiento. La alegría o la tristeza, el entusiasmo o la angustia, el amor o el odio son ciegos porque no tienen ojos, como no los tienen ni la piedra ni la planta. Cuando se dice que el amor es ciego se dicen muchas tonterías juntas, pero una de ellas estriba en que con esa expresión se presenta el amor con una venda, es decir, como alguien que podría ver, pero se ha cegado. Ahora bien, lo propio del amor es no el ser ciego, sino el no tener ni haber tenido nunca ojos.

La evidencia, por el contrario, es el carácter que adquieren nuestros juicios o frases cuando lo que en ellos aservemos lo aseveramos porque lo hemos visto. Pero no conviene que nos aferremos a la palabra "ver", "visión", esperando de ella una claridad y un rigor que no posee. De ella nos quedamos sólo con este trozo: decimos que vemos un color cuando el objeto llamado color está ante nosotros en presencia inmediata, por decir así, en persona. En cambio, cuando no vemos un color, sino

que pensamos en él, por ejemplo, cuando pensamos ahora en el color rosado que tienen las arenas del Sahara, este color no está inmediatamente presente. No hay nada de él ante nosotros: lo único que hay es nuestro pensar en él, el dirigimos o referimos mentalmente a él. Pues bien: lo que nos importa de la visión es sólo que en ella poseemos el más obvio ejemplo de un estado subjetivo nuestro en que los objetos se nos presentan sin intermediario. En el oír tenemos otro ejemplo de lo mismo: el sonido nos es inmediatamente presente en la audición. En general, todas las funciones sensitivas son clases de presentaciones inmediatas. Tenía razón el positivismo cuando quería reducir el conocimiento riguroso a lo que nos es presente; su error fue que, arbitrariamente, no reconocía más presencia inmediata que la de objetos sensibles colores, sonidos, olores, cualidades táctiles. El positivismo tenía razón en cuanto exigía lo "positivo", es decir, la presencia del objeto mismo, pero no la tenía porque se reducía a sensualismo. Y aun como sensualismo era estrecho; de entonces acá se han descubierto en el hombre no pocos sentidos "nuevos". El viejo positivismo se contentaba con los cinco sentidos tradicionales. Ahora resulta que nuestro repertorio ha aumentado y que goza el hombre, cuando buenos, de once sentidos. Pero, aparte de esto, acusamos al positivismo de círculo vicioso. Porque dice: "Con verdad, de nada podemos decir que existe si no nos es presente, y por presente entiendo ser sensible". Fíjense ustedes en que ser algo sensible y sernos presente son dos ideas muy distintas. El color y el sonido son sensibles no porque nos son a veces presentes, sino por su condición sensual de color y sonido. En cambio, la justicia y el triángulo de la pura geometría, aunque se nos presentasen en persona no podrían nunca ser sentidos, sensibles, porque justamente no son colores ni olores ni ruidos. El positivismo tendría que demostrar que no hay más presencia inmediata que la de los objetos sensuales, y entonces tendría razón. Pero para ello comienza por afirmar arbitrariamente como principio lo que debía probar. Comete, pues, una *petitio principii*, se encierra en un círculo vicioso o *circulus in demonstrando*.

Presencia y sensualidad son, repito, dos ideas que no tienen nada que ver entre sí. La primera nos habla de un modo de estar los objetos ante nosotros, a saber, presentes, inmediatos, en oposición a otros modos de estar los objetos en relación con nuestro espíritu; por ejemplo, no presentados, sino representados; como en la imagen de algo, donde lo que tenemos presente no es el objeto mismo, sino su copia o trasunto—su imagen. En cambio, sensualidad es una clase de objetos frente a otros y no alude lo más mínimo al modo de estar esos objetos en relación con nosotros. Y así como fuera un evidente error pedimos que viésemos *sensu stricto* los sonidos o que oyésemos los colores, es un error más

genérico, pero del mismo tipo, negar la posible presencia inmediata de lo que por su naturaleza misma es insensible. Ya Descartes hacía notar que nadie ha podido ver nunca el polígono de mil lados ni uno más ni uno meno y, sin embargo, no hay duda que puede estar inmediatamente presente ante nosotros, lo mismo que el simple cuadrado. La prueba de ello es que entendemos exactamente el sentido del nombre "polígono de mil lados" y no lo confundimos jamás con el de más lados ni con el de menos.

Hay, pues, que conservar el imperativo positivista de presencia inmediata, salvándolo de su estrechez positivista. Exijamos de todo objeto que nos sea presente para poder hablar de él con verdad, pero dejemos que esta presencia sea adecuada a la peculiaridad del objeto. Se trata, por tanto, de una ampliación radical del positivismo, y, como hace algunos años dije en un ensayo, la filosofía actual podría caracterizarse diciendo que es, "frente a positivismo parcial y limitado, positivismo absoluto". Y este positivismo absoluto —como veremos— por primera vez corrige y supera el vicio que más o menos, ha padecido la filosofía de todos los tiempos: el sensualismo. Unas veces, como casi toda la inglesa, la filosofía ha sido sensualista, formal y concienzudamente. Otras veces quería no serlo, pero arrastraba sin remisión el sensualismo, como una cadena de esclavitud, así en Platón mismo, así en el propio Aristóteles. De otra manera no hubiera sido para la Edad Media tan enorme problema como fue el problema de los universales. Pero dejemos el asunto intacto.

Lo urgente ahora es insistir en que no hay más verdad teórica rigurosa que las verdades fundadas en evidencia, y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas, y por verlas entendemos que nos sean inmediatamente presentes, según el modo que su consistencia imponga. Por esto, en vez de visión, que es un término angosto, hablaremos de intuición. Intuición es la cosa menos mística y menos mágica del mundo; significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible.

Hay intuición del color anaranjado, hay intuición de una naranja, hay intuición de la figura esférica. En todos estos casos, como siempre que la pronuncie, la palabra intuición querrá decir "presencia inmediata". Comparemos ahora el modo de estar presentes esos tres objetos: el color, la naranja y el esferoide.

Ante el espectro luminoso que el prisma desarrolla podemos buscar con los ojos eso que pensamos bajo el nombre "color anaranjado". En nuestra visión hallamos entonces patente ese color y nuestro mero pensar en el "color anaranjado" se encuentra cumplido, realizado,

satisfecho intuitivamente en la visión que allí tenemos. Como al pensar en ese color sólo en él pensábamos y eso en que pensábamos lo hallamos "siendo" delante de nosotros, sin que haya en nuestro concepto "color anaranjado" nada que no esté también en lo visto, podemos decir que se cubren plenamente concepto y cosa vista, o lo que es igual, que del color tenemos una intuición completa, adecuada.

No acontece lo mismo con el objeto naranja. ¿Qué es lo que pensamos o a qué nos referimos mentalmente cuando pensamos en él? En una cosa que tiene muchos atributos: además de su color tiene una figura esférica que es sólida, constituida por una materia más o menos resistente. La naranja en que pensamos tiene un exterior y un interior y, al ser un sólido esferoidal, tendrá dos mitades o hemisferios. ¿Podemos ver, en efecto, todo esto? Pronto caemos en la cuenta de que de la naranja podemos ver en cada caso la mitad, aquella mitad o hemisferio que da hacia nosotros. Por inexorable ley visual, la mitad de la naranja que tenemos ante nuestros ojos ocultará la otra mitad que queda tras ella. Podemos dar la vuelta en torno a ella y ver entonces esta otra mitad, mediante otro acto de visión distinto del primero. Pero entonces dejaremos de ver el hemisferio anterior. Juntos no estarán jamás ante nuestros ojos. Pero, además, sólo vemos, por lo pronto, el exterior del fruto; el interior queda oculto por la superficie. Podemos cortar la naranja en capas y ver así en nuevos actos visuales su interior, pero nunca serán esas capas tan finas que nos permitan decir con rigor que hemos visto íntegra la naranja, tal y como la pensamos.

De donde resulta con toda evidencia que cometemos un error cuando decimos que vemos una naranja. Nunca todo lo que pensamos al referimos a ella lo hallamos patente en una visión ni en muchas visiones parciales. Siempre pensamos de ella más que lo que tenemos presente, siempre nuestro concepto de ella supone algo que la visión no nos pone delante. Lo cual significa que de la naranja, como de todas las cosas corporales, tenemos sólo una intuición incompleta o inadecuada. En todo momento podremos añadir una nueva visión a lo que ya hemos visto de una cosa —podemos cortar un trozo más fino de naranja y hacemos patente lo que antes estaba oculto, mas esto indica sólo que la intuición de los cuerpos, de las cosas materiales puede ser siempre perfeccionada indefinidamente, pero nunca será total. A esta intuición inadecuada, pero siempre perfeccionable, siempre más cerca de ser adecuada, llamamos "experiencia". Y por eso de lo material sólo cabe conocimiento de experiencia, es decir, meramente aproximado y siempre susceptible de mayor aproximación.

El color no era un cuerpo, una cosa material. Era sólo y puro color —con abstracción de la cosa que lo lleva, de la materia que le da

existencia física. Porque no era sino un objeto abstracto podíamos verlo íntegro.

Enfrentémonos ahora con el tercer objeto propuesto: el círculo de que se habla en geometría. Por lo pronto, nos encontramos con que ninguno de los círculos que materialmente existen o pudiéramos construir, los círculos dibujados en las pizarras de las academias politécnicas y en los libros geométricos, no realizan nunca con rigor y exactitud nuestro concepto de círculo. Por lo tanto, el objeto "círculo" no es visible en forma sensual, con los ojos de la cara. Y, sin embargo, es indudable que nos es presente. Pero si no hemos obtenido su idea de los círculos que vemos, ¿de dónde nos ha llegado noticia de él? Los conceptos no se inventan, no se sacan de la nada. El concepto o idea es siempre idea de algo y ese algo tiene de alguna manera que habernos sido presente primero para que después podamos pensarlo. Aun cuando fuésemos un poder capaz de crear *ex nihilo*, primero tendríamos que crear el objeto, después tenerlo presente y luego pensarlo. Y en efecto, tenemos del círculo intuición inmediata; en todo momento podemos hallarlo ante nuestra mente sin necesidad de imagen ninguna, que sería sólo aproximada, y podemos comparar nuestro concepto de círculo con el círculo mismo. Sería un poco largo analizar ahora en qué consiste esa intuición insensible o pura de los objetos matemáticos. Pero bastará para aclarar el asunto lo siguiente. El círculo es, por lo pronto, una línea —ahora bien, por línea entendemos una serie infinita de puntos. Por finita y breve que sea la línea, lo que pensamos por línea es un conjunto infinito de puntos. Ahora bien, ¿qué quiere decir eso de "infinitos puntos"? Cuando pensamos este concepto, ¿cuántos puntos pensamos? Se responderá: "Pues justamente infinitos". Perdón, pero lo que preguntamos es si al pensar lo "infinito" en puntos, pensamos, en efecto, cada uno y todos los puntos que componen ese infinito. Evidentemente, no. Pensamos sólo un número finito de ellos y a esto añadimos que podíamos siempre pensar otro punto más, y otro, y otro, sin terminar nunca. De donde resulta que al pensar en un número infinito pensamos que no lo podemos acabar de pensar nunca, que el concepto del infinito implica el reconocimiento de que no contiene todo lo que intenta, o, lo que es igual, que el objeto en que pensamos —el infinito— rebasa nuestro concepto de él. Pero esto indica que en todo instante, al pensar lo infinito, comparamos nuestro concepto con el objeto mismo infinito, por tanto, con su presencia, y que al hacer esta comparación hallamos que nuestro concepto se queda corto. En el caso de la intuición de un continuo matemático, como es la línea, vemos que la intuición, lo presente, no coincide con el concepto; pero al revés que en el caso de la naranja, aquí la intuición da más y no menos que lo que había en el pensamiento. Y en efecto, la intuición de

lo continuo, de lo que llamamos y pensamos "infinito" es irreductible al concepto, *logos* o *ratio*. Es decir, que lo continuo es irracional, transconceptual o metalógico.

El racionalismo de los últimos tiempos quiso hacerse ilusiones —racionalismo es por esencia misma un soberbio vivir de ilusiones de que cabría reducir a concepto, a *logos*, el infinito matemático, y con Cantor amplió, *sol-disant* por pura lógica, la ciencia matemática extendiendo fabulosamente su campo, en atropellado imperialismo muy siglo XIX. La ampliación se hizo a fuerza de ceguera para el problema mismo y fue preciso dar de cabeza en ciertas radicales e insolubles contradicciones la famosa "antinomía de los conjuntos" para que los matemáticos volviesen a la cordura y de la supuesta lógica matemática retomasen a la intuición. Este movimiento de importancia incalculable se cumple en estos años, en estos meses. La nueva matemática reconoce la parte de irracionalidad que hay en su objeto es decir, acepta su propio e intransferible destino, dejando a la lógica el propio de ésta.

Quedamos, pues, en que los objetos matemáticos, inclusive el más extraño y misterioso de ellos, lo continuo, no son presentes en forma inmediata, los encontramos en una intuición adecuada tal y como los pensamos, o con más rico contenido aún de lo que pensamos. Pero donde hay lo más hay lo menos. Para reconocer con evidencia la verdad de nuestras proposiciones basta, por lo pronto, que todo lo pensado en ellas se encuentre en la intuición. El que esta además contenga otros elementos que no hemos querido o podido pensar no afecta al sentido primario de la verdad. En rigor, la intuición contiene siempre más de lo que pensamos. Así, en el caso más simple de los tres analizados, en el caso del "color anaranjado", el color visto tendrá siempre un matiz que nuestro concepto no determina, que no podemos pensar ni nombrar. Y es que entre el rojo y el amarillo la faja anaranjada presenta una variedad de matices anaranjados literalmente infinita. También el espectro es un continuo, bien que cualitativo y no matemático.

Ahora bien, de todo lo que nos sea presente con intuición adecuada podemos hablar con verdad rigurosa y no meramente aproximada —es decir, que tenemos de ello conocimiento estricto, de una vez para siempre válido. Esto es lo que se llama en filosofía, con un nombre vulnerable, pero ridículo y hasta torpe, conocimiento *a priori*. La matemática es, en este sentido, un conocimiento *a priori*, y no experiencial o empírico, como el de la naranja. Como ésta no se entrega nunca totalmente a la visión sino que queda de ella siempre algo por ver, nuestro conocimiento ha de atenerse a lo visto hasta la fecha, a sabiendas de que no es definitivo. Es, pues, un conocimiento circunscrito a cada nueva visión, adscrito a la relatividad de cada observación hecha,

posterior a ella o a *posteriori*. En cambio, el triángulo se nos ofrece íntegro en cualquier intuición que de él queramos formarnos. Está ahí, completo, sin ocultar nada de su consistencia, en ejemplar desnudez, patente hasta sus entresijos. Nuestro pensamiento podrá tardar siglos en ir, paso a paso, pensando todos los teoremas que de una sola intuición del triángulo se pueden extraer; a este fin, tendremos que renovar esa intuición una y otra e innumerables veces, pero la última intuición no añadirá nada a la primera.

El radicalismo de la filosofía no la permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de total evidencia fundado en intuiciones adecuadas. He aquí por qué era inexcusable dedicar casi entera esta lección al tema de la evidencia intuitiva, base de la filosofía más característica de nuestro tiempo. No creo que sea posible reducir a menos tan áspera cuestión. Mas ya está pasado el difícil trago y ahora espero —no lo aseguro, pero espero— que el resto del curso sea como un suave y cómodo descenso a temas más cálidos y próximos a nuestro corazón. Era, además, forzoso interpolar esas indicaciones sobre la evidencia, pues, como he dicho, el nuevo giro por el que ahora vamos a deslizarnos se diferencia de los anteriores en que hablaremos de las cosas obligándonos a verlas mientras las vamos meditando. De suerte que si hasta ahora hemos hecho sólo una como preparación para el ingreso en la filosofía —pareja a los sonos inconexos que al templarlos emiten los instrumentos antes de empezar la auténtica música ahora vamos ya a hacer filosofía.

Al volver a pasar en nuestra ruta espiral por el punto que coincide con el de partida, resuena una vez más, como un *leit-motiv*, la definición de la filosofía. Repitémoslo, pues. Filosofía es conocimiento del Universo, de todo cuanto hay. Ahora, presumo, estas palabras suenan con toda su carga de electricidad intelectual, con toda su amplitud y todo su dramatismo. (Conocemos ya el radicalismo de nuestro problema y de las exigencias que impone al tipo de verdad filosófica. La primera de éstas era no aceptar como verdadero nada que no hayamos nosotros mismos probado y comprobado, nada cuyos fundamentos de verdad no hayamos nosotros construido. Por tanto, quedan en suspenso nuestras creencias más habituales y plausibles, las que constituyen el supuesto o suelo nativo sobre que vivimos. En este sentido es la filosofía anti-natural y, como dije, paradójica en su raíz misma. La *doxa* es la opinión espontánea y consuetudinaria; más aún, es la opinión "natural". La filosofía se ve obligada a desasirse de ella, a ir tras ella o bajo ella en busca de otra opinión, de otra *doxa* más firme que la espontánea. Es, pues, *para-doxa*).

Si nuestro problema es conocer cuanto hay en el Universo, lo primero que necesitamos hacer es determinar de qué cosas entre las que acaso hay podemos estar seguros de que las hay. Tal vez en el Universo hay muchas cosas cuya existencia ignoramos y que siempre ignoraremos, o viceversa, de otras muchas creemos que las hay en el Universo, pero lo creemos con error; es decir, que en verdad, no las hay en el Universo, sino sólo en nuestra creencia, que son ilusiones. La caravana sedienta cree ver en la lejanía del desierto una línea estremecida donde el frescor del agua tiembla. Pero este agua benéfica no la hay en el desierto, sino sólo en la fantasía de la caravana.

Hay, pues, que distinguir estas tres clases de cosas: las que acaso hay en el Universo, sepámoslo o no; las que creemos erróneamente que hay, pero que, en verdad, no las hay, y, en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay. Estas últimas serán las que, a la par, hay en el Universo y hay en nuestro conocimiento. Serán, pues, lo que indubitavelmente tenemos de cuanto hay, lo que del Universo nos es incuestionablemente dado —en suma, los datos del Universo.

Todo problema supone datos. Los datos son los que no es problema. En el ejemplo tradicional que el otro día reiterábamos —el bastón sumergido en el agua— es dato el del tacto, que nos presenta el bastón recto, y es dato el de la visión, que nos presenta el bastón quebrado. El problema surge en la medida en que esos dos hechos no son problemas, sino hechos efectivos e indudables. Cuando lo son surge ante nosotros su carácter contradictorio y en éste, como vimos, consiste todo problema. Los datos nos dan una realidad manca, insuficiente, nos presentan algo que, por otro lado, espero que no pueda ser tal y como es, que se contradice. Una realidad en que el bastón es, a la vez, recto y quebrado. Cuanto más palmaria sea, más inaceptable es, más problema; es más *no es*.

Para que el pensamiento actúe tiene que haber un problema delante, y para que haya un problema tiene que haber datos. Si no nos es dado algo, no se nos ocurriría pensar en ello o sobre ello; y si nos fuese dado todo tampoco tendríamos por qué pensar. El problema supone una situación intermedia: que algo sea dado y que lo dado sea incompleto, no se baste a sí mismo. Si no sabemos algo no sabríamos que es insuficiente, que es manco, que nos faltan otros algunos postulados por el que ya tenemos. Esto es la conciencia de problema. Es saber que no sabemos bastante, es saber que ignoramos. Y tal fue, en rigor, el sentido profundo del "saber el no saber" que Sócrates se atribuía como único orgullo. ¡Claro!, como que es el comienzo de la ciencia la conciencia de los problemas.

Por eso se pregunta Platón: ¿Qué ser es capaz de actividad cognoscitiva? No lo es el animal porque lo ignora todo, inclusive su ignorancia,

y nada puede moverle a salir de ella. Pero tampoco es Dios, que lo sabe ya todo de antemano y no tiene por qué esforzarse. Sólo un ser de intermisión, situado entre la bestia y Dios, dotado de ignorancia pero a la vez sabedor de esta ignorancia, se siente empujado a salir de ella y va en dinámico disparo, tenso, anhelante, de la ignorancia hacia la sabiduría. Este ser intermedio es el hombre. Es, pues, la gloria específica del hombre saber que no sabe —esto hace de él la bestia divina cargada de problemas.

Como el nuestro es el Universo o cuanto hay, necesitamos fijar qué datos del Universo hallamos, o dicho de otra forma, qué es entre todo lo que hay lo que nos es seguramente dado y no necesitamos buscar. Lo que necesitamos buscar será precisamente lo que nos falta porque no nos es dado.

Pero ¿cuáles son los datos en filosofía? Las demás ciencias, cuyo tipo de verdad es menos radical, son menos radicales en la fijación de sus datos. Pero la filosofía tiene, en este primer paso que extremar su heroísmo intelectual y llevar al superlativo el rigor. He aquí por qué, aunque los datos son lo que no es problema, surge en el umbral de la filosofía, enorme, intolerante, el problema de los datos para el Universo, el problema de qué es lo que segura, indubitablemente, hay.

## LECCIÓN VII<sup>1</sup>

### [DATOS DEL UNIVERSO.—LA DUDA CARTESIANA.—EL PRIMADO TEÓRICO DE LA CONCIENCIA.—EL YO COMO GERIFALTE.]

Nos importa mucho, decía yo, distinguir entre estas tres clases de cosas: las que acaso hay en el Universo, conozcámoslas o no; las que erróneamente creemos que hay pero, en verdad, no las hay; en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay. Estas últimas son las que, a la par, están en el Universo y están en nuestro conocimiento. Pero en esta última clase necesitamos establecer aún una nueva división —que el otro día me reservé. La seguridad que podemos tener de la existencia de un objeto en el Universo es de dos tipos: unas veces afirmamos que un objeto existe fundándonos en un razonamiento, en una prueba, en una firme y justificada inferencia; así donde vemos humo inferimos que hay fuego, aunque no veamos el fuego; cuando vemos en el tronco de un árbol figuras lineales de cierta forma inferimos que hay, que ha

<sup>1</sup> Viernes, 3 de mayo.

habido por allí o un hombre o, al menos, el misterioso insecto que en su marcha sobre el árbol deja inscritas figuras parecidas a las letras de imprenta y por eso es llamado *bastrichus typographus*. Esta seguridad por inferencia, por prueba y mediante razones llega a afirmar la existencia de un objeto partiendo de otra seguridad previa en la existencia de otro objeto. Así, afirmar la existencia del fuego supone que hayamos visto humo. Por tanto, para afirmar por inferencia o prueba la existencia de ciertos objetos hay que partir de una seguridad más radical y primaria en la existencia de otros; tipo de seguridad que no necesita prueba ni inferencia. Hay, pues, cosas cuya existencia podemos y necesitamos probar pero esto supone que hay cosas cuya existencia no podemos ni necesitamos probar— porque se prueban a sí mismas. Sólo se puede probar aquello de que, con sentido, se puede dudar pero lo que no tolera la duda, ni necesita ni permite la prueba.

Estas cosas cuya existencia es indudable, que rechazan toda duda posible, que la aniquilan y le quitan sentido, estas cosas a prueba de bomba crítica son los datos del Universo. Repito, pues: los datos no son lo único que hay en el Universo, ni siquiera lo único que seguramente hay, sino que son lo único que indubitablemente hay, cuya existencia se funda en una seguridad especialísima, en una seguridad de cariz indubitable, diríamos, en la archiseguridad.

Estos datos del Universo vamos ahora a buscar.

Recuerdo haber leído hace años esto en un poeta contemporáneo y compatriota nuestro, Juan Ramón Jiménez:

El jardín tiene una fuente  
y la fuente una quimera,  
y la quimera un amante  
que se muere de tristeza.

De donde resulta que en el mundo donde *hay* jardines *hay* también quimeras y que las hay capaces, nada menos, de poner en las últimas a un poeta transeúnte. Si no las hay. ¿cómo es que hablamos de ellas y las distinguimos de los demás seres y definimos su textura y hasta las retratamos y esculpimos en las fuentes pulsadores de nuestros jardines? Y como la quimera es sólo representante de toda una forma afín, diríamos que hay también centauros y tritones, grifos, egipanes, unicornios, pegasos y ardientes minotauros. Pero prontamente —tal vez demasiado prontamente— resolvemos la quimérica cuestión diciendo que se trata de una grey fantasmagórica, que no la hay en el Universo o realmente, sino sólo en nuestra fantasía o imaginariamente. De este modo sacamos la quimera del jardín real donde pretendía existir junto

los cisnes y flirtear con los poetas, y la metemos dentro de una mente, de un alma, de una psique. En ésta nos parece haber hallado el sitio propio y suficiente donde depositar el difícil fardo de la quimera y demás prodigioso ganado. Tomamos tan prontamente esta resolución porque ofrece, en efecto, la existencia de la quimera dudas tan obvias, es tan poco probable su realidad, que no merece la pena su caso de mayores meditaciones aunque nos queda un oscuro resquemor allá en el fondo del espíritu, resquemor que ahora, una vez enumerado, borraré en seguida de la mente de ustedes, porque no debe hoy estorbarnos ni afecta seriamente a lo que hoy discutimos. El resquemor se parece sobremanera a lo que hace muchos, muchos años proponía yo en defensa de Don Quijote. ¡Bien, riámonos porque Don Quijote toma a los molinos por gigantes! ¡Bien, Don Quijote no debió ver un gigante donde vela un molino! Pero ¿por qué el hombre sabe de gigantes? ¿Dónde hay o ha habido gigantes? Mas si no los hay ni los ha habido, resulta que no Don Quijote, sino el hombre, la especie humana, en algún momento de su historia, descubrió un gigante donde no le había —es decir, que fue en una hora auténtico Don Quijote, quimérico Don Quijote. Y en efecto, durante milenios; para el hombre el Universo se componía primordialmente de gigantes y quimeras: eran lo más real que existía, lo que gobernaba su vida. ¿Cómo fue, cómo es esto posible? He aquí el resquemor que dejo flotando en el viento de la curiosidad —pero que, repito, no afecta a nuestra cuestión. Otro resquemor aún más grave habría que añadir a éste, pero también podemos silenciarlo; porque ahora no discutimos si hay o puede haber quimeras; lo que nos interesa es si las hay indubitabilmente, y como no ofrece dificultad alguna dudar de que existen, no nos sirven de datos radicales para el Universo.

Más grave es el hecho de que el físico nos asegura que en el Universo hay fuerzas, átomos, electrones. ¿Los hay en efecto y sin duda? Por lo pronto oímos a los físicos mismos disputar entre sí sobre su existencia; esto indica que es, por lo menos, posible dudar de ella. Pero aunque viniesen a acuerdo los físicos y en unánime falange nos quisiesen hacer creer en la existencia real de fuerzas que no vemos, de átomos y electrones invisibles, nosotros opondríamos la siguiente reflexión: los átomos son objetos cuya existencia, aunque sea efectiva, nos aparece sólo al cabo de toda una teoría. Para que sea verdad la existencia de los átomos es preciso antes que sea verdad la teoría física entera. Y la teoría física, aunque sea verdad, es una verdad problemática, que consiste y se funda en una larga serie de razones, que implica, pues, la necesidad de ser probada. Por tanto, no es una verdad primaria, autóctona, sino, en el mejor caso, una verdad derivada, inferida. Lo que nos lleva a decir cosa similar a lo que dijimos de la quimera, que sólo la hay en la

imaginación, a saber: que es dudoso que haya átomos realmente; por lo pronto, sólo los hay en la teoría, en el pensamiento de los físicos. Los átomos son, por lo pronto, la quimera de la física, y como los poetas imaginan a la quimera con garras, lord Kelvin atribuía a los átomos ganchos y garfios.

Los átomos tampoco son existencias indubitables, no son datos del Universo.

Busquemos, pues, en lo que nos es más próximo, menos problemático. Bien que sean cuestionables los resultados de todas las ciencias naturales, pero, al menos, las cosas que nos rodean, que vemos y tocamos y de que las ciencias parten como de hechos efectivos, poseerán insospechosa existencia. Ya que no existe la quimera del poeta existirá, al menos y sin duda, el jardín, el jardín real, visible, tangible, olfateable, que se puede comprar y vender, podar y deambular. Sin embargo —cuando estoy en el jardín y me complazco en el verdor novicio de su primavera, me ocurre cerrar los ojos y, como si hubiera tocado un conmutador mágico, el jardín sucumbe—, en un instante, de un golpe, queda aniquilado, suprimido del Universo. Nuestros párpados al cerrarse, como una guillotina, lo han extirpado radicalmente del mundo. No queda de él en la realidad nada, ni una arenilla ni un pétalo, ni la indentación de una hoja. Mas si los vuelvo a abrir, con no menor rapidez el jardín vuelve a ser; de un brinco, como un bailarín trascendente, salta del no ser al ser y sin conservar huellas de su muerte transitoria otra vez se me planta gentilmente delante. Y lo propio acontece con sus olores, sus calidades táctiles si obturo mis sentidos correspondientes. Pero, más aún: sesteando en el jardín me duermo y dormido sueño que estoy en el jardín, y mientras sueño no me parece menos real el soñado que el de la vigilia. Jardín en hebreo-egipcio decía "paraíso". Pues bien, si bebo ciertos alcaloides, aun despierto logro ver jardines que son como aquél. Son los jardines alucinados, los "paraísos artificiales". El jardín de alucinación no se diferencia por *sí mismo* en nada del jardín auténtico—es decir, que ambos son igualmente auténticos. Tal vez todo lo que me rodea, todo el mundo exterior en que vivo es sólo una vasta alucinación. Al menos, su contenido perceptible es igual en la percepción normal y en la alucinante. Ahora bien, lo característico de la alucinación es que su objeto no lo hay en verdad. ¿Quién me asegura que la percepción normal no es también eso? De la alucinación se diferencia sólo porque es más constante y su contenido relativamente común a los otros hombres y a mí. Pero esto no permite quitar a la percepción normal su posible carácter alucinatorio; sólo nos llevaría a decir que, en efecto, la percepción de lo real no es una alucinación cualquiera, sino una alucinación constante y comunal —es decir, mucho peor que la otra.

De donde resulta que los llamados datos de los sentidos no nos dan nada fehaciente, nada que por sí mismo garantice su existencia. La vida será, según esto, un sueño monótono y correcto, una alucinación tenaz y cotidiana.

La duda, la duda metódica, goteando nítidamente ha corroído la solidez, la seguridad del mundo exterior y lo ha volatilizado; o en otra imagen la duda, como la resaca en la baja mar, se ha llevado y ha ahogado en el no ser al mundo íntegro que nos rodeaba, con todas sus cosas y todas sus personas, inclusive nuestro propio cuerpo que en vano tocamos y pellizcamos para cerciorarnos de si existe indudablemente, para salvarlo la duda ferocemente lo sorbe y allá lo vemos corriente abajo, naufrago, extinguido. Del que muere dicen los chinos "que ha bajado al río".

De sobra advierten ustedes la gravedad del resultado que se nos ha impuesto. Significa lo dicho nada menos que esto: las cosas, la naturaleza, los demás seres humanos, el mundo exterior íntegro no tiene existencia evidente, no es, pues, dato radical, no lo hay indubitadamente en el Universo. Ese mundo que nos rodea, que nos lleva y sustenta, que nos parece vitalmente lo más firme, seguro, sólido, esa tierra firme sobre que pisamos para aludir a lo más incommovible, resulta ser de existencia sospechosa, por lo menos sospechable. Y porque lo es, la filosofía no puede partir del hecho de la existencia del mundo exterior —que es de donde parte nuestra creencia vital. En la vida aceptamos sin sombra de duda la plena realidad de nuestro escenario cósmico, pero la filosofía, que no puede aceptar como verdad lo que otra ciencia demuestra como verdadero, menos puede aceptar lo que la vida cree. Aquí tienen ustedes un ejemplo superlativo y bien concreto de en qué sentido filosofar es no-vivir, aquí tienen ustedes una muestra enorme de por qué la filosofía es constitutivamente paradoja. Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales. Ahora bien, este desasimiento no puede ser ni tiene que ser más que virtual, intelectual, ejecutado con el exclusivo fin de hacer teoría, es el mismo teórico. En fin, he aquí por qué me parece grotesco que se invite con cara seria a las gentes para que ingresen en la filosofía. ¿Quién puede pretender que nadie se "convenza", "tome en serio" que el mundo exterior tal vez no existe? La convicción filosófica no es la convicción vital —aquella es una casi-convicción, una convicción de intelecto. Y la seriedad para el filósofo no significa gravedad, sino que es simplemente seriedad la virtud de poner nuestros conceptos en serie, en orden.

Pero conste —de todos modos— lo siguiente: la filosofía comienza por decir que el mundo exterior no es dato radical, que su existencia es dubitable y que toda proposición en que se afirme la realidad del mundo externo necesita ser probada, no es una proposición evidente; requiere,

en el mejor caso, otras verdades primarias donde apoyarse. *Lo que* la filosofía no hace, *conste*, repito, es negar la realidad del mundo exterior, porque eso sería también empezar por algo cuestionable. En expresión rigurosa, lo que la filosofía dice es sólo: ni la existencia ni la inexistencia del mundo en tomo es evidente; por tanto, no se puede partir ni de la una ni de la otra, porque sería partir de un supuesto, y está comprometida a no partir de lo que se supone, sino sólo de lo que se pone a sí mismo, es decir, de lo que se impone.

Pero volvamos a aquella situación dramática en que la bajamar de la duda, en su enérgica resaca, se nos llevó el mundo y nuestros amigos y con ello nuestro cuerpo.

¿Qué queda entonces en el Universo? ¿Qué hay entonces indubitabilmente en el Universo? Cuando se duda del mundo y aun de todo el Universo, ¿qué es lo que queda? Queda... la duda —el hecho de que dudo: si dudo de que el mundo existe no puedo dudar de que dudo—: he aquí el límite de todo posible dudar. Por ancha que dejemos la esfera de la duda nos encontramos con que ésta tropieza consigo misma y se aniquila. ¿Se quiere algo indubitabile? Hélo aquí: la duda. Para dudar de todo tengo que no dudar de que dudo. La duda sólo es posible a cambio de no tocarse a sí misma: al querer morderse a sí misma se rompe su propio diente.

Con este pensamiento, que es más bien so la *mise en scène* de otra idea mucho mayor, inicia Descartes la filosofía moderna. Nadie ignora esto; es una noticia elemental. Si yo la reproduzco, como otras cosas que parecían también archisabidas y han asomado en la primera mitad de este curso, es por muchas razones que acaso luego o el próximo día se ofrezca ocasión de enumerar. Hemos llegado a la altura en que pueden ir declarándose los secretos de este curso y se pueden visitar sus corredores subterráneos. Pues digo ahora lo que he callado en todo un cuarto de siglo de hombre público, y es que no concibo una obra de publicista y, en general, una vida de hombre en la plenitud de su sentido, que no sea como el Teatro de la Ópera de París, el cual tiene ocultos debajo de tierra el mismo número de pisos que tiene a la vista sobre el haz de la tierra. Y que diga esto al pasar, minúsculo, por delante de la colosal figura de Descartes, padre de la modernidad, no es tampoco un azar, como veremos.

Pero vamos ahora a lo urgente. El que crea que Descartes inaugura nada menos que la Edad Moderna, por habérsele ocurrido esa chilindrina de que no podemos dudar de que dudamos, en que también había caído San Agustín, no tiene ni la más ligera sospecha de la enorme innovación que representa el pensamiento cartesiano, y, en consecuencia, ignora de raíz lo que ha sido la modernidad.

Pues importa mucho que veamos diáfananamente qué privilegio tiene el hecho de la duda para que no podamos dudar de ella, es decir, por qué de cosa tan gigantesca e importante como es el mundo exterior podamos dudar y, en cambio, en esta menudencia de la duda misma venga a embotarse el dardo de la duda. Cuando dudo yo no puedo dudar de la existencia de mi duda; es ésta, pues, un dato radical, es una incuestionable realidad del Universo. Pero ¿por qué? De que exista realmente este teatro en que peroro puedo dudar —tal vez vivo ahora una alucinación. Acaso, en la muchachez somnópotente, soñé una vez que hablaba de filosofía en un teatro a un público madrileño, y ahora no sé bien si aquel sueño se realiza en este momento o si este momento es aquel sueño y soy ahora aquel soñador. ¿Qué más quisiera! Ello es que el mundo real y el soñado no se diferencian radicalmente por su contenido, con compartimientos colindantes separados sólo como en la Edad Media se decía que el jardín de Virgilio estaba separado del resto del mundo por un muro de aire. Sin variar en nada podemos trasladarnos de lo real a lo soñado, y en este caso concreto no hay duda: hacer que se ocupen los madrileños un poco de filosofía, ha sido, es el sueño de mi vida.

Puedo, pues, dudar de la realidad de este teatro, pero no de que dudo de ello; repito una vez más: ¿por qué? La respuesta es la siguiente: dudar significa *parecerme a mí* que algo es dudoso y problemático. Parecerme a mí algo y pensarlo son la misma cosa. La duda no es sino un pensamiento. Ahora bien, para dudar de la existencia de un pensamiento tengo por fuerza que pensar este pensamiento, que darle existencia en el Universo; con el mismo acto en que ensayo suprimir mi pensamiento lo realizo. Dicho en otra forma: el pensamiento es la única cosa del Universo cuya existencia no se puede negar, porque negar es pensar. Las cosas en que pienso podrán no existir en el Universo, pero que las pienso es indubitable. Repito: ser algo dudoso es *parecerme a mí* que lo es, y todo el Universo puede *parecerme a mí* dudoso —salvo el *parecerme a mí*. Es problemática la existencia de este teatro, porque entiendo por existencia de este teatro que él sea lo que pretende ser con independencia de mí— que cuando cierro los ojos y deja de ser para mí, de existir para mí o en mí, él siga por su cuenta siendo fuera y aparte de mí, en el Universo, es decir, que sea en sí. Pero el pensamiento tiene el misterioso privilegio de que su ser, lo que él pretende ser, se reduce a un parecerme a mí, a un ser para mí. Y como yo, por lo pronto, no consisto sino en mí pensar, diremos que es el pensamiento la única cosa en quien su ser, lo que él es realmente, no consiste en más que en lo que es para sí mismo. Es lo que parece ser y nada más: parece ser lo que es. Agota en su apariencia su esencia. Con respecto al teatro, la situación

es opuesta: lo que el teatro es o pretende ser no se agota con su aparecerme cuando lo veo. Al contrario, pretende existir también cuando yo no lo veo, cuando no me aparece, cuando no me es presente. Pero mi ver es algo que agota su pretensión existencial en parecerme que estoy viendo, mi ver me es presente, patente, inmediato. Si yo ahora padezco una alucinación, este teatro no existirá realmente, pero la visión de este teatro nadie me la puede quitar.

De donde resulta que al pensamiento sólo le es dado del Universo él mismo. Y le es dado indubitablemente porque no consiste en más que en ser dado, porque es pura presencia, pura apariencia, puro parecerme a mí. Este es el magnífico, el decisivo descubrimiento de Descartes, que como una gigante muralla de China divide la historia de la filosofía en dos grandes mitades; los antiguos y medievales quedan del lado de allá del lado de acá queda íntegra la modernidad.

Pero no me satisface lo dicho, ni mucho menos. Como ustedes ven, se trata de una advertencia capital —la primacía teórica de la mente, del espíritu, de la conciencia, del yo, de la subjetividad como hecho universal: es el hecho primario del Universo. Ahora bien, caer en la cuenta de esto es la idea mayor que la Época Moderna añade al tesoro de Grecia. Merece, pues, que insistamos en ella y que aspiremos a la máxima claridad. Hay que llegar en la claridad hasta el frenesí, hasta el frenesí de la claridad. Por eso, perdonenme ustedes que vuelva una y otra vez sobre el asunto, buscando fórmulas diferentes para que unos por una, otros por otra vayamos entrando en la completa comprensión de lo que es la mente, la conciencia, el pensamiento, la subjetividad, el espíritu, el yo.

Buscábamos los datos radicales del Universo. Pero ¿a quién son dados esos datos? Naturalmente, al conocimiento. Son los datos para el conocimiento del Universo, aquello de que el conocimiento tiene que hacerse cargo para partir de ello y buscar lo que acaso falta. Y ¿cuándo podremos decir que algo es dado al conocimiento? Evidentemente, cuando ese algo entre plenamente en nuestro conocimiento, cuando lo encontremos ante nuestra comprensión patente, sin misterio y sin duda, cuando nuestro conocimiento lo posea incuestionablemente. Ahora bien, para que yo entre en posesión cognoscente de algo es menester que ese algo se manifieste o presente a mí en su integridad, tal y como es, según pretende ser, sin que quede oculto nada de su consistencia. Ahora bien, es evidente que todo aquello cuyo ser, cuya existencia pretenda ser y existir, aunque no esté presente ante mí, no es dato. Pero esto acontece con todo lo que no sea mi propio pensamiento, mi propia mente. Serme algo presente es, en alguna manera, tenerlo en mí, pensarlo. Todo lo que es distinto de mi pensamiento pretende *ipso facto*

ser y existir aparte de mi pensamiento es decir, aparte de serme presente. Yo no lo presencio, pues. Pero el pensamiento, como no es sino las cosas que tengo presentes en cuanto presentes, lo visto en cuanto visto, lo oído en cuanto oído, lo imaginado en cuanto imaginado, lo ideado en cuanto ideado, se tiene a sí mismo, en íntegra posesión. Si pienso que dos más dos son igual a cinco, pienso un hecho falso, pero no es falso el hecho de que lo estoy pensando.

El pensamiento, la *cogitatio*, es el dato radical, porque el pensamiento se tiene siempre a sí mismo, es lo único que se es a sí mismo presente y consiste en este encontrarse consigo mismo. Ahora vemos por qué la chilindrina de la duda es sólo una chilindrina, una fórmula aguda, conceptuosa y *tarabiscotée* de una idea mucho más amplia. No por lo que la duda tiene especialmente de duda resulta imposible dudar de ella, sino porque es uno de tantos pensamientos o cogitaciones. Lo mismo que decimos del dudar podemos decir de nuestro ver y oír, imaginar, idear, sentir, amar, odiar, querer, no querer y dolerme las muelas. Todas estas cosas tienen de común que son lo que para sí mismas sean. Si a mí me parece que me duelen las muelas es incuestionable que el hecho llamado "dolor de muelas" existe en el Universo, porque basta que exista absolutamente, que exista para sí, que se parezca a sí mismo existir. Que haya o no muelas en el Universo es ya cuestionable; por eso el poeta Heine hacía notar a una dama que a veces nos quejamos confundiendo el origen de nuestros males, aunque estos mismos sean certísimos: "Señora, le digo a usted que tengo dolor de muelas en el corazón".

Largos años de experiencia docente me han enseñado que es muy difícil a nuestros pueblos mediterráneos —y no por casualidad— hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del Universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es, según ya dije, el principio básico de toda la Edad Moderna, conviene dejar al paso insinuado que su incompreensión es una de las razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos. Cada época es como un clima donde predominan ciertos principios inspiradores y organizadores de la vida; cuando a un pueblo no le va ese clima se desinteresa de la vida, como una planta en atmósfera adversa se reduce a una *vita mínima*, o empleando un término deportivo, pierde "forma". Esto ha acontecido durante la llamada Edad Moderna al pueblo español. Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba. Contra esto no hay manera de luchar; sólo cabe esperar. Pero imaginen ustedes que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada —que otra idea más

profunda y firme la invalidase total o parcialmente. Esto querría decir que comenzaba un nuevo clima —una nueva época. Y como esta nueva época significa una contradicción de la anterior, de la modernidad, los pueblos maltrechos durante el tiempo moderno tendrían grandes probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia. ¿Qué tal si uno de los resultados de este curso fuese convencernos de que pareja imaginación es ya un hecho —de que la idea de la subjetividad está superada por otra de que la modernidad —radicalmente— ha concluido?

Pero la idea de la subjetividad, de la primacía de la mente o conciencia como hecho primario del Universo es tan enorme, tan firme, tan sólida que no podemos hacernos ilusiones de superarla fácilmente; al contrario, tenemos que adentrarnos en ella, comprenderla y dominarla por completo. Sin esto no podríamos ni intentar superarla. En historia toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar. En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva —como el tercer peldaño supera a los dos primeros, porque los conserva bajo sí. En cuanto éstos desaparecieran el tercer peldaño caería a no ser sino primero. No hay otro modo para ser más que moderno que haberlo sido profundamente. Por eso los seminarios eclesiásticos españoles no han conseguido superar las ideas modernas —porque no han querido realmente aceptarlas, sino que tozudamente se las han dejado fuera, para siempre, sin digerir ni asimilar. Al revés que en la vida de los cuerpos, en la vida del espíritu las ideas nuevas, las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres.

Pero volvamos al dato radical que es el pensamiento.

La duda metódica, la decisión de dudar de cuanto tenga un sentido inteligible dudar, no fue en Descartes una ocurrencia, como lo es su fórmula inicial sobre la indubitabilidad de la duda. La resolución de la duda universal es sólo al anverso o instrumento de otra resolución más positiva: la de no admitir como contenido de la ciencia sino lo que podamos probar. Ahora bien, ciencia, teoría, no es sino la transcripción de la realidad en un sistema de proposiciones probadas. La duda metódica no es, pues, una aventura de la filosofía: es la filosofía misma, percatándose de su propia y nativa condición. Toda prueba es prueba de resistencia —y la teoría es prueba, prueba de la resistencia que una proposición ofrece a la duda. Sin dudar no hay probar, no hay saber.

Pues bien, esta duda metódica llevó históricamente, como hoy nos lleva a nosotros, al enorme hallazgo de que para el conocimiento no hay más dato radical que el pensamiento mismo. De ninguna otra cosa cabe decir que basta con que yo la piense para que exista. No existe la

quimera y el centauro *porque* yo me complazca en imaginarlos — como no existe este teatro *porque* yo lo vea. En cambio, basta con que yo piense que pienso esto o lo otro para que está pensar exista. Tiene, pues, como privilegio el pensar la capacidad de darse el ser, de ser dato para sí mismo, o dicho de otra manera, en todas las demás cosas es distinto su existir y el que yo las piense — por eso son siempre problema y no dato. Pero para que exista un pensamiento mío basta con que yo piense que lo pienso. Aquí pensar y existir son la misma cosa. La realidad del pensar no consiste en más que en que yo me dé cuenta de él. El ser consiste aquí en este darse cuenta, en un saberse. Se comprende que sea dato radical para el saber o conocer lo que consiste precisamente en saberse.

La clase de seguridad con que podemos afirmar que en el Universo existe el pensamiento o *cogitatio* es de una cualidad incomparable a toda otra afirmación sobre existencias, lo cual, una vez descubierto, obliga a fundar en él todo nuestro conocimiento del Universo. Para la teoría la verdad primera sobre lo real es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*. No podemos partir de la realidad del mundo exterior: cuanto nos rodea, los cuerpos todos, incluso el nuestro, son sospechosos en su pretensión de existir en sí mismos y con independencia de nuestro pensar. Pero es, en cambio, indudable que existen en mi pensamiento, como ideas mías, como *cogitationes*. Ahora resulta la mente el centro y soporte de toda realidad. Mi mente dota de una realidad indestructible a lo que ella piensa, si lo tomo por lo que primordialmente es — si lo tomo por idea mía. Este principio lleva a intentar un sistema de explicación de cuanto hay, interpretando todo lo que aparentemente no es pensamiento, no es idea, como consistente no más que en ser pensado, que en ser idea. Este sistema es el idealismo, y la filosofía moderna es desde Descartes, en su raíz, idealista.

Si al dudar de la existencia independiente del mundo exterior llamábamos hace poco enorme paradoja, su inmediata consecuencia, que es convertir ese mundo exterior en mero pensamiento mío, será la archiparadoja que hace de la filosofía moderna una concienzuda contradicción de nuestra creencia vital. Desde Descartes, en efecto, la filosofía, al dar ya el primer paso, se dirige en dirección opuesta a nuestros hábitos mentales, camina al redropelo de la vida corriente y se aparta de ella con movimiento uniformemente acelerado, hasta el punto de que en Leibniz, en Kant, en Fichte o en Hegel llega a ser la filosofía el mundo visto del revés, una magnífica doctrina antinatural que no puede entenderse sin previa iniciación, doctrina de iniciados, sabiduría secreta, esoterismo. El pensamiento se ha tragado el mundo: las cosas se han vuelto meras ideas. En el escrito a que antes me refería, Heine pregunta

a su amiga: "Señora, ¿tiene usted idea de lo que es una idea? Porque yo le he preguntado ayer a mi cochero qué son las ideas y me ha respondido: "Las ideas..., las ideas, pues son las cosas que se le meten a uno en la cabeza". El cochero de Heine conduce durante tres siglos — toda la plena Edad Moderna — la espléndida carroza barroca de la filosofía idealista. Todavía la cultura vigente camina en ese vehículo y no ha habido manera de salir de él con honestidad intelectual. Los que lo han intentado no han salido de él: simplemente se han arrojado por la ventanilla y se han roto la cabeza — la cabeza del cochero de Heine donde las cosas se habían metido.

La superioridad del idealismo procede de haber descubierto una cosa cuyo modo de ser es radicalmente distinto del que poseen todas las demás cosas. Ninguna otra cosa del Universo, aun suponiendo que las haya, consiste fundamentalmente en ser para sí, en un darse cuenta de sí misma. Ni los colores, ni los cuerpos, ni los átomos, ninguna materia por tanto: el ser del color es blanquear, verdecer, azulear, pero no ser para sí blanco o verde o azul. El cuerpo es gravedad, peso — pero no es pesarse a sí mismo. Tampoco la idea platónica consiste en darse cuenta de sí misma: la idea de lo bueno o de lo igual no sabe que es bondad o igualdad. Tampoco la forma aristotélica consiste en ese saberse y tampoco el Dios de Aristóteles a pesar de su definición, como espero veamos — ni tampoco el Logos de Filón y Plotino y San Juan Evangelista, ni tampoco el alma de Santo Tomás de Aquino. Se trata, en efecto, de la noción más peculiar a la modernidad.

Si se me entiende *cum grano salis* diré que el modo de ser de todas esas cosas, lejos de consistir en ser para sí o saberse a sí misma, consiste más bien en todo lo contrario: en ser para otro. El rojo es rojo para alguien que lo ve, y la bondad platónica, la bondad perfecta, es tal para quien sea capaz de pensarla. Por eso el propio mundo antiguo acabó, en los neoplatónicos de Alejandría, por buscarle a los objetos ideales de Platón alguien para quien fuesen o tuviesen ser, y los puso a tuestas, confusamente, como contenidos de la mente divina. El mundo antiguo en su totalidad sólo conoce un modo de ser que consiste en exteriorizarse, por tanto, en abrirse u ostentarse, en ser hacia afuera. De aquí que al hallazgo del ser, esto, es, la verdad, llamasen "descubrimiento" — ἀλήθεια, manifestación, desnudamiento. Pero el pensamiento cartesiano consiste, opuestamente, en ser para sí, en darse cuenta de sí mismo, por tanto, en ser para dentro de sí propio, en reflejarse en sí, en meterse en sí mismo. Frente al ser hacia fuera, ostentatorio, exterior, que conocían los antiguos, se alza este modo de ser constituido esencialmente en ser interior a sí, en ser pura intimidad, reflexividad. Para realidad tan extraña fue preciso hallar un nombre nuevo: el vocablo "alma" no servía

—porque el alma antigua era no menos externidad que el cuerpo, como que era en Aristóteles, y fue todavía en Santo Tomás de Aquino, principio de la vitalidad corporal. Por eso es gran problema para Santo Tomás la definición de los ángeles —que son almas sin cuerpo, cuando la definición aristotélica de alma incluye la vitalidad corporal.

Pero la *cogitatio* no tiene que ver con el cuerpo. Mi cuerpo es, por lo pronto, sólo una idea que mi mente tiene. No está el alma en o con el cuerpo, sino la idea cuerpo dentro de mi mente, dentro de mi alma. Si, además, resulta que el cuerpo es una realidad fuera de mí, una realidad extensa, efectivamente material y no ideal —quiere decirse que alma y cuerpo, mente y materia no tienen nada que ver entre sí, no pueden tocarse ni entrar en relación alguna directa. Por vez primera en Descartes el mundo material y lo espiritual se separan por su esencia misma —el ser como exterioridad y el ser como intimidad son desde luego definidos como incompatibles. No cabe antagonismo mayor con la filosofía antigua. Para Platón, como para Aristóteles, la materia y lo que llamaban espíritu (para nosotros, nietos de Descartes, un pseudo-espíritu) eran definidos como se define la derecha y la izquierda, el anverso y el reverso —la materia era lo que recibe al espíritu y el espíritu era lo que informa la materia —se define, pues, el uno para el otro y no como el moderno hace, que define el uno contra el otro, por la exclusión del otro.

El nombre que después de Descartes se da al pensamiento como ser para sí, como darse cuenta de sí, es... consciencia o conciencia. No alma, ánima, *Ψυχή* que significa aire, soplo — porque ánima al cuerpo, le insufla vida, le mueve —como el soplo marino empuja la vela combándola— sino conciencia, es decir, darse cuenta de sí. En este término aparece a la intemperie el atributo constituyente del pensamiento — que es saberse, tenerse a sí mismo, reflejarse, entrar en sí, ser intimidad.

La conciencia es reflexividad, es intimidad y no es sino eso. Cuando decimos "yo" expresamos lo mismo. Al decir "yo" me digo a mí mismo: pongo mi ser con sólo referirme a él, esto es, con sólo referirme a mí. Soy yo en la medida en que vuelvo sobre mí, en que me retraigo hacia el propio ser —no saliendo fuera, sino al revés, en un perpetuo movimiento de retorno. Por eso, indeliberadamente, al decir yo, volvemos el índice hacia nuestro pecho, simbolizando en esta pantomima visible nuestra invisible esencia retomante, reflexiva. Por cierto que los estoicos, de ideación siempre materialista, veían en el gesto una prueba de que el alma principal del hombre, el yo, habitaba en su esternón. El yo es el gerifalte que vuelve siempre al puño, si el puño fuese un gerifalte —y no consiste en más que en esta reflexión del vuelo hacia dentro de

sí. El pájaro que, dejando el firmamento y el espacio, anula con su vuelo el espacio retrayéndose a sí mismo, internándose en sí mismo —ala que es a un tiempo su propio aire—, diríamos un volar que es desvolar, deshacer el vuelo natural. Descubrir tan extraña realidad como la conciencia ¿no implica volverse de espaldas a la vida, no es tomar una actitud perfectamente opuesta a la que al vivir nos es natural? ¿No es lo natural vivir hacia el mundo en torno, creer en su realidad, apoyarse en la magnífica circunferencia del horizonte como en un aro incommovible que nos mantiene a flote sobre la existencia? ¿Cómo llega el hombre a ese descubrimiento, cómo verifica esa antinatural torsión y se vuelve hacia sí y al volverse encuentra su intimidad, cae en la cuenta de que no es sino eso, reflexividad, intimidad?

Pero hay algo más grave: si la conciencia es intimidad, si es verse y tenerse a sí propio será trato exclusivo consigo mismo. Descartes, consecuente, aunque sin última claridad, corta las amarras que nos unen y mezclan con el mundo —con los cuerpos, con los demás hombres, hace de cada mente un recinto. Pero no subraya lo que esto significa: ser recinto no quiere decir sólo que nada externo puede penetrar en el alma, que el mundo no nos envía su realidad enriqueciéndonos con ella, sino, a la vez, significa lo inverso: que la mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de sí misma— que la conciencia no es sólo recinto sino que es reclusión. Por tanto, que al encontrar el verdadero ser de nuestro yo nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el Universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad.

Con esto hemos puesto la planta en "tierra incógnita". Al iniciar este curso dije que me urgía comunicar la madurez de ciertos pensamientos, muchos de ellos nuevos. Reitero el compromiso de expresar una innovación radical de la filosofía. El próximo día comenzaremos a andar por esta *tierra incógnita*.

## LECCIÓN VIII<sup>1</sup>

[EL DESCUBRIMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD. — "EXTASIS" Y "ESPIRITUALISMO" ANTIGUO. — LAS DOS RAÍCES DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA. — EL DIOS TRASCENDENTE DEL CRISTIANISMO.]

El descubrimiento decisivo de la conciencia, de la subjetividad, del "yo" no acaba de lograrse hasta Descartes. Según vimos, consistió este

<sup>1</sup> Martes, 7 de mayo.

descubrimiento en haber hallado que entre las cosas que existen o pretenden existir en el Universo hay una cuyo modo de ser se diferencia radicalmente del resto: el pensamiento. ¿Qué es lo que queremos decir cuando de este teatro decimos que existe? ¿Qué es lo que, a la postre, con una u otra interpretación, entendemos por existencia de las cosas? Este teatro existe —es decir— está ahí. Pero ¿qué significa "ahí"? "Ahí" significa "ahí en el mundo", "ahí en el Universo" en el ámbito general de la realidad. Este teatro existe —es decir— es trozo de Madrid, se apoya en la gran cosa tierra de Castilla, que a su vez se apoya en la otra cosa mayor llamada planeta, el cual se apoya en el sistema astronómico, etc., etc. La existencia de las cosas en cuanto "estar ahí" es un apoyarse las unas en las otras, por tanto, en ser las unas *en* las otras, un estar puestas unas sobre otras. Su existir es, en este sentido, algo estático, casi posar y yacer la una sobre la otra. ¿No es esto lo que bucnamente entendemos por "estar ahí"?

En cambio, cuando digo que un pensamiento mío existe, no entiendo por su existencia un "estar ahí" —sino al revés: mi pensamiento existe *cuando y porque* me doy cuenta de él, es decir, cuando lo pienso; su existir es ser para mí un pensamiento— es ser para sí mismo. Pero si mi pensamiento sólo existe *cuando y porque* efectivamente lo pienso, esto es, lo ejecuto, lo hago, resultará que su existencia no es como la de la cosa, un yacer, un pasivo estar en otra, un simple formar parte de un ámbito de cosas yacentes unas en otras, de un ámbito de quietudes —sino que será existir el pensamiento, un activo estar— por tanto, no un estar, sino un constante hacerse a sí mismo, un incesante actuar. Esto significa que el descubrimiento de lo que el pensar tiene de peculiarísimo, trae consigo el descubrimiento de un modo de ser distinto radicalmente del de las cosas. Si por cosa entendemos algo, al cabo, más o menos estático, el ser del pensamiento consiste en pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento. El pensamiento es el verdadero, el único automóvil.

Consiste, hemos dicho, en reflexividad, en reflejarse sobre sí mismo, en darse cuenta de sí. Pero esto supone que hay en el pensamiento una dualidad o duplicidad: el pensamiento reflejado y el pensamiento reflejante. Es conveniente que analicemos, siquiera sea al galope, los elementos mínimos que integran todo pensar a fin de obtener claridad sobre ciertos conceptos muy usados en la filosofía moderna, tales como sujeto, y, contenidos de conciencia, etc. Nos conviene tenerlos bien limpios, desinfectados, prestos porque, ciertamente, el pensamiento se da también cuenta de otras cosas que no son él. Así, ahora estamos viendo este teatro y mientras no hacemos más que ver, en ese nuestro ver parece que el teatro existe fuera y aparte de nosotros. Pero ya

notamos que esto era una creencia problemática adscrita a todo acto de pensar inconsciente, es decir, a todo acto de pensar que se ignora a sí mismo. El teatro-alucinación no parece al alucinado existir menos realmente que el que ahora tenemos delante. Esto nos hace caer en la cuenta de que ver no es salir el sujeto de sí mismo y ponerse mágicamente en contacto con la realidad misma. El teatro de alucinación y el auténtico existen ambos, por lo pronto, sólo en mí, son estados de mi mente, son *cogitationes* o pensamientos. Son —como comenzó a decirse desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días— contenidos de la conciencia, del yo, del sujeto pensante. Toda otra realidad de las cosas más allá de la que tienen como ideas nuestras es problemática y, en el mejor caso, derivada de esta primaria que poseen como contenidos de la conciencia. El mundo exterior está en nosotros, en nuestro idear. El mundo es mi representación —como dirá toscamente el toscó Schopenhauer. La realidad es realidad. En rigor y en pura verdad existe sólo el ideante, el pensante, el consciente: yo —yo mismo— *me ipsum*.

En mí, es cierto, aparecen los más variados paisajes; todo eso que ingenuamente creía haber en mi alrededor y en que creía estar y apoyarme, renace ahora como fauna y flora interior. Son estados de mi subjetividad. Ver no es salir de sí, sino encontrar en sí la imagen de este teatro, trozo de la imagen Universo. La conciencia está siempre consigo, es inquilino y casa a la vez, es intimidad —la intimidad superlativa y radical de mí mismo conmigo mismo. Esta intimidad en que consisto y que hoy hace de mí un ser cerrado, sin poros, sin ventanas. Si en mí hubiese ventanas y poros entraría el aire de fuera, me invadiría la supuesta realidad exterior y entonces habría en mí efectivamente cosas ajenas a mí, habría en mí gente y no sería yo pura, exclusiva intimidad. Pero este descubrimiento de mi ser como intimidad, que me proporciona la delicia de tomar contacto conmigo mismo en lugar de verme como una cosa exterior entre las demás cosas, tiene en cambio el inconveniente de que me recluyo dentro de mí, hace de mí cárcel y, a la vez, prisionero. Estoy perpetuamente arrestado dentro de mí. Soy Universo, pero, por lo mismo, soy uno... solo. El elemento de que estoy hecho, el hilo de que estoy tejido es soledad.

Así concluíamos el otro día. La tesis idealista, dueña de la cultura durante todo la Edad Moderna, es, sin duda, firmísima, pero a la vez es frenética si se la mira desde el punto de vista del buen burgués y de la vida corriente. No cabe paradoja mayor: vuelca del revés la manera de pensar el Universo que la vida no filosófica ejercita. Por lo mismo, es un excelente ejemplo de ese heroísmo intelectual que yo anunciaba días pasados como característico del filosofar. Es llegar sin conmiseración a las últimas consecuencias que exige nuestro razonamiento, es ir hasta

donde la pura teoría nos lleve. Inclusive si nos lleva a lo que el buen burgués llamaría absurdo a lo que llamará absurdo y se negará a aceptar el buen burgués que habita siempre en uno de los pisos de nuestra propia persona.

Pero hay algo sobremanera extraño en esta tesis idealista y es su punto de partida, el descubrimiento de la subjetividad como tal, del pensamiento en su interioridad. Porque es el caso que el hombre antiguo desconoce por completo ese modo de ser subjetivo, reflexivo, íntimo y solitario.

Y yo no sé qué es lo más curioso —si el hecho de que el hombre antiguo desconociese su propio ser, su subjetividad, o el hecho de que el hombre moderno descubra el yo como se descubre el más insospechado continente. El tema es importante y es nuevo, pero de difícil tratamiento. Yo no sé si voy a lograr esclarecerlo ante ustedes. Lo único que sé es que voy a intentarlo lealmente.

Si partiendo de nuestro modo de pensar actual que ha descubierto ya la conciencia, el ser subjetivo y para sí, representamos nuestra intimidad en la figura de un círculo, llenaré este círculo cuanto en nosotros pasa y hay. En este círculo corresponderá al centro simbolizar ese elemento de nuestra conciencia que llamamos el yo —cuyo papel consiste en ser el sujeto de todos nuestros actos, del ser y del oír, del imaginar, pensar, amar y odiar. Todos los actos mentales tienen la condición de que parecen emanar o irradiar de un punto central presente y activo en todos ellos: en todo ver, alguien ve; en todo amar, alguien ama; en todo pensar, alguien piensa. A este alguien llamamos "yo". Y este yo que ve o piensa no es una realidad aparte del ver y el pensar, sino que es sólo el ingrediente sujeto que forma parte de todo acto.

Si el "yo" puede ser simbolizado como centro de nuestra conciencia, de nuestro darnos cuenta, ocupará la periferia del círculo, todo aquello que en nosotros es menos nosotros, a saber, todas las imágenes de colores, formas, sonidos, cuerpos, es decir, todo ese mundo exterior que se presenta como rodeándonos y llamamos naturaleza, cosmos.

Ahora bien, en la vida del hombre esa periferia cósmica, compuesta por las cosas materiales, solicita constantemente la atención. La atención es una actividad fundamental del yo que dirige y regula toda su restante actuación. Así, no basta que algo esté ante nosotros para que nosotros ejecutemos el acto de verlo y oírlo. Los que viven junto a una catarata acaban por no oírla y de cuanto ahora mismo compone lo visible de este teatro sólo vemos una parte: ¿cuál?, aquella en que nos fijamos, es decir, que atendemos. Todo ver es un mirar o buscar con los ojos—todo oír, un escuchar o atender con los oídos. Digo, pues, que la natu-

raleza, que el mundo exterior solicita la atención del hombre con terrible urgencia, planteándole constantemente problemas de subsistencia y de defensa. Sobre todo en las edades primitivas de la humanidad la existencia humana es una guerra sin descanso, con la naturaleza, con las cosas, y el individuo no puede vacar a otra labor que a resolver su vida material. Esto significa que el hombre atiende sólo a la periferia de su ser, a lo visible y tangible. Vive sin darse cuenta más que de su contorno cósmico. El "yo" está allí donde atiende, lo demás no existe para él. En nuestra representación simbólica diríamos que del círculo sólo existe la línea que lo termina esto es, que la subjetividad no es más que circunferencia. Alguna vez un dolor corporal, una angustia íntima retrae la atención de la periferia hacia el interior del círculo, de la naturaleza hacia sí mismo, pero es un instante fugaz, sin constancia ni frecuencia. La atención, inadecuada para fijarse hacia dentro, tiende siempre a su dirección primera y habitual y vuelve a prenderse en las cosas circunstantes. Esta es lo que podemos llamar la actitud "natural" de la conciencia, para lo cual sólo existe el mundo cósmico compuesto de cosas corporales. El hombre vive alerta en las fronteras de sí mismo, asomado hacia afuera, absorto en la naturaleza, es decir, atento al exterior. En la medida, siempre problemática, en que podemos imaginarnos el alma de los animales, diríamos que su situación íntima debe parecerse un poco a la del hombre "natural". Recuerden ustedes que el animal está siempre alerta. Las orejas del caballo en la pradera, como dos antenas vivientes, como dos periscopios, revelan con su inquietud, que el animal está siempre preocupado del contorno. Ved los monos en las jaulas del Retiro. Es portentoso cómo esos hombrecillos están en todo: nada se les escapa de lo que acontece en su derredor. La palabra *éxtasis* significa, etimológicamente, estar fuera de sí. En este sentido el animal vive en perpetuo éxtasis, retenido fuera de sí mismo por la urgencia de los peligros exteriores. Volverse hacia sí mismo sería distraerse de lo que pasa fuera y distracción semejante acarrearía la muerte del animal. La naturaleza en su prístina naturalidad es feroz: no tolera distraídos de ella. Hay que estar con cien ojos, en incesante "quién vive", presto a recibir noticias de los cambios circundantes para responder a ellos con movimientos adecuados. Atención a la naturaleza es vida de acción. El puro animal es el puro hombre de acción.

De esta manera, el hombre primitivo vive en avanzada de sí mismo, agarrado con la atención al escenario cósmico, dejándose a la espalda su propio ser. El yo vive directamente desde las cosas y va a ellas y se ocupa en ellas atravesando su propio volumen íntimo como el rayo del sol por el cristal, sin parar en él, sin reparar en él. He aquí cómo y por

qué desde un punto de vista biológico lo natural y primario es que el hombre se ignore a sí mismo.

Lo sorprendente, lo que intriga y demanda aclaración es el hecho inverso. ¿Cómo la atención, que primariamente es centrífuga y va a la periferia, ejecuta esa inverosímil torsión sobre sí misma y el "yo", volviéndose de espalda al contorno, se pone a mirar hacia dentro de sí mismo? Desde luego les ocurrirá a ustedes pensar que este fenómeno de introversión presupone dos cosas: algo que incite al sujeto a despreocuparse del exterior y algo que le llame la atención en su interior. Noten ustedes que lo uno sin lo otro no bastaría. Sólo liberada la atención de su servicio hacia fuera puede vacar a otras cosas. Pero la simple vacación de lo externo no trae consigo el descubrimiento y la preferencia de lo interno. Para que una mujer se enamore de un hombre no basta que se desenamore de otro: es menester que aquél logre llamar su atención.

Pero antes de insinuar brevemente una aclaración a tan decisiva peripecia de la humanidad, conviene aprovechar la descripción que hemos hecho de la actitud nativa y primaria de la mente, para entender el modo de pensar dominante en la filosofía griega y, en general, antigua. El avance mayor que en Historia y especialmente en Historia de la Filosofía se ha logrado en los últimos años consiste en habernos permitido el lujo de ser sinceros y reconocer que no entendemos a los pensadores antiguos. Esta sinceridad con nosotros mismos, como siempre tal sinceridad, ha sido recompensada *ipso facto*. Al reconocer que no los entendíamos hemos empezado por vez primera y de verdad a entenderlos, es decir, a caer en la cuenta de que pensaban en forma diferente de la nuestra y a buscar, en consecuencia, la fórmula clave de ese modo de pensar. Pues no se trata de que sus doctrinas sean más o menos dispares de las nuestras, sino que era distinta su actitud mental.

El hombre antiguo conserva, en lo esencial, la tesitura del hombre primitivo. Como él, vive desde las cosas y sólo existe para él el Cosmos de los cuerpos. Podrá fortuitamente lograr atisbos de la intimidad, pero son sólo atisbos inestables y, en efecto, fortuitos. La actitud de la mente griega es, pues, rigurosamente primitiva —sólo que el griego no se contenta con atender vitalmente al mundo exterior, sino que filosofa sobre él, que elabora conceptos, los cuales transcriben en pura teoría esa realidad que ante sí hallan. Las ideas griegas están moldeadas en una realidad compuesta de cosas exteriores y corpóreas. La palabra misma "idea" y sus afines significa: "figura visible", "aspecto". Como además de cuerpos hay en la naturaleza los movimientos y cambios de los cuerpos, el griego tiene que pensar otras cosas invisibles, inmateriales de que el movimiento y el cambio corpóreo proceden. Estas cosas inma-

teriales son, a la postre, pensadas como cosas materiales utilizadas en espectros. Así, el animal consiste en una materia organizada y movida por una cosa que hay dentro, oculta en la materia: es el alma. Pero este alma no tiene nada de íntima: es interior sólo en el sentido de que está oculta en el cuerpo, sumergida en él y, por tanto, invisible. Es un soplo, un aire leve —*ψυχή*— *spiritus* —o bien una humedad como en Tales, o un fuego como en Heráclito. Aunque el moderno ha conservado la palabra "espíritu" para designar su descubrimiento de la intimidad, conviene hacerse cargo de que el griego y el latino entendían por ella una realidad no menos externa que los cuerpos, adscrita a los cuerpos, un poder alojado en lo cósmico. Ciertamente que el alma humana tiene, en Aristóteles, potencias que no tiene el alma animal, como ésta posee facultades de que carece el alma vegetal pero, en cuanto almas para el modo de pensar griego, no lo es más la humana que la vegetal. Así, la humana es a la vez y *pro indiviso* poder de razonar y de vegetar. No es, pues, extraño que Aristóteles coloque la ciencia del alma, la psicología, en la biología. La psicología de Aristóteles habla de la planta junto al hombre porque su alma no es principio de la intimidad, sino principio cósmico de la vitalidad corporal, más aún o menos aún, principio del movimiento y cambio, pues existe para el griego hasta un alma mineral el alma de cada astro. A lo que más se parece la noción griega de alma es al poder oculto, pero en sí mismo externo, que ingenuamente suponemos dentro del imán para explicar las atracciones que su cuerpo visible ejecuta. Que, en serio, se hable hoy todavía del "espiritualismo" de Aristóteles en el sentido moderno de la palabra espiritualidad, sería sólo una inocencia histórica si no fuese una insinceridad. Porque si forzando los textos se introduce en el espíritu aristotélico nuestro concepto moderno de conciencia, entonces la insinceridad se invierte y estriba en no confesar que es ininteligible cómo, según Aristóteles, tienen los astros alma, esto es, conciencia, y cómo una conciencia que no consiste en más que en puro darse cuenta de sí puede empujar la mole grave de un cuerpo sideral. El griego no ha descubierto el alma partiendo de la visión íntima de sí mismo, sino que la encuentra fuera como una entidad casi-corporal. Por eso interpreta la percepción sensible y con ella toda la vida intelectual, como un choque entre los cuerpos: las cosas corpóreas tropiezan con la cosa alma y dejan en ella impresa la huella de su figura. El alma, antes de estos choques con las cosas no contenida nada, era una tablilla de cera aún intacta. ;Tan no es ni de lejos intimidad, ser para sí, el alma griega que puede existir vacía y que ni hueco tiene —sino que es como una placa fotográfica orientada hacia fuera, en la que no habrá sino lo que de fuera venga, lo que la naturaleza vierta y deposite en ella! ;Qué distancia no hay de este alma a la mónada

barroca de Leibniz, en la cual nada puede entrar ni salir, sino que vive de sí misma, hontanar original que mana su propia riqueza íntima! Sobre todo este modo de pensar antiguo quisiera yo hablar más por menudo algún día. Pero ahora nos corre prisa volver a nuestro asunto.

¿Cómo la atención naturalmente centrífuga se retuerce y se vuelve girando sobre sí 180 grados y en vez de ir hacia afuera se fija en el sujeto mismo? ¿Qué ha pasado que los ojos se le han vuelto al hombre del revés, como en las muñecas malparadas que miran hacia dentro de la cabeza de *biscuit*?

Insonora, incruenta, sin timbales que la anuncien ni clarines que la exalten ni poetas que la versifiquen, es ésta, sin duda, una de las mayores peripecias de que el planeta ha sido escenario. El hombre antiguo todavía vivía junto al hermano animal, y como él, fuera de sí. El hombre moderno se ha metido en sí, ha vuelto en sí, ha despertado de su inconsciencia cósmica, ha sacudido el sopor que le quedaba de hortaliza, de alga, de mamífero y ha tomado posesión de sí mismo: se ha descubierto. Un buen día va a dar un paso como los usados y nota que tropieza con una cosa extraña, desconocida, insólita: aún no la ve bien, pero la aprieta, y al apretarla nota que es a él a quien le duele, que es él a la vez el apretón y el apretado, que ha tropezado consigo mismo. "Me duele, existo". *Cogito, sum.* ¡Endiablada aventura! ¡Endiablada? ¿No será más bien divina? ¿No es lo más probable que en un hecho tan extraordinario se haya tomado Dios el trabajo de intervenir muy especialmente? Pero ¿qué Dios, el cristiano? Sí, el cristiano, sólo el cristiano. Pero ¿cómo, en el descubrimiento específicamente moderno de que brota, como de una simiente, toda la edad anticristiana, va a haber intervenido nominativamente el Dios cristiano? Esta posibilidad inquieta a los cristianos e irrita a los anticristianos, a los modernos. El cristiano es anti-moderno: se ha colocado cómodamente, de una vez para siempre, frente y contra la modernidad. No la acepta. Es hija de Satán. Y ahora se le anuncia que la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios. Por su parte el moderno es anticristiano, cree que la modernidad nace frente y contra la idea religiosa. Ahora se le invita a reconocerse, precisamente en cuanto moderno, como hijo de Dios. Esto irrita. Es trastornar los tópicos de la historia, es proponer un cambio de convicciones. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren esforzarse en cambiar: prefieren la inercia. Ser, lo hemos visto, es pura agilidad, inmovilización incesante. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren moverse, no quieren ser: por eso se contentan con anti-ser.

El descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondos raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la

positiva es el cristianismo. Ni aquella sin ésta ni ésta sin aquella hubieran podido dar tal resultado.

La duda o *sképsis* — *σκέψις* — según hemos tenido ocasión de notar, es la condición del conocimiento científico: ella abre el agujero que viene a llenar la prueba. Los griegos, maestros soberanos en el teorizar, ejercitaron ejemplarmente y hasta el cabo esa virtud de dudar. Sobre todo las escuelas titularmente llamadas escépticas no dejaron nada por hacer, en este orden, a los tiempos posteriores. No se puede dudar de más que dudaron los académicos: ni Descartes, ni Hume, ni Kant han sido de superior escepticismo. Por activa y por pasiva demostraron el carácter ilusorio del conocimiento. No podemos saber lo que son las cosas. A lo sumo podemos decir lo que nos parece que son. Pero claro es, los escépticos griegos son... griegos, y como conocimiento es conocimiento del ser, y para el griego no hay más ser que el exterior, todo el escepticismo griego se refiere a nuestro conocimiento de la realidad cósmica. Llegan a fórmulas que son literalmente modernas, que dicen maravillosamente lo que un moderno no diría mejor. Así, los cirenaicos dirán que no podemos conocer lo real porque el alma no puede salir fuera, sino que está encerrada en sus estados — *εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν ἑαυτοῦς*<sup>1</sup> — y vive como en una ciudad sitiada — *ὡς περ ἐν πολιορκίᾳ* —. ¿No es esto haber descubierto la intimidad? ¿Cabe expresión más rígorosa, más plástica del ser subjetivo? ¡Error! El griego que ha pensado eso no ve lo que hay de positivo en ello. Con esas palabras entiende que no podemos salir de lo real — pero no se le pasa por las mientes que en ese no poder salir fuera, en ese ser recluso y para sí hay una realidad nueva, más firme y fundamental que la externa. Pocos ejemplos hay en la historia más claros de que no hasta la agudeza intelectual para descubrir una cosa nueva. Hace falta entusiasmo, amor previo por esa cosa. El entendimiento es una linterna que necesita ir dirigida por una mano, y la mano necesita ir movilizadora por un afán preexistente hacia éste o el otro tipo de posibles cosas. En definitiva, sólo se encuentra lo que se busca y el entendimiento encuentra gracias a que el amor busca. Por eso todas las ciencias han comenzado por ser aficiones de aficionados. La pedantería contemporánea ha desprestigiado esta palabra; pero aficionado es lo más que se puede ser con respecto a algo, por lo menos, es el germen todo. Y lo mismo diríamos del *dilettante* — que significa el amante. El amor busca para que el entendimiento encuentre. ¡Gran tema para larga y fértil conversación éste, que consistiría en demostrar cómo el ser buscador es la esencia misma del amor! ¿Han pensado ustedes en la sorprendente contextura del

<sup>1</sup> Platano. *Advertus Colores*, 24, 2

buscar? El que busca no tiene, no conoce aún lo que busca y, por otra parte, buscar es ya tener de antemano y presumir lo buscado. Buscar es anticipar una realidad aún inexistente, predisponer su aparición, su presentación. No comprende lo que es el amor quien, como es usado, se fija sólo en lo que despierta y dispara un amor. Si el amor hacia una mujer nace por su belleza, no es la complacencia en esa belleza lo que constituye el amor, el estar amando. Una vez despierto y nacido el amor consiste en emitir constantemente como una atmósfera favorable, como una luz leal, benévola, en que envolvemos al ser amado —de suerte que todas las otras calidades y perfecciones que en él haya podrán revelarse, manifestarse y las reconoceremos. El odio, por el contrario, coloca al ser odiado bajo una luz negativa y sólo vemos sus defectos. El amor, pues, prepara, predispone las posibles perfecciones de lo amado. Por eso nos enriquece haciéndonos ver lo que sin él no veríamos. Sobre todo, el amor del hombre a la mujer es como un ensayo de transmigración, de ir más allá de nosotros, nos inspira tendencias migratorias.

Pero dejemos ahora estas apasionadas navegaciones y recallemos de nuevo en nuestro asunto. Hemos visto cómo el escepticismo enseña al hombre a no creer en la realidad del mundo exterior y, consecuentemente, a desinteresarse de él. Pero en este primer acto se queda, ciego, a las puertas del hombre interior. Como Herbart decía: "Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante".

Falta el motivo positivo, el interés por la subjetividad para que ésta retraiga sobre sí la atención y se instale en el primer plano. Esto se debe al cristianismo. Los dioses griegos son no más que supremos poderes cósmicos, cimas de la realidad externa, sublimes potencias naturales. En una pirámide la cúspide domina toda la pirámide, pero a la vez pertenece a ella. Así, los dioses de la religión griega están sobre el mundo, pero forman parte de él y son su fina flor. El dios del río y del bosque, el dios cereal y el del rayo con la espuma divina de estas realidades intramundanas. El mismo Dios hebreo anda con el rayo y el trueno. Pero el Dios del cristianismo no tiene que ver con rayo, ni el río, ni el trigo, ni el trueno. Es un Dios de verdad, trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica. Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo. Por esta razón es para el cristianismo misterio sumo la encarnación. Que un Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —"y habite entre nosotros"— es la máxima paradoja. Esto que, lógicamente, es un misterio en el cristianismo era la historia cotidiana para la mitología griega. Los dioses olímpicos tomaban a toda hora cuerpo terrestre y a

veces, infrahumanos, eran cisne estremecido sobre Leda o toro que corría con Europa al lomo.

Pero el Dios cristiano es trascendente, es *deus exsuperantissimus*. El cristianismo propone al hombre que entre en trato con ser tal. ¿Cómo es posible este trato? No sólo es imposible por medio o al través del mundo y las cosas intramundanas, sino que, al revés, todo lo de este mundo es, por lo pronto, estorbo e interpretación para el trato con Dios. Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente ya que, en efecto, frente a Dios es nada. Y he aquí cómo para acercarse el alma a Dios, en su urgencia hacia la divinidad, para salvarse va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma. Digo formalmente como sustancia del alma. Nadie de los que me escuchan entiende ahora lo que eso significa. ¿La soledad como sustancia! ¿Qué es eso? Un poco de paciencia. Espero que, a esta altura de mi curso, se me podrán negar todos los aciertos pero no furor de claridad. No se dude, pues, que sobre esa expresión descenderá a su hora suficiente claridad.

El alma es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. Y no hay otra forma de entrar en compañía con Dios que al través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser. Dios y, frente a Él, el alma solitaria; no hay más realidad verdadera para el punto de vista cristiano, de la religión cristiana, no de la llamada "filosofía cristiana" (que es, como veremos, una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo). No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma —y como conocimiento es siempre para el cristiano conocimiento de lo real, el conocimiento ejemplar será el de Dios y el alma. Así, San Agustín: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. No es casual que sea San Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda. Es curioso que el fundador de la ideología cristiana y el fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea. También para San Agustín el yo es en cuanto se sabe ser —su ser es su saberse— y esa realidad del pensamiento es la primera en el orden de las verdades teóricas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática realidad del cosmos y lo externo. *Noli foras ire*,

*in te ipsum redi: in interiori homine habitat veritas.* Aquí está también el hombre como absoluto interior, como intimidad. Y, como Descartes, en el fondo de esa intimidad encuentra a Dios. Es curioso que todos los hombres religiosos coincidan en hablamos de lo que también Santa Teresa llama "el fondo del alma"; y que sea justamente en ese fondo del alma donde, sin salir de ella, encuentran a Dios. El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero immanente al "fondo del alma". ¿Hay alguna realidad bajo esta polvorienta metafoma? No interroguemos ahora lo que ahora no podemos contestar.

Sería, sin embargo, injusto y falso afirmar que Descartes está ya en San Agustín. Cuantas más coincidencias se comprueban entre ambos, más quedará subrayada la enorme distancia. San Agustín era un genio de la sensibilidad religiosa; por su intuición religiosa llega San Agustín a descubrir el ser reflexivo —como filósofo procura definir su intuición y situarla en el lugar que le corresponde dentro de la ciencia, pero como no es un gran filósofo, que es lo que era Descartes, le falta el golpe de vista genial que lleva a éste a volver del revés toda la ideología antigua y fundar el idealismo moderno. Pero, sobre todo, hay una diferencia: San Agustín que ya es moderno —con Julio César, el único moderno del viejo Mediterráneo—, es también antiguo. Y junto a las nuevas ideas, sin separación ni distinción, perdura toda la antigua actitud mental. Por eso su filosofía es caótica, por eso es un padre de la Iglesia, pero no es un clásico de la filosofía.

Aún no se ha demostrado, de otra parte, que Descartes, hombre, al parecer, de muy pocas lecturas, conociese la obra de San Agustín ni recibiese sus sugerencias. Pero lo mismo da. La sugestión estaba en el aire. La idea de la conciencia que aflora en San Agustín va madurando durante toda la Edad Media, dentro de ese escolasticismo que se ha despreciado tanto porque no se le ha estudiado nada, y ni siquiera en forma debida por los escolásticos supervivientes. Se puede reconstruir perfectamente la cadena de transmisión desde San Agustín hasta Descartes —pasando por San Bernardo de Claraval, por los victorinos, San Buenaventura y los franciscanos, Duns Scoto, Occam y Nicolás de Autrecourt. En este camino la idea de la conciencia no ha tenido más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiendo de nuevo la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo. La modernidad nace de la cristiandad; ¡que no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bien avenidas! Aquí es donde debiera empezar mi conferencia de hoy, pero quede para otro día explotar la tierra incógnita a la que hablamos llegado en la anterior.

LECCIÓN IX<sup>1</sup>

[EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO.—UNA REFORMA RADICAL DE LA FILOSOFÍA.—EL DATO RADICAL DEL UNIVERSO.—YO SOY PARA EL MUNDO Y EL MUNDO ES PARA MÍ.—LA VIDA DE CADA CUAL.]

Hoy tenemos delante de nosotros tarea grave, grave dentro siempre de la atmósfera jovial y deportiva que debe respirar toda filosofía si quiere ser en serio filosofía y no pedantería. Necesitamos hoy más que nunca aguzar nuestros conceptos, tenerlos buidos, limpios y desinfectados porque nos van a servir de instrumentos para practicar una operación quirúrgica. Estos días últimos hemos revivido con toda lealtad y en su mejor pureza la magnífica tesis idealista inspiradora de la modernidad, en la cual todos, directa o contrariamente, hemos sido educados y que aún constituye el régimen vigente en la cultura humana. Al dejar en suspenso la realidad del mundo exterior y descubrir la realidad primordial de la conciencia, de la subjetividad, el idealismo levanta la filosofía a un nuevo nivel, del cual ya no puede descenderse, so pena de retroceder, en el peor sentido de la palabra. El realismo antiguo que parte de la existencia indubitada de las cosas cósmicas es la ingenuidad

Porque el inocente, el que no duda, malicia ni sospecha se encuentra siempre como el hombre primitivo y el hombre antiguo, rodeado por la naturaleza, por un paisaje cósmico, por un jardín —y esto es *paradiso*. La duda arroja al hombre del Paraíso, de la realidad externa. ¿Y dónde va este absoluto Adán que es el pensamiento cuando se ve arrojado al Cosmos? No tiene donde meterse, tiene que agarrarse a sí mismo, a meterse en sí mismo. Del Paraíso, que es la atención a lo externo, propio del niño, va al ensimismamiento, a la melancolía del joven. La Modernidad es melancólica y toda ella, más o menos, romántica. San Agustín, que fue el primer romántico, formidable, gigantesco en su época, es la ingenuidad filosófica.<sup>2</sup> Sean los que sean nuestros designios

<sup>1</sup> Viernes, 10 de mayo.

<sup>2</sup> San Agustín fue el primer romántico, formidable, gigantesco en su época, inclusive en su romanticismo, en la capacidad de angustiarse, de atormentarse a sí mismo, de psicocarse el pecho con su cuervo pico de águila imperial católica y romana: «A Adán paradisíaco convirtiéndolo Adán ensimismado!» Y es curioso recordar que, en efecto, según el Génesis, Adán y Eva son desterrados del jardín, lo primero que describen es sus propias personas. Cuando la cuenta de su desnudez, descubren la existencia de su ser y sienten vergüenza porque se cubren desnudos. Y porque se descubren así se cubren con pieles. Noten ustedes: aquí el cubirse es consecuencia inmediata del descubrirse. Por lo visto, cuando el hombre concuerde con su subjetividad, comprende que esta no puede existir a la intemperie, en contacto con lo externo como la roca, la planta, el bicho, sino que el yo humano lo es porque se separa del cosmos como frente a él. El yo es ser encuberto, íntimo, y el traje es el símbolo frontizo entre yo soy y lo demás. Pero he dicho que aquí el cubirse es consecuencia inmediata del descu-

nuestros intentos de innovación y progreso filosófico, ha de entenderse que no podemos retroceder del idealismo al realismo ingenuo de los griegos ni de los escolásticos. Aquí viene egregiamente el lema de los soldados de Cromwell. *Vestigia nulla retrorsum*. Vamos más allá del idealismo, por tanto, lo dejamos a nuestra espalda como una etapa del camino ya hecho, como una ciudad en que hemos ya vivido y que nos llevamos para siempre posada en el alma. Nos llevamos el idealismo, es decir, lo conservamos. Era un peldaño en la subida intelectual: ahora ponemos el pie en otro que está encima del idealismo y no debajo de él. Pero, a este fin, necesitamos someterlo a quirúrgica operación. En la tesis idealista, el yo, el sujeto se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo. El yo idealista es un tumor: nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor. Procuraremos emplear la más exquisita pulcritud y toda la asepsia recomendable. Pero era necesaria la intervención. El yo estaba muy malo, muy enfermo —de puro irle bien. Para el griego el yo era un detalle en el Cosmos. Por eso Platón no usa casi nunca la palabra *egó*. A lo sumo, dirá *ἡμεῖς*, nosotros, esto es, la colectividad social, el conjunto público de los atenienses, o bien el grupo menor de los fieles a su Academia. Para Aristóteles el yo-alma es como una mano —*ω; χεῖρ*— que palpa el Cosmos, se amolda a él para informarse de él, mano implorante de ciego que se desliza entre las cosas. Pero ya en Descartes asciende el yo al rango de primera verdad teórica y al hacerse *mónada* en Leibniz, al cerrarse en sí y segregarse del Cosmos grande, se hace un mundito íntimo, un microcosmos y es, según Leibniz mismo, un *petit Dieu*, un *microteos*. Y como el idealismo culmina en Fichte, en él también toca el yo el cenit de su destino —y el yo es, lisa y llanamente, Universo, todo. El yo ha gozado de una carrera brillante. No podrá quejarse. No puede ser más. Y, sin embargo, se queja —y se queja con razón. Porque al tragarse el Mundo el yo moderno se ha quedado solo Constitutivamente solo. Parejamente, el emperador de China, por su propio rango supremo, está obligado a no tener amigos, que sería tener iguales —por eso uno de sus títulos es el de "hombre solitario". El yo del idealismo es el Emperador de la China de Europa. El yo quisiera, en la medida posible, superar su soledad aun a costa de no ser él todo; es decir que, ahora, lo que quiere es ser un poco menos para vivir un poco más —quisiera cosas en torno distintas de él, otros

He dicho mal. Entre lo uno y lo otro se intercala otra cosa. Adán, al descenderse, se avergüenza de sí mismo, porque se avergüenza de cobrir. Lo que es un modesto, una y misma cosa con descubrirse, es avergüenza. ¿Que significa esto? ¿A la vergüenza, en serio, la forma como se describe el yo, es la auténtica conciencia de sí mismo? [La nota precedente fue omitida en el Curso.]

yo diferentes con quienes conversar, es decir, *tú* y *él* y, sobre todo, ese *tú*, el más distinto de *mí*, que es el *tú* que es *ella* o, para el yo de ella, el *tú* que resulta ser *él*. En suma, el yo necesita salir de sí mismo, hallar un mundo en su derredor. El idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales, de aflojar totalmente los resortes del vivir. Porque casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente de que cuanto le rodeaba era sólo imagen suya y él mismo. Como por otra parte, la mente primaria, espontánea e incorregible sigue presentándonos todo eso como efectiva realidad distinta de nosotros, era el idealismo una terca y tenaz marcha a redropelo de la vida y era un insistente, pedagógico hacemos constar que vivir espontáneamente era, por su misma esencia, padecer un error, una ilusión óptica. Ni el avaro podría darse el gusto de seguir avaro si creyera, en efecto, que la pieza de oro era sólo la imagen de una pieza de oro, es decir, una moneda falsa, ni el galán seguiría enamorado de una mujer si en verdad se convenciese de que no era tal mujer, sino una imagen suya —un *fantôme d'amour*. Otra cosa no sería amor sino amarse, autocerotismo. Precisamente, al convencernos de que la mujer amada no es como la creíamos, sino sólo una imagen generosa que nos hablamos formado, se produce en nosotros la catástrofe de la desilusión. Que esto no son exageraciones, que hasta esos detalles del vivir — el vivir se compone sólo de detalles — ha penetrado corrosivamente el idealismo desvitalizando la vida, es cosa que a tener más tiempo yo intentaría probar a ustedes.

Pero ahora tenemos inminente ante nosotros la difícil tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, de proporcionarle un mundo en torno, de curar en lo posible su ensimismamiento, de intentar su evasión. *E quindi uscimmo a riveder le stelle*. ¿Cómo puede volver a salir el yo de sí mismo? ¿No es esto recaer en la ingenuidad antigua? A esto respondo, por lo pronto, que nunca sería un volver a salir — porque el yo ingenuo de la antigüedad no había salido de sí — por la sencilla razón de que su ingenuidad consistía precisamente en que no había entrado nunca en sí. Para salir hay que haber estado dentro. No es esto ni sólo una perogrullada ni sólo un juego de palabras. El yo, hemos visto, es intimidad: ahora se trata de que salga de sí conservando su intimidad. ¿No es esto contradictorio? Pero, como hemos llegado en este ciclo de lecciones a la sazón vendimial y de las cosechas, se nos viene a las manos oportuno cuanto en los días anteriores cultivamos. Así, esa contradicción no nos asusta, porque sabemos ya que todo problema es una contradicción bicorne que se nos planta delante, una contradicción que aparece. En vez de limarle el doble cuerno agresivo, fingiendo que no hay tal contradicción, la formulamos con toda su fuerza, como buen toro de casta que es tal problema: el Yo

es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí. Sin embargo, es preciso que, sin perder esa intimidad, el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga, fuera de sí, a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad. El problema es para asustar a cualquiera y si anuncié que iba a practicar una operación quirúrgica, más parece que voy a sufrir yo un riesgo taumático.

Por supuesto, cuando se dice que necesitamos superar el idealismo, que el yo se lamenta de vivir recluso, que el idealismo, un día magnífico excitante de la humanidad, puede llegar a ser nocivo a la vida, no ha de entenderse que reproches tales son objeciones contra la tesis idealista. Si ésta fuese últimamente verdadera, es decir, si no arrastrase dificultades teóricas en su propio interior, a pesar de esos reproches seguiría el idealismo invulnerable e invulnerable. Los deseos, los anhelos, la necesidad vital misma de que la verdad fuese otra se estrellarían contra la inteligencia, no llegarían a ella. Una verdad no es verdad porque se la desea; pero una verdad no es descubierta si no se la desea y porque se la desea se la busca. Queda, pues, inmaculado el carácter desinteresado e independiente de nuestros apetitos propio a la verdad, pero no es menos cierto que tal hombre o tal época llega a ver tal verdad en virtud de un interés previo que la mueve hacia ella. Sin esto no habría historia. Las verdades más inconexas caerían sobre la mente del hombre en imprevista perdigonada y éste no sabría qué hacer con ellas. ¿De qué le hubiera servido a Galileo la verdad de Einstein? La verdad sólo desciende sobre quien la pretende, quien la anhela y lleva ya en sí preformado el hueco mental donde la verdad puede alojarse. Un cuarto de siglo antes de la teoría de la relatividad se postulaba una física de cuatro dimensiones y sin espacio ni tiempo absolutos. En Poincaré está ya el hueco donde Einstein se ha instalado — como el propio Einstein hace constar a toda horn. Con sentido escéptico y para desprestigiar la verdad se dice que el deseo es padre de la verdad. Esto es, como todo el escepticismo, un perfecto absurdo o contrasentido. Si se desea una determinada verdad, se la desea si es, en efecto, verdad. El deseo de una verdad trasciende de sí mismo, se deja atrás a sí mismo y va a buscar la verdad. El hombre se da perfecta cuenta de cuándo desea una verdad y cuándo desea sólo hacerse ilusiones, es decir, cuándo desea la falsedad.

Decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo, no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, "el tema de nuestro tiempo". Y al que pregunte malhumoradamente o con gesto desdeñoso ¿por qué nuestro

tiempo ha de innovar, cambiar, superar?, ¿por qué ese afán, ese prurito de lo nuevo, de modificar, de hacer modas? —como se ha dicho tantas veces contra mí— responderé que en ésta o la próxima lección vamos, con tanta sorpresa como evidencia, a descubrir que todo tiempo, rigurosamente hablando, tiene su tarca, su misión, su deber de innovación —más aún, mucho más aún— que literalmente hablando “tiempo no es, en última verdad, el que mide los relojes”, sino que tiempo es —repito que literalmente— tarea, misión, innovación.

Intentar la superación del idealismo es todo lo contrario que una frivolidad —es aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino. Vamos, pues, a la faena de luchar con nuestro problema, de afrontar el filosófico toro que nos suelta nuestro tiempo, el berrendo minotauro.

Comienza el último giro de nuestra espiral y, como siempre, al iniciar un nuevo círculo, vuelve a resonar la definición inicial de la filosofía —que es conocimiento del Universo o cuanto hay. Lo primero que necesitamos hacer es hallar qué realidad de entre cuanto haya la hay indubitadamente, es decir, qué del Universo nos es dado. En la actitud nativa de la mente, para el hombre primitivo y el antiguo, para nosotros mismos, cuando no filosofamos, parece dado y real el Cosmos, las cosas, la naturaleza, el conjunto de lo corpóreo. Eso es lo que primero se toma como real, como ser. El filósofo antiguo busca el ser de las cosas e inventa conceptos que interpreten su modo de ser. Pero el idealismo cae en la cuenta de que las cosas, lo exterior, el Cosmos tiene una realidad, un ser problemático que, indubitadamente, sólo existe y es nuestro pensar las cosas, lo exterior, el Cosmos. Y así descubre una nueva forma de realidad, de ser verdaderamente primordial y seguro, el ser del pensamiento. Mientras el modo de ser la cosa, de toda cosa, tiene un carácter estático y consiste en un ser quieto, en un estar siendo lo que es y nada más —el ser del movimiento mismo como realidad cósmica, él no se mueve, es una cosa inmutable, invariable “movimiento”— (remito al buen aficionado al *Parménides*, al *Sofista* de Platón y al libro XII de la *Metafísica* aristotélica, a esos textos maravillosos mismos y no a los remediavagos de seminario, que presentan disecada y estólida la prodigiosa filosofía antigua); el ser del pensamiento consiste no simplemente en ser, sino en ser para sí, en darse cuenta de sí mismo, en parecerse ser. ¿No advierten ustedes la radical diferencia que hay entre este modo de ser el pensar y el modo de ser la cosa? ¿No advierten que necesitamos conceptos radicalmente nuevos, ideas, categorías distintas de las antiguas para entender, para concebir teóricamente, científicamente esa realidad o algo que llamamos pensamiento y de que ahora tenemos sólo la intuición, es decir, que lo estamos viendo en lo que tiene

de genuino y no hallamos buenas palabras con qué describirlo y expresarlo, palabras que se ajusten estrictamente, como el guante a la mano, a lo que ese ser tiene de peculiar? Pero no sólo carecemos de conceptos adecuados, sino que el idioma está formado por la mente natural para el ser cósmico, y la filosofía antigua no ha hecho más que pulimentar esos conceptos nativos del lenguaje; en esa tradición ideológica estamos formados; y las viejas ideas y vocablos acuden, por el hábito, para ofrecérsenos como intérpretes de este nuevo algo y modo de ser que el moderno ha descubierto. Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto "ser", y como es éste la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faeta estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres en Europa. El fruto, en prima maduración, de ese trabajo es lo que yo quería ofrecer en este curso. Creo que no es floja la innovación ofrecida a los oyentes del salón Rex y del teatro Infanta Beatriz.

Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y alincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes. No entenderá, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra "ser", que es justamente el que se intenta reformar.

El pensamiento existe y es en la medida y según es para sí —consiste en darse cuenta de sí mismo, en parecerse a sí mismo, reflejarse en sí mismo. No es, pues, ser quieto, sino reflexión. Pero se dirá: como usted decía que el movimiento tiene un ser quieto —porque es, al cabo y sólo, eso: movimiento, de una vez para siempre, sin cambio— también si el pensamiento consiste en reflexión, ésta, la reflexión, *es*, tiene una consistencia fija, invariable y quieta. En modo alguno: la reflexión a su vez no es sino un pensamiento mío sin más ser o realidad que ser pensada, que pareceme ser "reflexión". Y así, sucesivamente y por todos lados hallamos sólo un ser consistente en pura referencia a sí mismo, en hacerse a sí mismo, en moverse hacia sí mismo —hallamos sólo inquietud. No se entienda esta expresión metafóricamente, sino con toda formalidad: el ser del pensamiento es inquietud, no es estático ser, sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo.

Para que un pensamiento exista y sea basta con que lo piense, pensarlo es hacerlo, darle ser y no es sino mientras y en tanto que lo pienso, que lo ejecuto, que lo actúo. En cuanto el pensamiento tuviese ser quieto dejaría de ser, porque dejaría yo de actuar pensándolo. No les asuste a ustedes si ahora se les escapa un poco de entre los dedos

mentales la comprensión de este extraño modo de ser. Nadie puede, en un instante, superar milenarios hábitos de intelección. Seguramente al oírme han tenido ustedes instantes en que creían ver claro, instantes fugaces; pero, al punto, como una anguila, la intuición se les ha escapado y han vuelto a recaer en la exigencia mental de un ser quietud, en vez de un ser esencialmente inquietud. No les importe, porque ha de aparecernos esto mismo muy pronto en forma harto más asequible y plástica.

Volvamos, por ahora, a lo que —espero— no nos ofrece dificultad y nos resulta evidente. El pensamiento, al consistir exclusivamente en darse cuenta de sí mismo, no puede dudar de su existencia: si pienso A, es evidente que existe el pensar A. Por eso, la primera verdad sobre lo que hay es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*. Así concluimos nuestro círculo anterior. Todas las otras realidades podrán ser ilusorias, pero ésta —la ilusión misma, el parecerme a mí esto o lo otro, el pensar— existe sin duda posible.

Así empieza Descartes. Pero no; Descartes no dice, como nosotros: el pensamiento existe —*cogitatio est*—, sino que dice, ¿quién lo ignora?: "Pienso, luego soy, existo, —*Cogito, ergo, sum*. ¿En qué se diferencia esta proposición de la nuestra? La fórmula cartesiana tiene dos miembros: uno dice: "pienso" — el otro, "luego soy". Decir "pienso" y decir *cogitatio est*, el pensamiento existe, son uno y lo mismo. La diferencia, pues, entre la frase de Descartes y la nuestra estriba en que él no se contenta con lo que a nosotros nos parecía suficiente. Sustituyendo, como en una ecuación matemática, lo igual por lo igual, pondremos en lugar de "pienso", "el pensamiento existe", y entonces tendremos más claro el sentido del lema cartesiano: "el pensamiento existe, es, luego, yo existo, soy".

Estamos en plena ocupación quirúrgica: ya está hincado el bisturí en el *cogito*, en la víscera misma del idealismo. Vayamos con cuidado.

Para nosotros, decir que el pensamiento existe, que es, incluye decir que existe y es mi yo. Porque no hay pensamiento que no contenga como uno de sus elementos un sujeto que lo piensa, como incluye un objeto que es pensado. Si existe, pues, pensamiento, y en el sentido en que él existe, tendrá que existir su sujeto o yo y su objeto. Ese sentido de existir es el nuevo y genuino del pensamiento —es parecer existir, es ser para mí. Mi pensamiento es lo que es para mi pensamiento: yo soy y existo en cuanto y en tanto y sólo porque pienso que soy y tal y como pienso que soy. Esta es la innovación que quiso traer al mundo el idealismo y ese es el verdadero espiritualismo; lo demás no es sino magia.

Pero Descartes, que ha descubierto el hecho y tenido la suficiente intuición del algo "pensamiento", no se ha desasido de las categorías

cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber: ante un ser que consiste en mero "parecer", en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión. Como un antiguo, como un escolástico tomista, necesita agarrarse a algo más sólido, al ser cósmico. Y busca detrás de ese *ser del pensamiento* que consiste en mero parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí, un ser-cosa, una entidad estática. El pensamiento deja de ser realidad para él, apenas lo ha descubierto como primaria realidad y se convierte en simple manifestación o cualidad de otra realidad latente y estática. Traduciendo lo dicho a la frase cartesiana tendremos: el pensamiento existe indubitablemente, pero como consiste en mero parecerse a sí mismo, en mera apariencia, no es una realidad, un ser en el sentido tradicional de la palabra. Como yo, Descartes, que he dudado de todo, no me he acordado de poner en duda la verdad de las categorías antiguas y, en especial, la noción clásica del ser —que es su noción ingenua—, necesito hacer un razonamiento, un entimema: si es indudable que existe la apariencia pensamiento, es forzoso admitir una realidad latente bajo esa apariencia, algo que en esa apariencia aparece, que la sostiene y que verdaderamente la es. A esa realidad latente llamo yo; ese mi yo real no lo veo, no me es evidente —por eso necesito llegar a él por una conclusión, bien que de tipo inmediato, por eso para afirmar la existencia del Yo tengo que pasar por el puente de un "luego". "Pienso, luego existo", *Je pense, donc je suis*. Pero ¿quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu'une chose qui pense*. ¡Ah, una cosa! El Yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega. En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un nuevo mundo, nos lo retira y anula. Tiene la intuición, la visión del ser para sí, pero lo concibe como un ser substancial, a la griega. Esta dualidad e interior contradicción y dolorida incongruencia consigo ha sido el idealismo y la modernidad, ha sido Europa. Europa ha vivido hasta ahora embrujada, encantada por Grecia —que es, en verdad, encantadora. Pero nosotros imitemos de Grecia sólo a Ulises, y de Ulises sólo la gracia con que sabía escapar a los encantos de Circe y de Calipso, las encantadoras del Mediterráneo, tendidas en sus islas espumantes, con mucho de sirenas y algo de Madame Recamier alongada en su canapé. Y la gracia de Ulises que no nos descubre Homero, pero que sabían los viejos marineros mediterráneos, era que el único medio hábil para librarse del canto fatal que hacen las sirenas es cantarlo del revés—. Entre paréntesis, Ulises es el primer Don Juan: huyendo de su Penélope cotidiana, encuentra todas las criaturas encantadoras de nuestro mar, las encuentra, las enamora y las huye.

El magisterio de Grecia ha terminado: los griegos no son clásicos, son simplemente arcaicos —arcaicos y, eso sí..., siempre maravillosos. Por lo mismo nos interesan mucho más. Van a dejar de ser nuestros pedagogos, van a empezar a ser nuestros amigos. Vamos a conversar con ellos; les vamos a contradecir en lo más esencial.

La cuestión que es, sin duda, la más alta y difícil que contiene la filosofía y que además es absolutamente nueva —en general este primer curso público dirigido a los madrileños se ocupa sólo de los problemas más difíciles y abstrusos que hay en filosofía, yo prometo otros cursos sobre temas más asequibles—, la cuestión, digo, radica en lo siguiente:

Imaginémonos que pensamos antes de descubrir nuestra subjetividad, que, en consecuencia, para nosotros no hay más realidad que las cosas en torno. Veamos qué idea del ser de esas cosas nos haríamos. Por ejemplo, en el caballo que vemos en el hipódromo ¿qué es el ser, la cosa caballo? Presentes tenemos su forma, su color, la resistencia de su cuerpo. El ser del caballo, su realidad, ¿es eso? Sí, y no; el caballo no es su forma porque es también su color, etcétera. Color y forma y resistencia al tacto son cosas entre sí diferentes; el caballo es la unidad de ellos, mejor, una cosa unitaria en que esas otras perceptibles se reúnen. Pero esa cosa en que se unen el color y la forma, etc., no es ya visible. La supongo, la invento, es una interpretación mía del hecho observable que consiste en la constancia con que tal color y tal forma aparecen juntas. El verdadero ser del caballo está debajo de sus elementos aparentes, visibles y tangibles: es una cosa latente bajo esas cosas presentes, color, forma, etc. Una cosa, pues, que es pensada como soporte unitario a esas otras cosas que llama "cualidades del caballo" —no propiamente "caballo". Por tanto, el ser de este animal no es su ser visible, aparente, sino, al revés, algo en él que es soporte de las apariencias, su ser substrato de cualidades, el ser que sub—está tras ellas; su ser sustantivo o substancia. La substancia es, pues, una cosa que supongo está detrás de lo que yo veo de la cosa, de su apariencia.

Pero, además, el caballo se mueve, cambia de pelo con los años y aun de forma con los trabajos —por tanto, las apariencias de él son infinitas. Si el caballo consistiese en sus apariencias habría no un caballo, sino infinitos, todos distintos. Esto quiere decir que el caballo sería esto y lo otro y lo otro— por tanto, ni esto ni lo otro ni nada determinado. Pero supongamos que bajo esas apariencias hay un algo invisible, permanente, que produce esas apariencias unas tras otras. Entonces diremos que son cambios de un solo, único e invariable ser: la substancia "caballo". Mientras el caballo varía y se mueve en la apariencia tiene, en *realidad*, un ser quieto e inmutable. La substancia,

además de ser el soporte de las cualidades es el sujeto permanente de sus variaciones o accidentes.

La expresión más característica del concepto de ser helénico es el ser sustantivo o substancial, ser inmóvil e invariable. Incluso en la substancia última, principio de todo cambio y movimiento, en el Dios aristotélico encontraremos un ser que mueve pero no se mueve —un motor inmóvil, κινούν ἀκίνητον. Esta idea del ser sustantivo y estático es justísima, indestructible si no hay más realidades en el mundo que las que nos llegan de fuera, que las que percibimos. Porque, en efecto, de esas cosas externas tenemos sólo sus apariencias ante nosotros. Pero el caballo no existe ni es porque aparezca y en su apariencia— precisamente de ésta decimos que es sólo apariencia, no realidad. Intenten ustedes considerar como realidad, como algo que se basta y se sostiene a sí mismo en el ser, un puro color. Al punto notan ustedes que es tan imposible como que exista un anverso sin reverso, un arriba sin un abajo. El color se revela como fragmento de una realidad que lo completa, de una materia que lo viste y lleva. Postula, pues, la realidad que le permita existir y mientras no la hallemos o supongamos no nos parece haber llegado al ser verdadero, definitivo. A esto aludía yo en mis primeras lecciones y lo usaba porque es lo más tradicional y notorio, aquello porque hay que comenzar para irse haciendo entender. Esto es, lo decía entonces, precisamente para desdecirlo luego, como tantas cosas en este curso que parecían tan sabidas.

He aquí por qué Descartes, cuando ve que el pensamiento consiste en aparecerse a sí mismo, no cree que se basta a sí mismo y ciegamente, mecánicamente le aplica la vieja categoría de substancia y busca una cosa sustantiva bajo el pensamiento que lo emita, emane y en él se manifieste. Así, le parece haber hallado el ser del pensamiento no en el pensamiento mismo, sino en una cosa —que piensa, *res-cogitans*. Para él es la substancia *quod nihil aliud indigeat ad existendum*. De modo que, por un lado, el pensamiento es lo único que existe indubitablemente porque le basta con ser apariencia para existir y, por otra parte, necesita para existir un soporte latente, inaparente —una cosa que piense. ¿No se advierte que seguimos en la idea del imán, en el hábito mágico de suponer tras de lo que vemos, como explicación de lo patente, un ente que no vemos y que es, él mismo, un misterio? En efecto, nadie jamás ha tenido intuición de una substancia. Descartes canjea la primera parte de su frase que es evidente —el pensamiento existe—por la segunda que es arquéproblemática, que es inútil y que desvirtúa el modo de ser del pensador solidificándolo y paralizándolo en ser sustantivo o cosa. No; el yo y el pensamiento no son una cosa. El pensamiento no necesita de nada para existir; si así fuese, Descartes no podría aceptar la primera

parte, no podría decir *Cogito* — el pensamiento existe — y fundar en esa verdad su conclusión —  *luego existo*.

Forzoso es reconocer que esta fórmula cartesiana — genial y fecundísima por toda la porción de verdad seminal que, a pesar de ella misma, arrastra — es en su detalle y conjunto un ovillo de contrasentidos. Por eso no la ha entendido bien casi nadie en los tres siglos de vida que lleva. Y estén ustedes seguros que esos pocos sólo han logrado entenderla de verdad porque han tenido el valor de sincerarse consigo mismo y reconocer que primero no la han entendido. Yo he vivido tres años en un lugar de la Mancha alemana, donde se decían especialistas en cartesianismo. Dócilmente me he puesto bajo aquella disciplina, día tras día y mes sobre mes. Pues bien, yo aseguro a ustedes que en Marburg no se ha entendido nunca la fórmula de Descartes, base del idealismo que era la filosofía que Marburg pretendía cultivar. Y la esterilidad procedía de lo que es casi constante morbo de las inteligencias: tratan de sacar a una frase un sentido, con más o menos violencia, y a eso llaman entenderla. Cuando para entenderla hace falta luego preguntar si ese sentido es el único que la frase tiene, es decir, el único que corresponde a la frase íntegra. El *cogito, sum* puede decir muchas cosas, infinitas — pero, en verdad, dice sólo una y es la que importa entender.

Descartes substancializa el sujeto del pensamiento y al hacerlo así lo arroja fuera del pensamiento; lo convierte en cosa exterior cósmica, puesto que no consiste en ser pensado y sólo en cuanto pensado, y sólo por eso interior a sí mismo y haciéndose o dándose el ser a sí mismo. La cosa pensante no se piensa a sí misma — como la substancia "piedra" o "caballo" no consiste en parecerse a sí misma "caballo" o "piedra". Ahora bien: yo no soy sino lo que me parece que soy — así, radicalmente, a rajatabla. Lo demás es magia.

La incapacidad del idealismo para inventar un nuevo modo de ser que le permita completa fidelidad a su tesis aparece, no menos clara, si del sujeto del pensamiento pasamos al objeto. El idealismo me propone que suspenda mi creencia en la realidad exterior a mi mente que este teatro parece tener. En verdad, me dice, este teatro es sólo un pensamiento, una visión o imagen de este teatro. De esta manera resulta igual a aquella quimera de que otro día hemos hablado y que calificábamos de ente imaginario, sacándola así del jardín real y metiéndola en la fontana, es decir, en la mente. Las cosas son, por lo pronto, no más que "contenidos de la conciencia". Este es el término que el siglo XIX ha usado más en filosofía, que no está en Descartes aunque podía y debía estarlo, pero que pulula ya en los libros de Kant. Merced a él tomamos la realidad exterior y la ponemos dentro de la mente.

Pero vayamos quedos. Veamos qué es firme y qué es inaceptable en esta tesis fundamental del idealismo. Es firme que la presunta realidad externa del mundo es sólo presunta, es decir, que una realidad en sí, independiente de mí es archiproblemática. Por tanto, la filosofía no puede aceptarla. ¿Esto qué significa? Simplemente que el mundo exterior no está en verdad aparte de mí darme cuenta, que el mundo exterior no existe en el mundo exterior sino en mí darme cuenta. ¿Dónde lo pondremos entonces? Dentro de mí darme cuenta, de mi mente, de mi pensamiento, de mí. El idealismo ve la cuestión como un dilema: o este teatro tiene realidad absoluta fuera de mí o la tiene en mí; en algún sitio tiene que estar para ser y no hay duda que algo es. No puedo asegurar que esté fuera porque yo no puedo salir de mí para ir fuera de mí, a esa pretendida realidad absoluta. Luego no queda más que reconocer su existencia en mí como contenido mental.

Pero el idealismo debió andar con más cautela. Antes de resolver que no hay más que esas dos posibilidades —o fuera de mí o dentro de mí—, debió tranquilamente meditar lo siguiente:

¿Tiene sentido inteligible la expresión "contenido de la conciencia o mental" cuando se dice de este teatro? ¿O es más bien un rigoroso contrasentido, es decir, una combinación de palabras que entre sí se repugnan como "cuadrado redondo"?

Veámoslo: ¿Con qué significado uso la palabra: este teatro? Por este teatro entiendo una habitación de veinte metros de alta o los que sean, por tantos de ancha, con telas azules y bambalinas, etcétera. Si yo digo que eso es contenido de mi conciencia, de mí —digo que forma parte efectiva de mí algo extenso con un tamaño de veinte metros, de color azul, etc. Pero si forma parte de mí, yo podré decir que, en parte al menos, mi yo, mi pensamiento, tiene tantos metros de alto por tanto de ancho; en consecuencia, que soy extenso, que mi pensamiento ocupa espacio y que tiene un pedazo azul. Pronto se advierte el absurdo de esto y el idealista se defiende diciendo: retiro la expresión "teatro-contenido de la conciencia" y, en vez de ella, digo: "lo que es contenido de mi pensamiento o conciencia es, claro está, sólo mi pensar el teatro, la imagen o el imaginar este teatro". Ahora, en efecto, no hay inconveniente: yo soy pensar, yo soy imaginar, nada extraño hay en que mi pensar, mi imaginar formen parte de mí o sean contenidos míos. Pero entonces ya no se habla del teatro: al teatro lo hemos dejado fuera. Era, pues, falso que o fuera o dentro. El teatro, la realidad externa se queda siempre fuera, no está en mí. El mundo no es mi representación —por la simplicísima advertencia de que en esta frase de Schopenhauer, como en casi todo el idealismo, se usan las palabras con doble sentido equívoco. Yo me represento al mundo. Lo mío aquí es el acto de

representar y éste es un sentido claro de la palabra representación. Pero el mundo que me represento no es mi representarlo, sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado. Schopenhauer confunde elementalmente en la sola palabra "representación" los dos términos cuya relación se trata precisamente de discutir, el pensar y lo pensado. He aquí por qué perentoria razón calificué el otro día de tosca esta famosa frase, título de su divertido libro. Es más que tosca —una muchacha al uso la llamaría una astracanada.

¿Dónde está, pues, el teatro, en definitiva? La respuesta es obvia: no está dentro de mi pensamiento formando parte de él, pero tampoco está fuera de mi pensamiento si por fuera se entiende un no tener que ver con él —está junto, inseparablemente junto a mi pensarlo, ni dentro ni fuera, sino con mi pensamiento; como el anverso con el reverso y la derecha con la izquierda, sin que por eso la derecha sea izquierda ni reverso el anverso. Recuerden ustedes el tipo de razonamientos que hacíamos siguiendo al idealismo hasta el logro de su tesis; yo veo el jardín, cierro los ojos y dejo de verlo. Esto es indiscutible. ¿Qué ha pasado aquí? Pues que han concluido a un tiempo mi ver y el jardín, mi conciencia y su objeto, mi pensar y lo pensado. Pero vuelvo a abrir los ojos y el jardín reaparece —por tanto, que en cuanto empieza a existir el pensamiento, el ver, comienza a existir su objeto, lo visto. Este es el hecho indiscutible. Y como la filosofía aspira a componerse sólo de hechos indiscutibles, no hay sino tomar las cosas como son y decir: El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo —soy frente a este teatro, soy con el mundo—, somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí— sino que es lo que es *para* mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo. Pero agregamos: como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una sustancia tras de esa apariencia— ni a buscarla en un cosmos sub-stante, como los antiguos, ni a hacer de mí mismo sustancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino. Este es el gran perjuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual. Estamos este teatro y yo frente a frente el uno del otro, sin intermediario: él es porque yo lo veo y es, indubitadamente, al menos lo que de él veo, tal y como lo veo, agotar su ser en su aparecerme. Pero no está en mí ni se confunde conmigo: nuestras relaciones son pulcras e inequívocas. Yo soy quien ahora lo veo, él es lo que ahora yo veo —sin él y otras cosas como él, mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar

la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos. Tan ridículo *quid pro quo* fuera decir que yo soy azul porque veo objetos azules, como decir que el objeto azul es un estado mío, parte de mí yo, porque sea visto por mí. Yo estoy siempre conmigo, no soy sino lo que pienso que soy, no puedo salir de mí mismo —pero para encontrar un mundo distinto de mí no necesito salir de mí, sino que está siempre junto a mí y que mi ser es un ser como el mundo. Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente, pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el Cosmos, me es inmediato y, en este sentido, me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido es ajeno, extraño.

Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo —sino que si existe el pensamiento existen, *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso— y existe el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco —sino ambos somos en activa correlación; yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría —es decir, yo no sería.

(En un rincón de la obra de Leibniz, donde hace rápida crítica de su antecesor Descartes, hace notar que, a su juicio, no hay una sola verdad primera sobre el Universo, sino dos igualmente e inseparablemente originarias una reza: *sum cogitans*, existe el pensamiento, y la otra dice: *plura a me cogitantur* —muchas cosas son pensadas por mí. Es sorprendente que hasta ahora no se haya aprovechado esta gran ocurrencia, ni siquiera por el propio Leibniz).

En suma, señores, que al buscar con todo rigor y exacerbando la duda cuál es el dato radical del Universo, qué hay indudablemente en el Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contornos. Yo no pienso si no pienso cosas —por tanto, al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo —sino que es mi coexistencia con el mundo.

La tragedia del idealismo radicaba en que habiendo transmutado alquímicamente el mundo en "sujeto", en contenido de un sujeto, encerraba a éste dentro de sí y luego no había manera de explicar claramente cómo si este teatro es sólo una imagen mía y trozo de mí, parece tan completamente distinto de mí. Pero ahora hemos conquistado una situación completamente diferente: hemos caído en la cuenta de que lo indubitable es una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me doy cuenta. La conciencia sigue siendo intimidad, pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La conciencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo. Esta es la soberana peculiaridad de la mente que es preciso aceptar, reconocer y describir con pulcritud, tal y como es, en toda su maravilla y extrañeza. Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser abierto por excelencia. Ver este teatro es justamente abrirme yo a lo que no soy yo.

Esta nueva situación ya no es paradójica: coincide con la actitud nativa de la mente, la conserva y reconoce su buen sentido. Pero también salva de la tesis realista, que sirve de base a la filosofía antigua, lo esencial de ella: que el mundo exterior no es ilusión, no es alucinación, no es mundo subjetivo. Y todo esto lo logra la nueva posición insistiendo y depurando la tesis idealista cuya decisiva afirmación consiste en advertir que sólo existe indubitablemente lo que a mí me parece existir. ¿Ven ustedes cómo las ideas hijas, las verdades noveles, llevan en el vientre a sus madres, a las verdades viejas, a las fecundas verdades viejas? Repitamos: toda superación es conservación. No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pensar, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo —y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándose, manifestándose, entusiasmandome, acongojándose.

Pero ¿qué es esto? ¿Con qué hemos topado indeliberadamente? Eso, ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza —es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario "mi vida". ¿Que es esto? Es, sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... "mi vida" —no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dado "mi vida", y mi

vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro, sino en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital —estoy filosofando. Se acabaron las abstracciones. Al buscar el hecho indubitable no me encuentro con la cosa genérica pensamiento, sino con esto: yo que pienso en el hecho radical, yo que ahora filósofo. He aquí cómo la filosofía lo primero que encuentra es el hecho de alguien que filosofa, que quiere pensar el universo y para ello busca algo indubitable. Pero encuentra, nótenlo bien, no una teoría filosófica, sino al filósofo filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar como luego, ese mismo filósofo, podrá encontrarse vagando melancólico por la calle, bailando en un *dancing* o sufriendo un cólico o amando la belleza transeúnte. Es decir, encuentra el filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida, en su vida enorme, alegre y triste, esperanzada y pavorosa.

Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es "mi vida", "nuestra vida", la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es "vivir". Los biólogos usan la palabra "vida" para designar los fenómenos de los seres orgánicos. Lo orgánico es tan sólo una clase de cosas que se encuentran en la vida junto a otra clase de cosas llamadas inorgánicas. Es importante lo que el filósofo nos diga sobre los organismos, pero es también evidente que al decir nosotros que vivimos y hablar de "nuestra vida", de la de cada cual, damos a esta palabra un sentido más inmediato, más amplio, más decisivo. El salvaje y el ignorante no conocen la biología, y, sin embargo, tienen derecho a hablar de "su vida" y a que bajo ese término entendamos un hecho enorme, previo a toda biología, a toda ciencia, a toda cultura —el hecho magnífico, radical y pavoroso que todos los demás hechos suponen e implican. El biólogo encuentra la "vida orgánica" dentro de su vida propia, como un detalle de ella: es una de sus ocupaciones vitales y nada más. La biología, como toda ciencia, es una actividad o forma de estar viviendo. La filosofía, es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir —como lo es correr, enamorarse, jugar al *golf*, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir.

Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos "nuestra vida". Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible—, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo. Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción.

Este es el nuevo paisaje que anunciaba —el más viejo de todos, el que dejábamos siempre a la espalda. La filosofía, para empezar, va detrás de sí misma, se ve como forma de vida que es lo que es concretamente y en verdad: en suma, se retrae a la vida, se sumerge en ella —es, por lo pronto, meditación de nuestra vida. Paisaje tan viejo es el más nuevo. Tanto que es el descubrimiento enorme de nuestro tiempo. Tan nuevo es que no sirven para él ninguno de los conceptos de la tradicional filosofía: ese modo de ser que es vivir requiere las nuevas categorías —no las categorías del antiguo ser cósmico; se trata precisamente de evadirse de ellas y encontrar las Categorías del vivir, la esencia de "nuestra vida".

Verán ustedes cómo, ahora, todo lo que durante la lección de hoy les habrá parecido difícil de entender, impalpable, espectral, juego de palabras, reaparece claro, llano y como si lo hubiesen ustedes pensado innumerables veces. Tan claro, tan llano, tan evidente que a veces lo resultará demasiado y al oírlo —pido de antemano perdón por ello—, al oírlo les va a azorar porque, irremediamente, vamos a tocar el secreto de la vida de cada cual. Vamos a revelar un secreto. La vida es secreto.

## LECCIÓN X<sup>1</sup>

[UNA REALIDAD NUEVA Y UNA NUEVA IDEA DE LA REALIDAD — EL SER INDIGENTE. — VIVIR ES ENCONTRARSE EN EL MUNDO. — VIVIR ES CONSTANTEMENTE DECIDIR LO QUE VAMOS A SER.]

En la lección anterior hemos encontrado como dato radical del Universo, por tanto, como realidad primordial, algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de que partían los antiguos y distinto del ser subjetivo de que partían los modernos. Pero oír que hemos hallado una realidad, un ser nuevo, ignorado antes, no llena del todo, al que me escucha, el significado de estas palabras. Cree que, a lo sumo, se trata de una cosa nueva, distinta de las ya conocidas, pero al fin y al cabo "cosa" como las demás que se trata de un ser o realidad distinto de los

<sup>1</sup> Martes, 14 de mayo.

seres y realidades ya notorios, pero que, a la postre, responde a lo que significan desde siempre las palabras "realidad" y "ser" —en suma, que de uno u otro tamaño el descubrimiento es del mismo género que si se descubre en zoología un nuevo animal, el cual será nuevo pero no es más ni menos animal que los ya conocidos, por tanto, que vale para él el concepto "animal". Siento mucho tener que decir que se trata de algo harto más importante y decisivo que todo esto. Hemos hallado una realidad radical nueva —por tanto, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía— por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven. Si, no obstante, los usamos es porque antes de descubrirlo y al descubrirlo no tenemos otros. Para formarnos un concepto nuevo necesitamos antes tener y ver algo novísimo. De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología —de nueva filosofía y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida— *vita nova*.

No es posible que ahora, de pronto, ni el más pintado se dé clara cuenta de las proyecciones y perspectivas que ese hallazgo contiene y envolverá. Tampoco me urge. No es necesario que hoy se justiprocie la importancia de lo dicho en la anterior lección —no tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte a hora fija. Prisa la tiene sólo el enfermo y el ambicioso. Lo único que deseo es que si, entre los muchachos que me escuchan, hay algunos con alma profundamente varonil y, por lo tanto, muy sensible a aventuras de intelecto, inscriban las palabras pronunciadas por mí el viernes pasado en su fresca memoria, y, andando el tiempo, un día de entre los días, generosos, las recuerden.

Para los antiguos, realidad, ser, significaba "cosa"; para los modernos, ser significaba "intimidad, subjetividad"; para nosotros, ser significa "vivir" —por tanto, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida —el "vivir"— hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto —estamos a nuestro nivel—, estamos a la altura de los tiempos. El concepto de altura de los tiempos no es una frase —es una realidad, según veremos muy pronto.

Refresquemos, en pocas palabras, la ruta que nos ha conducido hasta topar con el "vivir" como dato radical, como realidad primordial, indubitable del Universo. La existencia de las cosas como existencia independiente de mí es problemática, por consiguiente, abandonamos la tesis realista de los antiguos. Es, en cambio, indudable, que yo pienso las cosas, que existe mi pensamiento y que, por tanto, la existencia de

las cosas es dependiente de mí, es mi pensarlas; ésta es la porción firme de la tesis idealista. Por eso la aceptamos pero, para aceptarla, queremos entenderla bien y nos preguntamos: ¿En qué sentido y modo dependen de mí las cosas cuando las pienso —qué son las cosas, ellas, cuando digo que son sólo pensamientos míos? El idealismo responde: las cosas dependen de mí, son pensamientos en el sentido de que son contenidos de mi conciencia, de mi pensar, estados de mi yo. Esta es la segunda parte de la tesis idealista y ésta es la que no aceptamos. Y no la aceptamos porque es un contrasentido; conste, pues, no porque no es verdad, sino por algo más elemental. Una frase para no ser verdad tiene que tener sentido: de su sentido inteligible decimos que no es verdad —porque entendemos que 2 y 2 no son 5 decimos que no es verdad. Pero esa segunda parte de la tesis idealista no tiene sentido es un contrasentido, como el "cuadrado redondo". Mientras este teatro sea este teatro, no puede ser un contenido de mi yo. Mi yo no es extenso ni es azul y este teatro es extenso y es azul. Lo que yo contengo y soy es sólo mi pensar o ver el teatro, mi pensar o ver la estrella, pero no aquél ni ésta. El modo de dependencia entre el pensar y sus objetos no puede ser, como pretendía el idealismo, un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés, mi hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí. Es falso, pues, que la conciencia sea algo cerrado, un darse cuenta sólo de sí misma, de lo que tiene en su interior. Al revés, yo me doy cuenta de que pienso cuando, por ejemplo, me doy cuenta de que veo o pienso una estrella; y entonces de lo que me doy cuenta es de que existen dos cosas distintas, aunque unidas la una a la otra: yo que veo la estrella y la estrella que es vista por mí. Ella necesita de mí, pero yo necesito también de ella. Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe sólo pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas.

El modo de dependencia en que las cosas están de mí no es, pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es sólo que ellas sean mi pensar y sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependo de ellas, del mundo. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de coexistencia.

¿Por qué el idealismo, que tuvo una intuición tan enérgica y clara del hecho "pensamiento", lo concibió tan mal, lo falsificó? Por la sencilla razón de que aceptó sin discutirlo el sentido tradicional del concepto ser

y existir. Según este sentido inveteradísimo, ser, existir, quiere decir lo independiente —por eso, para el pretérito filosófico el único ser que verdaderamente *es* es el Ser Absoluto, que representa el superlativo de la independencia ontológica. Descartes, con más claridad que nadie antes de él, formula casi clínicamente esta idea del ser cuando define la sustancia como ya dije— diciendo que es un *quod nihil aliud indigeat ad existendum*. El ser que *para ser* no necesita ningún otro —*nihil indigeat*. El ser substancial es el ser suficiente —independiente. Al toparse con el hecho evidéntísimo de que la realidad radical e indubitable es yo que pienso y la cosa en que pienso —por tanto, una dualidad y una correlación— no se atreve a concebirla imparcialmente, sino que dice: puesto que hallo estas dos cosas unidas —el sujeto y el objeto, por tanto en dependencia—, tengo que decidir cuál de las dos es independiente, cuál no necesita del otro, cuál es el suficiente. Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que ser sólo puede significar "ser suficiente". Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas —las cosas son lo que son para mí, y yo soy el que sufre de las cosas— por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino "el ser indigente". Ser es necesitar lo uno de lo otro.

La modificación es de exuberante importancia, pero es tan poco profunda, tan superficial, tan evidente, tan clara, tan sencilla que casi da vergüenza. ¿Ven ustedes cómo la filosofía es una crónica voluntad de superficialidad? ¿Un jugar volviendo las cartas para que las vea nuestro contrario?

El dato radical, declamos, es una coexistencia de mí con las cosas. Pero apenas hemos dicho esto nos percatamos de que denominar "coexistencia" al modo de existir yo con el mundo, a esa realidad primaria, a la vez unitaria y doble, a ese magnífico hecho de esencial dualidad, es cometer una incorrección. Porque coexistencia no significa más que estar una cosa junto a la otra, que ser la una y la otra. El carácter estático, yacente, del existir y del ser, de estos dos viejos conceptos, falsifica lo que queremos expresar. Porque no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí junto a él —sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él. Pero esto —una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguanté y sufra, es lo que desde siempre se llama "vivir",

"mi vida", "nuestra vida", la de cada cual. Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir, coexistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el Universo es "mi vivir" y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida —porque "mi vida" no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo. Hemos superado el subjetivismo de tres siglos —el yo se ha libertado de su prisión íntima, ya no es lo único que hay, ya no padece esa soledad que es unicidad, con la cual tomamos contacto un día anterior. Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que vivíamos como modernos, reclusión tenebrosa, sin luz, sin luz de mundo y sin espacios donde holgar las alas del afán y el apetito. Estamos fuera del confinado recinto yoista, cuarto hermético de enfermo, hecho de espejos que nos devolvían desesperadamente nuestro propio perfil —estamos fuera, al aire libre, abierto otra vez el pulmón al oxígeno cósmico, el ala presta al vuelo, al corazón apuntando a lo amable. El mundo de nuevo es horizonte vital que, como la línea del mar, encorva en torno nuestro su magnífica comba de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él que ya por sí mismo cruento, es siempre herida de dolor o de delicia. Salvémonos en el mundo —"salvémonos en las cosas". Esta última expresión escribía yo, como programa de vida, cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez. *E quindi uscimmo a riveder le stelle.*

Pero antes necesitamos averiguar qué es, en su peculiaridad, ese verdadero y primario ser que es el "vivir". No nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional —de ninguna de ellas. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos. Por eso, desde nuestra presente situación, comprendemos muy bien la delicia que debieron sentir los griegos. Son los primeros hombres que descubren el pensar científico, la teoría —esa especialísima e ingeniosa caricia que hace la mente a las cosas atornillándose a ellas en una idea exacta. No tenían un pasado científico a su espalda, no habían recibido conceptos ya hechos, palabras técnicas consagradas. Tenían delante el ser que habían descubierto y a la mano sólo el lenguaje usual —"el román paladino en que habla cada cual con su vecino"— y de pronto, una de las humildes palabras cotidianas resultaba encajar prodigiosamente en aquella importantísima realidad que tenían delante. La palabra humilde ascendía, como por levitación, del plano vulgar de la locuela, de la charla, y se engraña noblemente en término técnico, se enorgullecía

como un palafren del peso de soberana idea que oprimía su espalda. Cuando se descubre un nuevo mundo las palabras menesterosas corren buenas fortunas. Nosotros, herederos de un profundo pasado, parecemos condenados a no manejar en ciencia más que términos hieratizados, solemnes, rígidos, con quienes de puro respeto hemos perdido toda confianza. ¿Qué placer debió ser para aquellos hombres de Grecia asistir al momento en que sobre el vocablo trivial descendía, como una llama sublime, el pentecostés de la idea científica! ¿Piensen ustedes lo duro, rígido, inerte, frío como un metal, que es a la oreja del niño, la primera vez que la oye, la palabra *hipotenusa*! Pues un buen día, allá junto al mar de Grecia, unos musicantes inteligentes, cosa que no suelen ser los musicantes, unos músicos geniales llamados pitagóricos, descubrieron que en el arpa el tamaño de la cuerda más larga estaba en una proporción con el tamaño de la cuerda más corta análoga al que habla entre el sonido de aquella y el de ésta. El arpa era un triángulo cerrado por una cuerda, "la más larga, la más tendida" — *hipotenusa*, nada más. ¿Quién puede hoy sentir en ese horrible vocablo con cara de dónine aquel nombre tan sencillo y tan dulce, "la más larga", que recuerda el título de la *valse* de Debussy *La plus que lente* — "la más que lenta"?

Pues bien, nos encontramos en similar situación. Buscamos los conceptos y categorías que digan, que expresen el "vivir" en su exclusiva peculiaridad, y necesitamos hundir la mano en el vocabulario trivial y sorprendemos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico, una pobre voz vernacular se incendia por dentro de la luz de una idea científica y se convierte en término técnico. Esto es un síntoma más de que la suerte nos ha favorecido y llegamos primerizos y nuevos a una costa intacta.

El vocablo "vivir" no hace sino aproximarnos al sencillo abismo, al abismo sin frases, sin patéticos anuncios que enmascarado se oculta bajo ella. Es preciso que con algún valor pongamos el pie en él aunque sepamos que nos espera una grave inmersión en profundidades pavorosas. Hay abismos benéficos que de puro ser insondables nos devuelven al sobrehaz de la existencia restaurados, robustecidos, iluminados. Hay hechos fundamentales con los que conviene de cuando en cuando enfrentarse y tomar contacto, precisamente porque son abismáticos, precisamente porque en ellos nos perdemos. Jesús lo decía divinamente: "Sólo el que se pierde se encontrará". Ahora, si ustedes me acompañan con un esfuerzo de atención, vamos a perdernos un rato. Vamos a sumergirnos, buzos de nuestra propia existencia, para tronar luego a la superficie, como el pescador de Coromandel que vuelve del fondo del mar con la perla entre los dientes, por lo tanto, sonriendo.

¿Qué es nuestra vida, mi vida? Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etc. Todas estas cosas son realidades hipotéticas construidas con buen fundamento, pero construidas por la ciencia biológica, la cual es una actividad de mi vida cuando la estudio o me dedico a sus investigaciones. Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en más astros, en esos puntitos de oro que veo en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí —detalle, que por muchos motivos, me es de excepcional importancia, pero que no le quita el carácter de ser tan sólo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí. Cuanto se me diga, pues, sobre mi organismo corporal y cuanto se me añada sobre mi organismo psíquico mediante la psicología se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea analice, investigue las cosas-cuerpos y las cosas-almas. Por consiguiente, respuestas de ese orden no tangentean siquiera la realidad primordial que ahora intentamos definir.

¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano porque sólo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están sólo en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como un ave mansa.

Si hace un momento, al dirigirse ustedes aquí, alguien les preguntó dónde iban, ustedes habrán dicho: vamos a escuchar una lección de filosofía. Y, en efecto, aquí están ustedes oyéndome. La cosa no tiene importancia alguna. Sin embargo, es lo que ahora constituye su vida. Yo lo siento por ustedes, pero la verdad me obliga a decir que la vida de ustedes, su ahora, consiste en una cosa de minúscula importancia. Mas si somos sinceros reconoceremos que la mayor porción de nuestra existencia está hecha de parejas insignificancias: vamos, venimos, hacemos esto o lo otro, pensamos, queremos o no queremos, etc. De cuando en cuando nuestra vida parece cobrar súbita tensión, como encabritarse, concentrarse y densificarse: es un gran olor, un gran afán que nos llama: nos pasan, decimos, cosas de importancia. Pero noten ustedes que para nuestra vida esta variedad de acentos, este tener o no tener importancia es indiferente, puesto que la hora culminante y frenética no es más vida que la plebe de nuestros minutos habituales.

Resulta, pues, que la primera vista que tomamos sobre la vida en esta pesquisa de su esencia pura que emprendemos es el conjunto de actos y sucesos que la van, por decirlo así, amueblando.

Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro los atributos de nuestra vida en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie introgre-diente de definiciones de la vida, cada una de las cuales conserva y ahonda las antecedentes.

Y, así, lo primero que hallamos es esto:

Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conmovemos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas. Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería.

La piedra no se siente ni sabe ser piedra: es para sí misma, como para todo, absolutamente ciega. En cambio, vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incansante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor. Ahora vamos con la explicación y el título jurídico de ese extraño posesivo que usamos al decir "nuestra vida": es *nuestra* porque, además de ser ella, nos damos cuenta de que es y de que es tal y como es. Al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros, y este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos, diferencia el vivir de todo lo demás. Las orgullosas ciencias, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimentar esta revelación primigenia en que la vida consiste.

Para buscar una imagen que fije un poco el recuerdo de esta idea traigamos aquella de la mitología egipciaca donde Osiris muere e Isis, la amante, quiere que resucite y, entonces, le hace tragarse el ojo del gavián Horus. Desde entonces el ojo aparece en todos los dibujos hieráticos de la civilización egipcia representando el primer atributo de la vida: el verse a sí mismo. Y ese ojo, andando por todo el Mediterráneo, llenando de su influencia el Oriente, ha venido a ser lo que todas las demás religiones han dibujado como primer atributo de la providencia: el verse a sí mismo, atributo esencial y primero de la vida misma.

Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace "mía" es la que falta al demente. La vida del loco no es suya, en rigor no es ya vida. De aquí que sea el hecho más desazonador que existe ver a un loco. Porque en él aparece perfecta la fisonomía de una vida, pero sólo como una máscara tras de la cual falta una auténtica vida. Ante el demente, en efecto, nos sentimos como ante una máscara: es la máscara esencial, definitiva. El loco, al no saberse a sí mismo, no se pertenece, se ha expropiado, y expropiación, pasar a posesión ajena, es lo que significan los viejos nombres de la locura: enajenación, alienado, decimos —está fuera de sí, está "ido", se entiende de sí mismo; es un poseído, se entiende poseído por otro. La vida es saberse— es evidencial.

Está bien que se diga: primero es vivir y luego filosofar —en un sentido muy riguroso es, como ustedes están viendo, el principio de toda mi filosofía—; está bien, pues, que se diga eso —pero advirtiendo que el vivir en su raíz y entraña mismas consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo. Por eso, cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo galanamente responder: vida es lo que hacemos —claro— porque vivir es saber que lo hacemos, es —en suma— encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo.

(Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: "vivir es encontrarse en un mundo", como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger).

Aquí es preciso aguzar un poco la visión porque arribamos a costas más ásperas.

Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras... No se trata principalmente de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. Si sólo cuerpos hubiese no existiría el vivir, los cuerpos ruedan los unos sobre los otros, siempre fuera los unos de los otros, como las bolas de billar o los átomos, sin que se sepan ni importen los unos a los otros. El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y

benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. Originariamente eso que llamamos cuerpo no es sino algo que nos resiste y estorba o bien nos sostiene y lleva —por tanto, no es sino algo adverso o favorable. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia.

Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona, sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. [Por eso podemos representar "nuestra vida" como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez.] Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfigo, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas: los Dioscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse *dii consentes*, los dioses unánimes.

Vivimos aquí, ahora —es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente. La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático. Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar —sino que es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caldo, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en este de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, naufragos, en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida, sino que nos la encontramos justamente al encontramos con nosotros. Un símil esclarecedor fuera el de alguien que, dormido, es llevado a los bastidores de

un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por qué, en una peripecia: la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público, que él no ha buscado ni preparado ni previsto. En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella —en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado—; no nos han preparado.

Este carácter súbito e imprevisto es esencial en la vida. Fuera muy otra cosa si pudiéramos prepararnos a ella antes de entrar en ella. Ya decía Dante que "la flecha prevista viene más despacio". Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistolotazo que nos es disparado a quemarropa.

Yo creo que esa imagen dibuja con bastante pulcritud la esencia del vivir. La vida nos es dada —mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros, sino que lo es siempre. Cuando han venido ustedes aquí han tenido que decidirse a ello, que resolverse a vivir este rato en esta forma. Dicho de otro modo: vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no juzgamos si es triste o jovial nuestra existencia: sea lo uno o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma.

Si la bala que dispara el fusil tuviese espíritu sentiría que su trayectoria estaba prefijada exactamente por la pólvora y la puntería, y si a esta trayectoria llamábamos su vida la bala sería un simple espectador de ella, sin intervención en ella: la bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco. Pero por esto mismo a ese modo de existir no cabe llamarle vida. Esta no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad. Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior. Por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que, en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. [Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —y ésta es su dimensión de fatalidad— nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y ésta es su dimensión de libertad—; vida es,

pués, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad.] ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. O dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más —pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser; por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí. A esto llamo “llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser”. No hay descanso ni pausa porque el sueño, que es una forma de vivir biológico, no existe para la vida en el sentido radical con que usamos esta palabra. En el sueño no vivimos, sino que al despertar y reanudar la vida la hallamos aumentada con el recuerdo volátil de lo soñado.

Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora como sobre una isla formada por lo que fue coral, en esas metáforas —digo— van encapsuladas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una “pesadumbre”, de que nos hallamos en una situación “grave”. Pesadumbre, gravedad son metafóricamente transpuestas del peso físico, del ponderar un cuerpo sobre el nuestro y pesarnos, al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí mismo. Sólo que nada embota como el hábito y de ordinario nos olvidamos de ese peso constante que arrastramos y somos —pero cuando una ocasión menos sólita se presenta, volvemos a sentir el gravamen. Mientras el astro gravita hacia otro cuerpo y no se pesa a sí mismo, el que vive es a un tiempo peso que pondera y mano que sostiene. Parejamente la palabra “alegría” viene acaso de “aligerar”, que es hacer perder peso. El hombre apesadumbrado va a la taberna buscando alegría —suelta el lastre y el pobre aeróstato de su vida se eleva jovialmente.

Con todo esto hemos avanzado notablemente en esta excursión vertical, en este descenso al profundo ser de nuestra vida. En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser. Ya no nos contentaremos con decir, como al principio: vida es lo que hacemos, es el conjunto de nuestras ocupaciones con las cosas del mundo, porque hemos advertido que todo ese hacer y esas ocupaciones no nos vienen automáticamente, mecánicamente impuestas, como el repertorio de discos al gramófono, sino que son decididas por nosotros; que este ser decididas es lo que tienen de vida: la ejecución es, en gran parte, mecánica.

El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? ¿Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida. Yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigurosa verdad.

Pero acaso piensan ahora algunos de ustedes esto: "¿De cuándo acá vivir va a ser eso —decidir lo que vamos a ser! Desde hace un rato estamos aquí escuchándole, sin decidir nada, y, sin embargo, ¿qué duda cabe!, viviendo". A lo que yo respondería: "Señores míos, durante este rato no han hecho ustedes más que decidir una y otra vez lo que iban a ser. Se trata de una de las horas menos culminantes de su vida, más condenadas a relativa pasividad, puesto que son ustedes oyentes. Y, sin embargo, coincide exactamente con mi definición. He aquí la prueba: mientras me escuchaban, algunos de ustedes han vacilado más de una vez entre dejar de atenderme y vacar a sus propias meditaciones o seguir generosamente escuchando alertas cuanto yo decía. Se han decidido o por lo uno o por lo otro —por ser atentos o por ser distraídos, por pensar en este tema o en otro—, y eso, pensar ahora sobre la vida o sobre otra cosa es lo que es *ahora* su vida. Y, no menos, los demás que no hayan vacilado, que hayan permanecido decididos a escucharme hasta el fin. Momento tras momento habrán tenido que nutrir nuevamente esa resolución para mantenerla viva, para seguir siendo atentos. Nuestras decisiones, aun las más firmes, tienen que recibir constante corroboración, que ser siempre de nuevo cargadas como una escopeta donde la pólvora se inutiliza, tienen que ser, en suma, rededicadas. Al entrar ustedes por esa puerta habían ustedes decidido lo que iban a ser: oyentes, y luego han reiterado muchas veces su propósito —de otro modo se me hubieran ustedes poco a poco escapado de entre las manos cruces de orador".

Y ahora me basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto: si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser —por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, unas tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones.

Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurización, es lo que aún no es.

LECCIÓN XI<sup>1</sup>

[LA REALIDAD RADICAL ES NUESTRA VIDA.—LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA.—LA VIDA TEORÉTICA.—LA CIRCUNSTANCIA: FATALIDAD Y LIBERTAD.—EL MODELO ÍNTIMO: PREOCUPACIÓN Y DES-PREOCUPACIÓN.]

Cuantas veces he dicho que nos veíamos forzados a transponer los límites de la antigüedad y de la modernidad, he procurado añadir que sólo las superábamos en la medida que las conservábamos. El espíritu, por su esencia misma, es, a la par, lo más cruel y lo más tierno o generoso. El espíritu, para vivir, necesita asesinar su propio pasado, negarlo, pero no puede hacer esto sin, al mismo tiempo, resucitar lo que mata, mantenerlo vivo en su interior. Si lo mata de una vez para siempre, no podría seguir negándolo, y porque negándolo, superándolo. Si nuestro pensamiento no repensase el de Descartes, y Descartes no repensase el de Aristóteles, nuestro pensamiento sería primitivo —tendríamos que volver a empezar y no sería un heredero. Superar es heredar y añadir. Cuando digo que necesitamos conceptos nuevos me refiero a lo que tenemos que añadir —los viejos perduran, pero con un carácter subalterno. Si nosotros descubrimos un nuevo modo de ser más fundamental, es evidente que necesitamos un concepto del ser, desconocido antes —pero, a la vez, este, nuestro concepto novísimo tiene la obligación de explicar los antiguos, demostrar la porción de verdad que les corresponde. Así, días pasados, insinuamos —no había tiempo sino para, a lo sumo, insinuar— cómo la idea antigua del ser cósmico, del ser sustantivo vale para una realidad en que aún no se ha descubierto el hecho más radical de la conciencia, y más tarde hemos mostrado cómo el ser subjetivo sería un concepto válido si no existiese una realidad previa al sujeto mismo, que es la vida.

Pues bien, antigüedad y modernidad coinciden en intentar, bajo el nombre de filosofía, el conocimiento del Universo o cuanto hay. Pero al dar el primer paso, al buscar la primera verdad sobre el Universo comienzan ya a discrepar. Porque el antiguo parte, desde luego, en busca de una realidad primera, entendiéndolo por primera la más importante en la estructura del Universo. Si es teísta dirá que la realidad más importante que explica las demás es Dios; si es materialista dirá que la materia; si es panteísta dirá que una entidad indiferente, a la vez materia y Dios —*natura sive Deus*. Pero el moderno detendrá toda esta pesquisa y disputa diciendo: es posible que, en efecto, sea esta o la otra realidad la más importante en el universo, pero después de que lo hubiésemos

<sup>1</sup> Verme, 17 de mayo

demostrado no habríamos adelantado un paso —porque ustedes han olvidado preguntarse si esa realidad que explica a las demás la hay con toda evidencia; más aún si esas otras realidades explicadas por ella, menos importantes que ella, existen indubitablemente. El problema primero de la filosofía no es averiguar qué realidad es la más importante, sino qué realidad del Universo es la más indudable, la más segura —aunque sea, por caso, la menos importante, la más humilde e insignificante. En suma, que el problema primero filosófico consiste en determinar qué nos es dado del Universo— el problema de los datos radicales. La antigüedad no se plantea nunca formalmente este problema; por eso, cualesquiera sean sus aciertos en las demás cuestiones, su nivel es inferior al de la modernidad. Nosotros nos instalamos, desde luego en este nivel, y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto —sino la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo. De esta manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel.

Pero noten ustedes que todo esto lo hacemos sin salir del problema primero de la filosofía, que nos movemos exclusivamente en el plano de lo que nos es dado entre cuanto hay. Si creemos que este dato es nuestra vida, que del Universo a cada cual le es dado sólo su vivir, no nos permitimos la más ligera opinión aún sobre si, además de esto que nos es dado, no hay, bien que no dadas, otras realidades mucho más importantes. El problema de lo dado o indubitable no es la filosofía, sino sólo su dintel, su capítulo preliminar. Me interesa recordar esto dicho ya en las primeras lecciones.

Pero yo no sé si todos advierten la consecuencia que esto trae, una consecuencia elemental, tan elemental, tal que, en rigor, yo no debía enunciarla, pero que me temo sea conveniente hacer constar. Es ésta: si hemos reconocido que la única realidad indubitable es —la que sea, y, la hemos definido—, todo lo demás que digamos no podrá nunca contradecir los atributos que constituyan con toda evidencia aquella realidad radical. Porque todas las demás cosas de que hablamos, distintas de esa primordial, son dudosas y secundarias y no poseen más firmeza que la que reciben de apoyarse en la realidad indubitable. Así, por ejemplo: supongan ustedes que alguien parte del principio moderno y dice: lo único indubitable es la existencia del pensamiento —con ello se coloca en el nivel que llamamos modernidad. Pero luego añade: claro que además hay materia, la materia de la física, compuesta de átomos que rigen ciertas leyes. Ese "hay además" es completamente absurdo, si se entiende por él que lo que diga la física tiene el mismo rango de vigencia que el principio del subjetivismo. Este dice: lo real indubitable

es inmaterial y para él no rigen las leyes de la física, ciencia que se ocupa de cuasi-realidades secundarias, como toda ciencia particular. Lo cual no es negar la verdad de las leyes físicas, sino acotar su vigencia al orden secundario de fenómenos a que se refieren, orden de fenómenos que no pretende ser radical. El físico idealista —es decir, moderno—, como el filósofo idealista, tendrán que explicar cómo, no habiendo más realidad indubitable que la inmaterial, el pensamiento, puede hablarse con buen sentido y con verdad de cosas materiales, de leyes físicas, etc. — pero lo que no pueden hacer sin perder *ipso facto* su nivel es dejar que la física ejerza efectos retroactivos sobre la definición de la realidad indubitable. Lo que digamos de ésta es intangible, indestructible por todo lo que partiendo de ella añadamos después. Esta es la cosa elemental que venteo no ser inoportuno subrayar.

El nuevo hecho o realidad radical es "nuestra vida", la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible. Ni siquiera el pensar es anterior al vivir —porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella. Este mismo buscar una realidad indubitable es algo que hago porque y en tanto que vivo —es decir, es algo que ejecuto no aislado y por sí, sino que busco eso porque vivo ahora ocupándome en hacer filosofía y como primer acto del filosofar; y el filosofar es, a su vez, forma particular del vivir que supone este vivir mismo— puesto que si hago filosofía es por algo previo, porque quiero saber qué es el Universo, y esta curiosidad, a su vez, existe gracias a que la siento como un afán de mi vida que está inquieta acerca de sí misma, que se encuentra, tal vez, perdida en sí misma. En suma, cualquiera realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es "vivir".

Será todo lo sorprendente que se quiera esta casualidad de que la realidad única, indubitable sea precisamente el "vivir" y no el mero *cogito* idealista —que tanto sorprendió en su tiempo— y no la forma de Aristóteles o la idea de Platón, que a su hora parecieron intolerables paradojas. Mas qué le vamos a hacer. Así es.

Pero si es así no hay más remedio que fijar los atributos de esa nueva realidad radical —y además, no hay más remedio que aceptarlos aunque den en rostro a todas nuestras teorías preexistentes, a todas las demás ciencias que seguimos, no obstante, reconociendo como en su punto verdílicas. Ya luego —en un sistema de la filosofía— tendríamos que mostrar cómo partiendo de la realidad de "nuestra vida" hay además, pero sin contradecir un punto a nuestro concepto del vivir, cuerpos orgánicos y leyes físicas y moral e incluso teología. Pues no está dicho, inclusive, que además de esta indudable "vida nuestra" —que nos es

dada— no exista, acaso, la "otra vida". Lo cierto es que esa "otra vida", es, en ciencia, problemática —como lo es la realidad orgánica y la realidad física— y que; en cambio, esta "nuestra vida", la de cada cual, no es problemática, sino indubitable.

El día último comenzamos la definición de la vida en la forma rápida a que la prisa nos obliga. Es posible que se sintiesen ustedes desorientados porque lo que íbamos diciendo era perogrullesco. Pero esto quiere decir que era evidente y a las evidencias nos atenemos. La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe —y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella. La mirada se nos va más allá hacia sabidurías problemáticas y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias.

Así, es evidente que vivir es encontrarme en el mundo. Si me encontrase, por lo pronto, sólo conmigo, yo existiría, pero ese existir no sería un vivir —sería el existir meramente subjetivo del idealismo. Pero —ahí está— es falso que yo pueda encontrarme solo a mí mismo —porque al descubrir mi yo, el mí-mismo, hallo que éste consiste en alguien que se ocupa con lo que no es él, con otros algos—, los cuales además se presentan reunidos y como articulados entre sí y frente a mí en la forma de contorno, de unidad envolvente, de mundo donde yo estoy —y estoy no yaciendo e inerte, sino atosigado por ese mundo o exaltado por él. Mundo es, pues, lo que hallo frente a mí y en mi alrededor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente. Mundo no es la naturaleza, el Cosmos de los antiguos que era una realidad subsistente y por sí, de que el sujeto conoce este o el otro pedazo pero que se reserva su misterio. El mundo vital no tiene misterio alguno para mí, porque consiste exclusivamente en lo que advierto, tal y como lo advierto. En mi vida no interviene sino aquello que en ella se hace presente. El mundo, en suma, es lo vivido como tal. Supongamos que mi mundo se compusiese de puros misterios, de cosas enmascaradas, enigmáticas —como el mundo de ciertas películas americanas. Pues bien, eso, que eran misterios, que eran enigmas, me sería presente, evidente, transparente y actuaría sobre mí como tal misterio y tal enigma; y debería decir: el mundo que vivo es un indubitable y evidente misterio, me es patente su ser, que consiste en misteriosidad, y sería exactamente la misma situación que si dijese: el mundo es azul o amarillo.

El atributo primero de esta realidad radical que llamamos "nuestra vida" es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella —y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical.

El "encontrarse", "enterarse" o "ser transparente" es la primera categoría que constituye el vivir. Algunos de ustedes no saben qué es categoría. No les dé vergüenza. Categoría es una cosa elemental en la ciencia filosófica. No les dé vergüenza ignorar una cosa elemental. Todos ignoramos cosas elementales que está harto de saber nuestro vecino. Lo vergonzoso no es nunca ignorar una cosa —eso es, por el contrario, lo natural. Lo vergonzoso es no querer saberla, resistirse a averiguar algo cuando la ocasión se ofrece. Pero esa resistencia no la ofrece nunca el ignorante, sino, al revés, el que cree saber. Esto es lo vergonzoso: creer saber. El que cree que sabe una cosa pero, en realidad, la ignora, con su presunto saber cierra el poro de su mente por donde podía penetrar la auténtica verdad. La torpe idea que tiene, soberbia o terca, actúa como en las termiteras —nidos de insectos algo semejantes a las hormigas— el guardián, que tiene una cabeza enorme, charolada, durísima y se dedica al menester de ponerla en el orificio de entrada, obturando con su propia testuz el agujero para que nadie entre. Así, el que cree saber cierra con su propia idea falsa, con su propia cabeza el opérculo mental por donde el efecto saber penetraría. Quien ha llevado una vida intelectual pública muy activa en España y fuera de España automáticamente compara y la comparación le fuerza a convencerse de que en el español este hermetismo mental es un vicio permanente y endémico. Y no por casualidad. Si el hombre español es intelectualmente poco poroso, se debe a que también es hermético en zonas de su alma mucho más profundas que el intelecto. Pero acaso aún más grave que esta falta de porosidad del hombre español es la insuficiente porosidad del alma femenina española. He dicho una atrocidad —pero no la he dicho al azar y por escape. Con ello he anunciado una campaña sobre el modo de ser de la mujer española que emprenderé tan pronto como en el aire puedan las palabras circular libremente. Será una campaña nada halagüeña y muy penosa para mí. Siempre me ha repugnado el frecuente personaje a quien oímos decir constantemente que se cree en el deber de esto o de lo otro. Yo me he creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes. Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante, pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz* de la ilusión. Es preciso que hagamos *siquiera* por deber lo que no logramos hacer por ilusión. Pues bien, esta campaña sobre el tema —la mujer española—, es demasiado áspera para que sea una ilusión; será, al contrario, un sacrificio: y por caso insólito, me creo en el deber de hacerla tras largos años de meditarla. Creo que de todas las

cosas que en nuestra vida española necesitan radical reforma, tal vez ninguna se halla tan radicalmente menesterosa de ella como el alma femenina. Y para quien cree, como yo, que la mujer interviene en la historia fabulosamente más de lo que se cree y se sospecha y por más constantes, irresistibles y sutísimas, es cosa palmaria que no pocos defectos capitales, persistentes de la existencia hispánica, cuyo origen se busca en las causas más abstrusas, provienen sencillamente de la insuficiente feminidad española. La faena tan enojosa, tan peligrosa de decir esto me siento obligado a tomarla sobre mí, aun previendo las consecuencias harto incómodas que para mí traerá. Como ven ustedes, también en este punto discrepo absolutamente de los discursos oficiales. Soy poco galante, pero hay que acabar con la galantería, hay que superarla como la modernidad y el idealismo que fueron su clima —hay que avanzar hacia formas de entusiasmo por la mujer mucho más enérgicas, difíciles y ardientes. Nada va pareciendo hoy más extemporáneo que el gesto rendido y curvo con que el caballero bravucón de 1890 se acercaba a la mujer para decirle una frase galante, retorcida como una viruta. Las muchachas van perdiendo ya el hábito de ser galanteadas, y ese gesto en que hace treinta años rezumaban todas las resinas de la virilidad les sabría hoy a afeminamiento.

Pero volvamos a nuestro asunto —que eran las categorías. Se trataba de que algunos de ustedes no tienen ni tenían por qué tener una idea clara de lo que son las categorías. Esto no importa, porque la idea de categoría es lo más sencillo del mundo. Un caballo y una estrella se diferencian en muchos de sus elementos, en la mayor parte de sus ingredientes. Pero por mucho que se diferencien algo tendrán de común cuando decimos de uno y otro que son dos cosas corpóreas. En efecto, el caballo y la estrella son ambos algo real y además cada uno ocupa un espacio y existe en un tiempo y sufre o padece cambios como el moverse, y a su vez produce cambios en otras cosas al chocar con ellas y tiene cada uno su color, forma densidad propias, es decir, cualidades. De esta manera, más allá de sus innumerables diferencias hallamos que coinciden en un *mínimum* de elementos y atributos —ser real, ocupar espacio y tiempo, tener cualidades, padecer y actuar. Como ellos, todo lo que pretenda ser cosa corpórea poseerá inexorablemente ese *mínimo* conjunto de condiciones o propiedades, ese esqueleto esencial del ser corpóreo. Pues eso son las categorías de Aristóteles. Las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene antes y aparte de sus demás elementos diferenciales.

Como nuestra realidad "vivir" es muy distinta de la realidad cósmica antigua, estará constituida por un conjunto de categorías o componentes, todos ellos forzosos, igualmente originarios e inseparables entre sí.

Estas categorías de "nuestra vida" buscamos. Nuestra vida "es la de cada cual", por tanto, distinta la mía de la tuya, pero ambas son "mi vivir" y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes", las categorías de "mi vida". Hay, sin embargo, para estos efectos, una diferencia radical entre la realidad "mi vida" y la realidad "ser" de la filosofía usada. "Ser" es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general —ὄν ἢ ὄν—. Pero "mi vida", aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la par "general" e "individual". La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio. El mismo Hegel, que quiso buscar algo parecido, no lo logró: su "universal concreto" es, a la postre, universal y no verdaderamente, radicalmente concreto, no es individual. Pero en este tema no puedo ni intentar ahora la penetración. Vamos de travesía, quede intacto a barlovento.

"Encontrarse", "enterarse de sí", "ser transparente" es la primera categoría de nuestra vida, y una vez más no se olvide que aquí el sí mismo no es sólo el sujeto sino también el mundo. Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo esto es, por lo pronto, "vivir".

Pero ese "encontrarse" es, desde luego, encontrarse ocupado con algo del mundo. Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y en nada más. Ocuparse es hacer esto o lo otro —es, por ejemplo, pensar. Pensar es vivir porque es ocuparme con los objetos en esa peculiar faena y trato con ellos que es pensarlos. Pensar es hacer, por ejemplo, verdades, hacer filosofía. Ocuparse es hacer filosofía o hacer revoluciones o hacer un pitillo o hacer *footing* o hacer tiempo. Esto es lo que en mi vida soy yo. En cuanto a las cosas —¿qué son? ¿Qué son en esta radical perspectiva y modo primario de ser que es su ser vividas por mí? Yo soy el que hace —piensa, corre, revoluciona o espera— ¿y qué es lo hecho? ¿Curioso! Lo hecho es también mi vida. Cuando lo que hago es esperar, lo hecho es haber esperado; cuando lo que hago es un pitillo, lo hecho no es propiamente el pitillo, sino mi acción de liarlo —el pitillo por sí y aparte de mi actividad no tiene ser primario, éste era el error antiguo. Él es lo que yo manejo al irlo haciendo, y cuando he concluido mi actividad y ha dejado de ser el tema de mi acción de liar, se convierte en otro tema —es lo que hay que encender y luego lo que hay que fumar. Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí —subsistente, χωριστόν— aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un *ser para* —para que yo haga esto o lo otro con él. No obstante, como la

filosofía tradicional hablo del ser de las cosas como algo que éstas tienen por sí y aparte de su manipulación y servicio en mi vida uso el sentido inveterado del concepto "ser". El cual resulta, en efecto, cuando ante una cosa abstraigo de su ser primario, que es su ser servicial, usual y vivido, y encuentro que la cosa no ha desaparecido porque yo no me ocupe con ella, sino que queda ahí, fuera de mi vida, tal vez en espera de que otra vez me sirva de algo. Perfectamente; pero entonces ese ser por sí y no para mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse —es ocuparse en fingir que no vivo, por lo menos, que no vivo esta o aquella cosa, es poner ésta aparte de mí. Por tanto, ese ser por sí de las cosas, su ser cósmico y subsistente es también un ser para mí, es lo que son cuando dejo de vivirlas, cuando finjo no vivirlas. Esta actitud fingida —lo cual no quiere decir insincera ni falsa, sino sólo virtual— en que supongo no existir yo y, por tanto, no ver las cosas como son para mí y me pregunto cómo serán entonces, esta actitud de virtual desvivirse o no vivir es la actitud teórica. ¿Ven ustedes cómo sigue teniendo razón Fichte y teorizar, filosofar es propiamente no vivir —precisamente porque es una forma del vivir: la *vida teórica*, la *vida contemplativa*? La teoría y su modo extremo —la filosofía— es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de desocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse: a saber, interesarse por una cosa cortando los hilos de interés intravital que la ligaban a mí —salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola, ella, en la pura referencia a sí misma— buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos de personalidad —ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí. Contemplación es ensayo de transmigración. Pero eso —buscar en algo lo que tenga de absoluto sí mismo y cortar todo otro interés parcial mío hacia ella, dejar de usarla, no querer que me sirva, sino servirle yo de pupila imparcial para que se vea y se encuentre y sea ella misma y por sí —eso, eso... ¿no es el amor? ¿Entonces la contemplación es, en su raíz, un acto de amor— puesto que al amar, a diferencia del desear, ensayamos vivir desde el otro y nos desvivimos por él? El vicio y divino Platón, que negamos, prosigue, generoso, alentando dentro de nuestra negación, nutriendola, inspirándola y aromándola. Así, hallamos en forma ciertamente nueva y distinta, su idea sobre el origen erótico del conocimiento.

He tocado este punto atropelladamente, sin depurar ni analizar por menudo cada una de las expresiones empleadas, para que en breve y rudo esquema entrevean ustedes dónde viene a caer el sentido tradicional del ser en esta nueva filosofía y de paso para que vislumbren ustedes

cuál hubiera sido nuestra trayectoria si el tiempo no hubiese faltado. A la pregunta: ¿Qué es filosofía?, hubiésemos respondido más radicalmente que se ha hecho nunca hasta aquí. Porque en las lecciones anteriores hemos definido lo que es la doctrina filosófica y hemos avanzado en ella hasta encontrar la vida —pero ahora es cuando verdaderamente íbamos a responder a nuestra pregunta. Porque la doctrina filosófica, eso que está o puede estar en libros, es sólo la abstracción de la auténtica realidad "filosofía" — es sólo su precipitado y su cuerpo semimuerto. Como la realidad concreta y no abstracta del pitillo es lo que hay que hacer liándolo el fumador, el ser de la filosofía es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma del vivir. Y esto es lo que yo hubiera querido minuciosamente investigar ante ustedes. ¿Qué es, como vivir, filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir —un desvivirse por cuanto hay o el Universo, un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca. Pero es inútil intentar sin largos análisis dar a estas palabras todo su estricto y jugoso sentido. Bástame recordar que los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban ¿qué es filosofía? —como Platón— pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida. Para ellos filosofar era ante todo el βίος θεωρητικός. En rigor, los primeros libros filosóficos —no sólo como materia sin formalmente tales— que hubo fueron los libros de vidas de los siete sabios, biografías. Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical.

Pero ahora quisiera antes de concluir dejar un poco más avanzada la definición de "nuestra vida". Hemos visto que es un hallarse ocupándose en esto o lo otro, un hacer. Pero todo hacer es ocuparse en algo *para* algo. La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito —en virtud de un *para*, de lo que vulgarmente se llama una finalidad. Ese *para* en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mí tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor. Cada una de estas palabras es una categoría y como tal su análisis sería inagotable. Resulta según ellas que mi vida actual, la que hago o lo que hago de hecho, la he decidido: es decir, que mi vida antes que simplemente hacer es decidir un hacer— es decidir mi vida. Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa. No nos es dada hecha— como la trayectoria de la bala a que aludí el día anterior. Pero consiste en decidirse porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece siempre posibilidades. El mundo vital se compone en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto. Por otra parte, esas posibilidades no son ilimitadas —en tal caso no serían

posibilidades concretas, sino la pura indeterminación, y en un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría "circunstancias". La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno —*circum*— de las cosas y demás personas. No se vive en un mundo vago, sino que el mundo vital es constitutivamente circunstancia, es este mundo, aquí, ahora. Y circunstancia es algo determinado, cerrado, pero a la vez abierto y con holgura interior, con hueco o concavidad donde moverse, donde decidirse: la circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable. Vivir es vivir aquí, ahora —el aquí y el ahora son rígidos, incanjeables, pero amplios. Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibles. *Astra inclinant, non trahunt* los astros inducen pero no arrastran. Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino. Vida es destino. Espero que nadie entre los que me escuchan crea necesario advertirme que el determinismo niega la libertad. Si, lo que no creo, me dijese esto, yo le respondería que lo siento por el determinismo y por él. El determinismo, en el mejor caso es, más exactamente, era una teoría sobre la realidad del Universo. Aunque fuese cierta no era más que una teoría, una interpretación, una tesis conscientemente problemática que era preciso probar. Por lo tanto, aunque yo fuese determinista no podría dejar que esa teoría ejerciese efectos retroactivos sobre la realidad primaria e indubitable que ahora describimos. Por muy determinista que sea el determinista, su vivir como tal es relativamente indeterminado y él se decidió en un cierto momento entre el determinismo y el indeterminismo. Traer, pues en este plano esa cuestión equivaldría a no saber bien lo que es el determinismo ni lo que es el análisis de la realidad primordial, antes de toda teoría. Ni se eche de menos que al decir yo: la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta, no se eche de menos que razone esto que digo. No sólo no puedo razonarlo, es decir, probarlo, sino que no tengo que razonarlo —más aún, tengo que huir concienzudamente de todo razonar y limitarme pulcramente a expresar en conceptos, a describir la realidad originaria que ante mí tengo y que es supuesto de toda teoría, de todo razonar y de todo probar. (Descripción de este teatro). A prevenir tristes observaciones, como ésta que no quiero suponer en ustedes, venía la advertencia demasiado elemental que al principio hice. Y ahora —entre paréntesis— me

permítame hacer notar que la teoría determinista, así, sin más —hoy no existe ni en filosofía ni en física. Para apoyarme al paso en algo, a la vez, sólido y breve, oígame lo que dice uno de los mayores físicos actuales —el sucesor y amplificador de Einstein, Hermann Weyl— en un libro sobre lógica de la física publicado hace dos años y medio: “De todo lo dicho se desprende cuán lejos está hoy la física —con su contenido por mitad de leyes y de estadísticas— en posición para aventurarse a hacer la defensa del determinismo”. Una de las mecánicas del hermetismo mental a las cuales aludía consiste en que al oír algo y ocurrirnos una objeción muy elemental no pensamos que también se le habrá ocurrido al que habla o escribe y que verosímilmente somos nosotros quienes no hemos entendido lo que él dice. Si no pensamos esto quedaremos indefectiblemente por debajo de la persona que oímos o del libro que leemos.

Es, pues, vida esa paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a ser —por tanto, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro. Al contrario que el ser cósmico, el viviente comienza por lo de luego, por después.

Esto será imposible si tiempo fuese originariamente el tiempo cósmico.

[El tiempo cósmico solamente es el presente porque el futuro todavía no es y el pasado ya no es. ¿Cómo, entonces, pasado y futuro siguen siendo parte del tiempo? Por esto es tan difícil el concepto del tiempo, que ha puesto en aprieto a los filósofos.

“Nuestra vida” está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en este instante? No es decir lo que estoy diciendo; lo que vivo en este instante no es mover los labios; eso es mecánico, está fuera de mi vida, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir; en este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para decirlo necesito emplear ciertos medios —palabras— y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior. El futuro me rebota hacia el pasado éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y éste es otro presente, en un eterno girar.

Estamos anclados en el presente cósmico, que es como el suelo que pisan nuestros pies, mientras el cuerpo y la cabeza se tienden hacia el porvenir. Tenía razón el cardenal Cusano cuando allá, en la madrugada del Renacimiento, decía: *Ita nunc sive praesens complicat*

*tunpus*. El ahora o presente incluye todo tiempo: el ya, el antes y el después].

Vivimos en el presente, en el punto actual, pero no existe primariamente para nosotros, sino que desde él, como desde un suelo, vivimos así el inmediato futuro.

Reparen ustedes que de todos los puntos de la tierra el único que no podemos percibir directamente es aquel que en cada caso tenemos bajo nuestros pies.

Antes que veamos lo que nos rodea somos ya un haz original de apetitos, de afanes y de ilusiones. Venimos al mundo, desde luego, dotados de un sistema de preferencias y desdenes, más o menos coincidentes con el prójimo, que cada cual lleva dentro de sí armado y pronto a disparar en pro o en contra de cada cosa como una batería de simpatías y repulsiones. El corazón, máquina incansable de preferir y desdenar, es el soporte de nuestra personalidad.

No se diga, pues, que es lo primero la impresión. Nada importa más para renovar la idea de lo que es el hombre como rectificar la perspectiva tradicional según la cual, si deseamos una cosa, es porque antes la hemos visto. Esto parece evidente y, sin embargo, es en gran parte un error. El que desea la riqueza material no ha esperado para desearla ver el oro, sino que, desde luego, la buscará dondequiera que se halle, atendiendo al lado de negocio que cada situación lleva en sí. En cambio, el temperamento artista, el hombre de preferencias estéticas atravesará esas mismas situaciones ciego para su lado económico y prestará atención, o mejor dicho, buscará por anticipado lo que en ellas resida de gracia y de belleza. Hay, pues, que invertir la creencia tradicional. No deseamos una cosa porque la hayamos visto antes, sino al revés: porque ya en nuestro fondo preferíamos aquel género de cosas, las vamos buscando con nuestros sentidos por el mundo. De los ruidos que en cada instante llegan a nosotros y materialmente podríamos oír, sólo oímos, en efecto, aquellos a que atendemos; es decir, aquellos que favorecemos con el subrayado de nuestra atención, y como no se puede atender una cosa sin desatender otras, al escuchar un son que nos interesa desoímos enérgicamente todos los demás. Todo ver es un mirar, todo oír es a la postre un escuchar, todo vivir un incesante, original preferir y desdenar.

En nada aparece acaso esto mejor que en el área estremecida de nuestros amores. En el fondo durmiente del alma femenina la mujer, cuando lo es en plenitud, es siempre bella durmiente del bosque vital que necesita ser despertada. En el fondo de su alma, sin que ella lo advierta, lleva preformada una figura de varón; no una imagen individual de un hombre, sino un tipo genérico de perfección masculina. Y

siempre dormida, sonámbulicamente camina entre los hombres que encuentra, contrastando la figura física y moral de éstos con aquel modelo preexistente y preferido.

Esto explica dos hechos que se producen en todo auténtico amor. Uno es la subitaneidad del enamoramiento; la mujer, y lo mismo podría decirse del hombre, queda en un solo instante, sin transición ni proceso, fulminada por el amor. Esto sería inexplicable si no preexistiese al encuentro casual con aquel hombre una secreta y tácita entrega de su ser a aquel ejemplar que en su interior siempre llevaba. El otro hecho consiste en que la mujer, al amar profundamente, no sólo siente que su fervor será eterno en dirección al porvenir, sino que le parece haber querido a aquel hombre desde siempre, desde las misteriosas profundidades del pasado, desde no se sabe qué dimensiones del tiempo en anteriores existencias.

Esta adhesión eterna y como innata no se refiere, claro está, a aquel individuo que ahora pasa, sino va dirigida a aquel modelo íntimo que palpitaba como una promesa en el fondo de su alma quieta y que ahora, en aquel ser real, ha encontrado realización y cumplimiento.

A esta extrema medida y hasta este punto es el humano vivir constante anticipo y preformación del futuro. Siempre somos muy perspicaces para aquellas cosas en que se realizan las calidades que preferimos, y, en cambio, somos ciegos para percibir las que restan, aunque sean perfecciones superiores o iguales, las que residen en cosas que están en órdenes extraños a nuestra innata sensibilidad. Lo primero es el futuro; incesantemente lo oprimimos con nuestra atención vital para que en nuestra mano rezume el jugo favorable, y, sólo en vista de lo que de él demandamos y en vista de lo que de él esperamos tomamos la mirada al presente y al pasado para hallar en ellos los medios con que satisfacer nuestro afán. El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes. Vivimos avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel, va a nuestra vera, un poco triste, un poco inválido, como, al hacer camino en la noche, la luna, paso a paso, nos acompaña apoyando en nuestro hombro su pálida amistad.

En un buen orden psicológico, pues, lo decisivo no es la suma de lo que hemos sido, sino de lo que anhelamos ser: el apetito, el afán, la ilusión, el deseo. Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo. El hombre va siendo llevado *du bout du nez* por sus ilusiones, imagen que en su barroquismo pintoresco está justificada porque, en efecto, la punta de la nariz es lo que suele ir a la vanguardia, lo que va de nosotros al más allá espacial; en suma, lo que nos anticipa y nos precede.

El decidir esto o lo otro es aquella porción de nuestra vida que tiene un carácter de libertad. Constantemente estamos decidiendo nuestro ser futuro y para realizarlo tenemos que contar con el pasado y servimos del presente operando sobre la actualidad, y todo ello dentro del "ahora"; porque ese futuro no es uno cualquiera, sino el posible "ahora", y ese pasado es el pasado hasta ahora, no el de quien vivió hace cien años. ¿Ven ustedes? "Ahora" es nuestro tiempo, nuestro mundo, nuestra vida. Va ésta cursando marea o revuelta, ribera o torrente por el paisaje de la actualidad, de esa actualidad única, de ese mundo y ese tiempo que con una etiqueta abstracta llamamos 1929 después de Jesucristo. En él vamos incrustados, él nos marca un repertorio de posibilidades e imposibilidades, de condiciones, de peligros, de facilidades y de medios. El liníta con sus facciones la libertad de decisión que mueve nuestra vida y es, frente a nuestra libertad, la presión cósmica, es nuestro destino. No era, pues, una frase decir que nuestro tiempo es nuestro destino. El presente en que se resume y condensa el pasado —el pasado individual y el histórico— es, pues, la porción de fatalidad que interviene en nuestra vida y, en este sentido, tiene ésta siempre una dimensión fatal y por eso es un haber caído en una trampa. Sólo que esa trampa no ahoga, deja un margen de decisión a la vida y permite siempre que de la situación impuesta, del destino, demos una solución elegante y nos forjemos una vida bella. Por esto, porque la vida está constituida de un lado por la fatalidad, pero de otro por la necesaria libertad de decidimos frente a ella, hay en su misma raíz materia para un arte, y nada la simboliza mejor que la situación del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo la elástica libertad de su lirismo. Todo arte implica aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía: "El artista es el hombre que danza encadenado". La fatalidad que es el presente no es una desdicha, sino una delicia, es la delicia que siente el cincel al encontrar la resistencia del mármol.

Imaginen ustedes por un momento que cada uno de nosotros cuidase tan sólo un poco más cada una de las horas de sus días, que le exigiese un poco más de donosura e intensidad, y multiplicando todos estos mínimos perfeccionamientos y densificaciones de unas vidas por las otras, calculen ustedes el enriquecimiento gigante, el fabuloso ennoblecimiento que la convivencia humana alcanzaría.

Eso sería vivir en plena forma; en vez de pasar las horas como naves sin estabilidad y a la deriva, pasarían ante nosotros cada una con su nueva inminencia.

No se diga tampoco que la fatalidad no nos deja mejorar nuestra vida, porque la belleza de la vida está precisamente no en que el destino nos sea favorable o adverso —ya que siempre es destino—, sino en la

gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble.

Pero conviene recoger en una fórmula clara todo el análisis que hemos hecho de lo que es en su esencia radical nuestra vida. Estas percepciones de hecho fundamentales se escapan fácilmente de la comprensión, como pajaros ariscos— y es útil encerrarlas en una jaula, en un nombre expresivo que entre sus alambres nos deje ver siempre la idea saltando prisionera.

Hemos visto que el vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser. Muy finamente, Heidegger dice: entonces la vida es "cuidado", *cuidar* —*Sorge*— lo que los latinos llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etc. En antiguo español la palabra "cuidar" tenía exactamente el sentido que nos conviene en giros tales como cura de almas, curador, procurador. Pero prefiero expresar una idea parecida, aunque no idéntica, con un vocablo que me parece más justo, y digo: vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y, en esencia, no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues, ocuparse por anticipado, es preocuparse.

Pero tal vez alguien, remiso a la entrega, de temple vigilante, me oponga ahora en su interior estas palabras: "Señor mío, eso es un juego de palabras. Admito que la vida consista en decidir en cada instante lo que vamos a hacer, pero la palabra preocupación tiene, en el idioma usual, un sentido que indica siempre angustia, momento difícil; preocuparse por algo es hacerse muy en serio cuestión de ello. Ahora bien, cuando nosotros hemos decidido venir aquí, pasar este rato de este modo, no tenga usted la pretensión de que nos hemos hecho gran cuestión. Así, la mayor parte de la vida, y lo mismo la de usted, va fluyendo despreocupada. ¿A qué, pues, emplear esa palabra tan grave, tan patética, si no coincide con lo que se nombra? No estamos, afortunadamente, bajo el imperio del romanticismo, que se alimentaba de exageración y de impropiedad. Exigimos que se hable con limpieza, exactitud y claridad, con vocablos precisos y desinfectados como instrumentos de un cirujano".

Con otro giro, no sé por qué presumo en algunos de ustedes esta objeción. Es, en efecto, una objeción certera, y para un intelectual de vocación —no pretendo ser otra cosa, y lo soy con frenesí— las objeciones certeras son la cosa más agradable del mundo, pues como intelectual no he venido a esta tierra más que a hacer y recibir objeciones. Así, pues, las acojo encantado, y no sólo las acojo, sino que las estimo, y no sólo las estimo, sino que las solicito. Siempre sé extraer de

ellas excelente ganancia. Si conseguimos rebatirlas nos proporcionan el placer del triunfo y podemos hacer el gesto del buen Sagitario que ha puesto la flecha en el blanco de la pieza: y si, por el contrario, la objeción nos vence y hasta nos convence, ¿qué mayor ventura? Es la voluptuosidad del convaleciente, el despertar de una pesadilla, hemos nacido a una nueva verdad y la pupila irradia entonces, reflejando esta luz recién nacida. Por tanto, acepto la objeción: limpieza, claridad, exactitud son también las divinidades a quienes yo dedico un culto tembloroso.

Pero, claro está, como he sido atacado, bien que imaginariamente, necesito defenderme con armas eficaces, y si estoy seguro de que éstas sean limpias, no lo estoy tanto de que no incluyan alguna aspereza.

Quedamos hipotéticamente en que algunos de ustedes han venido aquí sin preocuparse de lo que hacían, sin hacerse cuestión de ello. Nada ocurre con más frecuencia y si ciertas suspicacias de psicólogos no nos impidiesen apearnos de lo aparente, habríamos de creer que la forma natural de la vida es la despreocupación. Pero entonces, si no han venido aquí por una razón propia y especial, preocupados, ¿por qué han venido aquí? La respuesta es inevitable: porque otros venían. He aquí todo el secreto de la despreocupación. Cuando creemos no preocuparnos en nuestra vida, en cada instante de ella la dejamos flotar a la deriva, como una boya sin anarras, que va y viene empujada por las corrientes sociales. Y esto es lo que hace el hombre medio y la mujer mediocre, es decir, la inmensa mayoría de las criaturas humanas. Para ellas vivir es entregarse a lo unánime, dejar que las costumbres, los prejuicios, los usos, los tópicos se instalen en su interior, los hagan vivir a ellos y tomen sobre sí la tarea de hacerlos vivir. Son ánimos débiles que al sentir el peso, a un tiempo doloroso y deleitoso, de su propia vida, se sienten sobrecogidos y entonces se preocupan, precisamente para quitar de sus hombros el peso mismo que ellos son y arrojarlo sobre la colectividad; es decir, se preocupan de despreocuparse. Bajo la aparente indiferencia de la despreocupación late siempre un secreto pavor de tener que resolver por sí mismo, originariamente, los actos, las acciones, las emociones —un humilde afán de ser como los demás, de renunciar a la responsabilidad ante el propio destino, disolviéndolo entre la multitud; es el ideal eterno del débil: hacer lo que hace todo el mundo es su preocupación.

Y si queremos buscar una imagen pariente de aquella del ojo de Horus recordemos el rito de las sepulturas egipcias, de aquel pueblo que creía que en ultratumba la persona era sometida a un tribunal. En ese tribunal se juzgaba su vida y el primer y supremo acto de juicio consistía en el pesaje de su corazón. Para evitar este pesaje, para engañar a esos poderes de vida y de ultravida, el egipcio hacía que los enterradores

suplantasen su corazón de carne por un escarabajo de bronce o por un corazón de piedra negra; querían suplantar su vida. Eso precisamente es lo que intenta hacer el despreocupado: suplantarse a sí mismo. De esto se preocupa. No hay modo de escaparse a la condición esencial del vivir, y siendo ella la realidad, lo mejor, lo más discreto es subrayarlo con ironía, repitiendo el gesto elegante del hada Titania que en la selva encantada de Shakespeare acaricia la cabeza de asno.

Los sacerdotes japoneses maldicen de lo terreno, siguiendo este prurito de todos los sacerdotes, y para denigrar la inquietante futilidad de nuestro mundo lo llaman "mundo de rocío". En un poeta, Isa, aparece un sencillito *hai-kai*; al cual me atengo, y dice así: "Un mundo de rocío no es más que un mundo de rocío. Y ¡sin embargo!" Sin embargo... aceptemos este mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa.

FIN DE  
"¿QUÉ ES FILOSOFÍA?"



**UNAS LECCIONES  
DE METAFÍSICA**



## NOTA PRELIMINAR \*

Entre la obra más importante de Ortega y forzosamente menos conocida por el gran público figuran sus cursos universitarios, cuya edición póstuma se inicia con éste que no figura en la colección de sus *Obras completas* en once volúmenes.

Para las recientes generaciones que nunca pudieron acudir a sus clases, se presenta así la ocasión de asistir en este libro a la creación y formulación de un pensamiento original que, durante veinticinco años (1910 a 1935/36), elevó la enseñanza de la Filosofía en la Universidad española a las más altas cimas.

Se imprimió inicialmente en *El Libro de Bolsillo* de "Alianza Editorial" en 1966, y luego en la colección "El Arquero" con reiteradas reediciones que testimonian el interés suscitado por estas páginas.

El curso se transcribe según los textos manuscritos preparatorios del autor, y corresponde al profesado como titular de la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, en 1932/33. Las explicaciones de Ortega en clase le llevaban, en ocasiones, a desarrollos complementarios por motivos circunstanciales, pero el texto que se imprime sólo contiene los aludidos manuscritos tal y como se han encontrado entre sus papeles.

La denominación oficial del curso era "Principios de Metafísica según la razón vital", y por ello le he dado el abreviado título editorial bajo el que aparece. Pero el lector advertirá fácilmente que los alcances tradicionales del término metafísica resultan desbordados en el pensamiento de Ortega. Lo que en este libro se contiene es la exposición de un sistema original, que, con fidelidad al "tema de nuestro tiempo", se sitúa entre las más valiosas aportaciones contemporáneas a la historia de la filosofía.

Para la comprensión del pensamiento filosófico de Ortega, sus cursos universitarios en Madrid, lecciones expuestas ante estudiantes adelantados, constituyen un elemento decisivo. Y en este curso —uno de los últimos que pudo desarrollar— la exposición de su filosofía se realiza desde un nivel de madurez en su sistema filosófico.

Esta nueva edición se ha revisado y enmendado en algún detalle conforme a los manuscritos. Además, le agrego dos Anejos: las "Tesis

\* A la edición publicada en la colección "Obras de José Ortega y Gasset", Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981.

para un sistema de filosofía" que publiqué en la *Revista de Occidente* (octubre 1965) y ahora se incluyen por primera vez en un libro de Ortega; y un "Apéndice" a la lección VI.

Los epígrafes antepuestos a las lecciones, como todo lo situado entre corchetes, se ha redactado por el editor.

PAULINO GARAGORRI.

## LECCIÓN I

[LA FALSIEDAD DEL ESTUDIAR. — LA METAFÍSICA Y SU NECESIDAD. — ANTAGONISMO ENTRE EL ESTUDIANTE Y EL CREADOR DE CIENCIA. — CURIOSIDAD Y PREOCUPACIÓN. — LA TRAGEDIA DE LA PEDAGOGÍA. — CULTURA SIN RAÍCES: REBARBARIZACIÓN. — PREGUNTA Y RESPUESTA. — EL "HACER" Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA METAFÍSICA.]

Espero que durante este curso entiendan ustedes perfectamente la primera frase que después de esta inicial voy a pronunciar.<sup>1</sup>

La frase es ésta: vamos a estudiar Metafísica, y eso que vamos a hacer es, por lo pronto, una falsedad. La cosa es, a primera vista, estupefaciente, pero el estupor que produzca no quita a la frase la dosis que tenga de verdad. En esa frase — nótenlo ustedes — no se dice que la Metafísica sea una falsedad: ésta se atribuye no a la Metafísica, sino a que nos pongamos a estudiarla. No se trata, pues, de la falsedad de uno o muchos pensamientos nuestros, sino de la falsedad de un nuestro hacer, de lo que ahora vamos a hacer: estudiar una disciplina. Porque lo afirmado por mí vale no sólo para la Metafísica, si bien vale eminentemente para ella. Según esto, en general, estudiar sería una falsedad.

No parece que frase tal y tesis semejante sean las más oportunas para dichas por un profesor a sus discípulos, sobre todo al comienzo de un curso. Se dirá que equivalen a recomendar la ausencia, la fuga, que se vayan, que no vuelvan. Eso ya lo veremos: veremos si ustedes se van, si no vuelven, *porque* yo he comenzado enunciando tamaña enormidad pedagógica.

Tal vez acontezca lo contrario: que sea inaudita afirmación les interese. Entre que pasa lo uno o lo otro, que ustedes resuelven irse o resuelven quedarse, yo voy a aclarar su significado.

No he dicho que estudiar sea sólo una falsedad: es posible que contenga facetas, lados, ingredientes que no sean falsos, pero me basta con que alguna de las facetas, lados o ingredientes constitutivos del estudiar sea falso para que mi enunciado posea su verdad.

Ahora bien, esto último me parece indiscutible. Por una sencilla razón. Las disciplinas, sea la Metafísica o la Geometría, existen, están ahí porque unos hombres las crearon merced a un rudo esfuerzo y si

<sup>1</sup> [Las primeras páginas de esta lección fueron publicadas por Ortega bajo el título "Sobre el estudiar y el estuante", en *La Nación*, el 23 de abril, 1933.]

emplearon éste fue porque necesitaban aquellas disciplinas, porque las habían menester. Las verdades que ellas contengan fueron encontradas originariamente por un hombre y luego repensadas o reencontradas por otros que acumularon su esfuerzo al del primero. Pero si las encontraron es que las buscaron y si las buscaron es que las habían menester, que no podían por unos u otros motivos, prescindir de ellas. Y si no las hubieran encontrado habrían considerado fracasadas sus vidas. Si, viceversa, encontraron lo que buscaban, es evidente que eso que encontraron se adecuaba a la necesidad que sentían. Esto, que es perogrullesco, es sin embargo, muy importante. Decimos que hemos encontrado una verdad cuando hemos hallado un cierto pensamiento que satisface una necesidad intelectual previamente sentida por nosotros. Si no nos sentimos menesterosos de ese pensamiento éste no será para nosotros una verdad. Verdad es, por lo pronto, aquello que aquieta una inquietud de nuestra inteligencia. Sin esta inquietud no cabe aquel aquietamiento. Parejamente decimos que hemos encontrado la llave cuando hemos hallado un preciso objeto que nos sirve para abrir un armario cuya apertura nos es menester. La precisa busca se calma en el preciso hallazgo: éste es función de aquélla.

Generalizando la expresión tendremos que una verdad no existe propiamente sino para quien la ha menester, que una ciencia no es tal ciencia sino para quien la busca afanoso, que la Metafísica no es Metafísica sino para quien la necesita.

Para quien no la necesita, para quien no la busca, la Metafísica es una serie de palabras o, si se quiere, de ideas que, aunque se crea haberlas entendido una a una carecen, en definitiva, de *sentido*; esto es, que para entender verdaderamente algo, y sobre todo la Metafísica, no hace falta tener eso que se llama talento ni poseer grandes sabidurías previas; lo que, en cambio, hace falta es una condición elemental, pero fundamental: lo que hace falta es *necesitarla*.

Mas hay formas diversas de necesidad, de menesterosidad. Si alguien me obliga inexorablemente a hacer algo, yo lo haré necesariamente y, sin embargo, la necesidad de este hacer mío no es mía, no ha surgido en mí, sino que me es impuesta desde fuera. Yo siento, por ejemplo, la necesidad de pasear y esta necesidad es mía, brota en mí, lo cual no quiere decir que sea un capricho, ni un gusto, no; a fuer de necesidad tiene un carácter de imposición y no se origina en mi albedrío, pero me es impuesta desde dentro de mi ser, la siento, en efecto, como necesidad *mía*. Mas cuando al salir yo de paseo el guardia de la circulación me obliga a seguir una cierta ruta, me encuentro con otra necesidad, pero que ya no es mía, sino que me viene impuesta del exterior, y ante ella lo más que puedo hacer es convencerme por reflexión de sus ventajas

y, en vista de ello, aceptarla. Pero aceptar una necesidad, reconocerla no es sentirla, sentirla inmediatamente como tal necesidad mía, es más bien una necesidad de las cosas, que de ellas me llega forastera, extraña a mí. La llamaremos necesidad mediata frente a la inmediata, a la que siento, en efecto, como tal necesidad, nacida en mí, con sus raíces en mí, indígena, autóctona, auténtica.

Hay una expresión de San Francisco de Asís donde ambas formas de necesidad aparecen sutilmente contrapuestas. San Francisco solía decir: "Yo necesito poco y ese poco lo necesito muy poco". En la primera parte de la frase San Francisco alude a las necesidades exteriores o mediatas, en la segunda a las íntimas, auténticas e inmediatas. San Francisco necesitaba, como todo viviente, comer para vivir, pero en él esta necesidad exterior era muy escasa, esto es, materialmente necesitaba comer poco para vivir. Pero, además, su actitud íntima era que no sentía gran necesidad de vivir, que sentía muy poco apego efectivo a la vida y, en consecuencia, sentía muy poca necesidad íntima de la externa necesidad de comer.

Ahora bien, cuando el hombre se ve obligado a aceptar una necesidad externa, mediata, se encuentra en una situación equívoca, bivalente, porque equivale a que se le invitase a hacer suya —esto significa aceptar una necesidad que no es suya. Tiene, quiera o no, que comportarse como si fuese suya; se le invita, pues, a una ficción, a una falsedad. Y aunque el hombre ponga toda su buena voluntad para lograr sentirla como suya, no está dicho que lo logre, no es ni siquiera probable.

Hecha esta aclaración, fijémonos en cuál es la situación normal del hombre [a la] que se llama *estudiar*, si usamos, sobre todo, este vocablo en el sentido que tiene como estudio del estudiante; o lo que es lo mismo, preguntémosnos qué es el estudiante como tal. Y es el caso que nos encontramos con algo tan estupefaciente como la escandalosa frase con que yo he iniciado este curso. Nos encontramos con que el estudiante es un ser humano, masculino o femenino, a quien la vida le impone la necesidad de estudiar las ciencias de las cuales él no ha sentido inmediata, auténtica necesidad. Si dejamos a un lado casos excepcionales, reconoceremos que en el mejor caso siente el estudiante una necesidad sincera, pero vaga, de estudiar "algo", así *in genere*, de "saber", de instruirse. Pero la vaguedad de este afán declara su escasa autenticidad. Es evidente que un estado tal de espíritu no ha llevado nunca a crear ningún saber, porque éste es siempre concreto, es saber precisamente esto o precisamente aquello; y, según la ley que ha poco insinuaba yo —de la funcionalidad entre buscar y encontrar, entre necesidad y satisfacción—, los que crearon un saber es que sintieron no el vago afán de saber, sino el concretísimo de averiguar tal determinada cosa.

Esto revela que aun en el mejor caso y salvo, repito, las excepciones el deseo de saber que pueda sentir el buen estudiante es por completo heterogéneo, tal vez antagónico del estado de espíritu que llevó a crear el saber mismo. Y es que la situación del estudiante ante la ciencia es opuesta a la que ante ésta tuvo su creador. En efecto: la ciencia no existe antes de su creador. Este no se encontró primero con ella y luego necesitó poseerla, sino que primero sintió una necesidad vital y no científica y ella le llevó a buscar su satisfacción y al encontrarla en unas ciertas ideas resultó que éstas eran la ciencia.

En cambio, el estudiante se encuentra, desde luego, con la ciencia ya hecha, como una serranía que se levanta ante él y le cierra su camino vital. En el mejor caso, repito, la serranía de la ciencia le gusta, le atrae, le parece bonita, le promete triunfos en la vida. Pero nada de esto tiene que ver con la necesidad auténtica que lleva a crear la ciencia. La prueba de ello está en que ese deseo general de saber es incapaz de concretarse por sí mismo en el deseo estricto de un saber determinado. Aparte, repito, de que no es un deseo lo que lleva propiamente al saber, sino una necesidad. El deseo no existe si previamente no existe la cosa deseada, ya sea en la realidad, ya sea, por lo menos, en la imaginación. Lo que por completo no existe aún, no puede provocar el deseo. Nuestros deseos se disparan al contacto de lo que ya está ahí. En cambio, la necesidad auténtica existe sin que tenga que preexistir, ni siquiera en la imaginación, aquello que podría satisfacerla. Se necesita lo que no se tiene, lo que falta, lo que no hay, y la necesidad, el menester, son tanto más estrictamente tales cuanto menos se tenga, cuanto menos haya lo que se necesita, lo que se ha menester.

Para ver esto con plena claridad no es preciso que salgamos de nuestro tema: basta con comparar el modo de acercarse a la ciencia ya hecha, el que sólo va a estudiarla y el que siente auténtica, sincera necesidad de ella. Aquél tenderá a no hacerse cuestión del contenido de la ciencia, a no criticarla: al contrario, tenderá a reconfortarse pensando que ese contenido de la ciencia ya hecha tiene un valor definitivo, es la pura verdad. Lo que busca es simplemente asimilársela tal y como está ya ahí. En cambio, el menesteroso de una ciencia el que siente la profunda necesidad de la verdad, se acercará cauteloso al saber ya hecho, lleno de suspicacia, sometiéndolo a crítica, más bien con el prejuicio de que no es verdad lo que el libro sostiene; en suma precisamente porque necesita un saber con radical angustia pensará que no lo hay y procurará deshacer el que se presenta como ya hecho. Hombres así son los que constantemente corrigen, renuevan, recrean la ciencia.

Pero eso no es lo que en su sentido normal significa el estudiar del estudiante. Si la ciencia no estuviese ya ahí, el buen estudiante no

sentiría la necesidad de ella, es decir, que no sería estudiante. Se trata de una necesidad externa que le es impuesta. Al colocar al hombre en la situación de estudiante, se le obliga a hacer algo falso, a fingir que siente una necesidad que no siente.

Pero a esto se opondrán algunas objeciones. Se dirá, por ejemplo, que hay estudiantes que sienten profundamente la necesidad de resolver ciertos problemas que son los constitutivos de tal o cual ciencia. Es cierto que los hay, pero es insincero llamarlos estudiantes. Es insincero y es injusto. Porque se trata de casos excepcionales, de criaturas que, aunque no hubiese estudios ni ciencia, por sí mismos y solos inventarían, mejor o peor, ésta y dedicarían por inexorable vocación su esfuerzo a investigar. Pero ¿y los otros? ¿La inmensa y normal mayoría? Estos y no aquellos pocos venturosos, éstos son los que realizan el verdadero sentido —y no el utópico— de las palabras "estudiar" y "estudiante". Con éstos es con quienes se es injusto al no reconocerlos como los verdaderos estudiantes y no plantarse con respecto a ellos el problema de qué es estudiar como forma y tipo de humano hacer.

Es un imperativo de nuestro tiempo, cuyas graves razones expondré un día en este curso, obligamos a pensar las cosas en su desnudo, efectivo y dramático ser. Es la única manera de encontrarse verdaderamente con ellas. Sería encantador que ser estudiante significase sentir una vivacísima urgencia por este y el otro y el otro saber. Pero la verdad es estrictamente lo contrario: ser estudiante es verse el hombre obligado a interesarse directamente por lo que no le interesa o a lo sumo le interesa sólo vaga, genérica o indirectamente.

La otra objeción que habría de hacerse es recordarme el hecho indiscutible de que los muchachos o las muchachas sienten sincera curiosidad y peculiares aficiones. El estudiante no lo es "en general", sino que estudia ciencias o letras, y esto supone una predeterminación de su espíritu, una apetencia menos vaga y no impuesta de fuera.

En el siglo XIX se ha dado demasiada importancia a la curiosidad y a las aficiones, se ha querido fundar en ellas cosas demasiado graves, es decir, demasiado poderosas para que puedan sostenerlas entidades tan poco serias como aquéllas.

Este vocablo, "curiosidad", como tantos otros, tiene doble sentido —uno de ellos primario y sustancial, otro peyorativo y de abuso—, lo mismo que la palabra "aficionado", que significa el que ama verdaderamente algo, pero también el que es sólo *amateur*. El sentido propio del vocablo "curiosidad" brota de su raíz que da una palabra latina (y sobre la cual nos ha llamado la atención recientemente Heidegger), *cura*, los cuidados, las cuitas, lo que yo llamo, la preocupación. De cur-a viene curiosidad. De aquí que en nuestro lenguaje vulgar un hombre curioso

es un hombre cuidadoso, es decir, un hombre que hace con atención y extremo rigor y pulcritud lo que tiene que hacer, que no se despreocupa de lo que le ocupa, sino, al revés, se preocupa de su ocupación. Todavía en el antiguo español *cuidar* era preocuparse, *curare*. Este sentido originario de *cura* o cuidados pervive en nuestras voces vigentes *curador*, *procurador*, *procurar*, *curar*; y en la misma palabra "cura", que vino al sacerdote porque éste tiene cura de almas. Curiosidad es, pues, cuidadosidad, preocupación. Como viceversa, *incuria* es descuido, despreocupación; y seguridad, *securitas*, es ausencia de cuidados y preocupaciones.

Si busco, por ejemplo, las llaves es porque me preocupo de ellas y si me preocupo de ellas es porque las he menester para hacer algo, para ocuparme.

Quando este preocuparse se ejercita mecánicamente, insinceramente, sin motivo suficiente y degenera en prurito, tenemos un vicio humano que consiste en fingir cuidado por lo que no nos da en rigor cuidado, en fútil falso preocuparse por cosas que no nos van de verdad a ocupar, por tanto, en ser incapaz de auténtica preocupación. Y esto es lo que significan peyorativamente empleados los vocablos "curiosidad", "curiosear" y "ser un curioso".

Quando se dice, pues, que la curiosidad nos lleva a la ciencia, una de dos, o nos referimos a aquella sincera preocupación por ella que no es sino lo que yo antes he llamado "necesidad inmediata y autóctona" la cual reconocemos que no suele ser sentida por el estudiante, o nos referimos al frívolo curiosear, al prurito de meter las narices en todas las cosas, y esto no creo que pueda servir para hacer de un hombre un científico.

Estas objeciones son, por tanto, vanas. No andemos con idealizaciones de la áspera realidad, con beaterías que nos inducen a debilitar, esfumar, endulzar los problemas a ponerles bolas en los cuernos. El hecho es que el estudiante tipo es un hombre que no siente directa necesidad de la ciencia, preocupación por ella y, sin embargo, se ve forzado a ocuparse de ella. Esto ya significa la falsedad general del estudiar. Pero luego viene la concreción, casi perversa por lo minuciosa, de esa falsedad, porque no se obliga al estudiante a estudiar en general, sino que éste se encuentra, quiera o no, con el estudio disociado en *carreras* especiales, y cada carrera constituida por disciplinas singulares, por la ciencia tal o la ciencia cual. ¿Quién va a pretender que el joven sienta efectiva necesidad, en un cierto año de su vida, por tal ciencia que a los hombres antecesores les vino en gana inventar?

Así, de lo que fue una necesidad tan auténtica y vivaz que a ella dedicaron su vida íntegra unos hombres — los creadores de la ciencia —

se hace una necesidad muerta y un falso hacer. No nos hagamos ilusiones: en este estado de espíritu no se puede llegar a saber el saber humano. Estudiar es, pues, algo constitutivamente contradictorio y falso. El estudiante es una falsificación del hombre. Porque el hombre es propiamente sólo lo que es auténticamente, por íntima e inexorable necesidad. Ser hombre no es ser, o lo que es igual, no es hacer cualquier cosa, sino ser lo que irremediabilmente se es. Y hay los modos más distintos entre sí de ser hombre y todos ellos igualmente auténticos. El hombre puede ser hombre de ciencia, u hombre de negocios, u hombre político, u hombre religioso porque todas estas cosas son, como veremos, necesidades constitutivas e inmediatas de la condición humana. Pero el hombre por sí mismo no sería nunca estudiante, como el hombre por sí mismo no sería nunca contribuyente. *Tiene* que pagar contribuciones, *tiene* que estudiar, pero no *es* contribuyente ni estudiante. Ser estudiante, como ser contribuyente, es algo "artificial" que el hombre se ve obligado a ser.

Esto que al principio pudo parecer tan estupefaciente, resulta que es la tragedia constitutiva de la pedagogía y de esa paradoja tan cruda debe, a mi juicio, partir la reforma de la educación.

Porque la actividad misma, el hacer que la pedagogía regula y que llamamos estudiar, es en sí mismo algo humanamente falso, acontece lo que no suele subrayarse tanto como debiera, a saber: que en ningún orden de la vida sean tan constante y habitual y tolerado lo falso como en la enseñanza. Yo sé bien que hay también una falsa injusticia, esto es, que se cometen abusos en los juzgados y audiencias. Pero sopesese con su experiencia cada uno de los que me escuchan si no nos daríamos por muy contentos con que no existiesen en la efectividad de la enseñanza más insuficiencias, falsedades y abusos que los padecidos en el orden jurídico. Lo que allí se considera como abuso intolerable —que no se haga justicia— es correspondientemente casi lo normal en la enseñanza: que el estudiante no estudie, y que si estudia, poniendo su mejor voluntad, no aprende, y claro es que si el estudiante, sea por lo que sea, no aprende, el profesor no podrá decir que enseña, sino, a lo sumo, que intenta, pero no logra enseñar.

Y entretanto, se amontona gigantescamente, generación tras generación, la mole pavorosa de los saberes humanos que el estudiante tiene que asimilar, tiene que estudiar. Y conforme aumenta y se enriquece y especializa el saber, más lejos estará el estudiante de sentir inmediata y auténticamente la necesidad de él. Es decir, que cada vez habrá menos congruencia entre el triste hacer humano que es el estudiar y el admirable hacer humano que es el verdadero saber. Y esto acrecerá la terrible disociación que, hace un siglo por lo menos, se inició entre la cultura

vivaz, entre el auténtico saber y el hombre medio. Porque como la cultura o saber no tiene más realidad que responder y satisfacer en una u otra medida a necesidades efectivamente sentidas, y el modo de transmitir la cultura es el estudiar, el cual no es sentir esas necesidades, tendremos que la cultura o saber se va quedando en el aire, sin raíces de sinceridad en el hombre medio a quien se obliga a ingurgitarlo, a tragárselo. Es decir, que se introduce en la mente humana un cuerpo extraño, un repertorio de ideas inasimilables, o lo que es lo mismo, muertas. Esta cultura sin raigambre en el hombre, que no brota en él espontáneamente, carece de autoctonía, de indigenato —es algo impuestó, extrínseco, extraño, extranjero, ininteligible, en suma, irreal. Por debajo de la cultura recibida, pero no auténticamente asimilada, quedará intacto el hombre, es decir, quedará inculto; es decir, quedará bárbaro. Cuando el saber era más breve, más elemental y más orgánico estaba más cerca de poder ser verdaderamente sentido por el hombre medio que entonces lo asimilaba, lo recreaba y revitalizaba dentro de sí. Así se explica la colosal paradoja de estos decenios: que un gigantesco progreso de la cultura haya producido un tipo de hombre como el actual, indiscutiblemente más bárbaro que el de hace cien años. Y que la aculturación o acumulo de cultura produzca, paradójicamente, una rebarbarización de la humanidad.

Comprenderán ustedes que no se resuelve el problema diciendo: "Bueno, pues si estudiar es una falsificación del hombre y, además, lleva o puede llevar tales consecuencias, que no se estudie". Decir esto no sería resolver el problema: sería sencillamente ignorarlo. Estudiar y ser estudiante es siempre, y sobre todo hoy, una necesidad inexorable del hombre. Tiene éste, quiera o no, que asimilarse el saber acumulado, so pena de sucumbir individual o colectivamente. Si una generación dejase de estudiar, la humanidad actual en sus nueve décimas partes moriría fulminantemente. El número de hombres que hoy viven sólo puede subsistir merced a la técnica superior de aprovechamiento del planeta que las ciencias hacen posible. Las técnicas se pueden enseñar mecánicamente. Pero las técnicas viven del saber, y si éste no se puede enseñar llegará una hora en que también las técnicas sucumbirán.

Hay, pues, que estudiar; es ello, repito, una necesidad del hombre, pero una necesidad externa, mediata, como lo era seguir la derecha que me marca el guardia de circulación cuando necesito pasar. Mas hay entre ambas necesidades externas —el estudiar y el llevar la derecha— una diferencia esencial que es la que convierte el estudio en un sustantivo problema. Para que la circulación funcione perfectamente no es menester que yo sienta íntimamente la necesidad de ir por la derecha: basta con que de hecho camine yo en esa dirección, basta con que la acepte,

con que finja sentirla. Pero con el estudio no acontece lo mismo: para que yo entienda de verdad una ciencia no basta que yo finja en mí la necesidad de ella, o lo que es igual, no basta que tenga la voluntad de aceptarla; en fin, no basta con que estudie. Es preciso, además, que sienta automáticamente su necesidad, que me preocupen espontánea y verdaderamente sus cuestiones: sólo así entenderé las soluciones que ella da o pretende dar a esas cuestiones. Mal puede nadie entender una respuesta cuando no ha sentido la pregunta a que ella responde.

El caso del estudiar es, pues, diferente del de caminar por la derecha. En éste es suficiente que yo lo ejercite bien para que rinda el efecto apetecido. En aquél, no: no basta con que yo sea un buen estudiante para que logre asimilar la ciencia. Tenemos en él, por tanto, un hacer del hombre que se niega a sí mismo: es a un tiempo necesario e inútil. Hay que hacerlo para lograr un cierto fin, pero resulta que no lo logra. Por esto, porque las dos cosas son verdad a la par —su necesidad y su inutilidad— es el estudiar un problema. Y un problema es siempre una contradicción que la inteligencia encuentra ante sí, que tira de ella en dos direcciones opuestas y amenaza con desgarrarla.

La solución a tan crudo y bicornio problema se desprende de todo lo que he dicho: no consiste en decretar que no se estudie sino en reformar profundamente ese hacer humano que es el estudiar y, consecuentemente, el ser del estudiante. Para esto es preciso volver del revés la enseñanza y decir: enseñar no es, primaria y fundamentalmente, sino enseñar la necesidad de una ciencia, y *no enseñar* la ciencia cuya necesidad sea imposible hacer sentir al estudiante.

Pero acaso algunos de ustedes se pregunten desde hace un rato: ¿Qué tiene que ver todo esto con un curso sobre Metafísica? Yo espero —y con ello empecé— que durante este curso entiendan ustedes no sólo que lo dicho tiene que ver con la Metafísica sino que estamos ya en ella. Mas, por ahora, demos una justificación más clara de haber comenzado así, anticipando una primera definición de la Metafísica, la más modesta en apariencia, la que nadie se atreverá a invalidar: digamos que Metafísica es algo que el hombre hace, por lo menos, algunos hombres; ya veremos si todos aunque no se den cuenta. Pero esta definición no nos basta, porque el hombre hace muchas cosas y no sólo Metafísica; más aún, el hombre es un incesante, ineludible y puro hacer. Hace su hacienda, hace política, hace industria, hace versos, hace ciencia, hace paciencia; y cuando parece que no hace nada es que espera, y esperar, vuestra experiencia os lo confirma, es a veces un terrible y angustioso hacer: es hacer tiempo. Y el que ni siquiera espera, el que verdadera-

mente no hace nada, el *fainéant*, ese hace la nada, es decir, sostiene y soporta la nada de sí mismo, el terrible vacío vital que llamamos aburrimiento, *spleen*, desesperación. El que no espera desespera; hacer tan horrible, menesteroso de tan fiero esfuerzo que es uno de los que menos puede el hombre aguantar y suele llevarle a hacer la efectiva y absoluta nada, a aniquilarse, suicidarse.

Entre tan vario, onnínmodo hacer ¿cómo reconoceremos el peculiarmente metafísico? Para ello tendré que anticipar una segunda definición más determinada: el hombre hace Metafísica cuando busca una orientación radical en su situación.

Pero ¿cuál es la situación del hombre? Este se encuentra no en una sino en muchas situaciones distintas, por ejemplo, ustedes se encuentran ahora en una, casualmente en la de ponerse a estudiar Metafísica, como hace dos horas se encontraban en otra y mañana en otra. Ahora bien, todas esas situaciones por diferentes que sean coinciden todas en ser porciones de la vida de ustedes. Por lo visto la vida del hombre se compone de situaciones, como la materia se compone de átomos. Siempre que se vive se vive en una determinada situación. Pero es evidente que al ser todas situaciones vitales, por muy distintas que sean habrá en ellas una estructura elemental, fundamental que las hace, a todas, situaciones del hombre. Esa estructura genérica será lo que tengan esencialmente de vida humana. O dicho en otra forma, cualesquiera sean los ingredientes variables que forman la situación en que yo me encuentre es evidente que esa situación será un vivir yo. Por tanto: la situación del hombre es la vida, es vivir.

Y decimos que la Metafísica consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Pero esto supone que la situación del hombre —esto es, su vida— consiste en una radical desorientación. No, pues, que el hombre, dentro de su vida, se encuentre desorientado parcialmente en este o el otro orden, en sus negocios o en su caminar por un paisaje, o en la política. El que se desorienta en el campo busca un plano o la brújula, o pregunta a un transeúnte y esto le basta para orientarse. Pero nuestra definición presupone una desorientación total, radical: es decir, no que al hombre le acontezca desorientarse, perderse en su vida, sino que, por lo visto, la situación del hombre, la vida, es desorientación, es estar perdido —y por eso existe la Metafísica.

## LECCIÓN II

[METAFÍSICA Y ORIENTACIÓN RADICAL. —ORIENTACIÓN AUTÉNTICA Y ORIENTACIÓN FICTICIA. —EL SÍ MISMO Y LA PERSONALIDAD CONVENCIONAL. —LA VIDA ES LO QUE HACEMOS Y LO QUE NOS PASA. —LOS ATRIBUTOS DE LA VIDA. —LA VIDA ES EVIDENCIAL. —MUNDO ES LO QUE NOS AFECTA. —LA VIDA ES CIRCUNSTANCIAL. —VIVIR ES SENTIRNOS FORZADOS A DECIDIR LO QUE VAMOS A SER. —VIVIR ES ANTE TODO TOPARNOS CON EL FUTURO.]

La Metafísica es algo que el hombre hace y ese hacer metafísico consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Esto parece implicar que la situación del hombre es una radical desorientación, o lo que es lo mismo, que a la esencia del hombre, a su verdadero ser no pertenece como uno de los atributos constituyentes el estar orientado sino que, al revés, es propio de la esencia humana estar el hombre radicalmente desorientado.

Tal vez —noten que digo nada más “tal vez”— eso que llamo estar el hombre orientado es lo que tradicionalmente se llama “saber lo que las cosas son” o “conocerlas”. ¿Por qué no usar esta expresión más habitual, más conocida? En efecto, el que sabe lo que las cosas son—entendiendo el término cosa en su sentido más amplio y vago— está orientado. Según esto, orientación no sería sino saber o conocer. Pero aparte de que ello no es cierto, como en su momento veremos, noten ustedes la transformación que en nuestra definición produciría. Sustituyendo saber por orientación tendríamos que Metafísica sería el saber radical. Ahora bien, esta definición supone que sabemos lo que es el saber, el conocer. De otro modo no se emplearía. Y, en efecto, suponer como cosa sabida lo que es el saber y lo que es el ser de las cosas, en apoderarse del cual se hace consistir el conocimiento, ha sido el uso constante de la Filosofía. Mas yo intento precisamente tomar los problemas filosóficos en un estrato más hondo de como han solido ser atacados. Yo no doy por supuesto y entendido lo que es saber y lo que es ser, y no hago consistir la Metafísica en partir sin más a averiguar lo que las cosas son, creyendo que si averiguo esto ya sé —puesto que la idea tradicional del saber o conocimiento consiste en que el sujeto posea intelectualmente el ser de las cosas. Mal puedo de verdad averiguar lo que las cosas son si antes no sé lo que el ser es. Si no sé lo que él mismo es ¿cómo voy a poder saber cuál es el de las cosas? Tenemos, pues, que las dos ideas recíprocas —el ser y el saber o conocer— quedaron siempre a la espalda de la Metafísica o Filosofía. Durante siglo y medio, sin embargo, se consideró como parte inicial y fundamental de la

Filosofía la crítica o teoría del conocimiento, como durante más de mil años se consideró que la parte inicial o fundamental de la filosofía era la ontología o teoría del ser. ¿Cómo puedo yo afirmar que es una innovación plantearse como problema lo que es el conocer y lo que es el ser, si son las dos cuestiones clásicas, canónicas de toda filosofía? Pues ahí está lo peregrino del caso: cuando hasta ahora la filosofía estudiaba el ser, lo que estudiaba es el ser-de-las-cosas, y se preguntaba: ¿qué son las cosas?: pero no se preguntaba: ¿qué es el ser? Esto lo daba por supuesto, no se hacía cuestión de ello, lo dejaba a su espalda. Y parejamente, cuando la teoría del conocimiento se preguntaba: ¿qué es el saber o conocimiento? lo que buscaba era si era posible, cómo era posible, cuáles eran sus límites y normas. Pero jamás se le ocurrió entender la pregunta en su sentido más obvio, radical y primario, a saber ¿qué es eso cuya posibilidad, funcionamiento, límites y normas investigamos?, o dicho de otro modo. ¿cómo es que existe en el universo ese algo que llamamos saber, cuál es su sentido originario, en qué consiste el mismo?, antes de averiguar si es posible o no, cómo funciona, etc.

Si "saber" y "ser" son los dos problemas fundamentales, definir la Metafísica como saber radical es darla ya por supuesta, peor aún, es dejarse lo principal de ella a la puerta y comenzar cuando ya todo se ha dado por resuelto. Aspiro, pues, a tomar la filosofía en un estrato previo, más hondo que el cultivado por el pretérito. La filosofía no progresa como las ciencias en la dimensión horizontal mediante ensanches sucesivos, progresa hacia abajo, en la dimensión de profundidad y su avance consiste en hacerse cuestión de lo que hasta la fecha no había sido cuestionable.

Como veremos, la idea de orientación es más radical, más honda y previa que la idea de saber y no viceversa. El estar orientado no se aclara verdaderamente por el concepto de saber, la orientación no es un saber, sino al revés, el saber es una orientación.

Hecha esta advertencia tomemos a la definición de la Metafísica como aquello que el hombre hace cuando busca una orientación radical a su situación. Esto supone —decíamos— que la situación del hombre es desorientación. Ahora bien, es casi seguro que todos ustedes se sienten más o menos orientados. Por consiguiente, ustedes ni necesitan ni pueden hacer Metafísica. Pero la definición implica algo más grave. No dice que el hombre hace metafísica cuando su situación es de desorientación y sólo entonces —admitiendo, por tanto, que puede hallarse en otras situaciones de hombre orientado—, sino que taxativamente afirma que la situación del hombre es siempre desorientación. Tanto da, para el caso, decir "desorientación" como decir "sentirse perdido". La definición supone, pues, que el hombre se siente perdido,

no a ratos, no algunas veces sino siempre, o lo que es igual, que el hombre consiste sustantivamente en sentirse perdido. Ahora bien, sospecho que ninguno de ustedes se siente perdido. Por tanto, mi definición por este lado, que es para ella decisivo, expresa, a lo que parece, un craso error. No vaya a resultar que de todos los que estamos aquí el único que se siente perdido soy yo, es decir, no vaya a resultar que el único hombre que se siente perdido es el metafísico y por eso necesita la Metafísica.

¡Sentirse perdido! ¿Han reparado ustedes bien lo que esas palabras por sí mismas significan, sin trascender de ellas para nada? Sentirse perdido implica, por lo pronto, sentir-se: esto es, hallarse, encontrarse a sí mismo, pero a la par, ese sí mismo que encuentra el hombre al sentirse, consiste precisamente en puro estar perdido.

Pues bien, si cada uno de ustedes retrae la atención sobre sí mismo no encuentra a éste en situación de perdimiento y desorientación sino al contrario. Cada uno de ustedes se encuentra instalado ahora en un aula de la Universidad Central, edificio e institución que pertenece a la tierra y nación españolas, las cuales tierra y nación forman parte de un planeta cuyas dimensiones y colocación en el cosmos astronómico es notoria para ustedes; o, que si no lo es, están ustedes seguros que en el momento que necesitasen hacérselo notorio lo aprenderían fácilmente. Todo esto y mucho más, por ejemplo, la constitución de la materia de que ese cosmos astronómico está formado, las leyes de su conducta, etc., consta a ustedes en sus líneas generales o en su detalle. Por otro lado, consta a cada uno de ustedes que su propia persona está integrada por una cosa que se llama cuerpo y otra que se llama alma, cuyas condiciones, por lo menos en sus atributos principales, aproximadamente, son posesión intelectual de ustedes o, lo que es igual, las saben. Podíamos seguir indefinidamente haciendo el inventario de todos los componentes de su situación que constan a ustedes. Es posible que a algunos les conste irrefragablemente algo aún más decisivo para los efectos de su orientación: a saber, que además de su cuerpo y su alma y del Cosmos físico existe un ente personal, creador de todo eso, omnipotente, infinitamente sabio y bueno, que mediante revelación se comunica al hombre y le dirige facilitándole una absoluta orientación. ¿Se puede pedir más?

Y es un hecho que día por día, conducen ustedes su existencia movilizándola entre esas cosas que les constan, comportándose en cada uno de sus actos conforme a la orientación que todas esas constancias les proporcionan. Ninguno de ustedes intentará salir de esta aula al través de la pared porque les consta que la pared es una cosa de gran dureza, difícilmente perforable. En vista de esa constancia procurarán

ustedes buscar la puerta porque les consta que la puerta es un objeto al través del cual se puede salir. Es tan humilde, tan elemental esta constancia que resulta ridículo hacerla especialmente constar, mas por lo mismo, pone crudamente de manifiesto hasta qué punto es radical la necesidad de orientación, ya que nuestros actos más humildes y elementales la presuponen.

Decir que "nos consta algo" y decir que poseemos con respecto a algo una "convicción" son términos idénticos. Yo acabo de aludir brevemente al repertorio de las convicciones que ustedes poseen, las cuales les hacen sentirse orientados y no perdidos. Ahora bien, tomemos de entre esas convicciones aludidas una de las que parecen más firmes; que dos y dos son cuatro. Esto les consta a ustedes. Pero si analizamos esta constancia nos encontramos con algo sorprendente. Es probable que ninguno de ustedes se haya hecho nunca cuestión de si dos y dos son o no cuatro. ¿Qué quiere decir entonces que les consta, que tienen esa convicción? Quiere decir que la han recibido de su contorno social, que han oído decir eso; a ustedes les consta sólo que a otros les consta eso, por ejemplo, a los matemáticos o expresado con el otro término, tienen ustedes la convicción de que otros tienen esa convicción; pero eso quiere decir que de esta convicción no están ustedes convencidos. Usan de ella, pero no es suya — hacen ustedes *como si* les constase. Es una constancia sin efectividad, ficticia, que está en ustedes porque está en otros, porque está en el contorno social. Viceversa, si un día se hacen ustedes cuestión de si en efecto dos y dos son cuatro y después de hacerse cuestión de ello, en vista de evidentes razones se convencen efectivamente de que es así, entonces ocurrirá que es cada uno de ustedes el que tiene esa convicción, que la convicción es suya y no de los otros, en suma, que de verdad le consta a cada uno de ustedes. Pero nolen que esa constancia efectiva les ha sobrevenido porque, y sólo porque, se hicieron ustedes cuestión del asunto y mientras se hacían cuestión era para ustedes cuestionable el caso; o lo que es igual, se sintieron ustedes perplejos ante si dos y dos son cuatro o no, es decir, desorientados, perdidos. Y como lo propio acontece con todas las demás convicciones y constancias que integran su presunta, actual orientación resultará que, por lo visto, hay dos modos de estar orientado o de constarnos algo: uno, en que la orientación es efectiva, en que efectivamente nos consta algo a cada uno de nosotros, al sí mismo de cada cual, pero este modo supone siempre, inexorablemente, una previa desorientación, un previo no constarnos; y otro, en que la orientación es ficticia; en que no es el sí mismo de cada cual el convencido sino un pseudo-yo que nos viene del contorno social, el cual ha desalojado y suplantado nuestra efectiva personalidad y actúa

en nosotros. Esta ficticia orientación es la que no presupone desorientación previa.

Nos basta con lo dicho para entrever que el hombre se puede encontrar en una de dos situaciones: una auténtica, que implica la desorientación y por lo mismo nos obliga a intentar orientarnos; otra ficticia, falsa en que nos damos por orientados. ¿Cómo es esta última posible? Porque fíjense ustedes en la cosa tremenda que ello significa. Como el hombre conduce sus actos, esto es, va viviendo en vista de su orientación, del repertorio de sus convicciones, en el caso de la orientación ficticia todos sus actos, por tanto, su vida toda será ficticia. Y, en efecto, si analizan ustedes su situación notarán que esa orientación en que se encuentran instalados tiene en la última resonancia de su conciencia un carácter provisional. Se dan ustedes cuenta de que la han adoptado precisamente para no hacerse cuestión de las cosas; dírase que precisamente porque por debajo de ella, en su última autenticidad se presienten ustedes radicalmente desorientados, perdidos. Este presentimiento, esta posibilidad les produce a ustedes horror y procuran embotarse para ella apartando de ella la atención, embarcándose ciegamente en las convicciones mostrencas de los otros, instalándose en el lugar común, en lo que se oye decir. Lo cual equivale, si fuese cierto este análisis que ahora sólo insinúo, lo cual equivale a que huyen ustedes de su auténtico sí mismo y lo sustituyen por una personalidad convencional.

Pero es el caso que yo he de tomar a ustedes donde están, y están en esa que, por lo pronto, presumen orientación. Esa orientación es la que les hace ahora sentirse cada uno de ustedes perfectamente "encontrado". En efecto, cada uno de ustedes se encuentra ahora aquí escuchando una lección de Metafísica. Ahora bien, este hecho actual e indubitable pertenece a una cosa o realidad que se llama la vida de ustedes. ¿Qué es eso —su vida, nuestra vida, la de cada cual? Por lo visto cosa sin importancia puesto que la ciencia no se ha ocupado nunca de ella. Y, sin embargo, esa realidad tan desatendida científicamente, tiene con toda evidencia la pavorosa, tremenda condición de que ella encierra para cada uno *todo*, todas las demás realidades, incluso la realidad ciencia y la realidad religión, ya que ciencia y religión no son más que dos cosas entre las innumerables que un hombre hace en su vida.

¿No merece la pena de que antes de que la Metafísica comience a decimos lo que es el Universo paremos mientes en este hecho previo, humildísimo, pero irrecusable de que la Metafísica misma no es sino algo que el hombre —usted, yo— hacemos en nuestra vida, y que ésta, en consecuencia, es algo anterior, antepuesto a cuanto la Metafísica o cualquiera otra ciencia o la Religión misma nos vaya a descubrir?

Yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida.

¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano, porque sólo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están sólo en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como una ave mansa.

Si hace un momento, al dirigirse ustedes aquí, alguien les preguntó dónde iban, ustedes habrán dicho: "Vamos a escuchar una lección de Metafísica". Y, en efecto, aquí están ustedes oyéndome. La cosa no tiene importancia alguna. Sin embargo, es lo que ahora constituye su vida. Yo lo siento por ustedes, pero la verdad me obliga a decir que la vida de ustedes consiste ahora en una cosa de minúscula importancia. Mas si somos sinceros, reconoceremos que la mayor porción de nuestra existencia está hecha de parejas insignificancias: vamos, venimos, hacemos esto o lo otro, pensamos, queremos o no queremos, etc. De cuando en cuando, nuestra vida parece cobrar súbita tensión, como encabritarse, concentrarse y densificarse: es un gran dolor, un gran afán que nos llama; nos pasan, decimos, cosas de importancia. Pero noten ustedes que para nuestra vida esta variedad de acentos, este tener o no tener importancia es indiferente, puesto que la hora culminante y frenética no es más vida que la plebe de nuestros minutos habituales.

Resulta, pues, que la primera vista que tomamos sobre la vida en esta pesquisa de su esencia pura que emprendemos, nos la presenta como el conjunto de lo que hacemos, de nuestros haceres que la van, por decirlo así, amueblando. *La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa.*

Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro los atributos de nuestra vida, en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie de definiciones de la vida cada una de las cuales conserva y ahonda las antecedentes.

Y así, lo primero que hallamos es esto: vivir es lo que hacemos y nos pasa, desde pensar a soñar o conovemos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas. Pero yo necesito que se hagan ustedes cargo de que esto no es una broma sino una verdad tan perogrullesca como incuestionable y

radical. Yo intento hablarles no de cosas abstrusas y distantes, sino de su vida misma, y comienzo diciendo que la vida de ustedes consiste en estarme escuchando. Comprendo muy bien que ustedes se resistan a esta verdad, pero ello no tiene remedio. Porque eso, escucharme, es lo que están haciendo ahora y es lo que ahora constituye su vida. Pero la vida es siempre un "ahora" y consiste en lo que ahora se es. El pasado de su vida y el futuro de la misma sólo tiene realidad en el ahora, merced a que ustedes recuerden ahora su pasado o anticipen ahora su porvenir. En este sentido la vida es pura actualidad, es puntual, es un punto —el presente—, que contiene todo nuestro pasado y todo nuestro porvenir. Por eso he podido afirmar que nuestra vida es lo que estamos haciendo ahora. No me inculpen, pues, ustedes. ¿Qué culpa tengo yo de que hayan resuelto venir aquí esta tarde y por tanto, hacer consistir su vida ahora en escucharme? ¿Por qué han venido? No voy a responder inmediatamente a esta pregunta, pero luego u otro día si quisiera contestarla, aunque sea muy sobriamente, porque si la vida es siempre lo que estamos haciendo es muy importante analizar *por qué* estamos haciendo precisamente una cosa y no otra. Es lo característico del hacer que todo lo que se hace se hace por algo, que la vida, en consecuencia, vive siempre de un porqué, y, fiel a mi promesa de hablarles de su vida, yo estoy obligado no sólo a hacerles notar la perogrullada de que ésta consiste en estarme escuchando, sino en intentar averiguar *por qué* me están escuchando. Tal vez ello haga que a algunos les salgan los colores a la cara porque yo sé que no todos han venido por buenos motivos. Mejor, así tendrán ustedes otra vez más cuidado con lo que hacen; es decir, con lo que viven. El propósito de estas lecciones no es otro que incitarles a tener cuidado de su vida, porque no tienen más que una y esa se compone de un número dado, muy limitado de instantes, de horas, y emplearlo mal es como destruirlo. Como matar un poco de su vida. Pero ya hablaremos de esto.

Nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería.

La piedra no se siente ni sabe ser piedra: es para sí misma como para todo absolutamente ciega. En cambio, vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser sino comprender o ver que se es,

un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor.

Ahora vamos con la explicación y el título jurídico de ese extraño posesivo que usamos al decir "nuestra vida": es "nuestra" porque además de ser ella nos damos cuenta de que es, y de que es tal y como es. Al percibimos y sentimos, tomamos posesión de nosotros y este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos, diferencia el vivir de todo lo demás. Las orgullosas ciencias, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimenter esta revelación primigenia en que la vida consiste.

Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace "mía" es la que falta al demente. La vida del loco no es suya, en rigor no es ya vida. De aquí que ver a un loco sea el hecho más desazonador que existe. Porque en él aparece perfecta la fisonomía de una vida, pero sólo como una máscara tras la cual falta una auténtica vida. Ante el demente, en efecto, nos sentimos como ante una máscara; es la máscara esencial definitiva. El loco al no saberse a sí mismo no se pertenece, se ha expropiado; y expropiación, pasar a posesión ajena es lo que significan los viejos nombres de la locura: enajenación, alineado; decimos, "está fuera de sí", está "ido", se entien-de, de sí mismo; es un poseído, se entien-de, poseído por otro. (La vida es saberse, es evidencial).

El vivir, en su raíz y entraña misma, consiste en un saberse y comprender, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo. Por eso, cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo, galanamente, responder: la vida es lo que hacemos; claro, porque vivir es saber que lo hacemos, es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado en las cosas y seres del mundo.

No se trata principalmente de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. Si sólo cuerpos hubiese no existiría el vivir; los cuerpos ruedan los unos sobre los otros, siempre fuera los unos de los otros, como las bolas de billar o los átomos, sin que se sepan ni importen los unos a los otros. El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan o nos atormentan. Originariamente eso que llamamos cuerpo no es sino algo que nos resiste y estorba o bien nos sostiene y lleva; por tanto, no es sino algo adverso o favorable. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta.

Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir, hallarse en medio de una circunstancia.

Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también, viceversa: ese mundo al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son, vitalmente, persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas: los Dióscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse *dii consentes*, los dioses unánimes.

Vivimos aquí, ahora; es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente. La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Sólo cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático. Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar, sino que es encontrarse de pronto y sin saber cómo, caído, sumergido; proyectado en un mundo incanjeable: en éste de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, naufragos en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida sino que nos la encontramos, justamente, al encontramos con nosotros. Un símil esclarecedor fuera el de alguien que dormido es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que lo despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por qué, en una peripecia; la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público, que él no ha buscado, ni preparado, ni previsto. En sus líneas radicales la vida es siempre imprevista. No nos la han anunciado antes de entrar en ella— en su

escenario, que es siempre uno concreto y determinado—, no nos han preparado.

Yo creo que esta imagen dibuja con bastante pulcritud la esencia del vivir. La vida nos es dada —mejor dicho nos es arrojada o somos arrojados a ella—, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros sino que lo es siempre. Cuando han venido ustedes aquí han tenido que decidirse a ello, que resolverse a vivir este rato en esta forma, que traerse a sí mismos aquí. Dicho de otro modo: vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia: sea lo uno o lo otro está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma.

Si la bala que dispara el fusil tuviese espíritu sentiría que su trayectoria estaba prefijada exactamente por la pólvora y la puntería, y si a esta trayectoria llamásemos su vida la bala sería un simple espectador de ella, sin intervención en ella: la bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco. Pero, por esto mismo, a ese modo de existir no cabe llamarle vida. Esta no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad. Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior. Por lo mismo que nuestra existencia es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que en todo instante nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida, y a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. O dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más; pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser, por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí. A esto llamo "llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser". No hay descanso ni pausa porque el sueño, que es una forma del vivir biológico, no existe para la vida en el sentido radical con que usamos esta palabra. En el sueño no vivimos sino que al despertar y reanudar la vida la hallamos aumentada con el recuerdo volátil de lo soñado.

Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora como

sobre una isla formada por lo que fue coral, en esas metáforas —digo— van guardadas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una "pesadumbre", de que nos hallamos en una situación "grave". Pesadumbre, gravedad son metafóricamente traspuestas del peso físico, del ponderar un cuerpo sobre el nuestro y pesarnos, al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma. Sólo que nada embota como el hábito y de ordinario nos olvidamos de ese peso constante que arrastramos y somos; pero cuando una ocasión menos sólita se presenta, volvemos a sentir el gravamen. Mientras el astro gravita hacia otro cuerpo y no se pesa a sí mismo, el que vive es a un tiempo peso que pondera y mano que sostiene. Parejamente la palabra "alegría" viene acaso de "aligerar", que es hacer perder peso. El hombre apesadumbrado va a la taberna buscando alegría; suelta el lastre y el pobre aeróstato de su vida se eleva jovialmente.

Con todo esto hemos avanzado notablemente en esta excursión vertical, en este descenso al profundo ser de nuestra vida. En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser. Ya no nos contentaremos con decir como al principio: vida es lo que hacemos —es el conjunto de nuestras ocupaciones con las cosas del mundo—, porque hemos advertido que todo ese hacer y esas ocupaciones no nos vienen automáticamente, mecánicamente impuestas, como el repertorio de discos al gramófono, sino que son decididas por nosotros y que este ser decididas es lo que tienen de vida: la ejecución es, en gran parte, mecánica.

El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? Un ser que consiste más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto en lo que aún no es. Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida. Yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigurosa verdad.

Pero acaso piensan ahora algunos de ustedes esto: ¡De cuándo acá vivir va a ser eso: decidir lo que vamos a ser! Desde hace un rato estamos aquí escuchándole, sin decidir nada y, sin embargo, ¡qué duda cabe!, viviendo. A lo que yo respondería: Señores míos, durante este rato no han hecho ustedes más que decidir una y otra vez lo que iban a ser. Se trata de una de las horas menos culminantes de su vida, más condenadas a relativa pasividad puesto que son ustedes oyentes. Y, sin embargo, coincide exactamente con mi definición. He aquí la prueba: mientras me escuchaban, algunos quizás han vacilado más de una vez entre dejar de

atenderme y vagar a propias meditaciones o seguir generosamente escuchando alerta cuanto yo decía. Se han decidido o por lo uno o por lo otro: por ser atentos o por ser distraídos, por pensar en este tema o en otro y eso, pensar ahora sobre la vida o sobre otra cosa es lo que *ahora* es su vida. Y no menos, los demás que no hayan vacilado, que hayan permanecido decididos a escucharme hasta el fin; momento tras momento habrán tenido que nutrir nuevamente esa resolución para mantenerla viva, para seguir siendo atentos. Nuestras decisiones, aun las más firmes tienen que recibir constante corroboración, que ser siempre de nuevo cargas como una escopeta donde la pólvora se inutiliza, tienen que ser, en suma, re-decuidas. Al entrar por esa puerta hablan ustedes decidido lo que iban a ser: oyentes; y luego han reiterado muchas veces su propósito, de otro modo se me hubieran ustedes a poco escapado.

Y ahora nos basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto: si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse, que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora unas tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con el futuro.<sup>1</sup>

### LECCIÓN III

(UNA DISTINCIÓN: "REPARAR" Y "CONTAR CON".—REVISIÓN Y CORRECCIÓN DE LO EXPUESTO.—NADIE PUEDE SALTAR FUERA DE SU VIDA.—"HACER CIENCIA" ES ALGO QUE ACONTECE EN "NUESTRA VIDA".—VIDA COMO BIOGRAFÍA.—¿QUÉ ES EL CIELO?—EVIDENCIA Y VERDAD.—LA VIDA DA MUCHO QUEHACER.—LA REFLEXIÓN: LOS DOS "AHORA".)

En la lección anterior tomaba yo a ustedes allí donde estaba y donde vuelven a estar hoy: escuchando una lección de Metafísica. Esto es lo que están haciendo ahora y es lo que ahora constituye su vida. La vida es siempre un "ahora" y consiste en lo que ahora se es. El pasado de su vida y el futuro de la misma sólo tienen realidad en el ahora, merced a

<sup>1</sup> [Las últimas palabras de esta lección refieren a parafrazas los finales de la lección X del curso *¿Qué es filosofía?*]

que ustedes recuerden ahora su pasado o anticipen ahora su porvenir. En este sentido la vida es puntual, es un punto: el presente, que contiene todo nuestro pasado y todo nuestro porvenir. Por eso he podido afirmar que nuestra vida es lo que estamos haciendo *ahora*.

Si reflexionamos sobre lo que hemos hecho para averiguarlo, tenemos lo siguiente: estar haciendo algo es estar atento a eso que estamos haciendo, en este caso, estar ustedes y yo atentos a mis palabras que inician una Metafísica. Al beneficiar de nuestra atención estas palabras quedan destacadas, en primer plano, como protagonistas de la situación; o dicho en otra forma solo de ellas tenemos conciencia clara, subrayada y definida. Todo lo demás queda desatendido por nosotros. Pero al oír las palabras. ¿Qué es nuestra vida, qué es mi vida? se ha producido en nosotros un cambio. Por un instante hemos dejado de atender a las palabras y hemos buscado el hacemos cargo de la cosa misma que ellas nombran. Y Como en ellas se habla de "nuestra" y de "mi", nuestra atención ha ido, por lo pronto, a buscar la propia persona de cada cual. Y, en efecto, la ha encontrado y ha hecho de ella el nuevo protagonista, o lo que es igual, ahora, en este nuevo ahora comenzamos a tener conciencia clara, subrayada, definida, cada cual de sí mismo. Yo me he "visto" a mí mismo; como antes yo oía determinadas palabras. Donde diga yo ponga cada uno de ustedes el suyo. Yo me he visto a mí mismo; ver quiere decir aquí, que me he percatado, de *percaptare*, que me he agarrado con la atención, que he tomado conciencia inmediata y aparte, de mí como tal yo; ni más ni menos que como antes había tomado conciencia inmediata y aparte, de las palabras que oía. Ahora bien, si me he encontrado, si me he agarrado o pescado a mí mismo con la atención ¿dónde me he encontrado, dónde me he pescado? Fijense bien que esto va a ser en su hora muy importante. Me he encontrado allí donde estaba ya: a saber, en el ahora inmediatamente anterior, que consistía en estar yo atendiendo unas palabras determinadas. Y, en efecto, al hacerme cargo de mí mismo, en este nuevo ahora, me he encontrado, me he sorprendido atendiendo a esas palabras. Yo no he hecho ahora, pues, más que asomarme a mi situación anterior. Pero, nótese que entonces yo no atendía a mi persona sino *sólo* a unas palabras, *sólo* de éstas tenía conciencia clara y aparte. En aquella situación *dijérase* que no existía en el Universo más que las palabras a que atendía. ¿Cómo es que al asomarme ahora a aquella situación encuentro que además de las palabras ya estaba yo en ella? Porque si se fijan bien advertirán que al encontrarse a sí mismos no han tenido nunca la impresión de encontrar algo nuevo, sino que es un peregrino encontrar algo que no se había perdido, algo de que ya sabíamos que estaba allí, pero no en la forma de conciencia clara y aparte.

Esta distinción va a proporcionarnos en su día formidables averiguaciones. Una vez advertida, reconocerán que se trata de la cosa más natural del mundo. Tener conciencia clara y aparte, de algo, exige que dirijamos a ello la atención, como para ver bien algo necesitamos dirigir a ello nuestros ojos. La atención toma un objeto de entre una pluralidad confusa de ellos y lo acota, lo subraya todo alrededor, lo destaca. ¿Y cómo vamos a poder hacer esto, cómo vamos a dirigir nuestra atención a algo si previamente no nos dábamos ya cuenta de ese algo; bien que sin atenderlo, sin conciencia especial y aparte, de él?

Por tanto —y esto es decisivo para cuanto digamos en este curso—, hay dos formas de darse cuenta de algo, o lo que es igual, de existir algo para mí: una en que me doy cuenta de ese algo por separado, en que, digámoslo así, lo tomo ante mí de hombre a hombre, lo hago término preciso y acotado de mi darse cuenta; y otra forma en que el algo existe para mí sin que yo "repare" en él.

Antes, cuando atendía a determinadas palabras yo no "reparaba" en mí como no "reparaba" en el banco o sillón donde me siento y, sin embargo, mi yo y el banco existían para mí, estaban en algún modo ante mí. La prueba de ello es que si alguien hubiese movido el banco yo habría notado que algo en mi situación había cambiado, que algo no era lo mismo que en el instante anterior. Lo cual supone que de algún modo me constaba ya el banco y su posición, que yo en algún modo *contaba con* el banco. Cuando bajamos la escalera no tenemos conciencia propiamente tal de cada escalón, pero *contamos con todos ellos*; y en general, de la mayor parte de las cosas que existen para nosotros no tenemos conciencia, pero *contamos con ellas*.

El caso más extremo de esto es nuestra propia persona: en nada suele el hombre reparar menos que en sí mismo y, sin embargo, con nada cuenta más constantemente que consigo. Yo existo siempre para mí, pero sólo de cuando en cuando tengo conciencia propiamente tal de mí. Y como la conciencia es un término demasiado cargado de tradición especial en la historia de la filosofía, y partiendo de lo que acabamos de decir me propongo en su hora rectificarlo radicalmente —rectificación que nos permitirá nada menos que ensayar una superación de todo el idealismo moderno—, recojamos esta averiguación que acabamos de hacer en dos nuevos términos técnicos: "reparar", que equivale a lo que tradicionalmente se llamaba "tener conciencia de algo", y el simple "contar con", que expresa esa presencia efectiva, ese existir para mí que tienen siempre todos los ingredientes de mi situación.

Ahora podemos decir en fórmula clara: antes, yo no tenía conciencia de mí, no reparaba en mí, pero *contaba conmigo*. Por eso ha sido posible que al ahora buscarme yo, en el ahora de antes, he hallado que ya estaba

allí, que ya antes existía para mí, y gracias a ello, he podido pescarme, subrayarme, reparar en mí; en suma, tener conciencia clara y aparte, de mí. Ya veremos cómo esto acontece con todos los componentes de eso que llamo vida; al encontrarlos y definirlos se nos presentarán con un aire de perogrullada, de "cosas que ya sabíamos", es decir, de cosas que ya estaban ante nosotros, que existían para nosotros, y nuestra definición no va a hacer sino descubrirnos íntimos y habituales amigos que teníamos desde siempre sin saberlo de verdad hasta ahora. Es posible que ya en lección anterior se habrán ustedes dicho al oír algunas de mis fórmulas sobre la vida: ¡Hombre, es verdad, no había yo caído en ello!, que es lo que solemos decir cuando alguien nos trae a conciencia clara, nos hace reparar en algo con que desde siempre contábamos. "Caer en ello" y reparar es lo mismo. Todas las verdades evidentes tienen este carácter: que cuando por vez primera las descubrimos nos parece que ya de antemano y desde siempre las sabíamos, pero no habíamos caído en ellas. Estaban, pues, ya ante nosotros, pero estaban veladas, cubiertas. Por eso, la verdad se descubre; tal vez, tal vez, verdad no sea sino descubrimiento, quitar un velo o cubridor a lo que en rigor ya estaba ahí y con lo cual ya contábamos.

Dicho esto reproduzcamos los párrafos en que yo describía el primer atributo o carácter que encontrábamos como distintivo de "nuestra vida": "Vivir es lo que hacemos y nos pasa, desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas". Pero bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: "vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse, saberse existiendo, donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería.

"La piedra no se siente ni sabe ser piedra: es para sí misma como para todo absolutamente ciega. En cambio, vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incansante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor. Al percibirnos y sentimos, tomamos posesión de nosotros y este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo lo demás. Las orgullosas ciencias, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimentar esta revelación primigenia en que la vida consiste.

"Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace "mía" es la que falta al demente... El vivir,

en su míz y entraña misma, consiste en un saberse y comprender, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo. Por eso, cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo, galanamente, responder: vida es lo que hacemos; claro, porque vivir es saber que lo hacemos, es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado en las cosas y seres del mundo".

En suma —terminaba yo—, mi vida es evidente, con lo cual quería decir que todo en ella, cuanto forme parte de ella existe para mí, me es transparente. Lo que pase en las células de mi cuerpo no me es transparente, no existe para mí en mi vida, como no existe tampoco lo que acontezca en el mecanismo, psíquico de eso que llamo mi alma. Es más, cuerpo y alma no existen para mí, vitalmente no forman parte de mi vida. Son uno y otra —cuerpo y alma— dos construcciones intelectuales mías, dos hipótesis, dos teorías que yo he hecho o recibido de otros para aclararme ciertos problemas que mi vida me plantea. Lo que existe vitalmente para mí es, pues, mi teoría de las células y mi teoría sobre el alma, esto es, dos convicciones mías, pero las células mismas y el alma misma no forman parte de mi vida. El salvaje no tiene o puede no tener la idea de cuerpo ni la idea del alma y, sin embargo, vive.

Pero volvamos al párrafo reproducido. En esta descripción que voy haciendo de ese fenómeno o hecho que llamo "mi vida" —la de cada cual— tengo, por razones que en su día verán ustedes, tengo que comenzar por fórmulas que sólo son ciertas en primera aproximación, valerme de palabras, muchas de las cuales tienen ya un sentido más o menos técnico, que precisamente es el que en este curso vamos a rectificar, a veces en forma radical. Así aquí: necesitaba yo expresar a ustedes que un carácter o atributo esencial, constituyente de mi vida y de todo en ella, es que exista para mí, que me sea patente. La expresión más obvia y clara es decir que vivir es saberse vivir, saberse existiendo, enterarse de qué soy, de qué son otras cosas que me rodean. Pero saber, tener conciencia, es un modo especial, y ya más o menos intelectual, del darse cuenta. Por eso yo añadía inmediatamente a esos términos esta corrección: "donde «saber» no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que se trata de esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual: sin *ese* saberse, sin *ese* darse cuenta, ni el dolor de muelas nos dolería".

Estas fórmulas en primera aproximación, que facilitan a ustedes la comprensión progresiva del asunto, me obligan a volver sobre ellas para corregirlas, pulirlas y sustituirlas por otra en segunda aproximación, y así sucesivamente. Esto haremos con todas las demás. Así hoy heinos precisado la expresión de ese primer carácter de la vida que era saberse,

ser evidente para sí misma. Ahora notamos lo que había de impropio de estos vocablos. Cuando me duelen las muelas, el que me duelan no es un saber: saber no es dolor, pero sin duda el hecho dolor implica un ingrediente que es existir para mí el dolor, darme cuenta de él en sentido de tener que contar con él. Además de ese simple y primario darme cuenta sin el cual el dolor de muelas no me dolería, yo puedo reparar especialmente en él, atenderlo, tener de él conciencia plena, clara y aparte, en suma, saberlo *sensu stricto*. Pero este saber no es ya el simple dolerme, como el contar con el banco en que estoy sentado no es darse cuenta especial de él. Lo que sí es verdad es esto: como mi vida y cuanto forma parte de ella me es presente — existe para mí en la peculiar forma primaria del "contar yo con ello" —, *siempre es posible en principio*, que yo repare en ello, esto es, que lo eleve a conciencia clara, a efectivo saber. En este sentido, pero sólo en éste vale mi fórmula: la vida es evidente; se entiende, en potencia. Con más rigor diríamos: mi vida y todo en ella me es preevidente, me consta o cuento con ello en forma tal que me es siempre posible convertir este "contar con" en efectivo "reparar", en efectiva evidencia. Lo mismo podríamos decir que la vida es pre-consciente o que es pre-sabida. Por eso luego, el efectivo saberla es un "caer en ello", un encontrar lo que ya teníamos, pero lo teníamos cubierto.

Con esto cerramos este paréntesis correctivo. A fin de que pongan ustedes orden en sus apuntes, les propongo que titulen esto que acaban de oír así: "Esclarecimiento en segunda aproximación de la frase: la vida es evidente, es un saberse a sí misma, un enterarse".

Por supuesto; esta corrección o esclarecimiento no es ni mucho menos lo único que tengo que decir sobre el asunto. Al contrario, se trata de un tema fundamental que nos va a ocupar a fondo y con toda minuciosidad en el momento oportuno. Pero necesitaba hacer esa aclaración desde luego, para que no malentiendan lo que voy diciendo.

Por lo demás, recuerden ustedes bien cuál es nuestra faena de ahora. Yo comenzaba un curso de Metafísica y lo primero que se me ocurría decir era que Metafísica es algo que el hombre hace: hacer que consiste en buscar una orientación radical a su situación. Esto supone que la situación del hombre es de radical desorientación. Pero es el caso que ustedes no están aquí estudiando Metafísica porque estén desorientados, sino, al revés, porque están archiorientados. Ustedes saben muchas cosas, saben lo que es el mundo físico y social y porque lo saben han resuelto estudiar una carrera, y no una cualquiera, sino ésta, que han elegido por muchas, muy varias y muy determinadas razones. El

hecho de que ustedes estén ahí es un resultado de que están ustedes orientados.

Pues bien, yo en vez de pedir a ustedes que vengan a mi situación —que es la implicada en esa definición de Metafísica— hago, como he hecho en todos los órdenes de mi existencia, lo contrario. Voy yo a ustedes, los tomo en su situación, parto del hecho indubitable de que están ustedes aquí haciendo lo que están haciendo, a saber, asistiendo a un curso de Metafísica.

Ahora bien, ese hecho pertenece a una realidad que es la más próxima a cada uno, esa realidad que cada cual llama "su vida" y de que nunca se ha ocupado la ciencia, no dándole, por lo visto, importancia, dándola, por supuesta, dejándola desatendida a su espalda y saltándosela a la torera. Y, sin embargo, esa realidad tan poco importante y trivial, la vida, nuestra vida, en el sentido más vulgar que suele tener esta expresión, posee sin duda la formidable condición de que todas las demás realidades, sean las que sean, van incluidas en ella, pues todas ellas existen para nosotros en la medida en que las vivimos, esto es, en que aparecen dentro de nuestra vida. Como, según el refrán árabe, nadie puede saltar fuera de su sombra, nadie puede saltar fuera de su vida y, por tanto, todo aquello con que tengamos contacto, todo lo que para nosotros pretenda existir, tendrá en algún modo que presentarse dentro de nuestra vida.

Sin darle, no obstante, importancia —al menos por el pronto—, parece natural que nos aclaremos qué es esa vulgarísima realidad que vulgarmente llamamos "nuestra vida", "mi vida" ya que a ella pertenece el hecho de que ustedes estén aquí y ahora ante mí y yo aquí y ahora ante ustedes. Y nuestra facna actual no tiene otra pretensión que describir con gran pulcritud eso que denominamos nuestra vida, tal y como ello se presenta. Aún no hemos hecho afirmación doctrinal, formal, científica sobre la importancia que tenga en el sistema del Universo esa realidad. Dijérase, pues, que estamos en la antesala de la ciencia, de la Metafísica, ya que si nos ocupamos de "nuestra vida" es porque hemos tropezado con ella al ir a entrar en el interior de la Metafísica; es decir, que la hemos encontrado en la antecámara, antepuesta a la ciencia, ya que al ir a hacer ciencia, que es nuestra indiscutible situación actual, nos hemos encontrado que eso, "ir a hacer ciencia", es algo que nos acontece en "nuestra vida".

El supuesto para que ustedes me entiendan es: que no busquen ustedes la respuesta en esta o la otra ciencia, en lo que, mejor, o peor, saben ustedes de ellas, sino que retengan su atención sobre el sentido vulgar que tienen la palabra vida cuando cada cual, el sabio como el labriego o el salvaje, habla de su vida y dice que le va bien o mal en ella. En suma, vida en el sentido biográfico del vocablo.

Si yo pregunto ¿qué es el cielo?, es casi seguro que ustedes comenzarán a contestarme desde luego con respuestas tomadas de la astronomía, no advirtiéndome que, por lo pronto, esa pregunta debe ser contestada según su sentido más inmediato y vulgar, a saber, qué es lo que veo cuando en la nocturnidad veo lo que el idioma llama cielo, por tanto, eso que veo en lo alto tal y como lo veo y nada más. La primera respuesta adecuada a la pregunta qué es el cielo consiste en describir lo que de él veo cuando lo veo y nada más. El astrónomo podrá añadirse luego otras muchas cosas; pero, por lo pronto, cielo significa para mí exactamente lo mismo que para el labrantín que a prima noche, bajo el temblor de las estrellas, vuelve canturreando con su yunta a la aldea.

No estoy, pues, haciendo una teoría sobre nuestra vida, sino describiéndola como podía describir esa pared. Hablo, por tanto, de algo con respecto a lo cual tienen ustedes tantos datos como pueda yo tener, ¿cómo que hablo sobre la vida de cada cual? Mi misión, por ahora, no es otra que hacerles reparar o caer en los componentes esenciales de esa su vida, en los ingredientes principales que forman su estructura. Y lo mismo que si describiese esa pared ustedes mantendrán la vista fija en ella para ir comprobando si en la pared había y pasaba lo que las palabras de mi descripción iban diciendo, así deben ustedes hacer ahora con el hecho de su vida. Ver si en la cosa misma de que se habla y que se tiene delante, se da, se cumple lo que nuestras palabras dicen de ella, es lo que se llama evidencia. Y cuando se ha dicho algo en tal sentido evidente, se ha dicho una absoluta verdad.

Son, pues, ustedes, quienes, con su propia visión, han de juzgar si lo que yo voy diciendo de nuestra vida es evidente o, lo que es lo mismo, si es verdad.

Durante la lección de hoy no hemos avanzado nada sobre la anterior en sentido longitudinal. Más bien hemos dado un paso atrás, con el fin de ir asegurando esos primeros caracteres que nuestra vida nos presenta al dirigir a ella nuestra atención. Hemos precisado su primer atributo: la vida como enterarse de sí misma. Según esto, cuanto forma parte de mi vida forma parte *porque* me entero de ello, y sólo en tanto en cuanto me entero. Este enterarse no es conciencia, reparar, saber, sino el elemental darme cuenta, que vamos a llamar "contar con".

De paso he indicado a ustedes qué método deben seguir para comprender y comprobar lo que yo diga. Este método es la evidencia y consiste en buscar si está en la cosa misma de que se habla lo que de ella se habla, lo que de ella se dice.

En la próxima lección vamos a hacer con el segundo atributo de nuestra vida lo mismo que hoy hemos hecho con el primero. Este

segundo atributo fue expresado por mí diciendo: la vida es circunstancial, vivir es hallarme yo —quiera o no— entregado a una circunstancia. Es éste ya un atributo dramático. Pero lo es mucho más el tercero, que suena así: la vida es decisiva.

Si la vida consistiese sólo en su primer atributo y fuese no más que un enterarse y un darse cuenta— como ha creído toda la época moderna— equivaldría el vivir a asistir a un espectáculo, cómico, trágico o gris; uno sería sólo espectador. Pero como además es circunstancial, es estar el hombre, quiera o no, entregado a un contorno determinado, tendremos que la vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, naufrago en un elemento extraño a mí, donde no tengo más remedio que hacer siempre algo para sostenerme en él, para mantenerme a flote. Yo no me he dado la vida, sino, al revés, me encuentro en ella sin quererlo, sin que se me haya consultado previamente ni se me haya pedido la venia. Pero eso que, sin contar conmigo, me es dado —a saber, mi vida—, no me es dada hecha. Lo que me es dado al serme dada la vida es la inexorable necesidad de tener que hacer algo, so pena de dejar de vivir. Pero ni siquiera esto: porque dejar de vivir es también un hacer —es matarme—, no importa con qué arma, la Browning o la inanición. Vida es, pues, un tener siempre, quiera o no, que hacer algo. La vida que me ha sido dada, resulta que tengo que hacérmela yo. Me es dada, pero no me es dada hecha, como al astro o a la piedra le es dada su existencia ya fijada y sin problemas. Lo que me es dado, pues, con la vida es *quehacer*. *La vida da mucho quehacer*. Y el fundamental de los quehaceres es decidir en cada instante lo que vamos a hacer en el próximo. Por eso digo que la vida es decisiva, es decisión. Tenemos, pues, estos tres caracteres: 1º, la vida se entera de sí misma; 2º, la vida se hace a sí misma; 3º, la vida se decide a sí misma.

Pero si yo tengo, quiera o no, que decidir lo que voy a hacer —ya que nadie puede darme hecha la decisión—, quiere decirse que la vida me coloca siempre, siempre, en todo instante, frente a varias posibilidades de hacer. Al salir de aquí yo *puedo* hacer muchas cosas diversas, por lo menos varias. Entre ellas tengo que decidir. El tener que decidirme implica que no estoy nunca decidido de antemano como lo está el astro a quien le es dada decidida su órbita. Antes de decidir estoy, pues, indeciso, perplejo. He aquí un cuarto atributo de la vida: la vida es... perplejidad, constante y esencial perplejidad; etc., etcétera. Porque con todo esto no hemos hecho sino comenzar la descripción de nuestra vida. En la próxima lección continuamos un poco más minuciosamente el análisis de estos caracteres, como lo hemos procurado hoy con el primero.

Pero a fin de que no perdamos el tiempo, adviertan que comenzaremos volviendo al instante inicial de esta lección, cuando, diciendo yo

que nuestra vida es lo que estamos haciendo ahora, añadía: ¿y cómo hemos averiguado esto? Muy sencillamente —proseguí—, porque en un nuevo ahora al oír la pregunta: ¿qué es nuestra vida, mi vida?, nos hemos ocupado en asomarnos al interior ahora, y en él nos hemos visto, encontrado, pescado. En el primer ahora, nuestro hacer consistía en atender unas palabras; en este segundo ahora, lo que hacemos es percatarnos, reparar en que antes estábamos haciendo eso. Este nuevo hacer se llama reflexionar o reparar en sí. Al buscar "mi vida" me he encontrado en esta habitación, atendiendo unas palabras; he caído en la cuenta de eso. Pero *eso* en cuya cuenta he caído —"encontrarme en esta habitación atendiendo"— incluye muchas cosas, cuando menos tres: 1º., que me he encontrado a mí, o a mi yo; 2º., que he encontrado que ese yo estaba en una habitación; 3º., que he encontrado que en la habitación estaba haciendo algo, por lo menos, atendiendo unas palabras.

#### LECCIÓN IV

[LOS TRES ELEMENTOS DEL "ENCUENTRO". —ENCUENTRO DEL YO.—ENCUENTRO DE LA CIRCUNSTANCIA: CARÁCTER TEMPORAL Y SOCIAL DE LA CIRCUNSTANCIA.—EL MODO DEL "ESTAR" EN LA CIRCUNSTANCIA.—EL ESTAR HOMOGÉNEO Y EL HETEROGÉNEO.—VIVIR ES EXISTIR YO FUERA DE MÍ.—PARÉNTESIS SOBRE LA SEMÁNTICA DEL EXISTIR: EL SER EJECUTIVO.—NUEVO ANÁLISIS DEL "ESTAR".—LA INMATERIALIDAD DE LA CIRCUNSTANCIA.]

Comenzaremos volviendo al instante final de la pasada lección, cuando diciendo yo que nuestra vida es lo que estamos haciendo *ahora* añadía: "¿y cómo hemos averiguado esto? Muy sencillamente —proseguí—, porque en un nuevo ahora al oír la pregunta: ¿qué es nuestra vida, mi vida?, nos hemos ocupado en asomarnos al anterior ahora, y en él nos hemos visto, encontrado, pescado. En el primer ahora nuestro hacer consistía en atender unas palabras; en este segundo ahora lo que hacemos es percatarnos, reparar en que antes estábamos haciendo eso. Este nuevo hacer se llama reflexionar o reparar en sí. Al buscar "mi vida" me he encontrado en esta habitación, atendiendo unas palabras; he caído en la cuenta de eso. Pero *eso* en cuya cuenta he caído —"encontrarme en esta habitación atendiendo"— incluye muchas cosas, cuando menos tres: 1º., que me he encontrado a mí, o a mi yo; 2º., que he encontrado que ese yo estaba en una habitación; 3º., que he encontrado que en la habitación estaba haciendo algo, por lo menos, atendiendo unas palabras".

Tomemos ahora una por una esas cosas que he encontrado y digamos sobre cada una lo que, por el momento, sea estrictamente necesario.

Encuentro primero eso que llamo "yo". Qué o quién sea este "yo" no puede ofrecernos en este instante problema alguno de urgencia. Ese "yo" que he encontrado aquí es el mismo de que constantemente hablo —puesto que es el yo de mi vida—, en el sentido más vulgar de la palabra. Si ese yo encierra graves problemas, no son en este momento cuestión. Nos basta con que el sentido de esa palabra tenga el mismo grado de precisión o imprecisión que tiene cuando lo usamos en la tertulia, en nuestra casa, hablando con un amigo o escribiendo nuestro diario íntimo.

Pasemos al segundo hallazgo: consiste éste en que al encontrarme a mí, o a ese yo, lo encuentro en una habitación. Esto ya es, desde luego, más grave, a pesar de su superlativa trivialidad o precisamente por ésta. Resulta que al encontrarme no encuentro únicamente a mí, a yo, sino que encuentro una habitación, es decir, otra cosa que no soy yo. Y además no se trata de que me encuentre yo aparte y también, aunque aparte, la habitación. Sino que me encuentro en la habitación, dentro de ella, por tanto, no aparte de ella, sino todo lo contrario. Se dirá que esto es accidental. Hace un momento recuerdo que estaba en la calle. Perfectamente, que me encuentre en la habitación o en la calle será accidental, pero no lo es que siempre que me encuentre me encontraré dentro de otra cosa, de la cual, por lo menos, puedo sin duda asegurar que será otra cosa que yo.

Esto es lo grave a que antes aludía. El hombre al encontrarse no se encuentra en sí y por sí, aparte y solo, sino, al revés, se encuentra siempre en otra cosa, dentro de otra cosa (la cual, a su vez, se compone de muchas otras cosas). Se encuentra rodeado de lo que no es él, se encuentra en un contorno, en una circunstancia, en un paisaje. En el idioma vital de nuestra vida más vulgar solemos llamar a la circunstancia, en general, mundo. Digamos, pues, que siempre que me encuentro, me encuentro en el mundo; pero, tengan cuidado, una vez más, de no dar a este vocablo "mundo" significaciones sabias, sino esa, la más vulgar: mundo, es decir, todo lo alrededor de mí, lo que me envuelve por todos lados. Esto quiere decir que al encontrarme me encuentro prisionero.

Pero esto nos hace reparar en un pequeño error que hemos cometido al decir que reflexionando sobre lo que era mi vida me he encontrado primero a mí. Si me he encontrado en la habitación o, hablando en general, en el mundo, mi percatación ha tenido primero que topar con la habitación, con el mundo y sólo después me he topado conmigo. Primero se encuentra la prisión y luego, dentro de ella, el prisionero. No

fornalicemos mucho este "primero" y este "luego" pero quede aquí hecha esta advertencia. Al vivir, yo estoy siempre ocupándome con las cosas —materias o personas— que me rodean, estoy atento a la circunstancia, y para encontrarme tengo que suspender esa normal atención al contorno y buscarle en él, pescarme entre las cosas desatendiendo éstas y reparando en mí. Es muy importante esta advertencia de que la conciencia de mí mismo es esencialmente, y no accidentalmente, posterior a mi conciencia del mundo, o lo que es igual, que sólo reparo en mí cuando me desentiendo del mundo, cuando mediante la atención me retraigo o retiro del mundo. Claro que este retirarse del mundo no es nunca efectivo; a veces *quisiéramos* retirarnos de él y luchamos por conseguirlo en alguna parcial y aproximada manera, pero no sólo no lo logramos nunca, sino que aun en el ficticio y parcial sentido en que cabe lograrlo nos cuesta un enorme esfuerzo de abstracción mantenernos aparte. Lo cual subraya el que nuestra vida, por sí, consiste en estar nosotros consignados al mundo y que la vida es inseparablemente y al mismo tiempo, sin que lo uno sea antes y lo otro después, *contar conmigo* y *contar con* el mundo. Sólo cuando se trata de la conciencia, del reparar, es cuando lo uno es antes y lo otro después.

Dentro de la enorme circunstancia que es el mundo, podemos movernos con cierta libertad, podemos ir y venir, viajar, emigrar; pero no podemos escapar a su círculo total inexorable. Por eso decía a ustedes en la segunda lección: "La vida deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Sólo cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Ésto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático. Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar, sino que es encontrarse de pronto y sin saber cómo, caldo, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en éste de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, naufragos en un orbe impremeditado".

El mundo de nuestra vida no es sólo circunstancia en el sentido espacial —luego veremos si, en rigor, esta expresión es adecuada—, sino que vale para él algo perfectamente análogo a lo que la teoría de la relatividad afirma del mundo de la física. La circunstancia espacial está condicionada por la temporal. Este mismo sitio de la tierra es distinto según la época en que se venga a él. Hace veinte siglos estos metros de terreno no eran un aula universitaria, sino probablemente un encinar. Pero además la circunstancia no se compone sólo de cosas en sentido estricto, sino también de personas: la circunstancia es también sociedad humana; el mundo es también "mundo" en el sentido social.

Se vive en el mundo universitario o en el mundo obrero o en el mundo elegante.

Baste, por ahora, como ampliación sobre el segundo punto, que sonaba así: he encontrado que yo estaba *en* una habitación.

Cuando salgan ustedes de aquí pueden decir por ahí que vienen de una lección de Metafísica en la cual, por todo decir se les ha dicho que estaban en una habitación. ¿Puede haber una disciplina seria que se afane en subrayar tan formidable perogrullada, tan terrible vulgaridad? Sin embargo, noten ustedes que con sólo haber cargado un poco la atención sobre lo que decimos cuando decimos que nos hemos encontrado estando *en* una habitación, hemos comenzado a descubrir en ello cosas, graves. Y eso que no hacemos estrictamente más que caer en la cuenta, de lo que decimos: no es que añadamos algo a lo que decimos, sino que simplemente tomamos posesión un poco más plena de lo que pensamos al decirlo. Cuando usamos corrientemente esas palabras no pensamos con plenitud lo que ellas dicen, esto es, no pensamos con plenitud nuestro propio pensamiento, sino que usamos éste mecánicamente, sin actualizar todo su contenido. Como un pensamiento nuestro y, en general, nuestros actos puede ejercitarse de dos modos, un modo pleno y un modo deficiente, es cosa que ha de interesarnos mucho durante este curso.

Pero no sólo nos hemos limitado a pensar en el modo pleno algo que de ordinario pensamos en el modo deficiente, sino que, en rigor, lo que he dicho sobre el "estar yo en una habitación" no es más que una fracción pequeñísima de lo que debería y podría decir. Sin embargo, repito, ha bastado oprimir la frase con nuestra atención para que empiece a rezumar un zumo grave.

Y eso que de la frase sólo hemos reparado, por una parte, en el vocablo "yo" y, por otra, en la palabra "en", de la expresión "en una habitación". Pero hay otra palabra que quedó trasconejada y que ahora debemos atender un poco. Verdad es que parece una palabra inofensiva y casi insignificante — la palabra: "estar".

"Yo *estoy* en una habitación". Algo nos ha revelado de ella cuanto hemos dicho sobre la relación del yo que soy con la habitación, relación que consiste, nada menos, que en la inexorable condición del hombre según la cual no puede escapar a la circunstancia, está confinado en el mundo.

¿Qué significa eso de que yo *esté*, en una habitación? ¿Qué es eso de *estar*?

La mesa *está* en la habitación, es decir, el pedazo de materia extensa que es la mesa forma parte del pedazo mayor de materia extensa que es esta habitación. "Estar" significa en este caso formar parte de un todo.

La parte de que se habla constituye, en la porción que le corresponde, el todo habitación, es decir, que en parte la habitación es mesa. Si la retiramos, ésta su oquedad tendrá que llenarse con otro elemento homogéneo a la mesa, con otro volumen de materia extensa, aunque fuera sólo aire o *éter*. Entre la habitación y la mesa hay homogeneidad.

Pero cuando digo, que *estoy yo* en la habitación, ¿significa esto que yo formo parte de ella? Podrá valer esto para mi cuerpo, pero yo no soy mi cuerpo o, por lo menos, no soy sólo mi cuerpo. ¡Qué diablo yo, el yo de que suelo hablar en, mi vida, el yo que vive en mi vida, es algo único, inconfundible y heterogéneo a todo! Yo no soy un pedazo de materia, pero no porque en virtud de estas o las otras adquisiciones opino que estoy constituido por algo inmaterial, llámase alma, espíritu o como se quiera. No es por eso. Tal vez opino que ustedes están también constituidos por algo inmaterial, que tienen también alma, espíritu, y, sin embargo, yo soy inconfundible con ustedes y radicalmente heterogéneo de ustedes. ¡Qué diablo, yo no soy más que yo, yo soy único, no hay otro que sea yo, ni siquiera otro yo! ¿Es que alguno de ustedes, por muy "otro yo" que sea, sufrió ayer tarde el dolor de muelas que tuve yo que aguantar? ¿Es que el esfuerzo que estoy poniendo en entender a este profesor de Metafísica que habla tras de la mesa lo pone por mí otro de los presentes? Podrá poner otro esfuerzo completamente igual, pero el mismo, el que yo pongo, ni lo pone ni lo puede poner él. El pone el suyo y yo el mío. Yo soy, pues, heterogéneo a todo otro yo, por muy yo que sea.

Ahora bien —y quede por hoy sugerido sólo de pasada—, noten el gigantesco pecado filosófico que estamos cometiendo. Homogéneo quiere decir del mismo género, que se piensa con el mismo concepto. Heterogéneo quiere decir de otro género, que se piensa con otro concepto. "Yo" es el mismo concepto, aplicado a mí o aplicado a cualquiera de ustedes. Y, sin embargo, topamos aquí con la desopilante evidencia de que la homogeneidad de concepto implica en este caso la heterogeneidad de ser. Pero esta tremebunda paradoja no debe ahora detenernos. Ya la enfrentaremos cara a cara cuando llegue su oportunidad. Ahora lo que interesa es que caigan ustedes en la cuenta de que el yo de cada cual es único. Es, sencillamente, el yo que vive su vida y esa vida que él vive no la vive otro, *aunque fuesen iguales todos los contenidos de ambas vidas*.

Ahora comprenden ustedes por qué he dicho: "Yo no soy un pedazo de materia, mas no porque en virtud de estas o las otras disquisiciones opino que estoy constituido por algo inmaterial, llámese algo o espíritu". Lo que hace que yo no sea un pedazo de materia no es especialmente que el pedazo de materia sea un pedazo de materia y yo, en cambio,

inmaterial, sino algo mucho más fundamental y decisivo, a saber: que ya no soy más que yo, que soy único y todo lo demás, sea materia o sea otro espíritu, es otra cosa que yo, es lo otro que yo.

Lo decisivo, pues, en la significación de las palabras "yo estoy en una habitación", es que en este caso, el que está en la habitación es radicalmente otra cosa que la habitación, heterogéneo a ella, y que su "estar en ella" no es formar parte de ella.

¿Pues qué es, entonces, ese que parecía inofensivo y casi insignificante *estar*? Basta con traducir a expresión positiva lo que acabamos de expresar en forma negativa: estar yo en la habitación es existir yo en lo otro que yo, por tanto, es existir fuera de mí, en tierra extraña, es ser constitutivamente forastero, puesto que no formo parte de aquello donde estoy, no tengo nada que ver con ello.

Y como hemos dicho que eso —el estar en una circunstancia o en el mundo— es constitutivo de mi vida, quiere decirse que el hombre existe fuera de sí, en lo otro, en país extraño —¿quién sabe si enemigo? —, no a ratos y de cuando en cuando, sino siempre y esencialmente. Vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado.

Pero esta fórmula: vivir es existir yo fuera de mí, nos obliga a una operación exactamente opuesta a la que nos vimos obligados a realizar sobre la expresión: la vida es evidente. Entonces tuvimos que corregir ésta porque sólo era verdadera en primera aproximación. Ahora nos pasa lo contrario. La fórmula: vivir es existir fuera de mí es... demasiado verdadera. Es decir, que al usarla demasiado pronto, junto a algunas ventajas didácticas que justifican el que me haya apresurado a emplearla, tiene la desventaja de que aún no la pueden entender en su preciso y plenario sentido.

En efecto, se usa en ella el vocablo "existir", cuya significación no es para ustedes patente. Aclaremos, ante todo, esa significación, pero poniendo esta aclaración entre paréntesis, fuera del análisis de la vida que vamos haciendo, para que no se confundan ustedes.

Decimos que esta mesa, esta luz, existen y por el pronto no sugerimos al decir de algo que existe, sino simplemente que lo hay. El comerciante nos dirá que de un artículo tiene muchas existencias, esto es, que hay ese artículo en gran número de ejemplares dentro de su almacén.

En cambio, del centauro y el unicornio decimos que no existen, esto es, que no los hay. Podríamos decir, como el comerciante, que del centauro y el unicornio no tenemos existencias.

Repito, pues, que por lo pronto, entendemos el existir algo o no existir algo como el haberlo o no haberlo. Ahora bien, haber algo, que haya

algo, no dice de ese algo sino que yo lo puedo o lo tengo que encontrar en un cierto ámbito. No entremos en detalle sobre el asunto. Vayamos rectos a lo que nos urge. El ámbito donde puedo o tengo que encontrar lo que llamo existente en el uso más corriente del vocablo, no es cualquiera. Por ejemplo, en el ámbito de la poesía galopa el centauro llevando al anca una ninfa raptada; en ese ámbito, por tanto, existen, hay centauros. En cambio decimos que no las hay en el mundo porque, por lo visto, entendemos por mundo precisamente el ámbito de las cosas existentes en un sentido peculiar. El geómetra se pregunta si determinada figura existe, el aritmético si un cierto número existe: por ejemplo, si existe el número infinito, el número mayor que todos los números. Uno y otro se refieren a cierto género de existencia: la puramente matemática, el ámbito ideal de los puros objetos matemáticos. En la matemática contemporánea se usa un teorema de existencia que determina justamente eso: si el número tal o cual lo hay o no lo hay.

Por tanto, existencia y existir en el sentido de "haber algo" no hacen sino transferimos a un ámbito cuyo carácter es decisivo para lo que aquellas palabras resulten significar.

Y, sin embargo, no puede negarse que aun en el idioma vulgar tiene "existir" una significación principal que excluye, en cierto modo, las otras. Existir algo no es, en este primordial sentido, simplemente que lo haya, sino que lo haya en el ámbito de las "cosas reales", efectivas... Pero, el hecho es curioso: notamos que nos faltan palabras adecuadas para expresar nuestro pensamiento: esa diferencia radical en el modo de haber centauros y haber caballos. En principio podíamos imaginar todos los ingredientes del centauro con la misma precisión que los del caballo, es decir, todo *lo* que el centauro es. Y, sin embargo, el centauro que hay en la poesía no lo hay como el caballo, a saber: efectivamente. Pero no ya el centauro: respecto a la especie misma "caballo" acontece que hay caballos —en el sentido lato de haber— de los cuales es preciso decir que no los hay, en el sentido más riguroso de existencia. Por ejemplo, el rocín *Rocinante* lo hay en el *Quijote*, pero no lo hay en realidad. Aquí el *lo* que hay y que no hay es el mismo, varía sólo el sentido de haber o existir.

Esto nos hace caer en la cuenta de que al hablar de la existencia de algo tenemos que distinguir dos cosas: el algo que existe y el existir de ese algo. O en la otra expresión: *lo* que hay, y el ser habido el *lo*. Este "lo", aquel "algo", significan la mera esencia, el conjunto de ingrediente que integran una cosa, en suma, lo que una cosa es. El centauro y el caballo tienen cada uno su esencia, ni más ni menos el uno que el otro. Pero el centauro no hace efectiva su esencia, no es efectivamente lo que es; el centauro es inefectivamente, no existe. La esencia se queda sin

ejecución. Pues bien, en su sentido primario y riguroso existir algo significa la ejecución o efectuación de ese algo. En vez de usar nuestra palabra existencia, Aristóteles decía: "puesto por obra, efectuado" — *enérgeia on*—, y los escolásticos tradujeron este término diciendo: "poner en acto", ser en acto o actualidad. Si decimos el [color] blanco de esta pared existe, queremos decir que la esencia de esta blancura se ejecuta, es ejecutivamente; diríamos, el blanco blanquea, hace su blanco. En cambio, el blanco del cisne de Leda no efectúa su esencia, no logra ejecución. Al pensar el mito, yo pienso no sólo ese blanco, sino que ese blanco se ejecuta, pero pensar la ejecución de algo no es efectivo ejecutarse algo.

Existencia *sensu stricto* significa, pues, ser ejecutivamente algo, ser efectivamente lo que es; en suma, ejecución de una esencia.

Si ahora comparamos el sentido de existencia como ejecución con el sentido de existencia como "haber algo", notaremos que en este segundo caso, al decir de algo que existe, esto es, que lo hay, no decimos en rigor nada de algo, sino de nosotros. Por eso al decir: "hay una cosa", entendemos que podemos o tenemos que encontrarla en un cierto ámbito. De la cosa no decimos nada: decimos sólo lo que nos pasa a nosotros con ella, a saber, que la podemos o tenemos que encontrar. Pero es evidente que esto le trae sin cuidado a la cosa: porque a nosotros nos pase encontrarla, a ella no le pasa nada.

Pero en el sentido estricto de existir como ejecutarse una cosa, un algo, una esencia, sí que le pasa algo a la cosa; le pasa, nada menos, que estar efectivamente siendo lo que es, estar "haciendo su esencia". Este concepto de existencia está tomado desde el punto de vista de la cosa (y expresa la sensación que ésta tendría si fuese capaz de sentir, la sensación del esfuerzo que hacía para efectuar su esencia, para *serse*); mientras que el otro, existir como simple "hay cosa", es un concepto pensado desde el punto de vista de un espectador que ve, que halla la cosa desde fuera de ella.

Aquí tienen ustedes las absurdas consideraciones a que nos ha obligado no más que el intento de aclarar el sentido del vocablo "existir". Razón tenía para juzgar que la fórmula "vivir es existir fuera de sí", era demasiado exacta, aunque yo la he empleado, desde luego, muy deliberadamente y a sabiendas de sus peligros. Mas ya que hemos logrado una cierta claridad sobre el significado de "existir", aprovechemos nuestro trabajo sacando las consecuencias de aquella clarificación para nuestra frase: "vivir es existir yo fuera de mí". En vez de existir pongamos: ejecutar mi esencia. Tendremos entonces: vivir es ejecutar mi esencia o lo que yo soy, fuera de mí; fuera de mí, se entiende, fuera de mi esencia, en lo que no es mi esencia, en un elemento extraño a mi ser. El elemento

en que esta mesa ejecuta, efectúa su esencia, no es extraño a ésta. El lugar *en* que la mesa actúa su ser, lo ejecuta, no es heterogéneo a ella. Su esencia es una combinación de átomos: su contorno la circunstancia donde ella existe —esta habitación, el planeta, etc.—, se compone también de átomos. Pero además, la esencia de esta combinación de átomos que es la mesa incluye todo el resto de los átomos cósmicos, y viceversa; los demás no serían *lo que* son sin esto, ni éstos sin aquéllos. En rigor, pues, la esencia de la mesa es la misma que la de su alrededor o circunstancia. Para la mesa existir no será, pues, ejecutarse fuera de sí, ya que lo que hay fuera de ella es lo mismo que hay en ella.

Pero el caso de nuestra vida es lo contrario de esto. Yo soy único, mi esencia es sólo mía, y tiene que ejecutarse en lo otro. Aquí, pues, el existir no coincide con la esencia, con el ser.

Estariamos en un caso algo parecido al del actor que "hace" Hamlet. La esencia de Hamlet tiene que ser ejecutada en un teatro, tiene que existir *en* el teatro. Hamlet tiene que salir de sí para ser actuado, efectuado por un actor en un determinado escenario; esto es, Hamlet tiene que ser hecho con lo que no es Hamlet. Así nuestra vida: yo tengo que efectuarme en el mundo, entre las cosas, entre los otros hombres, con un cuerpo que me ha caído en suerte y que padece enfermedades, con un alma acaso no muy dotada de voluntad o de memoria o de inteligencia.

Aquí pueden ustedes cerrar el paréntesis que podemos titular "Semántica del término «existir»".

Aunque para el futuro nos ha de servir mucho cuanto acabamos de decir, reconozcamos que entre ello y aquel humilde "estar en una habitación" se interpone distancia tal que no vemos camino abierto de lo uno a lo otro. No vemos cómo estar ustedes ahora en esta habitación es ejecutar su esencia. Este término queda, por ahora, irremediabilmente lejano, sin evidencia, abstruso.

Por eso tenemos que retroceder al más trivial, tenemos que volver al análisis de la palabra "estar", que abandonamos por la otra más sabia y abstracta de "existir".

Quedábamos en que estar yo en una habitación no era formar yo parte de ella, porque la habitación, y en general la circunstancia o mundo, es completamente heterogénea a mí. La circunstancia es lo otro que yo, y estar yo en ella equivale a estar fuera de mí, en elemento extraño. Pero esto es precisamente lo que ahora nos convendría entender con claridad y en su contenido concreto.

Si digo que estar yo en la habitación es estar fuera de mí, he expresado mi relación con esta habitación mediante un término espacial: "fuera".

Pero es evidente que este término espacial sólo puede tener aquí un sentido metafórico. En rigor, sólo un punto del espacio y la materia a él adscrita puede estar fuera de otra cosa. Esta mesa está fuera del resto de la habitación. El espacio consiste precisamente en la posibilidad de que unas cosas estén fuera unas de otras. El espacio es la coexistencia de puntos, los unos junto y fuera de los otros.

Ahora bien: 1<sup>ª</sup>. Yo no soy un punto del espacio, por tanto, no puedo estar fuera de los otros puntos del espacio; 2<sup>ª</sup>., la expresión formulada no era que yo estuviese fuera de las otras cosas, sino que el estar yo en la habitación equivalga a estar yo fuera de mí. El punto del espacio no está ni puede estar fuera de sí; precisamente porque cada uno está en sí logra estar fuera de los otros.

Por tanto, la frase estar "fuera de sí", interpretada espacialmente, tiene un sentido absurdo y sólo puede aspirar a ser inteligible entendida como metáfora. "Estar fuera" significa aquí, en efecto, no más que "estar en lo otro". Es decir, que recaemos en la expresión abstracta cuando buscamos un sentido concreto al "estar yo en la habitación".

La dificultad con que topamos para salir adelante procede de un error que hasta muy avanzado el curso cometeremos una vez y otra, por muy taxativas que sean mis recomendaciones para que lo evitemos. Este error traba, y trabará durante mucho tiempo todavía, nuestra descripción de la vida. Consiste en que lo que estamos describiendo —nuestra vida— es lo más elemental, lo previo a todo lo demás; muy especialmente previo a la ciencia, ya que la ciencia no es más que una cosa entre las innumerables que hacemos en nuestra vida. Y ocurre que en vez de atenemos a lo que esa realidad elemental y primitiva es, y al cariz que en ella presentan sus ingredientes, metemos en la descripción de la vida lo que no es ya vida sino sabiduría nuestra sobre lo que en ella hay. La física, por ejemplo, nos hace saber que el contorno nuestro es un espacio lleno de materia, la cual está constituida por átomos que vibran. Supongamos por un momento que esa opinión de la física fuese absolutamente verdad, por tanto, que fuese una opinión definitiva. (Esta suposición es sobremañera generosa, porque no ignoran ustedes que en la física no hay, tú puede haber, nada definitivo; pero partamos de ella para extremar la consideración). Pues bien, aun en tal caso siempre resultaría que esa opinión de la física no sería sino una opinión nuestra sobre el contorno en que estamos cuando vivimos. Pero una opinión, una teoría sobre nuestro contorno, por muy cierta que sea, no es nuestro contorno. Al contrario, supone lo que nuestro contorno es y era antes de nuestra teoría, y lo que seguirá siendo con ella y después de ella. Mi contorno vital no está constituido por átomos; si así fuese, yo no necesitaría en mi vida hacer o aprender física, sino que simplemente viviendo me

encontraría ya ahí con los átomos, sin necesidad de pensar *alrededor* ni contorneo para descubrirlos.

En el análisis de la frase "estar yo en una habitación", no conseguimos aclarar el sentido del *estar* por la sencilla razón de que haciéndonos problema del "yo", del *en* y del *estar* hemos dejado como cosa de suyo clara el significado "habitación". Y este descuido ha dado lugar a que entendiésemos sabiamente, y no vitalmente, lo que es este ingrediente de lo que ahora es mi vida. Como cosa pasada de clavo hemos entendido por habitación un cuerpo físico, un espacio material. Y de aquí han venido todas las dificultades, todos los tartajos que estamos pasando. Era inevitable que si la habitación es un espacio material, el *estar yo en ella* tuviese también un sentido de relación espacial y material con ella.

Ahora bien, no hay nada de esto. Yo sostengo que si nuestra vida ahora consiste en estar en esta habitación, esta habitación no es en su realidad primaria y propia un espacio, ni es nada material. Lo cual producirá en ustedes estupefacción tan grande que bien merece dejar el desarrollo de esta idea extravagante para la lección próxima.

## LECCIÓN V

[LA CIRCUNSTANCIA Y LO QUE SABEMOS "SOBRE" ELLA.—LA VIDA DESNUDA Y EL DESPENSAR LOS PENSAMIENTOS.—YO Y LA CIRCUNSTANCIA FORMAMOS PARTE DE MI VIDA.—LOS DIVERSOS "HACERES" CON LA CIRCUNSTANCIA.—EL PENSAR ES UN "HACER" NO PRIMARIO.—PREVIA PRESENCIALIDAD DEL "CONTAR CON".—LOS DOS MODOS DEL SER DE LAS COSAS: PENSARLAS Y VIVIRLAS.—EL PRIMADO DE LA INTERROGACIÓN Y SU ALCANCE PREINTELLECTUAL.—LAS COSAS SON PRIMARIAMENTE COMODIDADES E INCOMODIDADES.—EL HUECO DEL SER.]

Sostenía yo que si nuestra vida consiste ahora en estar dentro de esta habitación, esta habitación no es, en su realidad primaria y propiamente, un espacio, ni es nada material.

Veamos si yo consigo que esta idea tan heteróclita llegue a ser para ustedes una verdad evidente.

Recordarán por qué camino hemos llegado a esta cuestión. Habiendo caído en la cuenta de que nuestra vida consiste ahora en estar yo —el yo que es cada cual— en esta habitación, quisimos aclararnos y describir la realidad que hay tras de la palabra "estar", la realidad a que esta palabra alude, nombra. Evidentemente, se trata en ella de la relación

entre mí y la habitación. Hicimos varios ensayos para expresar esa relación de alguna manera, si no adecuada, por lo menos clara y satisfactoria. Intentamos primero entenderla en sentido espacial: yo formo parte de esta habitación. Pero pronto vimos que eso no tenía sentido. Yo no formo parte de esta habitación porque yo, el yo que vive la vida de cada cual, es único. Esta habitación es por completo heterogénea a mí, no en virtud de disquisiciones que me instruyen de que esta habitación es un espacio material y yo soy inmaterial —alma, espíritu—, sino más radicalmente porque siendo yo único, cualquiera otra cosa, sea materia o sea otro espíritu, es distinto de mí, heterogéneo a mí. En vista de esto recogimos este resultado negativo, según el cual "estar yo en esta habitación" no es formar parte de ella, en una expresión positiva, y dijimos que equivaldría a "existir yo en lo otro que yo, o bien, existir yo fuera de mí". Pero lo uno era demasiado abstracto, aunque verdadero. Existir es un concepto de alta abstracción que nos fue menester someter a un análisis semántico. Resultó de él que "existir" significa *sensu stricto*: ejecutar la esencia, ser efectivamente lo que se es, *serse*. Pero este resultado semántico nos queda demasiado abstruso, remoto, inconcreto en relación con lo que vemos con toda evidencia y concreción constituir ahora nuestra vida, a saber, que estoy en una habitación. Y lo otro, decir que existo fuera de mí, nos hacía recaer, merced al "fuera", en una interpretación espacial que en este caso resultaba no ya falsa, sino absurda.

Perdidos en nuestra busca de claridad sobre lo que sea el *estar*, nos percatamos de que habíamos analizado más o menos todos los términos de la frase, salvo la que nos parecía ofrecer menos problemas: la expresión "esta habitación". La habíamos dejado desatendida e intacta por creer perfectamente claro su sentido sin necesidad de análisis especial.

Pero en ello estribó nuestro error. Dábamos por sabido lo que representa la habitación como ingrediente de nuestra vida cuando ésta, como ahora, consiste en que estamos en ella. Y lo dábamos por sabido precisamente porque "sabemos" muchas cosas sobre la habitación: que es un espacio, que es materia constituida por átomos, etc.: y todo eso que sabemos *sobre* la habitación lo metemos en ella, y la hacemos consistir en *ser* eso ahora. Este es —decía yo— el error general y tenaz que nos estorba y estorbará constantemente para describir la grande y terrible sencillez de nuestra vida, no advirtiendo la salvadora perogrullada de que todo lo que pensemos *sobre* nuestra vida y sus ingredientes es algo que hacemos estando ya en nuestra vida; que ésta, pues, con todos sus ingredientes, es ya antes de que nosotros nos pongamos a pensar *sobre* ella y sobre éstos.

Claro está que al describir ahora la vida nos hemos puesto a pensar sobre ella, pero en este *único* caso lo que nuestro pensar busca, lo que se propone, es precisamente descubrir la realidad vital en su desnudez, lo que ella es cuando no es sino ella, cuando se quita de *sobre* ella todo lo demás que hemos pensado *sobre* ella o con motivo de ella y que no es ella. En suma, en este caso *único* nuestro pensar se esfuerza en *despensar* todos los demás pensamientos que en nuestra vida pensamos. (Dentro de muy poco van a entender perfectamente esta frase que acaso les parezca ahora un trabalenguas).

De todos nuestros pensamientos sobre el contorno, circunstancia o mundo de nuestra vida el más elemental, el que se nos impone con mayor evidencia, es que el ámbito en que al vivir nos hallamos es un espacio. Por eso al interpretar la expresión "nuestra vida consiste ahora en estar en una habitación", dimos por supuesto y como cosa indiscutible que ésta es un espacio. Esta inadvertencia, este desliz, este supuesto es lo que ha robrado sobre el resto de la frase y nos ha impedido cobrar bien su sentido.

Ha llegado la ocasión de subrayar algo que dije en la segunda lección, cuando por vez primera hice una descripción condensada de lo que es nuestra vida, descripción de cuyos párrafos todo lo que posteriormente hemos dicho no es sino el comentario y el pulimento.

Yo espero que a estas alturas ninguno de ustedes confunda ya esa realidad que cada cual llama "su vida" con su yo. Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de [ambos]. Yo vivo, y al vivir estoy en la circunstancia, la cual no soy yo. La realidad de mi yo es, pues, secundaria a la realidad integral que es mi vida; encuentro aquella —la de mi yo— en ésta, en la realidad vital. Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida. Ahora sí que podemos sin error asegurar que yo formo parte de algo, a saber, de mi vida. La circunstancia —en el caso presente y preciso: esta habitación—, es la otra parte de mi vida. Era un error decir que yo —parte de mi vida— formo parte de la otra parte de vida que es la habitación. No; formo parte del todo que es mi vida, la cual es un todo precisamente porque yo soy [una] parte distinta de la otra parte que es la habitación. Así decía yo en la segunda lección: "Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona, sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y, evidentemente, lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su

propia raíz, hallarse frente al mundo con el mundo, dentro del mundo y sumergido en su tráfico, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que naían y vivían juntas —los Dióscuros, por ejemplo—, parejas de dioses que solían denominarse *dii consentes*, los dioses unánimes”.

Ahora, lo que nos preguntamos es: ¿qué es esta habitación?, pero no en abstracto y sin más, sino que nos preguntamos qué es esta habitación en cuanto ingrediente de mi vida. Al encontrarse viviendo el hombre se encuentra en una circunstancia o mundo. En este caso la circunstancia consiste en esta habitación. Mi vida ahora es estar en una habitación. Nos preguntamos qué sea ésta en cuanto (es) aquello donde estoy.

Precisada así, con todo rigor, la cuestión, nos encontramos con que la respuesta es sencillísima y formidablemente perogrullesca. A la par, es fundamental y de un golpe va a iluminarnos cosas muy decisivas.

Estar yo en esta habitación —fíjense ustedes— no es estar yo pensando en o sobre esta habitación.

Pensar en algo o sobre algo no es sino un hacer mío, es una de las muchas cosas que yo puedo hacer con algo. Yo puedo, por ejemplo, entrar y salir de esta habitación: he ahí dos cosas que yo hago con ella. Puedo también, una vez que he entrado, quedarme en ella un minuto o una hora; esto, quedarme, es otra cosa que hago con ella. Hay que desconfiar del aspecto relativo y aun absolutamente pasivo que, a veces, presentan las palabras. Quedarse diríase que no es un hacer, ya que todo hacer implica una actividad. Sin embargo, como en todo instante me es posible abandonar la habitación, el quedarme en ella implica que sigo en ella por alguna razón o motivo de carácter positivo y actuante, esto es, que el simple permanecer en ella es tan hacer como el entrar o el salir de la habitación, más aún, tan activo o enérgico hacer algo con ella como pueda ser el edificarla o destruirla. Cada nuevo instante que ustedes se quedan en esta aula están *haciendo* eso: quedarse, permanecer, en el sentido más pleno de actividad. Y cuando hace un rato —fíjense ya en lo sorprendente de esta expresión espontánea del lenguaje: *hace* un rato— estaban ustedes a la puerta de esta aula, estaban ustedes esperando *para* entrar en ella, estaban ustedes también haciendo algo, a saber, “haciendo tiempo para entrar en el aula”, frase ésta que, ahora lo ven ustedes, no es metafórica, sino estricta y directa. Hacer tiempo es un efectivo, enérgico hacer, ni más ni menos hacer que hacer un negocio, que hacer la comida, que hacer una mesa, que hacer versos, que hacerse ilusiones. Y es evidente que su esperar a la puerta era un

hacer, puesto que podían no esperar, sino irse o irrumpir antes de tiempo en el aula o haber llegado muy deliberadamente a la puerta en el momento de comenzar esta lección, para no perder tiempo. El que vino temprano vino porque tenía tiempo y porque lo tenía podía ponerse a "hacerlo", esto es, a esperar, ni más ni menos que el que tiene dinero puede hacer un negocio con él o hacerse una casa, y como el que tiene poesía, esto es, talento poético, puede hacer versos.

Son, pues, innumerables las cosas que nosotros podemos hacer —en esta habitación— con esta habitación, o mejor expresado, son innumerables nuestros posibles *haceres* con ella, respecto a ella, en ella o sobre ella. Uno de estos *haceres*, ni más ni menos que uno de tantos, consiste en ponernos a pensar en ella o sobre ella.

Ahora bien, lo peregrino de este hacer que llamamos "pensar en algo" estriba en que no puede ser, nunca, nuestro hacer primario o primitivo con ese algo. Quiero decir que nunca puede ser lo primero que hacemos con algo, *pensar en ello*, sino que para poder yo ejercitar este peculiar hacer es preciso, evidentemente, que ese algo haya estado en una relación previa conmigo que no sea meramente pensarlo, pensar en ello. Así, para que yo pueda pensar en esta habitación es preciso que ya antes haya yo entrado en ella, o por lo menos haya oído hablar de ella, pues una de las cosas que podemos hacer con algo es "oír hablar de ello"; la prueba es que cuando algo nos es antipático o enojoso solemos decir que "no queremos ni oír hablar de ello", lo cual implica que, en los demás casos, nuestro oír es un querer oír, esto es, un prestar atención, un hacernos atentos.

Pero se dirá que esas cosas previas al pensar en esta habitación, que yo hago con ella, implican, a su vez, también un pensar. Entrar en el aula, quedarme en ella, permanecer en ella de pie o sentado o paseando, etc., suponen y llevan, como dentro de sí, un darme cuenta de la habitación, o como se dice desde hace tres siglos: "tener conciencia de ella". ¿Este darme cuenta, este tener conciencia, no es un pensar? La cuestión va a ocuparnos a fondo en las venideras lecciones de enero: es ella la gran batalla ideológica que vamos a dar en mil novecientos treinta y tres. Pero ahora nos es suficiente, para la descripción preambular a la *Metafísica* que de nuestra vida hacemos, con el recuerdo de aquella distinción entre el "contar con" y el "reparar". Se reconocerá que, sea lo que sea, el pensar en algo lo menos que puede ser es "reparar" en ello. O lo que es igual: el pensamiento es, como mínimo, reparar. Yo no reparo en el sillón en que estoy sentado —decíamos—, pero cuento con él. Si alguien lo mueve reparo que algo en él ha cambiado, esto es, que antes estaba de otro modo y, sin embargo, antes yo no reparaba en él. Existía, pues, para mí, pero no conscientemente. Estaba ante mí,

constituya un elemento presente de mi vida en ese ahora, me había "enterado" de él; en suma, contaba con él, pero no pensaba en él.

Es, pues, falso que todo hacer mío con algo implique un auténtico pensar en ese algo o tener conciencia de él. Si los hombres, que tenemos varias veces al día que abrocharnos numerosos botones, tuviésemos al hacer esto que pensar o tener conciencia de cada uno de los botones y cada uno de los ojales, necesitaríamos toda la jornada o poco menos para la operación, y al cabo de ella quedaríamos más extenuados que si hubiésemos asistido a varias lecciones seguidas de Metafísica.

Resumiendo: pensar en algo es un hacer nuestro que supone siempre otros haceres nuestros con ese algo, los cuales no son pensamiento y sólo implican el simple "contar con", esa extraña presencia que ante mí tiene todo lo que forma parte de mi vida. Pero esta presencia ante mí de todo aquello con que al vivir cuento, no es un estar ante mí en la forma especialísima en que un objeto de conciencia está ante el sujeto consciente, en que lo pensado está ante el que piensa.

Ahora bien, la raíz y simiente de toda la Edad Moderna ha sido la creencia opuesta a lo que acabo de decir. La edad Moderna se formó en torno a la afirmación fundamental de que nuestra relación primigenia con las cosas es el pensarlas y que, por tanto, las cosas son primordialmente lo que son cuando las pensamos. Eso es lo que se ha llamado "idealismo" y toda la Época Moderna —en su filosofía y en todo lo demás— ha sido esencialmente idealismo.

Esto insinúa a ustedes la importancia que puede tener esta sencilla averiguación que acabamos de hacer, según la cual, lo que las cosas son primariamente es lo que son cuando no pensamos en ellas, antes de que pensemos en ellas: lo que son cuando contamos con ellas, esto es, simplemente las vivimos.

Colocado así el asunto se advierte desde luego que no podemos entender esos dos modos de ser las cosas —el primario o lo que son cuando no pensamos en ellas, y el secundario o lo que son cuando sí pensamos en ellas— si no es confrontando el uno con el otro, comparando el uno con el otro.

Ahora bien, ¿qué es lo primero que es una cosa cuando pensamos en ella, en el momento inicial de todo pensar en algo? Por ejemplo, se trata de esta luz. Imagínense que nos ponemos a pensar sobre esta luz y que llevamos ese pensar nuestro a la plenitud mayor que hoy puede el hombre alcanzar en ese orden de pensamientos, esto es, que hemos pensado sobre la luz todo lo que hoy puede el hombre pensar sobre ella. Ese pensamiento máximo sobre la luz se llama óptica. Habremos, pues, hecho la óptica. Y si observamos cuál es el resultado de tan vasta y

compleja operación de pensar, de tan agudo y preciso hacer, notaremos que lo que al cabo de la óptica conseguimos y hallamos es saber bastante lo que *es* la luz. Al final de la óptica, pues; no tenemos esta luz, sino una cosa muy distinta de ella que es el "ser de la luz". Cuando tenemos esta cosa decimos que *sabemos*. Saber es posesión del ser de una cosa, no posesión de la cosa, sino de su ser. Como esta posesión se verifica en un pensamiento que piensa ese ser, decimos que ese pensamiento nuestro es verdad.

Sobre todo esto tenemos que hablar mucho, pero ahora nos basta con lo dicho. Porque ello nos permite responder a lo que hace un momento inquiríamos: ¿qué es lo primero que es una cosa cuando nos ponemos a pensar en ella?, por tanto, no lo que es antes de pensarla sino en el comienzo de pensarla. Si el término y cumplimiento de mi pensar sobre ella es saber *lo que es*, evidentemente, el comienzo de mi pensar sobre ella será no saber lo que es. El pensar, que culmina en saber, comienza por ser ignorar. El pensamiento, pues, es —tanto más y antes que saber— pura ignorancia. El que no piensa no es ignorante. La piedra no ignora lo que es la dinamita que la hace reventar. Porque ignorar es pensar positivamente en algo, es pensar que no se posee el ser de una cosa, es pensar que no se sabe lo que es; en suma, es saber que no se sabe. La ignorancia sabe que la cosa tiene un ser, pero no sabe cuál es ese ser, no sabe lo que es. Pero "que es" tiene originaria y propiamente un sentido interrogativo: ¿qué es esta luz? He aquí nuestro primer pensamiento sobre la luz, nuestra inicial ignorancia: es una pregunta. Y para ese primer pensamiento esta cosa *es...* una cosa cuestionable, preguntable: un problema. Lo primero que una cosa es cuando pensamos en ella *es...* cuestión.

A la altura de esta quinta lección hemos hecho ya con el estilo de este curso ciertas experiencias que debemos aprovechar, fertilizar tanto ustedes como yo. Al principio, cuando oían algunas expresiones más pensaron más de una vez: Bueno, esto está dicho metafóricamente o por lo menos no está dicho en un sentido formal y estricto. Luego les ha acontecido a ustedes rectificar: aquellas mismas frases que parecían metafóricas e informales resultaban luego tener un sentido directo y estricto. Así nos pasa en este caso.

Digo que lo primero que las cosas son cuando pensamos en ellas *es...* cuestiones. Antes de que yo sepa lo más mínimo sobre esta luz, antes de que yo pueda decir que esta luz es esto o lo otro o lo de más allá, he tenido que hacerme cuestión de ella, que preguntarme: ¿qué es? Todo lo otro que [esta luz] vaya a ser viene con posterioridad a su ser pregunta, a su ser cuestión. *Porque* algo me es cuestión mi pensamiento comienza su actividad a fin de resolver la cuestión. Si no, mi pensamiento no

funcionaría, no tendría para qué ponerse en marcha y aunque yo lo posea como mecanismo a mi disposición, como "facultad" no usaría de él.

Las cosas son, pues, para mí pensar, primero, cuestiones, algo respecto a lo cual se pregunta. Bien, pero esa pregunta: ¿Qué es esta luz?, ¿a quién se hace? Preguntar es un hacer mío. Yo pregunto. Bien: pero toda pregunta sobre algo se hace a alguien. ¿A quién hago yo la pregunta? ¿A mí mismo o a otro, por ejemplo, a un físico?

Aclaremos el primer caso. Resulta que, en él, yo me hago la pregunta a mí mismo, que yo me pregunto. Pero, ¿no es esto extraño? Por lo visto, se trata de que una parte de mí mismo pregunta a otra parte de mí mismo; como si dijéramos —y esto sí es metáfora— que un lóbulo de mi cerebro pregunta a otro lóbulo de mi mismo cerebro: Oye, amigo, ¿qué opinas tú de esto?

Algo hay de tal, en efecto: yo dirijo mi pregunta a lo único en mí que puede responder, que tiene voz que habla: a mi intelecto. Toda cuestión como tal es cuestión intelectual. Pero esto supone que el yo interrogante, el yo que pregunta a su intelecto no es el intelectual. Y si ese yo no intelectual propone la cuestión al intelecto quiere decirse que ya para él son las cosas cuestiones, pero en un sentido pre-intelectual.

No nos perdamos en este intrincamiento que es, acaso, el primero que encontramos en este curso, lo primero en él que es difícil de entender. Refresquemos, pues, los términos del asunto.

Ser cuestión algo significa que buscamos —*quaestio viene de quaerere*, buscar—, significa que buscamos con respecto a una cosa lo que es, que buscamos su ser. Pero si buscamos el ser de una cosa es que antes estábamos ya en relación con la cosa, que teníamos ésta. Yo ahora tengo esta luz ahí y por eso se me ocurre preguntarme cuál es su ser o qué es. De una cosa que yo no tuviese ahí no se me ocurriría preguntarme por su ser. Perfectamente. Pero ahora notemos el lado inverso del asunto. Cuando yo tenga la cosa "esta luz", no tengo su ser, puesto que necesito buscarlo. Luego las cosas que yo tengo, las cosas que están ahí y que integran mi circunstancia son distintas de su ser.

Pero —y aquí viene la tremebunda paradoja—, pero si esta luz que está ahí es algo distinto de su ser quiere decirse que las cosas no tienen "ser", mientras no me pregunto yo por él y hago funcionar mi pensamiento. Pero como pensar en ellas —según sabemos— es sólo una de las innumerables cosas que puedo hacer con ellas, resultará que en todo el resto de mi hacer, en todo el resto de mi relación vital con las cosas éstas no tienen ser. Y ahora sí que nos ocurre preguntarnos con toda vehemencia: ¡Demonio!, y, entonces, es decir, cuando yo no pienso en las cosas sino que vivo con ellas sin pensarlas ¿qué son las cosas? ¿Qué son las cosas cuando no tienen ser, esto es, cuando... no son?

Estoy seguro que ustedes se han dado, con toda evidencia, la respuesta, pero que, al punto, la han rechazado por considerarla absurda, ininteligible. A mi pregunta: ¿Qué son las cosas cuando no pensamos en ellas, cuando, por lo mismo, no tienen ser, en suma, cuando no son?, se han respondido ustedes: ¡Ah!, entonces, las cosas son... nada.

Pero, ¡claro!, esto les parece a ustedes ininteligible y prosiguen: ¿De modo que esta luz que me está alumbrando cuando no pienso en ella, es... nada? Pero, ¿no decimos en la misma frase que está ahí, que nos alumbraba, etc.? ¿Cómo podemos añadir que es nada? Ya era, en efecto; estupefaciente, aquel anuncio inicial de esta lección, según el cual, si nuestra vida consiste ahora en estar en esta habitación, esta habitación no es primordialmente un espacio material. Pero lo de ahora es ya espeluznante: que esta luz que me alumbraba, es, cuando yo no pienso en ella, nada.

Me hago muy bien cargo de que el asunto resulta difícil de entender. Por lo mismo necesito que ustedes me ayuden. Y para ello que se decidan, de verdad, a cumplir su tácita promesa, quitando de sobre la luz todo lo que ustedes piensan *sobre* ella, quedándose, pues, exclusivamente con lo que esta luz es sin todo eso. Y, ¿qué es entonces? Pues es, lo que ahora me alumbraba, lo que yo puedo encender y apagar, lo que cuesta un cierto dinero a la Facultad, etc. Bien; pero nada de eso es el ser de esta luz. Cuando pienso en ella mucho y llego al final de mis investigaciones ópticas, hallo que el ser de esta luz consiste en ser vibración etérea. ¿Qué tiene que ver esto —ser vibración etérea— con alumbrarme ahora a mí, con que yo la pueda encender y apagar, con que cueste dinero a la Facultad? Todo esto habla casi más de mí que de la luz; en rigor, no dice sino lo que a mí me pasa o acontece ahora con la luz —ser alumbrado por ella— y lo que a ella le pasa conmigo: alumbrarme a mí. Pero no dice nada más de la luz, no dice lo más mínimo sobre lo que es la luz. Su vibración etérea no está ahí, no me pasa a mí con ella ni le pasa a ella conmigo. Por tanto, mientras mi hacer con ella o lo que con ella me pasa es recibir su luz para que yo pueda leer, encenderla con este propósito, apagarla para que no cueste mucho a la Facultad, etc., esta luz ni es vibración etérea, ni es esto o lo otro.

Si ahora resumimos, contestando perentoriamente, rigurosamente a nuestra pregunta: ¿Qué es esta luz cuando yo no pienso en ella? Pues es lo que me alumbraba y me permite leer, lo que enciendo y apago, lo que cuesta tanto y cuanto a la Facultad. Pero, y ¿que más es? Pues... nada más; es decir, pues nada... además. Por tanto; es todo aquello y, además, nada. O dicho en otra forma: ser todo aquello es ser nada.

Yo no pretendo que, por el pronto, entiendan ustedes bien esto que acabo de decir. Ya nos ha acaecido en este curso más de una vez que al

dar yo un nuevo paso en la descripción de la vida, por lo pronto, no lo han entendido bien. Sin embargo, la nueva idea, aun en su primera aparición, produjo en ustedes como una vislumbre de que por allí había una cierta verdad insospechada para ver la cual a plena luz convenía prepararse. Esta preparación, este ¡alerta! es el que me basta por el pronto. La luz se prepara con la vislumbre.

Lo que sí nos importa desde luego tener en plena claridad es que si nuestra vida consiste en lo que hacemos, podemos dividir aquélla en dos porciones: de un lado, todo lo que hacemos con las cosas que no sea pensar en ellas y de otro, aislado, ese peculiarísimo hacer que es el pensar. La división, como advierten, secciona nuestra vida en dos regiones muy desiguales de tamaño, ya que de un lado está sólo el hacer que es el pensar, y del otro, todos los demás innumerables hacerres que componen nuestra existencia. El pensar no es ni más ni menos hacer que cualesquiera de los otros; sí, no obstante, creemos conveniente ponerlo aparte es, porque, según vemos, sólo cuando lo ejercemos cobran las cosas un ser que no tienen en sus demás relaciones con nosotros.

Ahora necesitan ustedes habituarse y ejercitarse en el intento de pensar cómo son las cosas cuando y mientras no pensamos en ellas.

Imaginen que hace un rato, en vez de elegir como ejemplo esta luz hubiésemos preferido escoger, para el caso, la tierra y nos hubiésemos preguntado: ¿Qué es esta tierra que veo con mis ojos, que piso con mis pies, sobre la cual camino despacio unas veces, de prisa otras? Mientras pensábamos todo esto nos ocupábamos de la Tierra y no de esta luz. Pero mientras no nos ocupábamos de esta luz ella nos estaba alumbrando y nosotros gracias a ella podíamos leer. Yo no reparaba en ella, pero contaba con ella, con su alumbrarme, como no reparo en este sillón, pero cuento con él, con el amable servicio que me presta al estar yo en él sentado. Si queremos expresar *la realidad*, lo que es la luz y lo que es el sillón en ese rato, tendremos que decir: la realidad de esta luz en ese rato consiste exclusivamente en alumbrarme y, la del sillón en serlo en que me siento. Fuera de este alumbrarme, de esta acción presente y actual sobre mí, esta luz no es nada en mi vida que es la de ahora. Y como hablamos sólo de lo que es nuestra vida y de lo que en ella sean sus ingredientes, tengo derecho a decir que primordialmente las cosas no son sino su pura y presente actuación sobre mí. La luz luce, me ilumina y esto es todo.

Pero, de pronto, la luz se apaga y yo que me estaba ocupando de la Tierra y no de la luz suspendo entonces aquella ocupación y me pongo a ocuparme de esta luz; entonces, es decir, cuando el lucir y alumbrarme de la luz cesa. Yo necesito seguir leyendo y la luz me niega su servicio

habitual. Mi vida, que era ahora leer, queda perturbada, anulada por la falta de luz, y se convierte en otro ahora, en otra situación, en otra vida constituida por no poder leer —a causa de no haber luz—, por una negación. Esta negación de mi vida, que encuentro en mi vida, este no poder ser el que necesito ser —esto es, un lector— me hace caer en la cuenta de que no coincido con la circunstancia, que ésta es distinta de mí, que no puedo “contar con” ella, que me es ajena, que me es extraña; en suma, que me extraña. Al fallar en algo nuestro contorno, es cuando lo sentimos como extraño, por tanto, como otra cosa que nosotros y entonces, precisamente entonces, cuando nos falla, cuando nos extraña es cuando reparamos en él. Al apagarse esta luz es cuando volvemos a ella nuestra atención y nos preguntamos: ¿Qué le pasa a esta luz?, pregunta que lleva en sí la otra: ¿Qué es esta luz? La luz cuando no luce y necesito que luzca, cuando no hace conmigo lo que venía haciendo y con lo cual me sentía cómodo, hace algo nuevo conmigo: me incomoda y al incomodarme se me hace... cuestión.

Si todo lo que me rodea, empezando por mi cuerpo, me fuese cómodo yo no repararía en nada, no sentiría la circunstancia como tal circunstancia, como algo extraño a mí sino que creería que el mundo era yo mismo. Si al acercar la mano a la mesa ésta cediese y no opusiese resistencia, negación al movimiento de mi mano, tendría derecho a sentir y a pensar que mi mano y la mesa pertenecían a mi yo, que eran yo. Pero si se comportase así la mesa, como, por otra parte, yo necesito ahora apoyar en ella mis brazos, al ceder ella me incomodaría y la sentiría como extraña. Cada cosa en mi vida es, pues, originariamente un sistema o ecuación de comodidades e incomodidades. Cuando una cosa me es incómoda se me hace cuestión: porque la necesito y no “cuento con” ella, porque me falta. Las cosas cuando faltan, empiezan a tener un ser. Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en un esfuerzo incesante, se afana en llenar.

## LECCIÓN VI

(REVISIÓN DEL ITINERARIO.—EL REPERTORIO DE POSIBILIDADES CIRCUNSTANCIALES.—FATALIDAD Y LIBERTAD.—VIVIR ES EXISTIR AQUÍ Y AHORA.)

Procuremos, ante todo, recoger brevemente las averiguaciones logradas a fin de que podamos reanudar nuestro itinerario. Si nos ocupásemos de Astronomía nuestro propósito sería definir el ser de los astros, lo que

los astros son. Parejamente, el propósito de estas lecciones es intentar definir el ser del hombre. El ser del hombre es lo que éste suele llamar su vida. Somos nuestra vida. Ahora bien, la vida de cada cual consiste, por lo pronto, en que se encuentra teniendo que existir en una circunstancia, contorno, mundo o como quieran ustedes llamarlo. Esa circunstancia o mundo en que, queramos o no, tenemos que vivir no podemos elegirlo nosotros, sino que, sin nuestra anuencia previa y sin saber cómo nos encontramos disparados sobre él, arrojados a él, naufragos en él y para sostenemos en él y vivir no tenemos más remedio que hacer siempre algo, que salir nadando. Yo no me doy la vida a mí mismo, sino que me es dada, me encuentro con ella al encontrarme conmigo mismo. Pero lo que me es dado al serme dada la vida, es la inexorable necesidad de tener que hacer algo so pena de dejar de vivir. Y ni siquiera esto: porque dejar de vivir es también un hacer —es matarme, no importa con qué arma, la *Browning* o la inanición. La vida que me ha sido dada no me es dada hecha sino que tengo que hacérmela yo. No me es dada hecha, como al astro o a la piedra le es dada su existencia ya fijada y sin problemas. Lo que me es dado, pues, con la vida no es sino quehacer. *La vida da mucho quehacer.*

Y lo más grave de esos quehaceres en que la vida consiste no estriba en que haya que hacerlos, sino en que antes de hacer algo tengo que decidir yo mismo lo que voy a hacer; por tanto, lo que voy a ser. Al llegar a este punto les hacía notar a ustedes la superlativa paradoja que esto encierra. Porque según ello, resulta que el ser del hombre, a diferencia de todas las demás cosas del universo, consiste no en lo que ya es sino en lo que va a ser, por tanto, en lo que aún no es. El hombre comienza por ser su futuro, su porvenir. La vida es una operación que se hace hacia adelante.

¿Cómo se compagina esto con lo enunciado por mí cuando decía que la vida es siempre un presente, un ahora?

Consiste, repito una vez más, en lo que hacemos, en nuestras ocupaciones. Tenemos que estar siempre ocupados con algo y ya vimos que inclusive el no hacer nada, el esperar, es hacer tiempo, lo cual es una ocupación, a veces angustiosa. Pero estas ocupaciones a que dedicamos nuestra vida no nos vienen impuestas. Tenemos que resolver nosotros ahora en qué nos vamos a ocupar luego, dentro de un instante. Es decir, que ahora nos ocupamos en decidir nuestra futura ocupación. Cuando se trata de nuestra existencia cotidiana formada por hábitos consolidados esta decisión es fácil. El que va todos los días a cierta hora a la tertulia no suele vacilar mucho en decidirse a esa ocupación. Porque también eso es una ocupación, no discutamos ahora si buena o mala, también es un hacer, es pasar el tiempo, lo contrario de hacer tiempo.

El que espera, decíamos, hace tiempo *para* algo, pero el que simplemente deja pasar el tiempo *ése* pierde el tiempo, es decir, lo deshace.

Insisto, pues, en que ahora en todo ahora nos ocupamos en decidir nuestra futura ocupación, lo que aún no somos, lo que vamos a ser. Ahora bien, esto es ocuparse por anticipado, es ocuparse antes de ocuparse, es... preocuparse. La vida es preocupación. Y lo es siempre, a toda hora, no sólo en las situaciones especialmente graves, si bien en ellas se muestra más a las claras, dolorosamente el carácter de preocupación anejo a nuestra vida; inevitable en un ser como el del hombre que tiene que decidir su propio ser, lo que va a ser.

Ahora bien, esto que llamamos preocupación, este ocuparse por adelantado con lo que nos va a ocupar luego no es sino ocuparse con el porvenir. Y el hombre es ese extraño ser que tiene el privilegio, a la vez doloroso e ilustre, de existir en el futuro. Ahora mismo, en este instante, ¿qué somos ustedes y yo? Ustedes en este instante presente no *están*, hablando con rigor, en el presente sino que están esperando la palabra próxima que yo voy a pronunciar, están en el futuro inmediato, proyectados hacia él, atentos a él. La que yo he pronunciado, la presente que ya han oído no les ocupa ya. Y yo estoy ahora preocupado de la frase que voy a decir; la que estoy diciendo ya no me ocupa propiamente; mi aparato laríngeo y mis labios la pronuncian de modo casi mecánico. No puedo ahora dejarme derivar a las sustanciosas cuestiones filosóficas que esta esencial averiguación suscita. Quedémonos con sólo esto: que nuestra vida es proa de sí misma, que anticipa y taja el espumante porvenir, esto es, que lo decide.

Pero si yo tengo, quiera o no, que decidir lo que voy a hacer —ya que nadie puede darme hecha la decisión—, quiere decirse que la vida me coloca *siempre*, siempre, en todo instante, frente a varias posibilidades de hacer. Al salir de aquí yo *puedo* hacer muchas cosas diversas, por lo menos varias. Entre ellas tengo que decidir. El tener que decidirme implica que no está nunca mi ser decidido de antemano como lo está el del astro al que le es dada decidida su órbita. Antes de decidir estoy, pues, indeciso, perplejo. He aquí que la vida es... perplejidad, constante y esencial perplejidad.

Hasta aquí llegábamos y aquí es, por tanto, donde tenemos que hincar bien los talones para reanudar nuestra andadura.

Y comencemos por preguntarnos ¿qué tiene que acontecer, cómo tienen que estar las cosas para que alguien se sienta perplejo, o de otro modo, cuáles son los ingredientes de la perplejidad, verdadera sustancia de nuestra vida? Y es evidente que para que alguien se sienta perplejo será menester que ese sujeto tenga, por fuerza, que hacer algo, pero que

encontrando ante sí diversas posibilidades de hacer, de ser, no sabe por cuál decidirse. De aquí que el símbolo de la perplejidad es la encrucijada: varios caminos se abren ante nosotros, ¿cuál tomaremos? El uno nos lleva a ser una cosa, el otro nos lleva a ser otra; vamos a elegir nada menos que nuestro ser mismo. Y repito que esto, con mayor o menor dramatismo, acontece en cada instante de nuestra vida. La existencia del hombre es constante encrucijada.

La circunstancia o mundo en que hemos caído al vivir y en que vamos prisioneros, en que estamos perplejos, se compone en cada caso de un cierto repertorio de posibilidades, de poder hacer esto o poder hacer lo otro. Ante este teclado de posibles quehaceres somos libres para preferir el uno al otro, pero el teclado, tomado en su totalidad, es fatal. Las circunstancias son el círculo de fatalidad que forma parte de esa realidad que llamamos vida. Pero nótenlo bien, porque éste es el carácter fundamental de nuestra existencia: esa fatalidad de nuestra circunstancia, del mundo en que vivimos, no nos obliga a hacer, a ser una sola cosa. ¡Ojalá que fuese así! Entonces la vida del hombre sería como la de la piedra —muy cómoda—, porque para la piedra existir es estar dirigida por las fuerzas cósmicas. La piedra que en el aire soltamos no siente perplejidad alguna: lo que va a hacer, lo que va a ser está ya decidido desde siempre, caerá hacia el centro de la tierra. Pero no está decidido hacia qué dirección van ustedes a caminar cuando salgan de aquí, ni está tampoco decidido si mañana van a meditar un poco sobre lo que yo les he dicho o se van a desentender de ello: pueden ustedes hacer lo uno o lo otro. Dentro de la fatalidad de vuestra circunstancia sois libres; más aún, sois fatalmente libres porque no tenéis más remedio, queráis o no, que escoger vuestro destino en la holgura y al margen que os ofrece vuestra fatal circunstancia.

Cada hombre —y claro está, cada mujer— tiene su mundo o circunstancia que se parece más o menos a la del prójimo, pero que siempre tienen algunos elementos distintos. Casi todos los que estamos aquí somos españoles y eso, ser español, significa propiamente tener ante sí una circunstancia, una fatalidad y un repertorio de posibilidades diferentes de ser inglés o ser alemán. Pero aun siendo españoles nuestra circunstancia sería bastante diversa si viviésemos en la España del siglo XVII. La circunstancia o mundo en que por fuerza existimos no es sólo un aquí determinado sino que es una determinada fecha. Vivir es existir aquí y ahora; como antes he dicho, salir nadando en el aquí y en el ahora, no en una circunstancia imaginaria. Por eso debe parecernos idiota todo lo que no sea comenzar por aceptar alegremente la circunstancia en su efectividad. Ante lo fatal lo único con sentido que se puede hacer, es aceptarlo. Eso es lo primero, luego ya veremos si podemos en alguna

medida mejorar esa circunstancia, sacarle el mayor provecho posible. La vida es siempre un lugar y una fecha — es lo contrario del utopismo y el ucronismo—, o lo que es igual, la vida es, por sí misma, histórica.

Yo creo que al llegar aquí pueden ustedes ver ya con cierta claridad y mayor precisión aquella fórmula con que definíamos el problema de la vida, de la vida de cada cual al decir que consiste en que el yo que somos cada uno tiene que existir en una circunstancia, en un contorno dado, que tiene que realizarse en él; ¡fíjense ustedes!, consiste en que yo tengo que ser yo, no dentro de mí, sino en el mundo donde sin quererlo me encuentro, en éste de ahora. Y ese mi mundo podrá ofrecerme más o menos facilidades para realizarme en él, pero siempre es distinto de mí.\*

## LECCIÓN VII

[LA ESTRUCTURA GENERAL DE NUESTRA VIDA Y SUS COMPONENTES.—¿QUÉ GÉNERO DE "HACER" ES EL PENSAR SOBRE ALGO? —PENSAR; DECIR; LUGAR COMÚN.—LA NECESIDAD DEL SER.]

Con todo esto no hemos hecho sino definir la estructura general de nuestra vida, pero si lo que he dicho es verdad, en cada instante concreto de nuestra vida tendremos un caso particular de esa estructura general, esto es, que si analizamos nuestra realidad en cualquier instante hallaremos que está constituida por los componentes enunciados, que consistirá en que estamos en una circunstancia determinada, que en ella estamos haciendo algo, ocupándonos con algo, que este hacer y ocupación nuestros fue decidido por nosotros en una pre-ocupación, y que si decidimos hacer lo que estamos haciendo fue porque nos parecía realizar con ello el yo que cada uno de nosotros presiente que tiene que ser. El hombre no puede materialmente dar un paso sin anticipar todo su porvenir y en vista de él decidirse a darlo o no darlo, a caminar en una dirección o en otra.

Todo esto acontece, en efecto, ahora; la vida de ustedes consiste concretamente en estar ahora en esta habitación y se trata de analizar esta situación concretísima, de hacer su anatomía, diríamos, microscópica, a fin de encontrar en ella con plena evidencia todos esos ingre-

\* [En una nota autógrafa Ortega se refiere a la conclusión del manuscrito de esta lección y advierte: "Siguió pág. 1, 2 y 3 de 'Ensimismarse y Alitarse', I, y luego lecturas de párrafos sobre el Yo en 'Goethe'. Reproduzco los textos aludidos en el Anejo 2o. que, así, complementa a esta lección VI.]

dientes sustantivos de la vida, que nos han hecho entrever aquellas fórmulas macroscópicas.

Nuestro propósito es, pues, expresar en conceptos, pensar la realidad que es nuestra vida tal y como ella es ahora. Pero encontrábamos una dificultad fundamental y es que al pensar su vida el hombre tiende, por razones que a su hora descubriremos, a no pensarla según es, sino a interpretarla como si el ser de esa vida fuese de la misma estructura que el ser de las cosas corporales, que hallamos en nuestra vida.<sup>1</sup>

Al llegar aquí yo quisiera resumir lo demás que en la lección V dije, y pasar lo antes posible más adelante.

Y a este fin, desearía que se preguntasen: ¿qué género de hacer es el pensar sobre una cosa?, esto es, ¿qué hacemos con ella cuando pensamos en ella? No vacilarán ustedes en responderse: cuando pensamos sobre una cosa lo que hacemos es ocuparnos en averiguar lo que es, en descubrir su ser. Perfectamente: pero esto implica que la cosa, tal y como ella está en mi vida, antes de pensar sobre ella no manifiesta su ser, o lo que es igual, está en mi vida, actúa en ella, pero no tiene ser. Esta luz me alumbraba, tengo su iluminación, la tengo, pues a ella como tal luz, pero no tengo su ser, no está ahí su ser, no se *lo que* [ella] es. Y esto me acontece con todo lo demás que integra mi vida. Lo que pasa y ya veremos por qué es que hemos pensado ya sobre muchas cosas, y hemos recibido todavía más pensamientos sobre ellas, los que la tradición educativa y la cultura ambiente contienen acumulados. De aquí que creamos saber no poco sobre ellas, sobre lo que son, y este saber esté tan convertido en hábito que ese su saber —que ya sabemos— nos parece estar ahí. Así cuando decimos que esta habitación es un espacio material nos parece que esto —un espacio material— está ahí por sí y sin que nosotros pensemos en ello. Y, sin embargo, es cosa bien clara que hablando con rigor ni nosotros ni nadie sabe de verdad y en absoluto lo que es un espacio material. Sólo sabemos algo sobre ello muy parcial y aproximado y problemático. Y si, ni aun después de haber pensado la humanidad miles y miles de años en ello ha logrado saber radicalmente lo que [el espacio material] es, ¿cómo va a estar ahí, formando parte de mi vida? Recuerden ustedes que todo lo que forma parte de mi vida es manifiesto, patente: si no, yo no lo vivo.

Si el contorno o circunstancia en que estamos sumergidos —y esta inmersión en la circunstancia es lo que llamamos vida— tuviera un ser, y vivir fuese desde luego encontrar patente ante nosotros ese ser, la existencia del hombre sería estrictamente lo contrario de lo que es. En

<sup>1</sup> [En este lugar del manuscrito hay una nota al margen que dice: "Relectura de las páginas de la lección V."]

primer lugar, no necesitaríamos pensar sobre las cosas sino que éstas nos revelarían por sí mismas, y desde su aparición ante nosotros, su ser; esto es, que vivir sería desde luego saber lo que es el mundo, y al saber esto sabríamos su pasado y su porvenir, y sabiendo el porvenir del mundo sabríamos el nuestro en él y no nos hallaríamos en perplejidad, teniendo que decidir nuestro futuro entre varias posibilidades. Un mundo cuyo ser es sabido se compone sólo de necesidades.

Pero el caso es que la realidad radical llamada por nosotros vida tiene caracteres totalmente opuestos a éstos. Siempre que de algo digamos "es tal" o "es cual" "es así" o "es de este otro modo" hemos abandonado el algo, la cosa según se da en su actuación primaria sobre nosotros y la hemos sustituido por un pensamiento nuestro, por una interpretación. Ella, la cosa, por sí misma, según su actuación primaria en nuestra vida no es tal ni es cual, no es así ni del otro modo: está, en suma, desnuda de todo ser. La tierra está ahí bajo mis pies o bajo los cimientos del edificio en que me encuentro. En mi vida tiene un papel primario que es sostenerme. Pero he aquí que de pronto se estremece, oscila, deja de ser firme, de sostenerme. Entonces es cuando me hago cuestión de ella. Antes era —fijense— lo que me sostiene. Ahora es... una cuestión, un problema. Me pregunto: ¿qué es la tierra? El pensamiento comienza a funcionar, disparado por la urgencia vital, preintelectual, de tener que ser sostenido por ella y... fallarme, no servirme para ese menester de mi vida. Si el mundo en torno respondiese a todas mis necesidades o menesteres yo no me habría hecho nunca cuestión de nada en él, no se me hubiera ocurrido pensar sobre nada; y ni siquiera tendría la idea de necesitar, de haber menester. Un mundo en tal sentido favorable al hombre es precisamente otro mundo, el mundo con que el hombre sueña y sueña en él porque éste es, más bien, lo contrario: un mundo desfavorable al hombre.

En el secreto fondo de sí mismo, el hombre cuenta siempre con esa resistencia del mundo a él, pero tarda mucho en revelarse a sí mismo su propio secreto. Parecerá extraño que pueda tener uno consigo mismo un secreto y, sin embargo, nada más sencillo y corriente. Secreto es todo aquello con que contamos, que interviene en nuestra vida pero que no nos hemos dicho nunca, o lo que es igual, que no lo hemos pensado. Pensar y decir son, como veremos, una misma cosa y no es un azar que en Grecia *logos* significase ambas cosas. El pensamiento no existe sin la palabra: le es esencial ser formulado, expreso. Lo inexpresso e in formulado, esto es, lo mudo no ha sido pensado y como no ha sido pensado no es sabido y queda secreto. Por eso hablar —esto es, pensar— es manifestar, declarar o aclarar, descubrir lo cubierto u oculto, revelar lo

arcano. "Decir", decir algo es poner de manifiesto lo que antes existía en forma latente y larvada. Y el sentido primario del decir no es el conversar, no es el revelar yo a otro mi pensamiento que mientras no se lo revele mediante el lenguaje es para el otro un secreto, un algo oculto; para que yo pueda decir algo a alguien es preciso que antes me lo haya dicho yo a mí mismo, esto es, que lo haya pensado, y no hay pensar si no hablo conmigo mismo. De donde resulta que antes de revelar algo al prójimo he tenido que revelármelo a mí mismo. Mas para esto es preciso que, además de contar con ello, haya reparado en ello, me haya hecho cuestión de ello y me lo haya definido. El lenguaje es ya por sí ciencia, la ciencia primigenia que encuentro ya hecha en mi contorno social, es el saber elemental que recibo de la comunidad en que vivo y que me impone desde luego una interpretación de las cosas, un repertorio de opiniones sobre su ser. El lenguaje es, por excelencia, el lugar común, el saber mostrenco en que inexorablemente tiene que alojarse todo mi pensamiento propio, original y auténtico.

Pero volvamos al asunto presente. Decía yo que en el secreto fondo de sí mismo el hombre cuenta siempre con el carácter antagonista que frente a él tiene el mundo, mas tarda mucho en revelarse a sí mismo ese secreto, en suma, en pensarlo y decírselo, en saberlo con conocimiento directo y expreso. Pero el hombre suele tener dos modos de expresar y pensar lo que constituye su vida, esto es, todo aquello con lo que cuenta. Un modo directo y otro indirecto. Por ejemplo, cuando el hombre inventa el mito de la varita de virtudes y con ella un mundo mágico donde se realizan sin esfuerzo ni resistencia todos sus deseos, no hace una definición directa del mundo real en que vive, como de un mundo donde los deseos no se realizan o que impone cuando menos penosos esfuerzos para la satisfacción de nuestros deseos, pero en el hecho de imaginar ese mito expresa indirectamente a sí mismo que cuenta, en secreto y sin saberlo, con un mundo desfavorable y antimágico, esto es, con un mundo compuesto de ingredientes que fallan, que no nos sirven. El mundo mágico es una circunstancia imaginaria en que todo nos serviría, en que la tierra no temblaría nunca. En ese mundo el hombre sentiría una imperturbable seguridad. Pero si lo imagina es que en este mundo, en el real, en el que no tiene que ser imaginado por el hombre sino que lo envuelve y aprisiona inexorablemente, se encuentra inseguro, extranjero y perdido. El cuento de la varita mágica expresa, pues, en forma positiva y como en relieve, la presencia inexpressa, secreta y, por decirlo así, en hueco que tiene en mi vida la resistencia del mundo.

Antes de fallamos la tierra con su temblor no habíamos pensado en ella; simplemente la usábamos, como usamos esta habitación al estar en ella.<sup>1</sup>

Antes, descansábamos, nos sosteníamos sobre la tierra; pero cuando es lo que ahora no nos sostiene, no sabemos *qué hacer* con la tierra, a qué atenemos con respecto a ella. Y no sabemos aquello porque no sabemos esto. Por eso nos es cuestión. La cuestión es fundamentalmente nuestro hacer con ella, nuestra conducta, con la tierra. Pero para ello necesitamos asegurar nuestro atenuamiento a ella: para ello es menester que ella tenga una conducta: un ser. Estamos desorientados ante la tierra porque eso es precisamente lo que no tiene y, por tanto, lo que hay que buscar. Ella, la tierra, no necesita tener ser; somos nosotros los que necesitamos que lo tenga. ¿El ser de las cosas resultará que consiste en una necesidad del hombre?

Por eso se dispara la pregunta: ¿qué es la tierra?<sup>2</sup>

## LECCIÓN VIII

[LA PREGUNTA POR EL SER. — EL MITO DE LA EXPULSIÓN DEL PARAÍSO. — LA VIDA CONTEMPLATIVA Y EL MÉTODO. — EL "HACER" TEORÍA FRENTE AL HUECO DEL SER. — EL RECURSO AL YO SOCIAL DE LA GENTE. — LOS SUPUESTOS DEL RECURSO. — DE LA NADA A NADIE. — EL SISTEMA DE ACCIONES ESENCIALES. — ANTAGONISMO ENTRE TRADICIÓN Y RAZÓN. — DE NUEVO, LA INMATERIALIDAD DE LA CIRCUNSTANCIA: SU SERVICIALIDAD.]

Si la tierra tiembla dejando de sostenernos y, por tanto, negándonos su habitual servicio nos preguntamos: ¿Qué es la tierra? Cuando el sol súbitamente y en pleno día niega su iluminación habitual favorable al hombre, ésta se pregunta: ¿Qué es el sol?

Esta pregunta por el ser nace, pues, inspirada por haber perdido la confianza en nuestra circunstancia; es lo que hacemos cuando ante una

<sup>1</sup> Lo que niega su servicio, nos ruge, se opone. El mundo nace ante nosotros como "no". Se mira al Averno — la hucga —, descubrimiento del mundo del trabajo. El mundo mágico no sería mundo sino yo mismo: Dios. No es que su pensar sea crear; Dios no piensa. *[Nota al margen, del autor.]*

<sup>2</sup> *[Conforme observara el lector, las dos precedentes lecciones y otras posteriores son más breves que las restantes, y la redacción del manuscrito se hace más sintética e implícita. Téngase presente que estas páginas reproducen un texto preparatorio de unas lecciones universitarias. Y que la exposición oral, en todo caso, solía exceder al previo manuscrito. Y, además, que el contenido de la lección de un día concreto podía no coincidir con las numeradas separadamente en este manuscrito.]*

cosa no sabemos qué hacer, cómo comportarnos, qué conducta seguir. La confianza anterior en que con respecto a ella estábamos consistía en que no habíamos reparado en ella como tal ella, por tanto, que no la velamos como otra cosa, independiente, ajena y extraña a nosotros. Al fallamos, notamos esta falla como resistencia a nosotros, como negación de nosotros y este no ser "yo" la separa de mí, la contrapone a mí; y este carácter de ser "lo contra mí" me hace verla como independiente de mí, la pone en sí misma, la pone en sí.

Lo propio acontece con mi cuerpo: cuando enfermo se opone a mí y no me sirve, *ipso facto* queda ajeno a mí, heterogéneo. De este modo el hombre al vivir descubre la dualidad radical de su vida: siente que está en lo otro que sí mismo, en país extraño, *depaycé*.

El mito de la expulsión del paraíso representa, acaso, [una visión] de la vida que hace de ella un estar *fuera*, en un contorno que no se nos resistiese, y que por no resistirsenos se confundiese con nosotros mismos; es decir, que no sería contorno. El mundo en que es arrojado el hombre cuando sale del paraíso es el verdadero mundo porque se compone de resistencias al hombre, de algos que le rodean y con los cuales no sabe qué hacer, porque no sabe a qué atenerse con respecto a ellos. El paraíso es el mundo mágico de que hablamos el otro día. El mundo, en cambio, es el antiparaíso. A la confianza con lo habitual, con las cosas en que no se reparaba, sucede la desconfianza, la desorientación, el incesante alerta.

Una circunstancia tal, compuesta de algos ante los cuales no sabemos qué hacer, está constituida por problemas, por cuestiones. Lo que primariamente no es cuestión es qué haremos con o ante una tierra que tiembla, esto es, que *no* está quieta, ante *un* sol que no luce, ante un cuerpo que está enfermo, esto es, que *no* está sano. Por tanto, lo que primariamente es cuestión para nosotros es nuestro hacer, nuestros actos. Y noten ustedes el casi gracioso resultado: al sernos cuestión qué haremos con esos algos lo que decidimos es... hacernos una pregunta, esto es, hacemos cuestión de ellos, preguntándonos: ¿Qué es la tierra, qué es el sol, qué es mi cuerpo?

Pero apretemos un poco más el sentido de ese hacemos cuestión de las cosas. ¿No es también un hacemos cuestión de nuestro hacer? Cuando la tierra tiembla yo no sé si echar a correr o tenderme o subirme a un árbol o salir al mar en fuga del suelo rebelde. Y para resolver esta cuestión de mis haceres materiales con ella, me hago la pregunta por el ser de la tierra, esto es, me hago cuestión de qué debo *pensar* sobre ella; por tanto, de otro hacer mío, pero ahora del peregrino hacer intelectual. Suspendo, pues, mi trato corporal, digamos, practico con la tierra y me preocupo de mi trato intelectual con ella. Me recluyo en una dimensión

de mi vida —el pensamiento— al serme cuestión las demás. Esta dimensión se ha llamado: "vida contemplativa".

El nombre induce a error. El pensamiento, como hacer del hombre, no consiste en mirar desinteresadamente los objetos en torno y reflejarlos como un espejo, que es lo que parece significar la palabra "contemplación".

Hemos visto que el acto inicial del pensamiento era preguntarse por el ser de algo, por ejemplo, de la tierra, que ha temblado. Pero la tierra está ahí y no tengo, por tanto, que preguntarme por ella. La pregunta significa, por el contrario, que necesito alejarme de la tierra que está ahí y ponerme en marcha hacia su ser que no está ahí. De aquí una de las metáforas más insistentes que designan el pensamiento como un caminar y al hombre que piensa como un caminante, *viator*. Esta idea de camino culmina en la idea de *método*. No es, pues, el pensamiento contemplar la tierra que ya está ahí, sino, al contrario, intento de dejar de ver la tierra según está ahí, y sustituirla por otra cosa que es su ser. La otra metáfora más moderna para designar el hacer intelectual o pensamiento es ésta: con la tierra que está ahí y que, por temblar, no nos sirve y nos impide estar seguros sobre ella, tenemos que hacer otra tierra segura. Si yo sé a qué atenerme, respecto a esos temblores, si sé cuándo, por qué y en qué medida se producen adquiero con respecto a ellos seguridad. Pero eso supone que uso la tierra que está ahí como dato o conjunto de datos con los cuales, como con un material, construyo una imagen firme de la tierra, el ser de la tierra, la verdad sobre la tierra. El pensamiento, visto al través de esta metáfora, tampoco es contemplación, es construcción y aparece como un caso particular del hacer técnico; que no es desinteresado, que no es reflejar las cosas, sino transformarlas fabricando con ellas otra que me sirva, que se adapte a mí. Como el carpintero con el tronco que el árbol le ofrece y que está ahí, hace una silla que no estaba ahí sino que es "creación", construcción suya, así el pensamiento con las cosas inmediatas de nuestra vida fabrica el ser de esas cosas, que nos tranquiliza, que nos permite servirnos de ellas, dirlas, contra la voluntad de ellas.

Sin que yo insista ahora sobre el tema conviene subrayar que esta advertencia incidental no hace entrever todo pensamiento, incluso el pretensamente más puro contemplativo, como un caso particular de la actividad técnica del hombre. Si esto fuera cierto habría, en algún modo, que invertir el orden tradicional diciendo que el hombre no fabrica instrumentos, útiles, porque piensa y sabe sino al revés que es *homo sapiens* porque es, quiera o no, *homo faber* y la verdad, la teoría, el saber no es sino un producto técnico. Y, en efecto, de la muchas cosas que se pueden hacer con la madera del árbol —sillas, mesas, estatuas, cruces,

canoas— una es la teoría que se puede hacer, fabricar sobre la madera del árbol. Es más, no se puede hacer ni el más sencillo taburete con ella, si antes no se ha hecho un *mínimum* de teoría sobre ella. El taburete supone, en efecto, ciertas elementales ideas de estática.

Ello es que mi pregunta ¿qué es la tierra? expresa mi inseguridad respecto a ese importantísimo ingrediente de mi circunstancia. Yo antes, confiado, contaba con la tierra sin reparar en ella: ahora, cuando tiembla, reparo en ella, pero no puedo, sin más contar con ella por la sencilla razón de que ya no *tengo* la tierra. Yo llamaba tierra a lo que me sostenía, pero ahora no me sostiene, por tanto no es tierra. (*Terra, tersa*, es "lo seco", se entiende, lo no líquido, lo sólido, lo firme). ¿En qué quedamos? No puedo quedarme ni con lo uno ni con lo otro, la tierra no es ni lo uno ni lo otro. Al encontrar por vez primera la tierra como lo otro que yo, como indócil a mi servicio, lo primero que encuentro es que *no tiene un ser*; o lo que es igual, que no es nada, que es un *no ser* ante mí. Por eso digo que no *tengo* ya la tierra, sino en su lugar un vacío de ser. ¿Y cómo voy a saber lo que puedo hacer con la tierra si ésta consiste en *no ser* esto ni lo otro, por tanto, [si] es un puro enigma? Sin duda, la tierra sigue estando ahí: la hay pero eso que hay es un *no ser*.

Tal vez resulte a algunos un poco difícil entender esto, pero es lo más sencillo del mundo. Imaginen ustedes, que a alguien ignorante del lenguaje chino, le presentamos un papel escrito y redactado en ese idioma y agregamos: morirá usted mañana si no hace usted lo que en ese papel se dice. El escrito está ante él, lo hay, hay un decir. Pero, ¿qué le dice ese decir? Le dice... nada. Lo que hay, pues, ante él es una negación, un vacío de algo, el hueco de un decir. Hay una realidad, sin duda, pero esa realidad positiva consiste precisamente en una negación de sí misma; es lo que la filosofía habla de llamar la "privación", un activo *no ser*.

Nuestra pregunta, ¿qué es la tierra? aspira a llenar ese vacío, a encontrar tras ese "no ser" de la tierra su ser positivo, a sustituir la impresión de inseguridad que experimentamos por un estado de seguridad.

Veamos ahora cuál es nuestro segundo acto después de ese inicial que consiste en preguntarnos.

La angustia que el hombre siente ante el terremoto es inalienable: quiero decir que cada hombre la siente efectivamente, por su propia, individualísima cuenta. La aspiración a salir de esa inquietud y la pregunta que se hace sobre el ser de la tierra son actos vitales no menos auténticos, no menos suyos. Todo ello acontece en la soledad de cada hombre. Ningún otro interviene en mi angustia ni en mi preocupación interrogativa por el ser de lo que me inquieta. Pero he aquí que, después

de hacemos a nosotros esa pregunta en la radical soledad que es la vida efectiva de cada cual, la primera respuesta que el hombre busca no la busca en sí mismo, no se ocupa en hacérsela él sino que tiene la tendencia a encontrarla ya hecha en su contorno social. Después de preguntarse a sí mismo pregunta a los otros hombres, es decir, pregunta desde su propia memoria donde retiene ideas recibidas del contorno, que le han sido insufladas en la escuela, en conversaciones, en lecturas. No busca, pues, averiguar por sí lo que es la cosa sino que primero se contenta con averiguar lo que sobre ella "se dice". El sujeto de este decir es lo que hemos llamado "la gente": el contorno social, el personaje colectivo, sin individualidad, que no es nadie determinado y por lo mismo irresponsable. Noten la transmutación que esto significa. La angustia y la pregunta inicial que es disparada por aquella, son exclusivamente mías: las vivo y las soy por mi cuenta, solo yo conmigo; pero ahora admito en mí como respuesta una idea que no es mía, que no me he hecho yo sino que tomo ya hecha del ambiente. En suma, que suplanto mi yo individual por el yo social, dejo de vivir yo mi vida auténtica y hago que ésta se conforme según un molde mostrenco, común, anónimo. De ser individual paso a ser comunal, practico vital comunismo, en el orden del pensamiento.

Precisemos algunos de los elementos que van implicados en esta transmutación, en ese —como instintivo— recurso de mí yo auténtico al inauténtico yo social; inauténtico porque, gústeme o no, yo no soy los demás, la gente. La gente no es ningún efectivo y responsable yo. La "gente", el "yo" social no vive, no nace y muere, no sufre, no tiene que decidir su ser, no piensa por sí sino que sólo *repite* pensamientos; esto es, "dice", habla en el único sentido en que "decir" y "hablar" no es una misma cosa con pensar y con darse cuenta de lo que se dice y habla. Por todas estas razones califico el yo social de inauténtico. El yo común no es ningún yo determinado, por tanto, es nadie.

Los elementos más-interesantes —reitero— que van implicados en ese recurrir de mí yo al yo social, en ese caer de desde mí mismo sobre la colectividad, son:

1º. La desconfianza ante mi contorno social tiende a tranquilizarse en una confianza, por lo visto, existente dentro de mí, en la "gente". Desconfío de la naturaleza y confío en la sociedad, en la humanidad.

2º. Esta confianza implica por mi parte la creencia de que hay siempre un repertorio de respuestas en mi contorno social; por ejemplo, que yo no sé lo que es la tierra, pero que la "gente" lo sabe.

3º. Esto, a su vez, significa que el hombre al vivir se da cuenta de que está siempre en una circunstancia o mundo no sólo natural, de

cuerpos minerales, vegetales, animales, sino que flota al mismo tiempo siempre en una "cultura" preexistente. Cultura es ese repertorio ambiente de respuestas a las inquietudes de la vida auténtica o individual.

4º. Que sea por los motivos que sea, bien o mal fundados, yo tiendo a abandonar mi propia vida, tiendo a hacerme irresponsable de ella, a suplantar mi yo por un yo común e inauténtico.

5º. Que esa respuesta de la gente, del vulgo, del común, que admito, una de dos: o la admito repensándola íntegramente y entonces propiamente no la recibo sino que la recreo con mi esfuerzo personal y haciéndola renacer de mi propia evidencia, o la admito sin revisarla, sin pensarla, por tanto, la admito *precisamente* porque yo no la pienso sino porque la piensa la gente, *porque se dice*. El fenómeno de abandono en el yo social, de no llevarse y sostenerse a sí mismo, sino de caer, como en un colchón, en la comodidad del "se dice", de la "gente", de la "opinión pública", de la masa, que ahora analizamos es el que acontece en este último caso. Pero entonces nótese:

6º. Hay una gran incongruencia entre la pregunta y la respuesta. La pregunta ¿qué es la tierra? la he pensado y sentido yo con su efectiva e intransferible angustia, mas la respuesta: la tierra es un astro —u otra pareja— no la he pensado ni repensado yo sino que me repito con ella lo que se dice, y con este repetir entro a formar parte de la gente, la cual es nadie. Yo, pues, me vuelvo nadie, que es lo que, practicando un *calembour* con su nombre, hacía Ulises cuando quería ocultarse o desaparecer.

7º. Con lo cual se cierra el ciclo de este proceso primario: me hago la pregunta en vista de que la tierra habitual se me volvió un no ser, se me hizo un nada, pero al recurrir a lo que se dice recurro a nadie.

Estas son las implicaciones principales que lleva en sí ese movimiento que hacemos o, lo que es igual, tendemos a hacer siempre que reparamos en el antagonismo del contorno frente a nosotros. No se trata aquí de hacer historia, de lo que la vida humana es en una época a diferencia de lo que es en otra. Se trata, por el contrario, de dibujar la estructura permanente de la vida, lo que ésta es siempre. En todas las épocas funciona el sistema de acciones esenciales en que la vida consiste: la diferencia entre unas y otras procede del más y el menos en la preponderancia de unas acciones sobre otras. Así en determinados tiempos este recurso a la cultura ambiente, tónica y ya hecha, no se estabiliza o se estabiliza menos que en otras. En algunas épocas el hombre domina esa tendencia a abandonarse en lo colectivo y vuelve a sí mismo, desecha la idea ambiente y busca hacerse una propia, individualísima opinión. En otros tiempos acontece lo contrario. Este es un

tema de suma importancia para una filosofía de la historia. Como no intentamos ahora ocuparnos de esta disciplina evitaremos desarrollarlo.

Sólo al paso, y como de soslayo, conviene dejar hecha la advertencia de que conforme retrocedemos en la cronología histórica y nos acercamos a la vida primitiva, el abandono de la propia vida al yo social y colectivo es más acusado. Lo que "se dice", la opinión establecida de antiguo, en suma, la tradición domina por completo al pensamiento individual. No es éste quien discrimina, juzga y sentencia según su personal criterio de íntima evidencia sobre la verdad o error de la idea tradicional, sino, al revés, el individuo somete su espontánea convicción al tribunal de la tradición. Cuando un pensamiento ante mí funda su verdad en que me parece evidente, el principio que me mueve a adoptarlo se llama razón. Cuando, por el contrario, funda su "verdad" en que "se dice" por la gente desde tiempo inmemorial, por tanto, en el hecho bruto de su repetición, el principio que me mueve a adoptarlo se llama *tradición*. La razón nos aparece ya aquí como un imperativo de recurrir cada cual a sí mismo. La tradición, viceversa, como un imperativo de escamotear nuestro "yo mismo" disolviéndolo en lo colectivo.

Si la vida primitiva se caracteriza por el casi radical predominio del imperativo tradicional, es ilusorio pensar que en época alguna [éste] deja de actuar. El más resuelto a seguir sólo la razón, es decir, su íntima evidencia no puede seguir de hecho esta norma sino en pequeños sectores de su vida: el resto de ella lo entrega a la tradición y vive de ella. Sin esta porción de ideas convencionales no podría vivir, su inseguridad ante la mayor parte de su circunstancia sería intolerable. La sociedad, es decir, la tradición le lleva en brazos y al mismo tiempo le aprisiona.

Expresado lo mismo en otra forma tendremos: nuestro yo propio tiene que existir, quiera o no encajado en un yo social, en una tradición, en un mundo de ideas que no son suyas, con las cuales se encuentra y entre las cuales tiene que alojar las suyas propias; exactamente lo mismo que le acontece [encontrarse] con el mundo físico.

Cada época nos parece, según esto, como una ecuación específica entre razón y tradición, entre la vida auténtica de los individuos y la vida convencional, tradicional, comunista.<sup>1</sup>

Pertrechados con semejantes consideraciones, tomemos a nuestro asunto principal. Al preguntarnos angustiados, ¿qué es la tierra?, la tradición nos envía, automática, un enjambre de respuestas ya hechas a algunas de las cuales, por de pronto, nos agarramos. Esas respuestas son

<sup>1</sup> [Sobre el pensamiento sociológico de Ortega, al que se refieren las antecedentes consideraciones, véase *El hombre y la gente*.]

de distinta densidad: una es lo que la ciencia más avanzada de este instante histórico opina. Esta respuesta, recién nacida, fresca aún de su aparición en la mente individual de un creador no ha logrado todavía invadir la amplitud anónima del yo social. Es aún difícil de entender, no es aún un hábito mental, aún se la discute. Para recibirla hay que hacer no poco esfuerzo y casi nos obliga a repensarla por nuestra cuenta. Por lo mismo no nos tranquiliza del todo, no nos parece ser la realidad misma que buscamos sino una teoría como tal, una idea de otro hombre. Es el germen de una posible tradición, de un tópico que aún no se ha endurecido, no se ha consolidado.

Pero tras esa idea hay otras más añejas, de la ciencia de ayer o de anteayer. Pero tras ellas hay todavía otras que son las teorías primigenias de la humanidad decantadas en el idioma. Y éstas nos suelen tranquilizar completamente. No nos parecen teorías, no las vemos como ideas sino como la realidad misma y efectiva. Por eso no se nos ocurre dudar de ella. Es relativamente fácil hacerse cargo de que el cielo de Copérnico es, no la realidad, sino una idea, una interpretación humana de la realidad. Es fácil porque es relativamente reciente y se opone a lo que los ojos parecen notificarnos. Pero si se dice que el sol es un cuerpo nos parece coincidir de tal modo con la realidad indubitable, con la realidad misma, que no recalemos en ese decir una teoría, una interpretación. Y, sin embargo, la idea de cuerpo supone toda una concepción del mundo físico, bien que elementalísima y tan antigua en la mente humana que se ha convertido en un hábito profundo en el cual descansamos. La idea misma de "cosa" resume una completa metafísica. Hasta aquí la hemos usado siempre que al definir la vida decíamos que el hombre se encuentra entre las cosas. Ahora debemos hacer la advertencia que "cosa" es ya una interpretación de lo que hay ante el hombre y con lo que éste tiene que habérselas. Cosa es un algo al cual atribuimos permanencia de ciertos caracteres al través de sus variaciones, por ejemplo, de sus variaciones de lugar. Que el sol en Oriente y el sol en Poniente es el mismo sol, que es un mismo ente o cosa rígida, invariable en su estructura principal y distinta del lugar en que se encuentra ahora o luego, es una sabiduría a que el hombre llegó a fuerza de pensar sobre el contorno.

Va todo esto a hacer caer en la cuenta de una sencillísima verdad: que si desnudamos la circunstancia mundanal en que estamos de cuanto sobre ella hemos pensado y recibido, la hemos vaciado por completo de ser y en su lugar hemos dejado un enjambre de punzantes problemas.

Ahora resultará claro de sobra, que si nuestra vida consiste al presente en "estar en una habitación", no quiere decirse que consista en estar el yo que es cada cual en un espacio. El espacio es una teoría, una idea,

"Estar en", empleado como concepto expresivo de la realidad primaria que es nuestra vida, significa simplemente "habérselas con" esto o lo otro, usar de, manejar, "servirse de". La habitación en que al vivir ahora nos encontramos no es ni siquiera una "cosa": es aquello de que se están ustedes sirviendo para hacer lo que han decidido hacer, que es "escuchar una lección". La habitación está ahí; no espera para estar ahí y nosotros en ella que pensemos sobre ella y la interpretemos. Se adapta suficientemente al proyecto de ser oyentes de una lección, en vista del cual han venido ustedes a ella. Por lo mismo no se hacen cuestión de ella, sino que la usan sin más, diríamos, la viven como tal habitación. Pero si hubiera en ella excesivas resonancias o por rendijas del techo cayese sobre nosotros aguanieve, dejaríamos de hablar y oír filosofía, de ocuparnos de filosofía y pasaríamos a ocuparnos de la habitación, y entonces pensaríamos qué es una habitación cuando ya no es una habitación, un aula, un algo que sirve para oír.

## LECCIÓN IX

(LAS DOS MESAS: LA COSA SUBSTANCIAL Y EL ESPACIO POBLADO POR CAMPOS DE FUERZAS.—LA MESA PRIMARIA NO ES UNA NI OTRA.—EL PELOTEO DEL SER.)

"Me he puesto la tarea de redactar estas conferencias y, al hacerlo así, he acercado mis sillas a mis dos mesas.<sup>1</sup> ¡Dos mesas! Sí; todos los objetos que se encuentran a mi alrededor tienen su duplicado...; dos mesas, dos sillas, dos plumas.

"Por cierto que éste no parece el comienzo apropiado para un curso que, en el dominio de la filosofía científica, pretende llegar a un nivel trascendente. Mas no podemos alcanzar la roca dura de buenas a primeras preciso es al principio raspar un poco la superficie de las cosas. Y al empezar a raspar, con lo primero que entro en contacto es... con mis dos mesas.

"Estoy familiarizado con una de ellas desde mi más tierna infancia. Es un objeto común dentro de ese ambiente que llamo mundo; ¿cómo voy a describirla?; tiene extensión; es, hasta cierto punto, permanente; noto que su superficie está pintada, pero que, ante todo, es *substancial*. Cuando digo "substancial" no sólo quiero significar que no se viene

<sup>1</sup> [Este texto reproduce párrafos del libro *La naturaleza del mundo físico* (1929), por Sir A. S. Eddington, que fueron leídos y comentados por Ortega en el comienzo de esta lección. Utilizo la traducción publicada por las ediciones de la revista *Ser*, de Buenos Aires, en 1938.]

abajo cuando me apoyo en ella, sino que está constituida por "substancia", y en virtud de esa palabra intento transmitir cierto concepto de su naturaleza intrínseca. Es una cosa; no como el espacio, que es una mera negación; no como el tiempo, que es... ¡Dios sabe qué! La característica distintiva de una "cosa" consiste precisamente en estar constituida por "substancia", y no veo mejor manera de describir la substancia, en este caso, que tomar como ejemplo ese trozo de naturaleza representado por una mesa ordinaria. No insisto más sobre el particular porque sería caer dentro de un círculo vicioso. Después de todo, si el lector es un hombre de buen sentido, un hombre no muy atormentado por escrúpulos científicos, puedo dar por sentado que comprende la naturaleza de una mesa ordinaria. Es más: me han hablado de hombres dotados de buen sentido que creían poder conocer mejor el misterio de su propia naturaleza siempre que los hombres de ciencia llegaran a explicársela en términos sencillos, como los que se emplean para explicar la naturaleza relativamente simple de una mesa.

<sup>13</sup>La mesa número dos es mi mesa científica. Mi conocimiento de ella es más reciente que el de la otra, y por eso no me es tan familiar. No pertenece al mundo antes mencionado, a ese mundo que aparece espontáneamente a mi alrededor cuando abro los ojos, aun antes de entrar a considerar lo que en él es objetivo o subjetivo. Forma parte de un mundo que, de una manera indirecta, se ha impuesto a mi atención. Mi mesa científica es casi toda un vacío. Desparanadas en ese vacío hay numerosas cargas eléctricas moviéndose a gran velocidad, pero su volumen conjunto no alcanza siquiera a una trillonésima parte del volumen de la mesa. Dicha mesa contiene mi papel de escribir en forma tan satisfactoria como la mesa número uno, pues cuando dejo el papel sobre ella las minúsculas partículas golpean su parte inferior de tal suerte que el papel queda mantenido en suspenso a un nivel aproximadamente constante. Si me apoyo sobre esa mesa, no pasaré a través de ella; o, para ser rigurosamente exacto, la probabilidad de que mi codo científico pase a través de mi mesa científica es tan remota que puede ser descartada en la práctica. Pasando revista a sus propiedades, una por una, parece que hubiera poca diferencia entre las dos mesas, en cuanto a su utilidad para usos corrientes, pero cuando sobrevienen circunstancias anormales mi mesa científica ofrece ventajas sobre la otra. Si la casa se incendia, mi mesa científica se disolverá en humo científico mientras que mi mesa familiar sufrirá tal metamorfosis que no me será posible explicar el cambio y tendré que considerar lo ocurrido como un milagro.

<sup>14</sup>Mi segunda mesa está exenta de "substancia". Casi toda ella es espacio; un espacio poblado por campos de fuerza, pero éstos deben ser designados bajo la categoría de "influencias" y no de "cosas". Ni

siquiera podemos conferir la conocida noción de "substancia" a aquella minúscula parte que no está vacía. Al reducir la materia a cargas eléctricas nos alejamos considerablemente de la imagen que dio lugar al concepto de "substancia", y el significado de este concepto —si es que alguna vez tuvo alguno— se ha perdido en el camino. Todas las ideas científicas modernas tienden a eliminar las categorías estancas de "cosas", "influencias", "formas", etc., sustituyéndolas un fondo o fundamento común basado en toda la experiencia. Cuando entramos a considerar un objeto material, un campo magnético, una figura geométrica o una duración de tiempo, nuestra información científica se resuelve en medidas; ni el aparato de medir, ni el modo de usarlo, sugieren que hay algo esencialmente diferente en estos problemas. Las mediciones mismas no permiten establecer una clasificación por categorías. Nos damos cuenta que es necesario concederles un fondo de perspectiva común; algo así como un mundo exterior. Pero los atributos de ese mundo, excepto aquellos que se reflejan en las medidas, quedan fuera de toda investigación científica. La ciencia, por fin, se rebela contra la tendencia a unir el conocimiento exacto, contenido en esas mediciones, al conjunto de representaciones tradicionales de conceptos; éstas no aportan información alguna auténtica, sobre el fondo de perspectiva común, en el plano del conocimiento.

<sup>3</sup>No seguiré, por ahora, insistiendo en la insustancialidad de los electrones. Ello no es mayormente necesario para seguir nuestra línea de pensamiento. Pueden ustedes representarse los electrones tan substanciales como lo deseen, pero siempre comprobarán que existe gran diferencia entre mi mesa científica, con su "substancia" (si es que la tiene) tenuemente disgregada en una región casi toda vacía, y mi mesa cotidiana que consideramos como tipo de realidad sólida, lo cual, entre paréntesis, implica una protesta contra el subjetivismo berkeleyano. Hay una diferencia fundamental entre el hecho de que el papel ante mí está mantenido en el aire por una serie de pequeños golpes dirigidos desde abajo, por algo en cierto modo comparable a un enjambre de moscas, o que esté en ese mismo lugar porque hay "substancia" bajo él, pues, está en la naturaleza intrínseca de la substancia ocupar espacio con exclusión de otras "substancias". La diferencia aquí es cuestión de concepto, pero no existe diferencia en cuanto a mi tarea práctica de escribir sobre el papel.

<sup>4</sup>Huelga decir que la física moderna, gracias a delicados experimentos y a una rigurosa lógica, asegura que mi mesa científica es la única que en realidad está ahí..., sea lo que fuere aquello que ahí pueda haber. Por otra parte, cabe insistir en que la física moderna jamás conseguirá exorcizar la primera mesa —compuesto extraño de naturaleza externa,

imágenes mentales y prejuicios heredados— que veo con mis ojos y puedo asir con la mano. Debemos despedirnos de ella ahora porque vamos a dejar atrás el mundo familiar para adelantarnos en el mundo científico revelado por la física. Este es, o se supone que sea, un mundo puramente externo”.

Y ahora pregunto: cuando —leyendo a Eddington— digo que me acerco a la mesa para escribir; ese hacer y esa situación de mi vida que tales palabras enuncian ¿puede consistir en que me acerco a unos electrones? Un salvaje puede también acercarse a la mesa, ya que no para escribir, para sentarse sobre ella, y ese salvaje ¿se acerca también a unos electrones?

Pero lo mismo vale para la mesa como substancia. En rigor, la mesa primaria no es ni lo uno ni lo otro, ni nada. No tiene ser por sí: está ahí facilitando o dificultando mi vida como elemento de ella, me sirve o me desirve, me favorece o me perturba. Cabía decir que eso, favorecerme, es el ser de esta mesa. Sin embargo, y, ¿si huyo porque hay fuego? La mesa me estorba. Y aun ese mismo ser —ser facilidad, ser dificultad— no lo es ella, sino que depende de lo que yo tenga que hacer: escribir o huir.

Por tanto, la circunstancia, por lo pronto y como tal, no tiene ser; ese mínimo que parecería tener no es de ella, sino, de mí. Depende lo que la circunstancia sea de quien sea yo: el que tiene que escribir o el que tiene que correr.

Esto transfiere a mí el problema del ser de las cosas. Para responder a, ¿qué son las cosas?, tengo que preguntarme, ¿qué soy yo?

Pero yo soy el que tiene que habérselas con la circunstancia, el que tiene que ser en ella. Lo que yo puedo y debo ser depende, pues, a su vez, de ella.

El hombre y su circunstancia pelotean el problema del ser —se lo devuelven uno al otro—, lo que indica que el problema del ser es el de lo uno y lo otro, el del hombre y su circunstancia; el de Todo.

El hecho radical e irremediable es que el hombre viviendo se encuentra con que ni las cosas ni él tienen ser; con que no tiene más remedio que hacer algo para vivir, que decidir su hacer en cada instante, o lo que es igual, que decidir su ser, y esto incluye, como hemos visto, el ser de las cosas.

Pero mundo significa un orden unitario de las cosas: es el ser de ésta, y ésta y todas las cosas articulado en un ser universal. Mundo es orden, estructura, ley y comportamiento definido de las cosas; una absoluta variación no sería mundo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> [La parte final de la lección consta, en el manuscrito, sólo de las abreviaturas que transcribe. El comienzo de la misma, al parecer, se ha extraviado.]

Lo posible y lo imposible.

Mundo es orientación.

El hombre está desorientado.

Pseudo-orientación en el tópico. Pero aun ese tópico fue, antes de ser tópico, obra de un hombre. No hay obra colectiva. La "gente" no hacer nada.

Ese hombre tuvo que crear en la autenticidad de sí mismo la orientación que es aquel concepto.

Las orientaciones parciales o la pregunta por el ser de éstas o las otras cosas: las ciencias.

Pero las ciencias viven en desorientación. El número, el mineral, el animal.

La orientación radical o universal. La pregunta por el ser del ser. Metafísica.

La vida de ustedes: estar ahora aquí. ¿Por qué?

La vida es interpretación de sí misma, justificación de sí misma.

## LECCIÓN X

[NUESTRO CAMINO HACIA LA METAFÍSICA. — SABER COMO "SABER A QUÉ ATENERSE". — CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO ANTE LA PROBLEMÁTICA CIRCUNSTANCIA. — LA METAFÍSICA ES UNA TAREA INEVITABLE. — LA METAFÍSICA ES SOLEDAD.]

En las lecciones anteriores no hemos nombrado siquiera la Metafísica. Dijérase que para los efectos de ésta no hemos hecho sino perder el tiempo. Hoy, sin embargo, vamos a volver a mentar la Metafísica, pero esta vez ya formalmente, porque vamos a comenzar a hacerla en modo y expresión deliberados. Tal vez al comenzar la faena nos demos cuenta de que las lecciones anteriores nos han dado hechos y, sin premeditarlo, no pocos trozos de ella.

Mas, siguiendo nuestro uso, resumamos en última expresión cuanto hemos dicho.

Nuestra vida es ahora estar cada uno de nosotros en esta habitación ocupándonos de Metafísica. Esto es lo que hacemos. La vida es siempre tener que hacer algo en vista de las circunstancias en que estamos, tener que ocuparse con algo. Pero ese quehacer u ocupación que es en todo momento nuestra vida no nos es dado decidido, sino que tenemos que decidirlo nosotros. Para decidirlo necesitamos hacemos cuestión de él, esto es, necesitamos preocuparnos de ese hacer, de esa ocupación, de lo que vamos a hacer en la vida, de lo que vamos a ser. Por tanto, todas

nuestras ocupaciones suponen y nacen de una ocupación esencial: ocuparse del propio ser. Mas nuestro ser consiste, por lo pronto, en tener que estar en la circunstancia. De aquí que la ocupación con nuestro ser, el hacemos cuestión de él, lleva consigo hacemos cuestión de lo que nos rodea y envuelve. Nos preguntamos: ¿qué es esta mesa en que me apoyo, qué es esta habitación en que estoy, qué es esta luz que me alumbra? Y también: ¿qué soy yo: el que usa de la mesa, el que está en la habitación, a quien alumbra esta luz?

¿Por qué nos hacemos estas preguntas? Porque al encontrarme vi-viendo, eso con que me encuentro consiste en que tengo que ser yo no en mí sino fuera de mí, ahí, en la circunstancia, y ésta surge ante mí como un otro que yo, como un elemento que me resiste, que me niega. Ese "ser yo ahí" no va por sí solo, sino que vivir es precisamente tener que hacerlo, tener que lograrlo. El "ser yo ahí" que es la vida, me lo encuentro, pues, como una tarea, como un problema que necesito resolver. Tengo, pues, que habérmelas con el "ahí" y "conmigo". Para ello necesito organizar mi hacer, y para organizarlo necesito orientarme en el ahí, en la circunstancia. Si no, no puedo dar ni un paso. ¿Por qué lo voy a dar en una dirección mejor que en otra? Más aún: ¿por qué, en absoluto, voy a dar un paso? ¿Por qué no renunciar a todo hacer y dejarme morir? Pero hasta para resolver dejarme morir tengo que motivar mi resolución, tengo que estar orientado sobre mi vida: sólo así "tendrá sentido" tal decisión; supone haberme convencido que es mejor morir que vivir. Pero esto, a su vez, implica que estoy ya perfectamente orientado sobre la vida, esto es, que sé lo que es la vida y todo en ella.

No se puede vivir sin una interpretación de la vida. Es ésta una extraña realidad que lleva en sí su propia interpretación. Esta interpretación es, a la par, justificación. Yo tengo, quiera o no, que justificar ante mí cada uno de mis actos. La vida humana es, pues, a un tiempo delito, reo y juez.

Es, pues, para el hombre, imposible estar sin una orientación ante el problema que es su vida. Precisamente porque la vida es siempre en su raíz desorientación, perplejidad, no saber qué hacer, es también siempre esfuerzo por orientarse, por saber lo que son las cosas y el hombre entre ellas. Porque tienen que habérselas con ellas necesita saber a qué atenerse con respecto a ellas. La palabra "saber" significa eso: saber a qué atenerse con respecto a algo, saber lo que hay que hacer con ello o en vista de ello.

Yo estoy orientado con respecto a algo cuando poseo un plan de mi trato con ello, de mi hacer, y ese plan de mi conducta supone que me he formado un plano de esa cosa, una figura o esquema de lo que esa cosa representa en mi vida. Esa figura o esquema es el ser de esa cosa.

Y como el ser de esa cosa se me enlaza irremisiblemente con el ser de las otras, no logro obtener aquél, no consigo orientarme de un modo radical con respecto a ella si no me he orientado respecto a todas, si no he formado un plano de todo. Este plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación radical que él proporciona es la Metafísica.

(El matemático está orientado con respecto al número y las figuras; pero sólo parcialmente, porque no lo está respecto a la relación de ambos con lo demás).

Esta averiguación nos pone delante algo inesperado: que la Metafísica u orientación radical del hombre no es algo adventicio, algo que hacen algunas veces algunos hombres llamados filósofos, pero que podían muy bien no hacer, algo, por tanto, que los demás no tienen por fuerza que hacer. Ahora resulta todo lo contrario: que el hacer metafísico es un ingrediente ineludible de la vida humana; más aún: que es lo que el hombre está haciendo siempre y que todos sus demás quehaceres son decantaciones y precipitados de aquél. En suma: que cuando ustedes creían que al acudir a una clase de Metafísica iban a hacer algo nuevo y, aunque acaso interesante, superfluo, se encuentran con que toda su vida no han hecho otra cosa. En efecto, ustedes han hecho cuanto han hecho en su vida en vista de una cierta interpretación de la circunstancia que en cada caso tenían. Esa interpretación en su inmensa porción les ha venido del contorno social en que se hallaban, pero ustedes han tenido que recibirla, que asimilársela, que adherir a ella y, con más frecuencia de lo que ustedes mismos creen han elegido entre ideas diferente sobre el mundo y las cosas del mundo, que el contorno les ofrecía. Han hecho, pues, Metafísica.

La Metafísica no es una ciencia; es construcción del Mundo, y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana. El Mundo, el Universo, no es dado al hombre: le es dada la circunstancia con su innumerable contenido. Pero la circunstancia y todo en ella es, por sí, puro problema. Ahora bien, no se puede *estar* en un puro problema. El puro problema es como un temblor de tierra o como el mar, algo en que no se puede *estar*. En el temblor de tierra no estamos, nos caemos. En el mar, nos hundimos. El puro problema es la absoluta inseguridad que nos obliga a fabricarnos una seguridad. La interpretación que damos a la circunstancia, en la medida que nos conviene, que la creemos, nos hace *estar* seguros, nos salva. Y como el mundo o universo no es sino esa interpretación, tendremos que el mundo es la seguridad en que el hombre logra estar. Mundo es aquello de que estamos seguros.

Llegamos, pues, a esta fórmula: vida humana no es ser ya lo que es, sino tener que ser, tener que hacer para ser, por tanto, aún no ser. La expresión más inmediata de ello se encuentra advirtiendo que lo que

más nos importa es si seremos en el próximo momento. El presente no nos importa ya. De aquí que la substancia radical de la vida sea inseguridad. Mas, por lo mismo, es, a la vez, impulso, afán de seguridad y construcción del mundo que la hace posible. El hombre hace mundo para salvarse en él, para instalarse en él —el hombre es Metafísica. La Metafísica es una cosa inevitable.

Ahora se trata, para ustedes y para mí, de que el hombre sea buena Metafísica.

Llegados aquí no tenemos más que proceder con un poco de orden. Hemos dicho que es la Metafísica una orientación radical: pensemos un poco sobre las condiciones de una orientación radical.

Al ser radical no podemos limitar el área de la vida sobre que vamos a orientarnos. El físico se orienta sobre las cosas corporales: lo demás queda fuera de su ocupación, de lo demás no se hace cuestión. Con tal que él consiga saber a qué atenerse acerca de los cuerpos, todo el resto queda para él intacto. Si al lado de los cuerpos hay otro género de realidades, ¿qué le importa? Ni siquiera le importa cuál sea el valor y puesto de la realidad corporal en el universo. De aquí que acepta, sin hacérselo cuestión, el mundo; se entiende, el resto del mundo, según la tradición y su contorno social piensan que es. O dicho en otra forma: el físico, al hacerse problema del ser de los cuerpos, no puede aceptar sin examen previo y sin probarla ninguna opinión sobre los cuerpos, pero toma sin más, como firmes, otra porción de opiniones que no se refieren a los cuerpos. Por ejemplo, acepta la matemática, la da por verdadera y confiado en ella la usa en su laboratorio, acepta las leyes de la lógica, acepta, sin discutirlo, que el hombre es capaz de ciencia. etc. Todo esto puede hacerlo porque no pretende una orientación radical.

Ahora vemos, por contraposición, lo que es característico de ésta: no acepta ninguna opinión de cuya firmeza no podamos responder. Por tanto; no dar por segura ninguna opinión que no aseguremos nosotros mismos.

¡ Fíjense lo que esto trae consigo. El físico puede aprovechar las opiniones ajenas, valiéndose de ellas, siempre que le resulten útiles. El físico hace su física apoyándola en convicciones de los que no son físicos. Hace, pues, su ciencia con otros. Pero el metafísico, al tener que renunciar a toda opinión que él mismo no se fabrique, al no poder recibir de los demás nada como bueno y firme, tiene que hacérselo él todo, o lo que es igual, tiene que quedarse solo. La Metafísica es soledad. Los demás podrán ponernos en camino de ella, pero cuando, de verdad, hacemos metafísica, esto es, cuando nos fabricamos nuestras convicciones radicales tenemos que hacerlo cada cual por sí y para sí, en radical soledad. Nadie, por excelente que sea su voluntad, puede darnos hechas nuestras convicciones. Tenemos que *convencernos* a nosotros mismos.

El enunciado en que expresamos una convicción nuestra sobre el ser de algo se llama *tesis*, o posición, o proposición. El nombre es suficientemente significativo. Si, en efecto, llegamos a estar convencidos de algo, ese algo queda como firme para nosotros, queda puesto.

Ahora bien, *nuestras tesis* son de dos clases: de un lado, todas aquellas que nos convencen porque se apoyan en otras ya firmes; de otro, las *tesis primarias* cuya firmeza no les viene de ninguna tesis previa.

Aquí tienen ustedes la dificultad constitutiva de una orientación radical: que necesita partir de ciertas tesis primeras, las cuales no funden su firmeza o verdad en otras y que, sin embargo, se afirman a sí mismas. Todas las demás se apoyan en éstas, dependen de éstas, extruyen de éstas su seguridad.

## LECCIÓN XI

[UNA PRIMERA CERTIDUMBRE SOBRE LA TOTALIDAD.—¿QUÉ ES LO QUE VERDADERAMENTE HAY? —PRIMERA TESIS: LAS COSAS Y SU CONJUNTO O MUNDO.—SUS ATRIBUTOS.—SEGUNDA TESIS: EL IDEALISMO.—INGENUIDAD Y CAUTELOSIDAD.]

Perdidos en nuestra vida —vida es sensación de perdimiento— buscamos una orientación radical para ella. Orientarse supone una multiplicidad pura, un haber ante nosotros muchas cosas que no sabemos lo que son; ni cada una ni en la relación de unas con otras ni en su conjunto; en suma, supone un caos.

El primer acto de una orientación radical tendrá que consistir en obtener sobre ese caos la primera seguridad, lo que suele llamarse una primera certidumbre. El contenido de la primera certidumbre es la primera verdad. Queremos saber a qué atenemos respecto a las cosas y ahora estamos diciendo nuestro primer ateniimiento. Al ser primero, quiere decirse que vamos a apoyar o fundar en él todos los demás. Si no, no sería primero más que en el orden cronológico. Sería una certidumbre que logro ahora, a la cual seguirá otra que no tiene que ver con aquella, y así sucesivamente. Si procedo así me encontraré con una multiplicidad de certidumbres inconexas; por tanto, que al querer orientarme en el caos de la circunstancia me encuentro perdido de nuevo en el caos de mis certidumbres. Necesito, pues, no certidumbres sin más ni más, sino un sistema de certidumbres; esto es, un conjunto limitado de éstas en que estén unas y otras conexas. Esto supone que al obtener la primera certidumbre sea ésta de condición tal que me permita apo-

yarme en ella para obtener las demás; si no me pasará la vida empezando y sin llegar nunca a un conjunto finito, limitado de convicciones, de verdades o tesis.

Tengo, pues, que comenzar con una tesis que me dé una primera seguridad, esto es, en que me declare o muestre algo seguro sobre la totalidad de mi situación. La tesis primera tiene, pues, que ser universal. Pero además como es primera tiene que asegurarse a sí misma y, por tanto, no suponer otra previa en cuya seguridad se apoye. Para esto es preciso que no resulte implicada en otra ni complicada con otra de su misma extensión.

Mi vida es cuanto *hay*, cuanto encuentro en ella, y mi pregunta respecto ese "cuanto hay" es ésta: ¿cómo debo atenerme intelectualmente ante cuanto hay?; esto es: ¿qué debo pensar, por lo pronto, de cuanto hay? Lo que debo pensar de algo, el pensamiento acertado, o el acertado comportamiento intelectual mío ante algo es el *ser* de ese algo. Por eso mi primera pregunta, la que me lleva a una orientación radical es ésta: ¿Qué es lo que hay? No ¿qué hay? Esto lo tengo ya, porque vivir es estar en las cosas, habérselas con ella; y, por tanto, haber éstas ante mí: las tengo desde luego, las hay desde luego y, por eso, estoy perdido entre ellas. Lo que se pregunta no es, pues, *lo que hay*, sino qué es lo que hay, cuál es el ser de lo que hay. No importa que expresemos inversamente lo mismo diciendo: ¿qué *ser* hay? Aquí el "haber" no se refiere ya a las cosas, sino al "ser". En el caos en que estoy y que —por tanto— soy, hay innumerables elementos, fisonomías, formas: precisamente porque *hay* tantos ingredientes es un caos. Me hace falta decidir cuál entre esas fisonomías, elementos, formas, modos es el fundamental, aquel a que pueden reducirse todos los demás y del que lo demás no es sino derivación, resultado o combinación. Es decir, que entre todo lo que hay, hay algo que es la verdad del resto, por tanto, que es la que *verdaderamente* hay.

Para que me entiendan desde luego, pondré un elemento parcial. El físico me dice que cuando ante mí hay colores y luminosidad, lo que verdaderamente hay es vibración etérea o campo electromagnético. Claro es que él no niega que hay también la luz que veo tal y como la veo, pero me invita a reconocer que esa luz y esos colores los hay gracias a que hay campo electromagnético, o éter. Hay, pues, luz y hay campo, pero estos dos "haber" se jerarquizan, no significan lo mismo para mí: hay el campo con un haber primario, del cual es consecuencia o derivación secundaria el haber colores.

Con frecuencia soñamos, y es incuestionable que lo soñado lo hay, pero no es menos incuestionable que no lo hay en el mismo sentido en que hay lo que vemos despiertos. Esto último lo hay en realidad; se

entiende, lo hay con más realidad que lo soñado. El objeto con que sueño es una realidad, pero el objeto que veo despierto y de que el soñado procede tiene con respecto a éste una realidad primaria, originaria o radical.

Nuestra tesis primera de orientación sobre lo que hay busca, pues, la realidad radical de cuanto hay, lo que verdaderamente hay o el ser de lo que hay. En vista de esto, debemos hacer precisa nuestra terminología y entender por realidad sólo lo radical; lo demás lo hay, pero no en realidad, sino en apariencia, o derivativamente.

Si no comenzamos por asegurarnos de la realidad, que es como piso fundamental en que todo lo demás se asienta y de que todo lo demás es mera transformación, aspecto o consecuencia, seguiremos perdidos.

De esta manera hacemos una primera tesis que ha sido, a la par, la que en la historia de la filosofía ocupa cronológicamente el primer lugar:

— *es la realidad radical el ser que existe en las cosas y constituye lo que llamamos mundo.*

No entienda usted aquí por mundo lo que en lecciones anteriores de este y otros cursos yo he denominado así practicando una anticipación. Probablemente ustedes recuerdan que les costó un poco de trabajo entender este nuevo sentido que yo daba a la palabra mundo, como interpretación de la circunstancia, como sistema de nuestras convicciones. Esta dificultad venía de que ustedes estaban ya, y desde luego, en la tesis fundamental que ahora ensayamos, la cual, por razones que veremos, es la tesis natural, esto es, inicial, la más obvia para el hombre.

Cosas son lo que está ahí ya, sin que yo lo busque y antes de que yo lo busque. El conjunto de las cosas es el mundo. Este mundo está ahí y yo estoy en él, soy un trozo de él, una cosa del mundo.

El mundo o realidad, o lo que verdaderamente es, se nos presenta, pues, como la gran cosa. Su modo de ser, su tipo de realidad, es el que se nos ofrece ante cualquiera de esos algos que llamamos cosas.

Esta tesis —que, repito, es la más obvia, la inicial en la historia humana y la inicial en la reacción de la mente individual—, encuentra, pues, las características o atributos del ser, en la cosa. Y por "cosa" entendemos ante todo lo que vemos y tocamos, lo que hallamos como nuestro contorno sensible.

Esta tesis —repito— suena así: lo que verdaderamente hay, la realidad, lo que es: es el Mundo.

Procuremos entender lo que con esas palabras hemos pensado, por tanto, cuáles son los atributos que constituyen ese modo de ser.

Una cosa es: 1º, algo que encuentro, que, por tanto, está ya ahí por sí, con independencia de mí. El ser de esa pared es, por lo pronto, un estar ahí ya y por cuenta propia; 2º, el ser de lo que está ahí, en cuanto

está ya ahí, es un ser concluso, fijado, un ser ya lo que se es. Esta pared consiste en un color determinado, en una forma fijada. En suma, el ser de la cosa es un ser ya, un ser quieto, estático, un estar siendo lo que se es.

Este segundo punto lo vamos a dejar, por ahora, intacto. Tenemos demasiado que hacer con el primero: la realidad como Mundo, como lo que está ahí por sí y de que yo no soy sino un trozo. Yo soy, en última instancia o realidad, con estas o las otras variantes, como es la piedra; algo que está ahí: "ahí" significa en el conjunto de las cosas: estar ahí es estar formando parte del mundo.

Esta tesis define muy bien un cierto modo de ser que es el de las llamadas "cosas", y como éstas son, sin duda, algo que hay, define el ser de algo que indubitablemente hay. Pero no está dicho que las "cosas" sean lo más radical que hay, que todo lo que hay pueda reducirse a ese modo de ser. Esta tesis significa elevar a prototipo de todo ser el modo peculiar de ser la "cosa", la *res*, y por ello se llama realismo. El realismo, pues, consiste en la afirmación o tesis de que todo lo que es, en definitiva, es como es la cosa.

Tiene tal afirmación un carácter que la hace, en efecto, digna de ser una primera tesis: su universalidad. Es una toma de posesión intelectual con respecto a cuanto hay. Pero ahora necesitamos preguntarnos si cumple la otra condición inexcusable en una primera tesis, a saber, si se asegura a sí misma, si es indubitable.

Para que sea segura es menester que no implique ni complique ninguna otra tesis de su misma extensión.

Ahora bien, ¿qué quiere decir Mundo? Lo que está ahí por sí; por ejemplo, esta pared, esta habitación en que estoy. Muy bien. Pero si yo me voy de esta habitación, ¿siguen ella y su pared estando ahí? Evidentemente: porque llamo "estar ahí algo" a estar por sí, con independencia de mí. Precisamente eso es lo que entiendo por cosa y por mundo: lo independiente de mí. (Lo soñado es soñado por mí, depende en algún sentido de mí; si no hay soñador no hay lo soñado). Ser e igual a ser por sí y no por mí.

¡Perfectamente! Pero insisto: si yo abandono esta habitación de la cual he afirmado que está ahí por sí, que es una *realidad*, la lógica —que es la constancia en mis conceptos— me obliga, so pena de contradicción, a afirmar que esta habitación seguirá estando ahí. Pero esta consecuencia a que la lógica me obliga me abre, a la vez, los ojos sobre el error que subyace bajo mi tesis inicial. Porque es evidente que si me hallo lejos de esta habitación yo no puedo ya estar seguro de que está ahí. Con cerrar los ojos esa pared desaparece, deja de estar ahí. Por tanto, no era tan firme mi afirmación de que está ahí por sí. En el "estar ahí"

de las cosas intervengo yo. Están ahí en tanto que las veo, las toco, las pienso. Sólo entonces resulta indubitable, seguro, su "estar ahí".

Claro que es muy probable que esta habitación siga estando ahí cuando yo me voy, pero una tesis de orientación radical, y sobre todo la primera, que va a ser decisiva para el resto, no tolera probabilidades. Tiene que ser plenamente firme. Las tesis probables, inseguras, eran las que tenía en mi vida antes de resolverme a la radical orientación, y porque eran tales yo me sentía perdido en un caos. Ahora se trata de obtener completa seguridad y de asentar el pie en tierra definitivamente firme: necesitamos lo que cuando tenía veintitantos años y escribí las *Meditaciones del Quijote* llamaba yo con términos platónicos la "seguridad de la posición", τὸ ἀσφαλές τῆς ὑπόθεσεως *Fedón*, [100 d, 101 d.]

En suma, la tesis que afirma: la Realidad es el Mundo, es las cosas resulta que complica otra: la realidad es un sujeto que piensa el Mundo, las cosas.

La realidad de esta pared es problemática: la realidad de mi visión de esa pared es indubitable. Esta es, pues, la realidad firme, la de mis pensamientos, mis ideas. La tesis realista se anula dejando en su lugar la tesis idealista. Esto acontece históricamente en tiempos de Descartes. Es la tesis moderna. En ella, como en una tierra firme, ha vivido, con una u otra modulación, la humanidad occidental desde 1600 hasta nuestros días. La interpretación de la vida —por tanto, del hombre y el mundo— en que hemos sido educados, que va disuelta en nosotros, que hemos encontrado al nacer y, en consecuencia, que integraba nuestra circunstancia era la interpretación idealista. (Franceses, ingleses, alemanes; siglo xvii, siglo xviii siglo xix; idealismo! Comienza el siglo xx: 1900, las *Investigaciones lógicas*, de Husserl; en 1913 sus *Ideas para una fenomenología pura*, la forma más extrema, más rigurosa de idealismo). Es, pues, la tesis en que estamos. Vivimos en un mundo forjado por el idealismo. La cuestión es si podemos seguir en aquella tesis, porque todo hace sospechar que ese mundo idealista se resquebraja y se hunde.

Pero ustedes comprenden que la tesis idealista es muy difícil de quebrar. Siempre es muy difícil superar una tesis radical, precisamente porque es radical. Pero lo es mucho más cuando se trata de una tesis que es ya ella superación de otra inicial. Aquella inicial, la realista, se impuso por ser la más natural, la más obvia; esa era su fuerza, que no es poca. Ella expresa y formula lo que —diríamos— se ve a simple vista, lo que se nos ocurre cuando dejamos a nuestro pensamiento seguir su primaria inclinación. No se les oculta a ustedes lo difícil que es corregir la primera vista y la inclinación natural con una segunda vista. Porque esta segunda vista no borra, no rac, no aniquila la primera, sino

que la conserva y la explica. La tesis copernicana supera nuestra idea primeriza de que el sol se mueve, que es la idea más obvia y natural, pero no porque la supere la quita. El copernicano sigue viendo al sol caer por occidente. Lo mismo el idealista: tiene que reconocer, como verdad parcial, el realismo. Tanto que su problema y dificultad peculiar es explicar cómo siendo la verdadera realidad el pensamiento parecen las cosas tener una realidad independiente de aquél.

La tesis primeriza, frente a esa su fuerza de ser la más natural, obvia e indestructible, tiene la debilidad de que es ingenua; quiero decir, que los hombres realistas de Grecia y la Edad Media lo fueron sin tomar cautelas para serlo. Eran realistas paradisiacamente, porque no se les ocurrió nunca que cupiese otra tesis opuesta. Tanto que en rigor no hubo ninguna filosofía —hasta Descartes— que formulase especialmente la tesis de que vivían los realistas. De puro indiscutible no se les ocurrió ni siquiera enunciarla; no hablemos de probarla. De aquí que sea una tesis que no tiene preparada su defensa.

Bastó al idealismo enunciar formalmente la tesis realista para que el más somero análisis demostrase su imposibilidad. Esta prueba de la imposibilidad del realismo es ya el idealismo. Éste nace, pues, de una prueba, como resultado de haber perdido la ingenuidad y de pensar con gran cautela. Es una tesis nativamente cautelosa y a la defensiva. De aquí la enorme dificultad para intentar su superación. Está artillada y es puntiaguda por todas partes. Tocarla para retirarla es exponerse a recibir pinchazos dialécticos. a fracasar en la empresa.

## LECCIÓN XII

[EL PUNTO DE PARTIDA ES LA INSEGURIDAD. —¿CUÁL ES LA REALIDAD RADICAL?—LA TESIS REALISTA COMPLICA AL PENSAMIENTO.—CONFORMISMO Y ANTICONFORMISMO.—EL PENSAMIENTO Y SUS FORMAS.—LA TESIS IDEALISTA ANULA EL MUNDO EXTERIOR.]

Partimos a la conquista de una seguridad radical que necesitamos porque, precisamente, lo que por lo pronto somos, aquello que nos es dado al sermos dada la vida, es radical inseguridad.

Necesitamos hacer pie, hallar algo firme entre lo que hay y nos preguntamos qué es lo que verdaderamente hay, cuál es la realidad.

Y hacemos una primera tesis: la realidad son las cosas y su conjunto o mundo real. Lo peculiar de las cosas, lo que nos invita a formular esta tesis que afirma ser ellas la realidad radical, consiste en que están ahí

en sí y por sí. El mundo de las cosas es todo lo que hay. Yo soy una de esas cosas. Yo estoy ahí, entre ellas, soy un pedazo del mundo. Tal es la tesis realista, la más obvia y primera en el tiempo de la historia humana y en cada hombre, sea cual sea la época en que vive.

Sería interesante dibujar la estructura que da a la vida hallarse en esta convicción que hace de ella, de mí y de mi vida una cosa que está en el mundo, o lo que es igual, que ser hombre y vivir es ser mundo. Nuestras lecciones anteriores, sin yo desearlo, nos han enseñado demasiado, nos han hecho ver que cualquiera que sea la tesis verdadera, definitiva sobre la realidad radical que busquemos, nuestra vida no es mundo. Porque hemos visto que vivir es estar yo en la circunstancia o mundo como en un elemento ajeno a mí. El mundo es, pues, sólo un término de mi vida, pero yo no soy mundo, ni mi vida es cosa de este mundo. Precisamente porque no lo es, mi vida no está ahí —como está la piedra, el árbol y el astro—, sino que tengo que hacerla y me es pura tarea y puro problema.

Pero ahora tenemos que olvidar esto. Por una razón: hasta aquí no hemos hecho —¡¡fíjense bien!!— más que describir el fenómeno que designa la palabra vida, pero no hemos dicho una palabra formal sobre el grado de realidad que corresponda a ese fenómeno. Fenómeno es todo lo que hay y hallo. Hallo la piedra, hallo esta habitación, hallo los centuaros que imagino, hallo triángulos geométricos y hallo, ni más ni menos que todo esto, eso que llamo mi vida. Como lo característico de este fenómeno, una vez que caigo en la cuenta de él, es que mi vida me parece ser como el ámbito donde todo lo demás se da —donde lo hallo o lo hay—, les he dicho alguna vez: noten ustedes que esta realidad que llamamos nuestra vida parece incluir todas las demás. Pero no hemos dicho más; no hemos formalizado este mero parecemos, y ello porque no nos habíamos planteado hasta ahora la pregunta taxativa y perentoria: ¿cuál es la realidad radical? Hasta aquí hablábamos sólo de la vida. Pero ahora, al hacemos esta pregunta, hablamos ya de todo cuanto hay y frente a ello nos preguntamos formalmente, con ánimo de llegar a la decisión, ¿qué de todo lo que hay es la realidad, se entiende, la radical?

Hasta aquí todo ha sido preparación y nada más; preparación para iniciar el sistema de nuestras convicciones o la verdad. Ahora, en cambio, buscamos una primera verdad, la más importante, la básica, de la cual van a depender todas las demás.

Y nos hemos propuesto a nosotros como primera verdad la tesis realista. Es tan obvia esta tesis, tan natural, que ella ha acuñado para siempre nuestro vocabulario. Cuando queremos decir de algo que verdaderamente lo hay, que es el prototipo del ser, lo llamamos realidad. Ahora bien, esta palabra no significa propiamente sino el modo peculiar

de ser las cosas, la *res*, lo exterior, corporal. Sin embargo, hoy mismo la usamos para designar inclusive lo que no es *res*, exterior ni corporal. El que sostiene que la realidad radical es el espíritu usa el vocablo sin acordarse de que el modo de ser el espíritu es muy distinto del modo de ser una *res*, una piedra, por ejemplo. Conste, pues, que en esta palabra van fundidos y confundidos dos significados diferentes: uno, el carácter de lo que última y definitivamente existe; otro, el modo de ser peculiar de las cosas externas.

Hecha esta advertencia podemos volver a nuestra tesis inicial: la realidad son las cosas y su conjunto o mundo. Son realidad las cosas porque están ahí en sí y por sí, puestas por sí mismas, sosteniéndose a sí mismas en la existencia. Como ésta es la única forma auténtica de ser que esa tesis afirma, todo en la medida en que es realidad tendrá que ser así. Por ejemplo: el hombre, yo. Mi realidad consiste también en ser una cosa entre las cosas, como la piedra, como la planta. El hombre, pues, vive en esta tesis interpretándose a sí mismo como cosa del mundo exterior, o lo que es igual, se pone desde luego entre las cosas, diríamos en el paisaje. Ya entenderán lo que esto significa. Baste ahora con traer a la mente cómo vemos nosotros, aun hoy, al animal. El mono, colgando del árbol en la selva, pertenece a ésta, tiene un modo de ser últimamente idéntico al del árbol donde habita.

Veamos ahora si esta tesis es firme. Siendo primera necesita —varias veces lo hemos dicho— afirmarse a sí misma, no fundar su verdad en la verdad de otra, o lo que es igual, ser indubitable; y además, necesita no complicar ninguna otra tan primitiva, tan primera como ella. Dos tesis primeras es una contradicción.

Ahora bien, ¿es indubitable que el mundo de las cosas está ahí en sí y por sí —por tanto— como única realidad, independiente de toda otra? Si yo no viese las cosas, no las tocase, no pensase que están ahí ¿estarán ahí en efecto las cosas? Si haciendo un experimento mental yo me resto del mundo ¿queda el mundo, queda la realidad "mundo"? Por lo menos es dudoso: la realidad del mundo sólo resulta indubitable cuando además de él estoy yo viéndolo, tocándolo, y pensando que está ahí. Depende, pues, la seguridad de su realidad, de mi realidad. Esta, la existencia, la realidad de un sujeto que piensa la realidad del mundo, es lo que asegura con carácter indubitable esa realidad de éste. Pero entonces el mundo no es real por sí y en sí, sino en mí y por mí. Es real en tanto que mi pensamiento lo pone, lo piensa como real. Mas ello revela que la realidad radical no es la suya sino la mía. La realidad de una cosa, no puede, en consecuencia, ser radical, esto es, única, puesto que para que sea segura la realidad de algo es precisa, con forzosidad antecedente, la realidad de alguien que lo piense. En suma: la tesis que afirma la

realidad del mundo supone la tesis que afirma la realidad del pensamiento. Pero ésta anula aquélla. Del mundo no ha quedado como últimamente real más que una cosa: el pensamiento; y hemos pasado a la segunda posición del hombre en la historia, la posición idealista.

Dije antes que sería de gran interés delinear la estructura que da a la vida la convicción realista, esto es, creer que no hay más realidad que el mundo, y que la vida, en consecuencia, es una cosa entre las cosas. En rigor, y aunque parezca mentira, ese dibujo de la vida realista no se ha hecho nunca a fondo. En Husserl se describe sólo en su punto de partida, lo que él llama la "tesis natural", pero no intenta siquiera describir las consecuencias de esa tesis para la estructura de la vida, esto es, cómo vive el hombre cuando vive inspirado por esa tesis, en la convicción de esa tesis.

Parejamente habría que hacer con el idealismo. ¿Qué figura da a nuestra vida la convicción fundamental de que la realidad última es el pensamiento del hombre? El interés del asunto salta a la vista con sólo contraponer esto a lo anterior, la vida idealista a la vida realista. Pero no podemos intentar el cuadro ni de aquélla ni de ésta. Nos llevaría varias lecciones.

Piensen ustedes sólo en la inversión radical que el tránsito de la una a la otra interpretación de la vida representa. En el realismo vivir es encontrarse desde luego en lo seguro, en la tierra firme del mundo, porque el mundo del realismo es el de las cosas que están ya ahí en sí y por sí. El realista —noten bien esto— tiene desde luego *mundo*, puesto que parte de creer que éste se halla sin más. Necesitará ir averiguando en su detalle cómo es ese mundo, las leyes de su conducta o ser. Pero sabe de antemano que hay en él esas leyes, que tiene un ser.

En cambio, el idealista se encuentra con que le han quitado lo seguro, el mundo de debajo de los pies: se ha quedado sólo el sujeto como única realidad. No hay, verdaderamente, más que sus pensamientos. No puede, en consecuencia, apoyarse en nada porque no hay nada fuera de él. Tiene que sostenerse a sí mismo y como el *Barón de la Castaña*, tiene que salir del pozo tirándose a sí mismo de las orejas. Este hombre tiene, en absoluto, que hacerse el mundo en que va a vivir; más aún, vivir se convierte para él en construir un mundo puesto que no lo hay; diríamos, tiene que sacarse el mundo de la cabeza, en vez de aprender lo que el mundo es adaptándose al que está ya ahí, como hace el realista. Para éste, vivir será conformarse al mundo, por tanto, conformarse con el Mundo. Realismo es conformismo. Mas para el idealista la cuestión estará en crear un mundo según las ideas, según nuestros pensamientos. No cabe conformarse con lo que hay porque lo que hay no es realidad: es preciso hacer que lo que hay —las presuntas cosas— se adapten a

nuestras ideas que son la auténtica realidad. Ahora bien, éste es el espíritu anti-conformista, el espíritu revolucionario. El idealismo es por esencia revolucionario.

Baste esto, repito, como elemental sugestión sobre la contrapuesta estructura que proporciona a la vida una y otra tesis radical.

Pero ahora necesitamos habérmolas con la tesis idealista.

Afirmar que la realidad radical son las cosas era un error porque la realidad de las cosas sólo es segura mientras un sujeto pensante asiste a ella. Por tanto, no es posible que existan sólo cosas; si sólo cosas existiesen no podríamos estar seguros de nada, esto es, no sería segura la existencia, la realidad de nada. Sólo en tanto ~~en cuanto~~ son pensadas por mí las cosas, me es seguro que las hay, pero, entonces, lo seguro no tanto es ellas como mi pensamiento de ellas. La realidad de las cosas, pues, complica la realidad del pensamiento.

Veamos ahora si esta nueva tesis idealista es suficiente o si, por ventura, complica también otra aun más radical y firme que ella.

No parece que sea así. Que exista esa pared que veo cuando no la veo, es dudoso. Pero es indudable que existe, que es real mi verla. Puestas en sí y por sí las cosas son problemáticas. En cambio son firmes puestas como pensamientos míos, por tanto, puestas por el pensamiento. No están ahí, sino que están en mí, en un yo que piensa. El pensamiento sería, pues, la materia de que todo está hecho, sería la realidad radical, la única. Y como cualquier otro algo que pudiera haber, para ser habido tiene que ser pensado, queda de antemano incluido en la tesis que se nos presenta como invulnerable, ya que no parece complicar ninguna otra tesis que no vaya desde luego incluida en ella.

Las objeciones contra la tesis realista se resumen en una: que al hacer ella una afirmación universal sobre la realidad, al trazar el círculo o ámbito máximo de lo que verdaderamente hay, se deja fuera a sí misma. Lo real son las cosas, afirma, pero eso es por lo pronto un pensamiento mío y mientras pienso la exclusiva realidad de las cosas estoy de hecho añadiendo una realidad distinta: la del pensamiento en que lo pienso.

La tesis idealista no tiene este inconveniente, no se deja fuera a sí misma. La afirmación de que la realidad es el pensamiento se incluye a sí misma, porque ella es un pensamiento.

Así, la tesis idealista ha practicado instantáneamente un escamoteo y una transmutación tan formidables como sorprendentes. Las cosas todas las cosas —esta mesa, esa pared, la montaña allá lejos, el astro— han quedado mágicamente convertidos en pensamientos.

Conviene, pues, que nos hagamos bien cargo de qué es eso que llamamos pensamiento.

Pensamiento es ver, oír, imaginar, tener conceptos. Todas estas son formas del pensamiento. Y lo que todas ellas tienen de común es que en ellas un sujeto se da cuenta de un objeto, tiene conciencia de algo o hay algo para él. Ahora bien, los atributos de una cosa no son los mismos que los del darse cuenta de esa cosa, o de la conciencia de esa cosa. Así, esa pared es blanca y extensa, tiene cinco o seis metros. Pero mi conciencia o pensamiento de esa pared ni es blanca ni es extensa. ¿Se advierte la dificultad radical que esto plantea al idealismo?

Cuando éste me dice que la realidad de una cosa, la firme, la segura es que yo la pienso y que, *por tanto*, las cosas son pensamientos míos, nos encontramos por lo pronto con que no sabemos lo que quiere decir. Porque la pared es blanca y de seis metros, pero el pensamiento de pared, mi ver la pared o tener conciencia de ella no es blanco ni de un milímetro. Para que la realidad pared se convierta en realidad pensamiento tiene, pues, que dejar de ser pared. Y, si en vez de la pared, tomamos un ejemplo más amplio, el "fuera" en que la pared está el espacio, tendremos: que al ser el espacio pensamiento deja él de ser espacial y un fuera, para convertirse en inespacial y un dentro de mí.

El idealismo, claro está, no ignora esta dificultad; es más, se hace cargo de que así como la dificultad específica del realismo era poder estar seguro de que las cosas son en sí tal y como nos aparecen, es decir, como son en nuestro pensamiento; a su vez, la dificultad específica del idealismo consiste en aclararnos cómo no siendo la realidad sino pensamiento inespacial, no obstante, hay cosas espaciales, cuerpo, mundo externo.

A nosotros nos importa reparar en que nuestra mente según la propia tesis idealista se encuentra en dos situaciones distintas. Cuando yo veo la pared y en tanto que la veo sólo existe ante mí la pared como tal pared, blanca y de seis metros. En este instante la fórmula que expresarla con rigor lo que hay sería la realista: hay una cosa independiente de mí que es esa pared. Sería la expresión rigurosa porque en cuanto estoy viendo la pared no hay pensamiento para mí, no hay mi ver la pared. Mi ver la pared o pensamiento sólo aparece y lo hay cuando yo abandono a la pared, dejo de verla y en un nuevo acto mental me doy cuenta de que he ejecutado, en el instante inmediatamente anterior una visión o pensamiento de pared. Sólo ahora tengo derecho a decir que hay pensamiento. Pero, en cambio, ahora, cuando advierto que lo que hay es conciencia o pensamiento de pared, ya no hay pared.

## LECCIÓN XIII

[BUSCAMOS UNA VERDAD RADICAL: UNIVERSAL E INDEPENDIENTE.  
 —LA TESIS IDEALISTA COMPLICA A UNA REALIDAD DISTINTA AL  
 PENSAMIENTO. —EL SER EJECUTIVO DEL PENSAMIENTO, Y EL SER  
 OBJETIVO DEL PENSAMIENTO. LA PREVIA POSICIÓN DE REALIDAD.  
 —LA REALIDAD ES LA COEXISTENCIA MÍA CON LA COSA.]

Estamos en el momento más grave. Vamos a decidir el principio fundamental en el sistema de nuestras convicciones, la verdad primera en el *corpus* de nuestras verdades. Es la verdad raíz y, por tanto, tendrá que ser radical. Radical en cuanto a la universalidad de su contenido: y radical en cuanto a la suficiencia independiente de su verdad.

La tesis realista que afirma la existencia del mundo de las cosas pareció, en ambas dimensiones, insuficientemente radical. Porque al afirmar la existencia del mundo dejó fuera de él a este pensamiento en que hago tal afirmación. Es preciso que la tesis primera se incluya a sí misma. Pero además, la afirmación de la existencia del mundo no es por sí, indubitable. Sólo existe indubitablemente aquello del mundo que está ante mí presente. La realidad indubitable no es, pues, la de lo que está ahí, sino la de lo que está ante mí porque está ante mí. Supone, pues, la realidad del mundo la realidad mía. Cuando lo afirmo a él me he afirmado ya a mí. Yo tengo que estar presente a la cosa para que la existencia de ésta sea indubitable, o lo que es igual, lo indubitable es no la cosa sino su presencia ante mí. Esta presencia ante mí de la cosa ha sido llamada pensamiento. Por consiguiente, la realidad indubitable y primaria es el pensamiento.

Nosotros nos preguntábamos si esta nueva tesis, la idealista, es firme, esto es, si en ambas dimensiones antes indicadas es suficientemente radical.

Parece, por lo pronto, ser plenamente universal. Todo aquello a que yo pueda referirme tendrá que ser un pensamiento mío; si no, si no pienso en ello mal podría referirme a ello. Pero además la afirmación de que la realidad es el pensamiento no se deja fuera, como la tesis realista, a este pensamiento en que hago tal afirmación. Esto por lo que hace a la dimensión de universalidad.

Vemos ahora cómo anda la tesis idealista en punto a indubitabilidad, es decir, a no complicar otra tesis distinta de ella pero de la cual necesita para ser verdad.

Esto nos obliga a plantear la cuestión de un modo muy preciso a fin de que no haya escape posible.

Para los efectos de la tesis fundamental hemos entendido por realidad "lo que verdaderamente e indubitablemente hay". Según la tesis realista lo que

verdaderamente hay es cosas, mundo; esto es, lo que existe en sí y por sí, lo independiente de mí. Esto era un error y hemos hecho la corrección idealista: la existencia de algo por completo independiente de mí es esencialmente problemática, cuestionable; no puede, en consecuencia, ser una primera verdad. Sólo es indubitable que lo que hay lo hay en relación conmigo, dependiendo de mí, que lo *hay para mí*. Hasta aquí la tesis idealista parece invulnerable. El ser independiente de mí que el realismo ingenuamente afirma no tiene salvación posible. Sólo hay, con verdad indubitable, lo que hay para mí.

Pero ahora pregunto sin admitir evasión ni subterfugio: ¿qué hay cuando sólo hay lo que hay para mí? En este momento hay para mí esa pared. El idealismo dice entonces: por tanto no hay una pared sin más, sino que sólo hay el "ser para mí de una pared" y a este "ser para mí algo" llamo pensamiento. Hay, concluye, sólo pensamiento, un sujeto que piensa la pared, un sujeto para el cual hay pared. No hay cosas, hay sólo la conciencia o pensamiento de las cosas.

Al llegar aquí tenemos que seguir impertérritos obligando al idealista para que precise más su tesis. Por eso le preguntamos: ¿qué hay en el universo cuando sólo hay conciencia, pensamiento? Y él nos responde: hay un sujeto que piensa o se da cuenta y que no consiste sino en eso: hay este darse cuenta de algo o tener conciencia de algo o pensar, y propiamente no hay nada más. Porque el algo de que se da cuenta, de que tiene conciencia o piensa —por ejemplo, la pared— no la hay verdaderamente, sino que es algo interior al pensamiento y que sólo éste y por éste es algo. Tanto vale, pues, decir, que sólo hay pensamiento o conciencia como decir que no hay cosas, puesto que haberlas significa ahora haber el pensamiento de ella. Esto es el auténtico idealismo.

El idealismo se ha nutrido siempre con el ejemplo de la alucinación que le es el más favorable. Analicemos, pues, la alucinación. Supongamos que cuantos estamos aquí padecemos súbitamente una: de pronto vemos que entra aquí un toro furioso. Yo pregunto qué es lo que hay en el Universo mientras estamos en la alucinación. Hay un toro furioso: lo hay indubitablemente y hay nosotros aterrados ante él. Tan hay lo uno —el sujeto— como la cosa —el toro— y no hay más lo uno que lo otro.

Pero he aquí que luego, por los motivos que fuere, pensamos que se trataba de una alucinación. Hemos salido del instante anterior en que veíamos un toro. Estamos en un segundo instante en que vemos lo acontecido anteriormente como un pensamiento alucinado. ¿Qué hay en el Universo mientras estamos en este segundo instante? Hay nosotros —el sujeto— y hay la alucinación anterior bien que como un pasado, pero como un pasado real, efectivo, como una realidad que hubo, pero que la hubo absolutamente. Lo que no hay ya ni hubo es toro. Desde

este segundo instante anulamos, borramos a este [toro] por irreal, a éste que antes era un absoluta realidad. Ahora la realidad absoluta, además de nosotros, es un pensamiento alucinado pretérito; esto es lo que hay.

Pero yo pregunto: ¿Qué sentido tiene este efecto retroactivo sobre el instante primero, de lo resuelto en el instante segundo? Porque yo, desde mi convicción actual, califique lo anterior como una mera alucinación no anulo la situación de Universo, de realidad que antes hubo. El toro estaba ante mí, había absolutamente un toro, ni más ni menos que ahora hay ante mí absolutamente sólo una alucinación, un pensamiento. He pasado por dos convicciones sucesivas, pero que en cuanto convicciones son idénticas: a ambas les acontece lo que es inexorable en toda convicción, a saber, que su término, aquello de que estamos convencidos es absolutamente, lo hay indubitabilmente. ¿Quién me asegura que no es ahora, al estar convencido de que padecí una alucinación cuando efectivamente la padezco? Mientras la alucinación —o pensamiento— se ejecuta no existe para mí. Y como la tesis idealista consiste precisamente en afirmar que sólo hay lo que hay para mí: el pensamiento que pienso, no lo hay, puesto que mientras lo pienso no existe para mí. Es preciso que deje de ejecutarlo, esto es, de estarlo pensando y desde otro nuevo lo convierta en objeto para mí.

Pero se dirá que al recordar ahora ese pensamiento anterior y ser este objeto para mí, existe para mí, al fin y al cabo. En modo alguno, y la prueba de ello es que el Universo ha cambiado de antes a ahora. Antes, cuando ejecutaba mi primer pensamiento, había en el Universo absolutamente un toro furioso aquí. Ahora ya no lo hay, sino sólo un pensamiento de toro furioso; el pensamiento de toro no es cornúpeto. Ahora hay sólo ante mí "alguien" —mi yo antes— que cree ver un toro. No es posible que este "pensamiento-objeto" y aquel "pensamiento-en-ejecución" sean lo mismo, puesto que sus resultados de (es decir, en cuanto) realidad son tan distintos. Sólo serían el mismo si yo ahora al describir la situación anterior la tomase según entonces se daba y dijese: antes he visto realmente un realísimo toro. Pero entonces no habría idealismo, no sería verdad que hay sólo pensamiento.

Es preciso, pues, distinguir entre el ser ejecutivo del pensamiento o conciencia, y su ser objetivo. El pensamiento como ejecutividad, como algo ejecutándose y mientras se ejecuta no es objeto para sí, no existe para sí, no lo hay. Por eso, es incongruente llamarlo pensamiento. Para que haya un pensamiento es menester que se haya ejecutado ya y que yo desde fuera de él lo contemple, me lo haga objeto. Entonces yo puedo no adhirir a la convicción que el pensamiento fuera para mí, no reconocer su vigencia y decir "era una alucinación" o, mas en general,

lo pensado en él era interior a él y no realidad efectiva. Esto es lo que se llama pensamiento, según oímos antes. Recuerden que decíamos: Cuando sólo hay pensamiento no hay efectivamente lo en él pensado. Cuando sólo hay mi ver esa pared, no hay pared. Pensamiento es, pues, una convicción no vigente: porque no se ejecuta ya, sino que desde fuera de ella se la mira. Pensamiento es, pues, un aspecto objetivo que toma la convicción cuando ya no convence. Pero es el caso que ese aspecto lo adopta ahora, es decir, que es mi nueva convicción, la que ahora ejecuto, la que es vigente. Vigente es sólo la convicción actual, actuante, la que aún no existe para mí y, por tanto, no es pensamiento sino absoluta *posición*.

Por tanto, la tesis idealista que afirma la realidad exclusiva del pensamiento complica otra realidad distinta del pensamiento, que es la convicción desde la cual hago aquella afirmación y dentro de la cual aquella afirmación tiene vigencia. Dicho de otra forma: para que la tesis idealista, como cualquiera otra, sea verdad, es menester que se reconozca vigencia a la convicción en que ejecutamos esa tesis; esto es, que lo que esa convicción cree que hay absolutamente, lo pongamos como absoluta realidad. Pero esto equivale a decir que sólo hay realidad cuando no existe para nosotros el acto en que le pensamos, cuando no es nuestro objeto sino que lo ejecutamos o lo somos. De modo que la condición bajo la cual es firme una tesis excluye precisamente la firmeza o verdad de la tesis idealista.

Esto nos hace caer en la cuenta de que el idealismo al pretender fijar qué es lo que verdaderamente hay, comete, bien que en otra dirección, el mismo error que el realismo.

El error del realismo consistía en que al determinar qué es lo que hay no tomaba lo que hay tal y como lo hay, en su estricta pureza, sino que subrepticamente hacia una hipótesis, a saber: al afirmar que lo que hay son las cosas en sí y por sí, venía a decir esto: esa pared que veo y que, por tanto, existe ahora ante mí y me es presente, la habrá también cuando no exista ante mí y no me sea presente; en suma, seguirá existiendo. ¿No es esto último un añadido hipotético y nada evidente? Es indubitable, evidente que esa pared existe mientras me es presente, pero no lo es que siga existiendo. Lo que evidentemente hay es, pues, la pared ante mí; por tanto yo y la pared igualmente reales uno y otra. Yo soy ahora el que ve la pared, y la pared lo visto por mí. En consecuencia, para ser yo el que ahora soy necesito de la pared no menos que ella, para ser lo que es, necesita de mí. La realidad no es la existencia de la pared sola y por sí —cómo quería el realismo—, pero tampoco es la de la pared en mí como pensamiento mío, mi existencia sola y por mí. La realidad es la coexistencia mía con la cosa.

Esto, fíjense bien, no se permite negar que la pared puede existir además sola y por sí. Se limita a declarar que tal ultra-existencia más allá de su coexistir conmigo es dudosa, problemática. Pero el idealismo afirma que la pared no es sino un pensamiento mío, que sólo la hay en mí, que sólo yo pienso. Esto es ya añadido hipotético, problemático, arbitrario. La idea misma de pensamiento o de conciencia es una hipótesis, no un concepto formado ateniéndose pulcramente a lo que hay tal y como lo hay. La verdad es la pura coexistencia de un yo con las cosas, de unas cosas ante el yo.<sup>1</sup>

#### LECCIÓN XIV

[REVISIÓN DE LAS TESIS ANALIZADAS.—LA FÓRMULA DE DESCARTES. CARÁCTER INMEDIATO DE LA DUDA.—LA PESADILLA DEL IDEALISMO.—LOS DOS TRAYECTOS DE DESCARTES.—EL ESCAMOTEO DEL IDEALISMO.—LA HIPÓTESIS DE LA ALUCINACIÓN.—EL REALISMO PERSISTENTE EN EL IDEALISMO: QUE LA REALIDAD ES LO INDEPENDIENTE.—LA REALIDAD ES INTERDEPENDENCIA Y COEXISTENCIA.—EL NOMBRE DE LA REALIDAD RADICAL Y ABSOLUTA DE LO INMEDIATO: EL VIVIR.—TRASCENDENCIA E INMANENCIA DE LA VIDA.]

Buscamos una orientación radical sobre toda nuestra circunstancia, por tanto sobre todo lo que hay. Para ello necesitamos venir a acuerdo con nosotros mismos sobre qué es, a nuestro juicio, lo que verdaderamente hay o cuál es la realidad radical. En expresión más vulgar, pero más clara: necesitamos hacer pie en algo completamente firme.

Ensayamos la tesis o convicción realista, según la cual, la realidad son las cosas y su conjunto, el mundo. Pero esta tesis no es firme: porque la existencia de las cosas en cuanto aparte e independientes de quien las ve y las piensa es problemática, es hipotética. Que esta habitación tiene ella por sí una existencia cuando no me es presente es sólo una hipótesis y no una tesis; sólo hipótesis y no inevitable o evidente certidumbre. Y tampoco cabe considerarla como probable: la idea de probabilidad sólo tiene sentido referida a una meta fija en comparación con la cual se mide el más y el menos de aproximación que es la probabilidad o verosimilitud.

En vista de ello, ensayamos la tesis que, por lo pronto, corrige la realista y decimos: la realidad es el pensamiento, la conciencia. La existencia de esa pared en sí y por sí es problemática, pero la existencia

<sup>1</sup> [Falta del resto del manuscrito de esta lección.]

actual de mí estar viendo esa pared es incontrovertible. La pared en cuanto vista por mí, por tanto, no simplemente como pared sino como conciencia mía de esa pared, como estarme dando cuenta de esa pared, es indubitable.

Estudiamos esta tesis idealista desde varios lados y en algunas de sus dimensiones, pero vamos, sin más, a analizarla en su primera expresión clásica, la que adoptó Descartes; a analizarla en los puntos que estricta y urgentemente necesitamos.

Como es sabido, la fórmula de Descartes no puede ser más sencilla. Dándole, sin embargo, una expresión mucho más rigurosa completa y favorable que la que en sus textos aparece tenemos lo siguiente: Yo puedo dudar de la existencia de todo menos de la existencia de mi duda. Mi duda soy yo dudando, por tanto, no puedo dudar de mi existencia. Dudo, luego existo.

¿Por qué no se puede dudar de la existencia de la duda? Fijense bien y no caigan en el error de hacerse más complicada la cuestión de lo que rigurosamente es. Existencia de algo, quiere aquí decir, haberlo verdaderamente o en absoluto y no sólo errónea, aparentemente o en nuestra opinión, es cuestionable, dubitable. Existir en absoluto la pared y creer yo que existe son dos cosas diferentes. En cambio, creer yo que existe la pared y existir ese creer mío son una misma cosa. Se trata, pues, de la contraposición de dos sentidos del existir: 1º. Existir como existir para mí algo o creer que existe. 2º. Existir como existir en absoluto y no sólo para mí. Pues bien, dudar no es sino parecerme a mí que dudo, por tanto si me parece que dudo existe ya mi duda.

Conste, pues; lo que hace que no pueda yo dudar de la existencia de mi duda no es nada peculiar que la duda posea, sino lo que la duda tiene de común con cuanto tenga ese carácter de que su existencia absoluta y su existencia para mí, o parecerme a mí, sean idénticos.

El genial descubrimiento de Descartes —palpado ya por San Agustín y San Anselmo, pero sólo palpado— consiste en haber advertido que "hay algo cuya existencia relativa a mí y su existencia absoluta son idénticas, o dicho de otro modo, que hay algo cuya existencia absoluta consiste en existir para mí o en mi creencia de que existe".

Este algo es la duda, pero no sólo ella, sino tanto como ella el ver, oír, imaginar, idear, sentir dolor y placer, querer y no querer. ¿Qué tiene todo eso de común? Simplemente, que son algo de que nos damos cuenta inmediatamente, sin intermediario. De la existencia absoluta de esa pared yo no puedo darme cuenta inmediata. Entre esa existencia y yo tiene que intercalarse mi visión, mi recuerdo, mi pensamiento de ella. Pero entre mí y mi ver la pared nada ajeno a mí se intercala. Si creo ver, veo como si creo dudar, dudo.

Pues bien, dice Descartes, no en las *Meditaciones*, sino con forma más rigurosa en los *Principios de filosofía* (párrafo 9), *cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis conscilis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*. Y en traducción francesa que él revisó: *Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte, que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes*.

Por tanto — *cogito, ergo sum*, "existo, en absoluto", porque yo soy el que cree que existe. Consisto en pensamiento.

He aquí cómo Descartes llega a establecer la tesis idealista que en nuestra terminología suena así: la realidad radical, lo que verdaderamente o en absoluto hay, es pensamiento.

¿Podemos nosotros instalarnos en esta tesis, aceptarla como más o menos la ha aceptado la Edad Moderna y atenemos a sus consecuencias? Noten ustedes que estas consecuencias se resumen en ésta gravísima, que más que consecuencia es el reverso de la tesis misma: si la realidad radical es el pensamiento, quiere decirse que, propiamente hablando, no hay más que pensamiento. ¡Adiós cosas, mundo, amigos! Todo eso no es, en verdad, más que un enjambre de ideas mías. ¡Soy el ciego que soñaba que veía!...

Importa, pues, mucho que intentemos apurar bien los términos para ver si, por fin, el hombre logra salir de esta espléndida pesadilla que ha sido el idealismo.

A este fin, es preciso dividir el razonamiento cartesiano en dos trayectos de muy distinto valor: uno que termina en la afirmación de que la realidad radical es lo inmediato como tal, o lo que es igual, que lo que verdaderamente y en absoluto existe es lo que existe para mí. El otro trayecto está compuesto por una afirmación distinta de esa, que agrega algo nuevo a ella y dice: esa realidad inmediata, ese existir para mí algo es pensamiento.

El primer trayecto, la tesis de lo inmediato como radical realidad, parece invulnerable. Con él se rechaza el realismo, esto es, la opinión que hace consistir la realidad precisamente en lo que no me es inmediato, en lo que no consiste en existir para mí, sino, al revés, en existir en sí y por sí, en lo que solemos llamar "cosas, mundo". La tesis idealista es firme en la medida que exige, para que algo sea realidad radical, auténtica, que yo exista con ello, que yo esté también en ello. Cuando alguien nos cuenta una historia y mostramos ante su narración alguna duda, suele defenderla diciendo: "Yo estaba allí". En efecto, el hombre tiene que estar en la realidad para que ésta lo sea. Una realidad de que yo estoy ausente es, por esencia, problemática e hipotética. La realidad incuestionable tiene que ser presente, patente. A este ser presente y patente hemos llamado *inmediatez*.

Ahora bien, si a lo inmediato tal y como es en su inmediatez y presencia queremos llamarlo pensamiento, como podríamos llamarlo X, nada tendríamos que oponer al segundo trayecto, a la segunda afirmación del razonamiento cartesiano y, en general, idealista.

Pero el caso es que Descartes y el idealismo hacen lo contrario: al llamar pensamiento a lo inmediato introducen en éste algo que no hay en él, algo que no es ya inmediato.

Noten ustedes la definición que de la *cogitatio* da Descartes: *illo omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt*. El pensamiento es, pues, una realidad consistente no sólo y puramente en ser patente —*nobis consciis*—, no sólo en que yo me dé cuenta de ella, sino que *in nobis fiunt*, se hace en nosotros, tiene lugar íntegra en nosotros; se entiende, es yo. El pensamiento es, por tanto, una realidad que está confinada en mí, en el sujeto, es pura subjetividad.

Ahora bien, ¿es esto cierto? Lo inmediato, tal y como se presenta, ¿consiste en que yo me soy presente y patente a mí y nada más?

He aquí que yo veo esta pared: existe absolutamente mi ver la pared; en cambio, la existencia de la pared, fuera y aparte e independientemente de mi ver, es problemática. Esto es lo inmediato tomado en su pura manifestación y patencia o evidencia. Pero aquí viene el escamoteo que, a mi juicio, practica el idealismo.

Preguntémoslos perentoriamente, sin dejar margen a la evasión: ¿qué hay cuando hay mi ver la pared? Pues hay la absoluta realidad que me soy yo y hay la realidad que me es la pared. Cuando la estoy viendo y mientras la estoy viendo hay pared ante mí y para mí exactamente lo mismo, en idéntico sentido, ni más ni menos, que hay yo. "Ver la pared", como nombre de una cierta situación inmediata, no significa la función fisiológica de ver ni siquiera la función psicológica. Al ver la pared ya no veo mi ver corporal ni mi ver psíquico o espiritual; el cuerpo es una hipótesis y nada más; pero no es menos hipótesis que el alma ve. Cuerpo y alma son hipótesis. "Ver la pared" no significa aquí, estrictamente, sino el hecho absoluto de que yo existo con una pared delante tan existente como yo; significa, pues, la coexistencia de mi yo y la pared; mas no significa, en modo alguno, que yo exista absolutamente, pero la pared sólo relativamente a mí, en el sentido de ser sólo apariencia y no efectiva existencia. ¿Por qué existo yo absolutamente? Sólo por esto: porque existo para mí. Pero lo propio acontece a la pared: existe para mí como tal pared, luego existe absolutamente.

Se me dirá: pero acaso padece usted una alucinación. En primer lugar, esta historia de la alucinación es ya un poco impertinente. Alucinación es el nombre de una hipótesis nuestra con que intentamos explicar ciertas incongruencias de nuestra realidad. En el plano de lo inmediato

no hay alucinaciones. Cuando yo estoy en una situación que luego voy a calificar de alucinatoria —por ejemplo, ahora, sí, como suponemos, la padezco—, la pared existe tan absolutamente como cuando estoy en lo que se considere como la más normal percepción. Y es que todo eso —alucinación y percepción— son ya conceptos que no describen lo inmediato, sino hipótesis psico-fisiológicas. Ahora estamos en un plano incomparablemente más radical y previo: estamos determinando la realidad primaria, sin tener la cual bien definida huelga hablar de todo lo demás: cuerpo, alma, pensamiento, alucinación, percepción.

Si, pues, por pensamiento se entiende, como es sólito en todo el idealismo, una realidad en que sólo existe el sujeto, yo, pero no lo otro que el sujeto, niego que lo auténticamente inmediato sea pensamiento. Pensamiento, repito una vez más, es un concepto que significa rigurosamente esto: que yo puedo hacerme presente lo que, en verdad, no me es presente porque no existe. La cosa, en cuanto pensada, no necesita existir.

Ahora bien, y esto es a mi juicio decisivo, al interpretar el idealismo lo inmediato como pensamiento, contradice y vulnera su propio e invulnerable punto de partida. Consistía éste en exigir, como carácter fundamental e inexcusable de realidad, su inmediatez, su presencia y patencia ante mí. Pero es el caso que cuando yo veo esa pared es ésta lo presente y patente, pero no mi verla. Yo no veo mi ver cuando estoy viendo. Para darme cuenta de que hay mi ver, tengo que dejar de ver y recordar que hace un instante veía. Yo veo mi ver cuando estoy fuera de él, cuando no me es inmediato, cuando la realidad que él nombraba —estar viendo la pared— ya no es realidad, sino que estoy en otra realidad nueva, a la que llamo "recordar un pasado": recordar que he visto la pared.

Pero si este recuerdo es pulcro, lo que recordaré como lo efectivamente acontecido y pasado es que yo existía absolutamente ante una pared que absolutamente existía. Y si ahora, por estas o las otras razones, yo averiguo que no hay pared, esto, el no haber ahora pared, será la absoluta realidad, pero no la absoluta realidad de antes.

¿Cómo ha podido cometer el idealismo esta inconsecuencia con su punto de partida que le imperaba no reconocer como radical realidad sino lo inmediato? Muy sencillo: porque conserva en sí mismo, sin advertirlo, la tendencia realista. Ésta consistía en creer que lo real es lo independiente del sujeto y no lo que es y existe en dependencia de él. Entiéndase bien esto, porque el error del idealismo estriba, precisamente, en no haberlo entendido. Repito: el realismo consiste en creer que lo real, lo verdaderamente existente, es lo que existe independientemente de mí y no lo que existe en dependencia de mí. Por tanto lo que *existe*,

y no lo que no existe. Cuando el idealismo se ve obligado a reconocer que esa pared existe absolutamente [en tanto] y precisamente porque depende de mí, porque está presente ante mí, no se atreve a tomar las cosas así según se ofrecen, sino que añade un razonamiento y una hipótesis de inspiración realista y dice: si esa pared existe sólo en cuanto me es presente y en tanto me lo es, entonces no la hay, sino que hay sólo sujeto, y lo demás está en él como contenido, o lo que es igual, no hay sino pensamiento, sujeto.

Y, sin embargo, es de sobra evidente que yo no encuentro la pared en mí sino fuera de mí, ante mí, todavía con más claridad que me encuentro a mí mismo o, por lo menos, con la misma claridad. Y, viceversa, jamás me encuentro sólo conmigo, sino que siempre que me hallo resulta que estoy con algo, que no soy yo, frente a mí. No se trata, pues, de que unas veces hallo lo inmediato constituido sólo por mi subjetividad y, por tanto, existiendo exclusivamente yo, sino que siempre que encuentro mi yo lo encuentro coexistiendo con algo frente, ante y contra él: el mundo o circunstancia. Cierto que ésta no existe por sí, aparte de mí. Creer lo contrario fue el error realista que para siempre hemos superado. Pero tampoco existo yo nunca aparte y en mí, sino que mi existir es coexistir con lo que no soy yo. La realidad es, pues, esta interdependencia y coexistencia.

Cuando Descartes encuentra que es indubitable la existencia de la duda, por tanto, que la duda era realidad radical o absoluta debió pararse a analizar qué era, en qué consistía tal realidad llamada duda, en vez de apresurarse a denominarla "pensamiento", y con ello falsificarla. Pues, ¿qué hay cuando absolutamente hay duda? Hay yo que dudo y hay aquello que me es dudoso. Ambos términos son igualmente imprescindibles para que haya duda. Y lo dudoso no es ello duda, no es yo, no es subjetividad, sino que es algo frente a mí que dudo, y que tiene que existir para que yo ante ello sienta duda. "Lo dudoso" es el carácter con que se me presenta el mundo cuando dudo, como "pared" es el carácter con que ahora se me presenta el mundo cuando miro.

Para terminar esta crítica, recuérdese que el trayecto primero y firme del idealismo consistía en hacerse cargo de que sólo existe con existencia indubitable y absoluta lo que existe para mí o en dependencia de mí. Para que A exista, según esto, es menester que exista para mí. Muy bien; pero es también necesario que sea A, que exista como A. Si digo A es un pensamiento mío, que "se hace en mí" —*in nobis fiunt*—, deja de ser A, de existir como A, y entonces no puede decirse que existe para mí, que depende de mí, sino que es yo ni más ni menos, [por tanto], que no lo hay propiamente. Ahora bien: la verdad de lo inmediato es, como

hemos visto, lo contrario: que siempre que hay yo hay otra cosa que yo, frente a mí, en mi alrededor.

He aquí por qué digo que el idealista recae en un extraño realismo. En vez de dejar la pared existiendo con este peculiar carácter de existir que es estar ahí frente a mí, la disuelve en mí, y hace consistir la realidad en algo independiente como el realista, sólo que ahora lo independiente es mi pensamiento, soy yo.

A esto no da derecho la pura descripción de lo inmediato; hacer de ello pensamiento, sostener que las cosas son pensamiento, subjetividad, yo, es sólo una hipótesis, tan hipótesis como la realista. No es la pura tesis de lo inmediato, que nos hace falta.

Pero esto nos obliga a buscar un concepto más adecuado y un nombre para esa realidad radical y absoluta que es lo inmediato. Hemos dicho que éste consiste siempre en la coexistencia de un yo con lo que no es él, con las cosas; inseparables éstas de mí y yo de ellas. Existo yo, pero no aparte y en mí, sino que mi existir consiste ahora en existir conmigo esta habitación. Este ser yo junto con ella y con cuanto en ella hay patente es lo que verdaderamente hay. Yo no pienso esta habitación: mi verla ahora ante mí no es para mí un pensarla, sino es un absoluto encontrarme con ella y en ella, un inexorable tener que contar con ella. Pues bien, esa realidad absoluta en que un yo tiene que contar con lo que [él] no es, y, por tanto, su existir es desde luego y absolutamente un existir en lo otro, fuera de sí: ¿qué es sino vivir? (*Fuera es el mundo*).

Si sólo hubiese pensamiento, si fuese firme la tesis idealista, para mí el existir sería estar sólo conmigo. Ahora bien, el carácter de lo inmediato es precisamente lo contrario: estoy siempre fuera de mí, en la circunstancia. El pensamiento sería una realidad sin fuera, pura immanencia. La realidad del realismo es, inversamente, un puro fuera, sin immanencia, sin relación a mí ni dependencia originaria de mí. La realidad absoluta como vida es a un tiempo immanente y trascendente. De mi vida sólo forma parte lo que para mí existe, y, en tal sentido, es lo immanente; pero ese ser immanente no quiere decir que se convierta en subjetividad, en yo. *Yo no soy mi vida, ésta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: no somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos immanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida.*

No consisto en un pensar, en un tener conciencia. Yo no pienso originariamente las cosas en las que me encuentro, sino que la realidad es que me encuentro, primero y sin más entre ellas, con ellas; encuentro que ellas existen y yo también. Si hay conciencia, si hay pensamiento, es cuestión que no se presenta al tomar estrictamente lo inmediato según ello se presenta. Al revés, porque se da ese hecho bruto absoluto de que

existo yo ahora y esa pared ante mí, vendré luego a plantearme la cuestión de cómo es posible que coexistamos. Esto me obligará a investigar quién soy yo, y si resulta que yo soy un ente hermético, cerrado hacia sí, vendrá el nuevo problema de cómo, no obstante, yo cuento con la pared y con las demás cosas. Entonces —si esto fuese cierto— surgiría la hipótesis del pensamiento, para explicar cómo no pudiendo nada de fuera entrar en mi hermetismo, no obstante, esa pared está en mí. Pero ese es otro error del idealismo. Yo no soy hermético, sino todo lo contrario. Yo soy el que penetran e inundan las cosas, tanto que me arrollan, que me niegan, me aniquilan, y para afirmarse frente a ellas tengo que luchar, que esforzarme, que estar haciendo siempre algo con ellas, a fin de escapar a su hostilidad.

La insostenible paradoja del idealismo queda así superada sin recaer en el realismo ingenuo. Viceversa, la nueva tesis conserva la verdad del idealismo que es la inmanencia y la verdad del realismo que es la trascendencia. Trascendente se llama lo que no es sujeto, lo que no es yo. Esa pared vuelve a ser absolutamente la pared que con toda evidencia es; pero lo es no por sí y sola, sino como ingrediente de una realidad dual cuyo otro término soy yo: la pared trascendente de mí es inmanente a mi vida. Mi vida no es más mía que de esa pared. En esto se diferencia de la supuesta realidad llamada pensamiento. El pensamiento es mío, es yo. Mi vida no es mía, sino que yo soy de ella. Ella es la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas.

## ANEJOS

### 1º. TESIS PARA UN SISTEMA DE FILOSOFÍA\*

#### I

De la filosofía como metafísica, Ciencia fundamental o *prima philosophia* hay que decir, por lo pronto y por lo menos, que es algo que el hombre hace. El fenómeno que llamamos "hacer" se diferencia del simple ejercicio de una actividad con el cual se suele confundir. La actividad, cualquiera que ella sea, incluso la más inteligente, se ejercita

\* [De estas tesis, las I, II y III nos fueron distribuidas por Ortega a los alumnos asistentes a su último curso profesado en la Universidad de Madrid, en 1935/1936, pero su continuación, las tesis IV, V y VI (uacabada) se hallaban entre sus manuscritos.]

"mecánicamente", automáticamente. Ahora bien, sólo puede decirse que el hombre "hace" algo, cuando sus actividades son disparadas y ejercitadas por algo y para algo.

Los haceres del hombre son innumerables y el que llamamos filosofía se encuentra dentro del grupo especial que se titula con el nombre general de "conocer". Conocer es lo que el hombre hace *por que* ha caído en la duda sobre algo y *para* llegar a estar en lo cierto sobre ello, ó saber.

El saber es aquella situación del hombre frente a algo, en la cual le ha dejado de ser cuestión, está perfectamente seguro de qué es lo que tiene que hacer con ese algo. Por tanto, saber algo es saber a qué atenerse respecto a eso que le fue cuestión.

Entendida esta definición rigurosamente se advierte que es el saber una situación utópica. No sólo porque el hombre no sabe nunca, no está nunca en lo cierto sobre todo lo que le urgiría saber, sino porque aun sus certidumbres parciales, sobre esto o lo otro, le plantean nuevas cuestiones y le impiden que esté perfectamente seguro de ellas.

Si el hombre supiese no se ocuparía en conocer. El hecho y el nombre mismo de la filosofía impiden definir al ente humano como *sapiens* a no ser que se entienda este atributo no como una posesión, sino al revés, como una privación y necesidad y se diga que es el hombre el ente que necesita, que ha menester saber y porque lo necesita se esfuerza en lograrlo, se ocupa en conocer, *hace* lo que puede para saber.

## II

La situación del hombre no es de puro o pleno saber, pero tampoco es de puro no saber. Es de ignorancia. El ente que no supiese nada permanecería feliz en esa situación negativa, y no sería en él privación.

La situación efectiva del hombre puede calificarse como de "la verdad insuficiente". El hombre tiene siempre certidumbre o verdades, pero las tiene sin poseer su último fundamento y además en colisión unas con otras, reclamando una última instancia que dirima su antagonismo. En suma, una certidumbre de carácter radical. El saber a qué atenerse respecto a esta instancia radical de todas las verdades, por tanto, el descubrimiento de la verdad de las verdades, es la aspiración que dispara y mueve el hacer filosófico.

De aquí que la certidumbre o verdad filosófica se presenta desde luego bajo dos condiciones. Primero, que sea última instancia o verdad primera, por tanto, no suponga otras instancias ni verdades. Segundo, que lo sea para todas las demás verdades en cuestión. Dicho en otros

términos, la certidumbre filosófica aparece constituida por los caracteres de autonomía y universalidad.

### III

La filosofía aparece pues, como un hacer particular dentro de otro hacer más general que es conocer. Como conocimiento autonómico y universal, es decir, como certidumbre radical o última instancia de las verdades, se distingue de las ciencias. Una ciencia no es nunca autónoma ni universal, antes bien, se sabe a sí misma parte de un todo de verdades más amplio que ella supone, en que se apoya y a que nos transfiere. Las ciencias son una constante apelación a la filosofía.

Por otra parte, la filosofía es homogénea a las ciencias en cuanto es como ellas conocimiento, por tanto, esfuerzo desde la duda o incertidumbre en que se ha caído hacia una certidumbre que vengza a aquélla. Pero nótese todo lo que la ocupación que es conocer implica. Implica: 1º, que el hombre ha caído antes en certidumbre; 2º, lo cual, a su vez, supone y lleva en sí un estado transitorio de certidumbre; 3º, un tercer estado a que se aspira constituido por una certidumbre de distinto carácter que la inicial porque aquélla era previa a la duda y estaba intacta de ella, al paso que esta nueva certidumbre postulada ha de consistir en el vencimiento de la duda y, en consecuencia, ha de llevar siempre ésta dentro de sí.

Conocer es, pues, formalmente superación de la duda, por tanto, seguir dudando y, a la vez, dominar esa duda. Por eso la certidumbre que busca el conocimiento es una constante creación de sí misma. En la certidumbre inicial se estaba sin más: en la certidumbre cognoscitiva o verdad sólo se está en tanto que se la hace o crea frente a la duda y en lucha con ella.

Esto es lo que significa que la verdad o certidumbre de conocimiento tiene que ser probada, en contraste con la certidumbre en que el hombre se encontraba sin saber cómo, que él no se había hecho, antes bien, que recibe por tradición y autoridad.

La aspiración a ser prueba de sí misma, el tener que ser certidumbre que se hace a sí misma diferencia a la filosofía de la religión con la cual tiene de común el carácter de universalidad.

Por otra parte, también separa a la filosofía de otras certidumbres que no son dadas, reveladas, sino que se forman en el hombre pero que no consisten en prueba. Tales son la poesía y la "experiencia de la vida".

## IV

Una vez hecha esta distinción entre la filosofía y las formas afines del hacer humano —religión, ciencia, poesía, experiencia de la vida— es preciso rectificar la opinión vigente según la cual esa multiplicidad representaría un sistema permanente y constitutivo de "direcciones del espíritu o conciencia". Ello implicaría que siempre ha hecho el hombre religión, filosofía, ciencia, poesía y "arte de prudencia" o experiencia de la vida, bien que en variada dosis. Lo que ha variado, sería, pues, el contenido o producto que en cada época resultaba de esas direcciones del hacer. El hacer mismo —religión, filosofía, poesía— queda así distinguido y abstracto frente a sus particulares y mudables contenidos, por tanto, como una "facultad" o potencia del espíritu siempre presente y esencial al hombre.

Mas si analizamos, por ejemplo, la ocupación o hacer que es conocer, pronto advertimos que no tiene sentido como abstracta facultad, sino que surge desde luego adscrita esencialmente a un contenido particular. La variación en las teorías que el conocimiento forja es amplísima, pero no ilimitada. El hombre no se ocupa en conocer —y, por tanto, en filosofar y en hacer ciencia— si no cree previamente que *lo que hay*, la "realidad", consiste en cosas que tienen *ser* y que este ser, en una u otra medida, es asequible a las operaciones intelectuales. Es, pues, el conocer como tal una "teoría" determinada, una creencia precisa.

Como ésta no puede ser innata —como lo sería una mera, abstracta "facultad"— quiere decirse que el hombre llegó a ella un cierto día y por un determinado camino, es decir, en virtud de ciertas experiencias vitales hechas en la etapa anterior. Supone, pues, el conocer un estado anterior en que el hombre no vivía en la creencia de que las cosas tienen un ser inteligible, sino en otra creencia para la cual lo que hay no son cosas propiamente —"naturaleza", ser— sino voluntades incoercibles y libres, frente a las cualidades no tiene sentido comportarse investigando sino en otras formas, como son plegaria, culto, etc. Esta creencia, que en sentido lato podemos llamar "religión", desarrolló sus posibles experiencias hasta agotarse, esto es, hasta dejar al hombre convencido de que no hay "dioses", sino sólo nudas cosas que tienen un ser invariable.

En esta creencia, generadora del *hacer* que es *conocimiento*, seguimos, y aún puede afirmarse que muy avanzados en el desarrollo de sus experiencias peculiares. Pero claro es que el hombre agotará también el ámbito de posibilidades que esa creencia inspira y pasará a otra. Por tanto, que el conocimiento y su forma radical, que es la filosofía, no son una actitud definitiva del hombre, sino sólo histórica —el presente humano.

Podemos someter a análisis parejo el hacer religioso y entonces veríamos que también él fue *en su puro y riguroso sentido* una coyuntura histórica. Mas al precisar este análisis descubriríamos que así como es un error llamar conocimiento a cualquier hacer que tenga alguna abstracta similitud con lo que concreta y plenamente es el conocer, también es un error llamar religión a comportamientos muy dispares. Notoria es ya la diferencia entre religión y mitología. Siguiendo en este camino de estricto análisis habrá que formar numerosos conceptos nuevos para definir los distintos sistemas de creencias básicas por que ha pasado el hombre. Lo mismo acontece con la poesía.

Aquella multiplicidad fija de supuestas direcciones permanentes y constitutivas del espíritu humano queda, además de enriquecida, repartida por el tiempo en una serie dialéctica de sistemas de creencias que se han sucedido uno a otro porque el subsecuente suponía sin remedio el antecedente.

## V

La filosofía surge, pues, como un hacer forzoso para el hombre que se encuentra conociendo, esto es, creyendo que lo que hay es tal que con sus propios medios intelectuales, con lo que suele llamarse *sensu lato* "razón" puede orientarse en su vida.

La pluralidad de verdades inconexas o antagónicas en que el hombre conociendo se encuentra, constituye una constante apelación a una certidumbre o verdad radical. La busca de ella es la filosofía.

Toda verdad nos descubre algo que hay. Mas al entrar en colisión con otra de igual vigor nos encontramos no sólo con que hay dos algo antagónicos, sino que al haberlos ambos, esto es, al ser realidades, se nos convierte en problema el sentido del *hay*, de la *realidad*, y nos preguntamos: ¿hay el un algo en el mismo sentido que hay el otro? ¿Es tan real el palo que toco dentro del agua y que es recto como el mismo palo que veo y que es quebrado? No cabe duda de que hay ambos: pero se hace cuestión si los hay en el mismo sentido, si su realidad es pareja o si la de uno es secundaria a la del otro.

Esto nos impone la necesidad de ponernos de acuerdo con nosotros mismos respecto a cuál sea la realidad radical o lo que es lo mismo, respecto a qué es lo que verdaderamente y sin cuestión *hay*. Una vez en lo cierto sobre este punto nos sería fácil o cuando menos posible dirimir toda otra cuestión entre realidades mediante su organización en un sistema.

He aquí porqué se nos presenta la filosofía como pregunta por la realidad radical o primaria.

## VI

En el pasado de la filosofía emergen dos ejemplares respuestas a esta pregunta. Una afirma que lo que verdadera y últimamente hay consiste en cosas y su conjunto o mundo. Es el llamado realismo. La otra sostiene que no puede haber sólo ni primero cosas porque esta afirmación implica un testigo de que las hay, por tanto, una mente *para* quien las hay. Pero este testigo o mente, a su vez, no puede atestiguar sino que las hay para él, que las hay sólo y en tanto que él asiste a las cosas, esto es, que las piensa. Esta respuesta es lo que se ha llamado idealismo.<sup>1</sup>

## 2º. APÉNDICE A LA LECCIÓN VI

## 1.º ENSIMISMARSE Y ALTERARSE

En la Plaza Mayor de Madrid, que conserva tan intacto su siglo XVII y sabe tan sabrosamente a Felipe III y Felipe IV, había, cuando yo era muchacho, un charlatán que procuraba atraer la atención de los papanatas con un juego de manos, siempre el mismo. "¡Aquí está el huevo" —gritaba señalando a un lado— "y aquí está el pañuelo!" —gritaba señalando al otro—. "¡Se trata, señores, de hacer pasar el huevo dentro del pañuelo y luego el pañuelo dentro del huevo!".

Más tarde, pensando apasionadamente en el misterio de la historia humana, en el sentido de sus grandes cambios atmosféricos, me he acordado muchas veces del juego de manos que hacía el charlatán. En todas sus dimensiones es nuestra existencia un enfrente perenne de dos elementos heterogéneos: el hombre y su antagonista, ese "otro" que no es el hombre y lo rodea, lo envuelve y aprisiona, llámese circunstancia o mundo o Dios o como se quiera. Esa dualidad y contraposición es siempre una lucha, magnífico combate, cualesquiera sean las formas y carices que adopte, angustia o alborozo, tragedia o comedia. Esta polémica, que constituye la materia misma de que está hecha nuestra

<sup>1</sup> [Aquí se interrumpe el manuscrito.]

\* [El ensayo "Ensimismarse y Alterarse", que no está incluido en la edición de "Obras completas" en cinco volúmenes, se imprimió en el diario *La Nación*, de Buenos Aires, en los días 19 y 26 de marzo y 2 de abril de 1933. (A pesar de la semejanza en el título, su texto es ajeno al primer capítulo del libro *El hombre y la gente*, denominado "Ensimismamiento y alteración".) Reproducido en la revista *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, septiembre, 1975.

El fragmento aquí transcrito es el indicado en la nota de Ortega citada en la página 165 de este volumen.]

vida, radica en la necesidad de que el hombre y el mundo, que se son mutuamente extranjeros, heterogéneos, se hagan homogéneos, se identifiquen. Cuando esto acontezca, si esto acontece, la vida humana se dejará atrás a sí misma convirtiéndose en divina existencia. Porque la diferencia última entre Dios y el hombre consiste en que para el pobre hombre vivir significa estar en una circunstancia, por tanto, en algo que no es él, que le es ajeno y extraño. Por eso se pasa la vida "extrañándose". Dios, en cambio, existe flotando en su propio elemento: nada le es extraño, se baña en sí mismo y habita en su propio país, en su propia casa. Dios es su propia circunstancia. Cuando el cristiano dice que Dios nos ha hecho a su imagen y semejanza dice, tal vez, algo verdadero, pero exagera un poco, exagera bastante. Y esta exageración resulta sobremanera cruel. Es casi una burla. Porque lo que el cristiano quiere decir con eso es que el hombre tiene de Dios precisamente lo que le falta. El hombre —a diferencia del mineral y acaso del animal— tiene, en efecto, la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su contorno para sentirse en él "dentro de casa", por tanto, tiene, en este sentido, la necesidad de ser como Dios. Pero esto supone que le falta esa unificación y posee de ella sólo lo más opuesto que puede haber de una cosa, a saber, el afán de ella. Del mismo modo puede definirse el manco diciendo que es un hombre con dos brazos, sólo que le falta uno. Este tener lo que no se tiene, este sentir la falta de algo que nos es menester, este ser sustancial y activamente menesteroso es la condición del hombre.

Pero semejante manera de definir la vida humana por su lado triste y deficiente, aun siendo verdadera, es parcial. Parece evidente que si fuese sólo eso —defecto y esencial desventura— al llegar a ella el hombre la abandonaría. Mas si sigue en ella, si vive, es que acepta el defecto, la desventura, la dificultad y el absoluto riesgo que ella es. Pero entonces la convierte de desdicha y desventura en tarea entusiasta que se acepta, esto es, en aventura y empresa. De tal suerte, en mi interpretación de la vida transparece la unión indisoluble, la mutua necesidad de venir a síntesis, de las dos grandes verdades históricas sobre ella: la cristiana, para quien vivir es tener que estar en un valle de lágrimas, y la pagana, que convierte el valle de lágrimas en un *stadium* para el ejercicio deportivo. La vida como angustia y la vida como empresa. Repito mi razonamiento: para sentir la angustia es preciso seguir en la vida. Si yo me voy de la vida se acaba la angustia. Pero seguir en la vida es aceptar libérrimamente la tarea penosa que ella es. Y esto es la definición del esfuerzo deportivo.

## II. \* GOETHE, EL LIBERTADOR

La libertad es un movimiento con su *terminus a quo* y su *terminus ad quem*. ¿De qué nos liberta Goethe y hacia qué? "Puedo llamarme su libertador —dice a los jóvenes— porque en mí han averiguado que como el hombre vive de dentro afuera, también el artista tiene que crear de dentro afuera, ya que, haga los gestos que haga, no podrá nunca dar a luz otra cosa que su propio individuo". La liberación de que se trata es, pues, la *liberación hacia sí mismo*. El *terminus a quo* es... lo *demás*, lo que no es el "sí mismo". Este viejo mandarín me invita a evadirme de lo *demás* como de una prisión y a instalarme en mí mismo. No sabemos bien en que consiste el "mí mismo". No importa: "ser sí mismo" nos representa la caricia más secreta y profunda, es como si acariciaran nuestra raíz. Es la promesa de la máxima voluptuosidad. Recordad los versos más citados de Goethe: "Suma delicia de las criaturas sólo es la Personalidad" (el ser sí mismo)... Vamos a palpar, temblando de placer, las morbideces del yo. Pero... ¿dónde está? Lo buscamos en torno y no lo hallamos. Penetramos en nuestro interior seguros de encontrarlo... Nos imaginamos nuestro interior como un recinto, una cámara hermética y limitada, donde no puede perderse nuestro yo, escabullirse, fugarse. Allí no habrá escape: podremos echarle a nuestro Yo la mano al cuello, como hace el policía con el ladrón acorralado. Y, en efecto, nuestra intimidad tiene sus cuatro paredes bastante definidas. Lo problemático es el fondo, *nuestro fondo*. Nos preguntamos: ¿creo yo *en el fondo* eso que parezco creyendo —en política, en arte, en ciencia, en amor? Porque el "mí mismo" consistirá en lo que yo sea en el fondo. Y empiezo a levantar los suelos de mi intimidad, como un arqueólogo que busca bajo la gracia del paisaje visible la Troya auténtica, la Troya de Príamo y Eneas. ¡Vano empeño! Las capas geológicas de mi *fondo* se suceden unas bajo otras, con su fauna variada, suave o atroz. Yo no soy últimamente éste, ni éste de más abajo. Son falsos yos que me han colonizado, que han venido de fuera: ideas recibidas, preferencias que el contorno me ha impuesto, sentimientos de contagio, personalidades más que en todo momento puedo revocar, sustituir, modificar. Y yo, incitado por Goethe a esta excursión vertical, busco mi yo *mismo*, no

\* [¿Cuáles podían ser los parados sobre el Yo en "Goethe" a que Ortega se refiere en su mencionada nota? El dato nos lo procura otra nota del autor en su ensayo "Pidiendo un Goethe desde dentro", en la que dice: "Vease su ensayo "Goethe, el libertador", publicado en el 22 de marzo (de 1933) en la *Neue Zürcher Zeitung* y leído con ampliaciones en la Universidad de Madrid el 30 de marzo". Reproduzco las páginas del mencionado ensayo "Goethe, el libertador" que, presumo, fueron las utilizadas por Ortega para rematar la lección sexta de su curso en la Universidad.]

un yo cualquiera; mi yo necesario, irrevocable. ¿No es este exasperado afán por hacer pie en la tierra firme, en la autoconciencia de sí mismo, lo que moviliza todas las grandes figuras de Goethe?... Werther dispara la pistola sobre el enamorado de Carlota como sobre un transeúnte. Era uno de sus yos, que pasaba por delante de su auténtico yo y le interceptaba la comunicación con éste. La prueba de ello es que, si la herida no hubiese sido mortal, podíamos imaginar toda una biografía de Werther más allá de su suicidio —la de Goethe. Wolfgang deja entre las garras de la pasión ciega el frac azul, como una camisa de serpiente, y él se escurre, se libera más allá, nadando hacia la costa de sí mismo. Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro "yo mismo" en la intimidad. Goethe nos propone otro método, que es el verdadero. En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias. Esta es la diferencia entre Dios y nosotros. Él está dentro de sí, flota en sí mismo; lo que le rodea no es diferente de lo que él es... Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo. En rigor, para Dios no hay un dentro ni un fuera —porque no vive. La contraposición surge en el caso del hombre: es él un dentro que tiene que convertirse en un fuera. En este sentido, la vida es constitutivamente acción y que hacer. El *dentro*, el "sí mismo" no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno. La psique no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo fluido o espectral. Cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Éste no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta. Por eso, en el mismo trozo casi de ultratumba que ahora comentamos explica Goethe su acto libertador del sí mismo diciendo: "Ahora ya no tenéis una norma —se entiende, recibida—; ahora tenéis que dárosela a vosotros mismos". Ahora se comprende por qué el yo resulta inaccesible cuando lo buscamos. Buscar es una operación contemplativa, intelectual. Sólo se contemplan, se ven, se buscan cosas. Pero la norma surge en la acción. En el choque energético con el fuera, brota clara la voz del dentro como programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace un fuera.



## ÍNDICE

PROLOGO . . . . .	VII
-------------------	-----

### ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Nota preliminar . . . . .	5
LECCIÓN I. [La filosofía, hoy.—La extraña aventura que a las verdades acontece: el advenimiento de la verdad.—Articulación de la historia y la filosofía] . . . . .	7
LECCIÓN II. [Reducción y expansión de la filosofía].—El drama de las generaciones.—Imperialismo de la física.—[Pragmatismo]	15
LECCIÓN III. [El "tema de nuestro tiempo".—La "ciencia" es mero simbolismo.—Las ciencias en rebeldía.—[¿Por qué hay filosofía? La exactitud de la ciencia y el conocimiento filosófico]	26
LECCIÓN IV. [Conocimiento del universo o multiverso.—El primado del problema frente a sus soluciones.—Problemas teóricos y problemas prácticos.—Panlogismo y razón vital] . . . . .	40
LECCIÓN V. [La necesidad de la filosofía.—Presente y compresente. El ser fundamental.—Autonomía y pantonomía].—Defensa del teólogo frente al místico . . . . .	52
LECCIÓN VI. [Creencia y teoría; jovialidad.—La evidencia intuitiva.— Los datos del problema filosófico] . . . . .	65
LECCIÓN VII. [Los datos del universo.—La duda cartesiana.—El primado teórico de la conciencia.—El yo como gerifalte] . . . . .	79
LECCIÓN VIII. [El descubrimiento de la subjetividad.—"Éxtasis" y "espiritualismo" antiguo.—Las dos raíces de la subjetividad moderna.—El Dios trascendente del cristianismo] . . . . .	92
LECCIÓN IX. [El tema de nuestro tiempo.—Una reforma radical de la filosofía.—El dato radical del universo.—Yo soy para el mundo y el mundo es para mí.—La vida de cada cual] . . . . .	104
LECCIÓN X. [Una realidad nueva y una nueva idea de la realidad. El ser indigente.— Vivir es encontrarse en el mundo.— Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser] . . . . .	120
LECCIÓN XI. [La realidad radical es nuestra vida.—Las categorías de la vida.—La vida teórica.—La circunstancia: fatalidad y libertad.—El modelo íntimo: preocupación y despreocupación]	133

## UNAS LECCIONES DE METAFÍSICA

Nota preliminar . . . . .	153
LECCIÓN I. [La falsedad del estudiar.—La metafísica y su necesidad. —Antagonismo entre el estudiante y el creador de ciencia. Curiosidad y preocupación.—La tragedia de la pedagogía. —Cultura sin raíces: rebarbarización.—Pregunta y respuesta.—El "hacer" y la justificación de la metafísica] . . . . .	155
LECCIÓN II. [Metafísica y orientación radical.—Orientación auténtica y orientación ficticia.—El sí mismo y la personalidad convencional.—La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa.—Los atributos de la vida.—La vida es evidencial.—Mundo es lo que nos afecta.—La vida es circunstancial.—Vivir es sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser.—Vivir es ante todo toparnos con el futuro] . . . . .	165
LECCIÓN III. [Una distinción: "reparar" y "contar con".—Revisión y corrección de lo expuesto.—Nadie puede saltar fuera de su vida.—"Hacer ciencia" es algo que acontece en "nuestra vida".—Vida como biografía.—¿Qué es el cielo?—Evidencia y verdad.—La vida da mucho que hacer.—La reflexión: los dos "ahora"] . . . . .	176
LECCIÓN IV. [Los tres elementos del "encuentro".—Encuentro del yo.—Encuentro de la circunstancia: carácter temporal y social de la circunstancia.—El modo del "estar" en la circunstancia. El estar homogéneo y el heterogéneo.—Vivir es existir y fuera de mí.—Paréntesis sobre la semántica del existir: el ser ejecutivo.—Nuevo análisis del "estar".—La inmaterialidad de la circunstancia] . . . . .	185
LECCIÓN V. [La circunstancia y lo que sabemos "sobre" ella.—La vida desnuda y el dispersar los pensamientos.—Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida.—Los diversos "haceres" con la circunstancia.—El pensar es un "hacer" no primario.—Previa presencialidad del "Contar con".—Los dos modos del ser de las cosas: pensarlas y vivirlas.—El primado de la interrogación y su alcance preintelectual.—Las cosas son primariamente comodidades e incomodidades.—El hueco del ser] . . . . .	195
LECCIÓN VI. [Revisión del itinerario.—El repertorio de posibilidades circunstanciales.—Fatalidad y libertad.—Vivir es existir aquí y ahora] . . . . .	205
LECCIÓN VII. [La estructura general de nuestra vida y sus componentes.—¿Qué género de "hacer" es el pensar sobre algo? —Pensar; decir; lugar común.—La necesidad del ser] . . . . .	209

LECCIÓN VIII. [La pregunta por el ser.—El mito de la expulsión del paraíso.—La vida contemplativa y el método.—El "hacer" teoría frente al hueco del ser.—El recurso al yo social de la gente.—Los supuestos del recurso.—De la nada a nadie.—El sistema de las acciones esenciales.—Antagonismo entre tradición y razón.—De nuevo, la inmaterialidad de la circunstancia: su servicialidad] . . . . .	213
LECCIÓN IX. [Las dos mesas: la cosa substancial y el espacio poblado por campos de fuerzas.—La mesa primaria no es una ni otra.—El peloteo del ser] . . . . .	221
LECCIÓN X. [Nuestro camino hacia la metafísica.—Saber como "saber a qué atenerse".—Construcción del mundo ante la problemática circunstancia.—La metafísica es una tarea inevitable.—La metafísica es soledad] . . . . .	225
LECCIÓN XI. [Una primera certidumbre sobre la totalidad.—¿Qué es lo que verdaderamente hay?—Primera tesis: las cosas y su conjunto o mundo.—Sus atributos.—Segunda tesis: el idealismo. Ingenuidad y cautelosidad] . . . . .	229
LECCIÓN XII. [El punto de partida es la inseguridad.—¿Cuál es la realidad radical?—La tesis realista complica al pensamiento.—Conformismo y anticonformismo.—El pensamiento y sus formas. La tesis idealista anula el mundo exterior] . . . . .	234
LECCIÓN XIII. [Buscamos una verdad radical: universal e independiente.—La tesis idealista complica a una realidad distinta al pensamiento.—El ser ejecutivo del pensamiento y el ser objetivo del pensamiento.—La previa posición de realidad.—La realidad es la coexistencia mía con la cosa] . . . . .	240
LECCIÓN XIV. [Revisión de las tesis analizadas.—La fórmula de Descartes.—Carácter inmediato de la duda.—La pesadilla del idealismo.—Los dos trayectos de Descartes.—El escamoteo del idealismo.—La hipótesis de la alucinación.—El realismo persistente en el idealismo: que la realidad es lo independiente.—La realidad es interdependencia y coexistencia.—El nombre de la realidad radical y absoluta de lo inmediato: el vivir.—Trascendencia e inmanencia de la vida] . . . . .	244

## ANEJOS

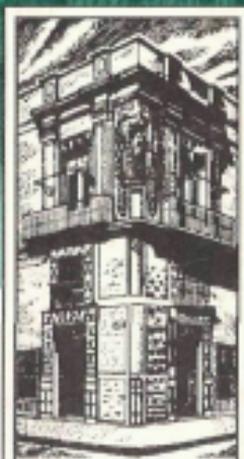
1º. Tesis para un sistema de filosofía . . . . .	251
2º. Apéndice a la lección VI . . . . .	256
I. Ensimismarse y alterarse . . . . .	256
II. Goethe, el libertador . . . . .	258



**Esta obra se acabó de imprimir  
El mes de marzo del 2004, en los talleres de**

**PENAGOS, S.A. DE C.V.  
Lago Wetter No. 152 Col. Pensil  
11490, México, D.F.**

*Cultura al alcance de todos*



LIBRERÍA PORRÚA  
DESDE 1900  
JUSTO SIERRA Y ARGENTINA  
CIUDAD DE MÉXICO

Los dos textos que se ofrecen en este libro son fruto directo de la docencia universitaria del autor. Se trata de dos de sus cursos de Filosofía, por cierto, de los que más patentemente revelan una intensa y máxima concentración intelectual sobre los temas capitales de aquella y, al mismo tiempo, un esfuerzo para hacer asequible a sus oyentes el resultado de dicha meditación.

Estas obras aportan clarividentes innovaciones en los campos y temas sobre los que versan, principalmente en los de la teoría social, la concepción de la historia y de la filosofía, el problema del conocimiento, y la idea del ser humano.



9 789700 745343