José Ortega y Gasset

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?



EDITORIAL
Victoria Ocampo

BILIOTECA DIGITAL
FUNDACIÓN VICTORIA OCAMPO SIN FINES DE LUCRO

José Ortega y Gasset

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Edición digital

EDITORIAL
Victoria Ocampo

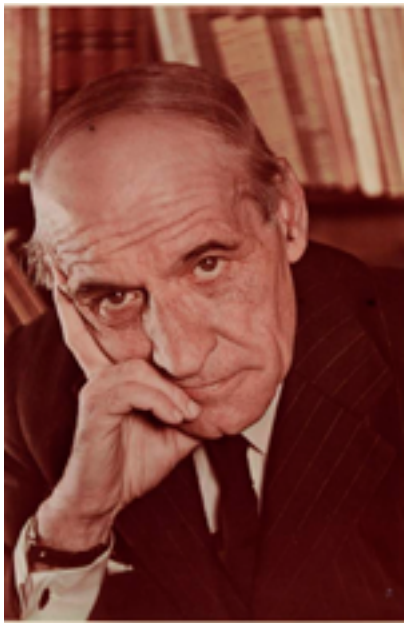
Proyecto de difusión cultural sin fines de lucro

Arte de tapa y composición general:



Publicado por la *Revista* de *Occidente.,* Madrid, *1957*

Edición digital: 2024
Fundación Victoria Ocampo
Programa de difusión cultural sin fines de lucro



JOSÉ ORTEGA Y GASSET. Filósofo y escritor, nació en Madrid, el 9 de mayo de 1883, y murió en la misma ciudad, el 18 de octubre de 1955. en 1902 se doctoró en Filosofía en la Universidad de Madrid, Aquel mismo año, publicó su primer escrito en ***Vida Nueva.*** Sin embargo, su notoriedad se inicia con su tesis doctoral ***Los terrores del año 1000*** y al comenzar su colaboración en ***El Imparcial.*** Desde entonces ya no cesó de escribir artículos periodísticos, constantemente insertados a través de toda su vida en los principales periódicos de su tiempo, y en los cuales se encuentra diseminado gran parte de su pensamiento filosófico. Sobre esta materia, amplió sus estudios en las universidades alemanas de Leipzig, Berlín y Marburgo. De regreso de Alemania, contando veintiocho años de edad, gana la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Seis años después, es designado académico de la de Ciencias Morales y Políticas. En 1915 fundó la revista ***España*** y en 1923 la ***Revista de Occidente,*** abierta a todos los horizontes del pensamiento europeo. Aneja a esta publicación, puso en marcha una editorial, cuyos libros son una de las mejores contribuciones a la alta cultura española. Fue e6 cuando empezó a publicar ***El Espectador***, una serie de escritos aparecidos periódicamente hasta el año 1928, y cuyo conjunto de 8 volúmenes constituye una de sus más destacadas producciones. Antes ya había dado a la luz las ***Meditaciones del Quijote,*** libro significativo de su filosofía y de su actitud intelectual. Al instaurar el nuevo régimen político en España, en 1931, Ortega fundó con Marañón y Pérez de Ayala la Agrupación al servicio de la República, habiendo sido antes elegido diputado a Cortes. A consecuencia de la guerra civil española se trasladó a Francia. Luego se fue a Holanda, a la Argentina y, finalmente, a Portugal, de donde regresó a España en 1945. Salvo algunos viajes al extranjero, permaneció en Madrid hasta sus últimos días. En 1948, con su discípulo Julián Marías, fundó en Madrid el Instituto de Humanidades. Además de sus lecciones en la cátedra universitaria, dio un sinnúmero de conferencias y pronunció importantes discursos, tanto en España como en el extranjero. De su extensa y valiosa producción literaria, ensayos, estudios monográficos sobre diferentes cuestiones, artículos en revistas y diarios, etc., hay que destacar por su importancia, junto a las ya mencionada obras, ***La España invertebrada, La rebelión de las masas, Estudios sobre el amor, El tema de nuestro tiempo, La deshumanización del arte e ideas sobre la novela, En torno a Galileo, Historia como sistema, Ideas y creencias, Apuntes sobre el pensamiento, Dos prólogos, Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Reflexiones de un centenario, ¿Qué es filosofía?*** y entre sus obras póstumas, ***El hombre y la gente.***

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR 6
LECCIÓN I 7
LECCIÓN II 17
LECCIÓN III 29
LECCIÓN IV 46
LECCIÓN V 61
LECCIÓN VI 76
LECCIÓN VII 92
LECCIÓN VIII 108
LECCIÓN IX 121
LECCIÓN X 140
LECCIÓN XI 154

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».

José Ortega y Gasset

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 trasmundo.

Contrasta rigorosamente 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 puro sernos 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, rigorosamente 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, el 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 filósofos. Si al irlo manipulando resulta que tropezamos con temas más sugestivos y humanos, si súbitamente en la rigorosa 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 deleitablemente 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 tremebundo de su terminología hermética. Pienso que el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades, pero que al emitirlas 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 *bíceps* de su tecnicismo.

Digo, pues, que es hoy para nosotros la filosofía cosa muy distinta de lo que fue 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 τον αχό τής διαφωνίας τών δοξών, 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 de-

cir, 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. Ellas por sí preexisten eviternamente, 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, más 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 rigorosamente acrónicas. Decir, pues, que las verdades lo 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, la *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 extramundano, el υχερουρανος το′πος, la región sobre-celeste; aunque en él tuvo graves consecuencias, reconozcamos que como imagen es fértil. Nos permite representamos 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 pro-

yectado en el intramundo humano e histórico —imagen de advenimiento, de descenso que palpita en el fondo de todas las religiones deístas.

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 genérica. Cuando pienso en el Himalaya, yo que pienso y mi acto de pensar no se parecen 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 de 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 serlo. 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 mi 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 XIX 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».

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 raer 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

[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:

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 crucero 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 cortesía del filósofo. Pero además ese problema tan técnico, y hasta hipertécnico, nos obliga técnicamente a plantearnos el problema menos técnico 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 exprimo 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 mínimum. 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 máximum de filosofía. En un período 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[1].

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 rigoroso 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, el 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 triplica 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 entre historia coetaneidad y contemporaneidad. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el 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 al 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 presiente 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».

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 innovación, y recaer por inercia en lo pasado y habitual —hay 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 poseían 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 arnés —gesto de guerra ya inválido y paralítico. No importa. ¡Que 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 tropeles de acémilas tienen que abrevarse en un breve charco. Dice así, sencillamente: «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 coincidencias, 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 atribuía 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, asustaría sin convencer, y asustaría porque no sería entendido, mejor dicho, porque sería mal entendido.

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 mediantes razonamientos rigorosos 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 setenta* 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 desaforadamente 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 alojarse 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 *grosso 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 mediocremente 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 disparejos? 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 ningunas.

Ello es que el filósofo de la burguesía, Augusto Comte, expresará el sentido del conocimiento con su conocida fórmula: *Science, d'oú prévoyance; prévoyance, d'oú 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[2]». 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 le 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[3].

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 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 desdobla 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 hipertrofiado 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 petulantes 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 mínimum, 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

[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 terrorismo 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 nos 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 mías, 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.

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, impúdicamente, audazmente, jovialmente.

Dos 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 hacía 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 ingenua que no ha experimentado vacilaciones; no es la confianza inocente, sino más bien la seguridad en medio de la tormenta, la confianza en la desconfianza. Ciertamente que es aquélla, 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 reformarlos 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 qué 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 solemne resumía 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 teoréticas 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 pue 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 todo 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 desaforado, 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, recluido 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, desdeña 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 le 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 liberta 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 lumínico 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 lógica», 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 dialéctica» 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-humana mente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas 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 diamentralmente 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.

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 predispuesto 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 pensamiento modula aquéllos en forma nueva y más rigorosa. ¿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 rigoroso: 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 tomo 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 teorético. 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, ζητούμενη έχιοτήμη.

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, sin embargo, no es dudoso que fuera aquélla 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.

Hemos, 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 teorética, enfrontarse 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 cumpliría 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. Llaman 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 Uni-

verso 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 transcientífica 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 guiños 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 asequibles 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 a 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 especie 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».

[APÉNDICE]

[EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO]

Pero si preguntamos de dónde viene ese apetito de 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. A 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 Moliére: «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 y 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 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 trasmundo del ser y se extenúa 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 he 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 con-

dición. 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

*[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 rigorosa, 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 τον ήμέτηρον δεύτερον χλοῦς — 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 sí 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. Aquélla es exacta pero insuficiente, ésta es suficiente pero inexacta. Y resulta que ésta, la inexacta, es una verdad más radical que aquélla —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 debía 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 columbremos 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 especié 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, filosofa —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 entiendan 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 sólo 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 enunciado y enriquecerlo notablemente. Me importa hacerlo así, porque es un análisis, que yo sepa, completamente nuevo y espero más rigoroso 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 anímicas, 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 cacha 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.

1° Al preguntamos qué es «todo lo que hay» no tenemos la menor sospecha de qué será eso que hay. Lo único que sabemos previamente a 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.

2° 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.

3° 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 desatentamente 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 que lo 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 al 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, teoréticamente 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 teorética 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 rigorosamente 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 teorética 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 paladión 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 teorética, 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 se 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 aquélla en que surge un problema teorético. 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 preguntarnos nada acerca de ello. Pero resulta que no nos contentamos con que sea y 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 complete y sostenga, su ser es incomprensible 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 teorético 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 sorprendente 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 teorético 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 convertírselo en problema, crearlo como problema, es lo característico y esencial de la actividad teorética 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 teorética 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 plantearnos 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 necesidades, 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 esencial en el *homo theoreticus,* en la actividad cognoscitiva, es su don de convertir las cosas en problemas, en descubrir su latente tragedia, ontológica, no hay duda de que tanto más pura será la actitud teorética 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 *theoría* y su etimología lo significa directamente.

Por ser el de la filosofía el único problema absoluto, es ella la sola actitud pura, radicalmente teorética. Es el conocimiento llevado a su máximo inten-

to, 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 por admitirse su insolubilidad: tal vez, decíamos, 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 parecemos 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 cabía 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 mínimum 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 lo 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 mí 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 la 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 *lógos*, 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 —*nóesis 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 congois les choses inconnues ou confusément connues que de la maniere de celles qui nous sont distinctemente 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 —*u-topos*— 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, que sólo ciertos objetos se comportan como se comporta 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 *lógos,* 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 cimarrona, ininteligible por los medios del puro *lógos* 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 *máximum* 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 teorética. 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 *vorbetreden* 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 criticista. Detestamos, como todo nuestro tiempo, el vano ademán exacerbado, 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

[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, veíamos que cuanto más problemático sea un problema más pura es la actitud cognoscitiva, teorética 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 pasai ameínon d'oudemía*[4]. Sugestivamente, Platón, cuando quiere hallar la más audaz definición de la filosofía, allá en la hora culminante de su pensar más rigoroso, allá en pleno diálogo *Sophistés,* dirá que es la filosofía *he epistéme 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.

La filosofía no brota por razón de utilidad, pero tampoco por sinrazón 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 rigorosa 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 veíamos 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 aquéllas 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 avecindarse 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 salvase 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.

Fíjense 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 múñelo, encontramos también en ellas las dos actitudes: los que traen a Dios demasiado cerca y, como Santa Teresa, le hacen andar entre los

pucheros, 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 heresiarca del cristianismo, a quien, no obstante tener que llamarlo «primogénito de Satán», 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 *aliotrios.* 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 —interpreto 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 de 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 las ciencias *docta ignorancia.*

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 bisturí 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: *De ce qu'on revoque en doute,* sino *De ce 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 aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teoréticamente 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 teoréticamente 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 rigorosa 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 *pantonomía.*

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 atienen 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 pseudofilosofía 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 conceptuación llamo *pantonomía* 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 pan-

tonomía 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, sobremanera extemporáneo. Pero ya es de gran calado esa sola coincidencia. Coincidimos con ellos en no contentarnos con evitar el errar 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 bizquee 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 Píndaro 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 ornen 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 mo-

desta 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 rigoroso 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 —inveteradamente— no conoce más principios que el de identidad y contradicción, de razón suficiente y del tercio excluso. Se trata, pues, de una heteredoxia 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 teorético, 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 filo-

sofías 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 traía 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 inclusas las unas en las otras, como esas cajas japonesas que tienen siempre dentro otra caja más —así Santa Teresa—; otras veces es la subida a un monte con altos en 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 Clímaco. 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, el 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 retornar 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. Helo 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 tudesco: «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 teorético, no dudaríamos un momento en abandonar éste y hacernos 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 plano 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 redunda 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 tornar patente, claro, perogrullesco 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 desvelación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *lógos.* 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, más o menos, un "frenético". Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta mesura 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 y 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 transmitirnos 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».

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 el conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo.

LECCIÓN VI

[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 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 o 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 "convenza"; 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 comparársele 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 —0úpa0sv, 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 Barrés: *L'intelligence, quelle petite chose a 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 *noüs* 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. Diríase 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 con el 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 derechura, 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 iridiscentes, 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 muerte, levantándolo para siempre en su mano inmortal (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. El, Platón, al escribir este libro se ve a sí mismo —nos dice— como ese carpintero de ribera, como ese *naupegós.* La quilla de la cultura, el estado de ánimo que la lleva y equilibra es esa seria broma, esa broma formal que se parece al juego enérgico, al deporte, entendiendo 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, παιδεία —cultura — y παιδιά —chiquillada, juego, broma, jovialidad. Es la ironía de su maestro, Sócrates, que reflorece en la senectud de Platón. Y esta ironía, ese equívoco eficacísimo 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 *paideia,* «cultura», y cuándo debía escribir *paidiá,* «broma». Se invita, pues, no más que a un juego rigoroso, ya que el hombre es en el juego donde es más rigoroso. 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 áureo 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 sobreviviría!

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 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 traíamos 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 aseveramos 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 decirlo 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 dirigirnos o referirnos 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 rigoroso 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 menos, 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 debería 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 pedirnos que viésemos *sensu stricto* los sonidos o que oyé-

semos 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 menos— 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 podía 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 teorética rigorosa 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». Com-

paremos ahora el modo de estarnos 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 sólo 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 referirnos 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 hacernos 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 esa 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 de 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, al *lógos* o *ratio.* Es decir, que lo continuo es irracional, trans-conceptual o metalógico.

El racionalismo de los últimos tiempos quiso hacerse ilusiones —racionalismo es por su esencia misma un soberbio vivir de ilusiones— de que cabría reducir a concepto, a *lógos,* el infinito matemático, y con Cantor amplió, *soi-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 «antinomia de los conjuntos»— para que los matemáticos volviesen a la cordura y de la supuesta lógica matemática retornasen 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, nos 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 ésta 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 vaciedad 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 rigorosa 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 venerable, 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 deslizamos 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 sones inconexos que al templarlos quítenlos 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. Repitámoslo, 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 el 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 o 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 indubitablemente 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 lo 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 sean 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 algos 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

[Los datos del Universo. — La duda cartesiana. — El priado 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 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 contextura y hasta las retratamos y esculpimos en las fuentes, pulsadoras 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 a 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 veía 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 indubitablemente, 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 asegure 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 cuotidiana.

La duda, la duda metódica, goteando nítricamente 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 ferozmente lo sorbe y allá lo vemos corriente abajo, náufrago, 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 indubitablemente 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 piafamos para aludir a lo más inconmovible, 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 vuestro 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, intelectivo, ejecutado con el exclusivo fin de hacer teoría, es él 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 «conven-

za», «tome en serio» que el mundo exterior tal vez no existe? La convicción filosófica no es la convicción vital —aquélla 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 rigorosa, lo que la filosofía dice es sólo: ni la existencia ni la inexistencia del mundo en torno 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 indubitablemente 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 indubitable? Helo 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 sólo la *mise en scene* 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 Opera 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 diáfanamente 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 duda 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 somnipotente, 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, son 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 que 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 mi* 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 mi 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 dé 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, perdónenme 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 especial-

mente 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 incomprensión 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 convencemos 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 el 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 cen-

tauro *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 este 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 pensarlos. 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 vina 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 salís* diré que el modo de ser de todas esas cosas lejos de consistir en ser para sí o saberse a sí mismas, 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 tientas, 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» —αλήθεια, 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,—que significa aire, soplo— porque anima al cuerpo, le insufla vida, le mueve —como el soplo marino empuja la vela combándola— sino consciencia, 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 retornante, 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 esa 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 espalda 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 inconmovible 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 *terra incógnita*.

LECCIÓN VIII

[El descubrimiento de la subjetividad.
— «Éxtasis» 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 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 las realidades. 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 buenamente 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. SÍ 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, yo, 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 nos 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 tosco Schopenhauer. La realidad es idealidad. 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 derredor 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 soy 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 toda 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, llenará 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 ver 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 naturaleza, 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 en 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 si 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 es 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 espaldas 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, rigorosamente 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 inmateriales son, a la postre, pensadas como cosas materiales sutilizadas 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 —— *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 contenía 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 anti-cristiano, 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, movilización incesante. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren moverse, no quieren ser: por eso se contentan con antiser.

El descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo. Ni aquélla sin ésta ni ésta sin aquélla 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 —εις τα πάθ-η κατέκλεισαν έαοτούς[5]— y vive como en una ciudad sitiada —ώσπερ έν πολιορκία—. ¿No es esto haber descubierto la intimidad? ¿Cabe expresión más rigorosa, 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 basta 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 movilizada por un afán preexistente hacia este 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 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 recalemos 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 desinteresarle 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 son 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 el 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 cristiano misterio sumo la encarnación. Que un Dios rigorosamente 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 cuotidiana 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 interposición 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 teoréticas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática realidad del cosmos y lo externo. *Noli feras 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 hablarnos 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 inmanente al «fondo del alma». ¿Hay alguna realidad bajo esta polvorienta metáfora? 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 sugestiones. 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 explorar la tierra incógnita a la que habíamos llegado en la anterior.

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****].*

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 filosófica, es la inocencia paradisíaca. Toda inocencia es paradisíaca. 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 *paraíso.* 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 del Cosmos? No tiene donde meterse, tiene que agarrarse a sí mismo, meterse en sí mismo. Del Paraíso, que es la atención a lo externo, propia del niño, va al ensimismamiento, a la melancolía del joven. La Edad Moderna es melancólica y toda ella, más o menos, romántica. San Agustín, que fue el primer romántico, formidable, gigantesco en todo, es la ingenuidad filosófica[6]. Sean los que sean nuestros

designios y 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 npsíq, 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 —ώς χειρ—— 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 teorética 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 cénit 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 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 hacernos constar que vivir espontáneamente era, por su misma esencia, padecer un error, una ilusión óptica. Ni el avaro podría darse el gusto de seguir siendo 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 *fantdme d'amour.* Otra cosa no sería amor sino amarse, autoerotismo. Precisamente, al convencemos de que la mujer amada no es como la creíamos, sino sólo una imagen generosa que nos habíamos formado, se produce en nosotros la catástrofe de la desilusión. Que esto no son exageraciones, que hasta esos detalles del vivir —y 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 tomo, 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 ante-

riores 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 fiereza, 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 tauromáquico.

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 invulnerado 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 anhelaba 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 hora. 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 efec-

to, 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, rigorosamente hablando, tiene su tarea, 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 cuantas haya la hay indubitablemente, 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, indubitablemente, 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 que 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 faena 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 ahincado 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 parecerme 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 aparecemos 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, done je suis.* Pero ¿quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu'une chose quipense.* ¡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 cuotidiana, 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 llamo «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 substante 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 substante 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, κινοῦν

aKÍvnxov. Esta idea del ser substante 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 substante 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 archiproblemática, que es inútil y que desvirtúa el modo de ser del pensador solidificándolo y paralizándolo en ser substante 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 mi darme cuenta, que el mundo exterior no existe en el mundo exterior sino en mi darme cuenta. ¿Dónde lo pondremos entonces? Dentro de mi 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 el 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 califiqué 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 prejuicio 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, indubitablemente, al menos lo que de él veo, tal y como lo veo, agota 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 mi 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

cosa que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría — 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 congitantur* —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 «subjeto», 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, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, acongojándome.

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». ¿Qué 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 id-alista. Me es dada «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 filosofo. 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 *dancign* o sufriendo un cólico o amando la belleza transeúnte. Es decir, encuentra el filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como tul 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 con-

cepto 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, irremediablemente, vamos a tocar el secreto de la vida de cada cual. Vamos a revelar un secreto. La vida es secreto.

LECCIÓN X

[Una realidad nueva y una nueva idea de la realidad. — El ser indigente. — Vivir esencontrarse 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 vina 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 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 formamos 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 una 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 justiprecie 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 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 pen-

sar 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 cínicamente 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 evidentísimo 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, decíamos, 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 aguante 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 yoísta, 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, el 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 amoldándose 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 cuotidianas 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 engreía noblemente en término técnico, se enorgullecía como un palafrén 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 había entre el sonido de aquélla 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 dómine 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 sorprendernos 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 enfrontarse 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 tornar 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 mis 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 qué 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 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 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 introgrediente 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 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 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 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 egipcíaca donde Osiris muere e Isis, la amante, quiere qué resucite y, entonces, le hace tragarse el ojo del gavilán 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 irnos 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 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 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, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en este de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida, sino que nos la encontramos justamente al encontrarnos 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 pistoletazo 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 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 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, pues, 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 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 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 rigorosa 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 pasivi-

dad, 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, re-decididas. 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 crueles 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, una 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 futurición, es lo que aún no es.

LECCIÓN XI

[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 substante 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, entendiendo 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 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 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

constituían 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 verídicas. 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 envol-

vente, 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 derredor 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 transparentó» 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 efectivo 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 dé 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 contario, un sacrificio; y por caso insólito, me creo en el deber de hacerla tras largos, 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 vías constantes, irresistibles y sutilísimas, 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 discos 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 aristotéli-

cas son categorías del ser en general —ὄν ᾗ 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 manipu-

lación 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 teorética. ¿Ven ustedes cómo sigue teniendo razón Fichte y teorizar, filosofar es propiamente no vivir —precisamente porque es una forma del vivir: la *vida teorética,* la *vida contemplativa?* La teoría y su modo extremo —la filosofía— es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, 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 viejo y divino Platón, que negamos, prosigue, generoso, alentando dentro de nuestra negación, nutriéndola, 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 depuran 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 píoq 0s«pnxiKÓ<;. En rigor, los primeros libros filosóficos —no sólo como materia sino 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 esta que no quiero suponer en ustedes, venía la advertencia demasiado elemental que al principio hice. Y ahora —entre paréntesis— me permito 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, óigase lo que dice uno de los mayores físicos actuales —el sucesor y ampliador 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 ocurrírsenos 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 tempus.* 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 desdeñar, 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 desdeñar.

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, sonambúlicamente 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 tornamos 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 ya 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 servirnos 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 mansa 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 limita 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 una 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 decidirnos 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 pájaros 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 —*Sor ge*— 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 pre-ocuparse.

Pero tal vez alguien, remiso a la entrega, de temple vigilante, me opone 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 vendido 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 amarras, 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 sencillo *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.

NOTAS

[1] Lorenz, Harnack, Dilthey insinuaron en su hora algo sobre la idea de las generaciones; pero la manera más radical de tomar 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 Galileo. O. C.*, volúmenes III y V.] <<

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

[3] Con lo cual insinúo que en el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado. <<

[4] [*Metafísica*. 983 a 10. Todas son más necesarias, pero superior ninguna]. <<

[5] Plutarco. *Adversus Colotes*, 24, 2. <<

[6] San Agustín fue el primer romántico, formidable, gigantesco en todo, inclusive en su romanticismo, en la capacidad de angustiarse, de atormentarse a sí mismo, de picotearse el propio pecho con su curvo pico de águila imperial católica y romana. ¡A Adán paradisíaco sucede gemebundo Adán ensimismado! Y es curioso recordar que, en efecto, según el Génesis, cuando Adán y Eva son desterrados del jardín, lo primero que descubren es sus propias personas. Caen en la cuenta de sí mismos, descubren la existencia de su ser y sienten vergüenza porque se encuentran desnudos. Y porque se descubren así se cubren con pieles. Noten ustedes: aquí el cubrirse es consecuencia inmediata del descubrirse. Por lo visto, cuando el hombre encuentra su conciencia, su subjetividad, comprende que ésta no puede existir a la intemperie, en contacto con lo exterior, como la roca, la planta, el bicho, sino que el yo humano lo es porque se separa del contorno, se cierra frente a él. El yo es ser encubierto, íntimo, y el traje es el símbolo fronterizo entre lo que yo soy y lo demás. Pero he dicho que aquí el cubrirse es consecuencia inmediata del descubrirse. He dicho mal. Entre lo uno y lo otro se intercala otra cosa. Adán, al descubrirse, se avergüenza de sí mismo, porque se avergüenza se cubre. Lo que es inmediato, una y misma cosa con descubrirse, es avergonzarse. ¿Qué significa esto? ¿Es la vergüenza, en serio, la forma como se descubre el yo, es la auténtica conciencia de sí mismo? [La nota antecedente fue omitida en el Curso]. <<

BILIOTECA DIGITAL

FUNDACIÓN VICTORIA OCAMPO SIN FINES DE LUCRO

http://www.victoriaocampo.com/biblioteca.aspx