

JUAN DAVID GARCIA BACCA

*SIETE
MODELOS
DE
FILOSOFAR*

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

Han pasado doce años desde la primera edición de esta obra. Y para el autor, doce años de no haberla leído —o releído—, como le ha sido menester hacerlo para esta edición. Puesto ante ella —cual tantos y tantos autores, ante tantas y tantas reediciones de sus obras—, el problema de reba-cerla o simplemente reeditarla termina por resolverse, casi siempre, reeditándola, inclusive renunciando al consabido y socorrido "corregida y aumentada". Lo cual no quiere, ni en mi caso ni en otros, decir que reeditar sea aprobar. Se la reedita, sin más, un poco convencido de que lo de "palabra y piedra suelta no tienen vuelta" vale de palabra escrita al igual que de palabra hablada, y que, por contera, ciertas palabras son piedra suelta y a veces pedrada, cual en el caso presente no contra los filósofos calificados de modelo, sino contra los ausentes que, por contraste, parecen salir descalificados.

¿Que no son modelos de filosofar otros, cual Leibniz, Spinoza, Marx, Scheler, Bergson, Whitehead..., que no lo era ya en 1946 Sartre?

Claro está que ninguno de los filósofos vivientes se va a preocupar, y con toda razón, gran cosa de que en esta obrita no figure entre los modelos. De los idos, o pasados a la historia, sólo sus herederos, —los que se proclaman a sí mismos tales, pudieran con alguna pizca de vago derecho protestar de que aquí se dé el título de Modelo a otro que a El Modelo—, el suyo.

De los filósofos idos, si es que se enteran desde otro mundo de lo que aquí —y en otras obras más importantes—, se dice de ellos —cosa improbable y no de deseársela—, y si existen aún —punto más difícil aún de comprobar—, no sabría decir si el título de modelo sería o no de su agrado y mereciera o no su aprobación.

Ortega y Gasset escribió un sugerentemente delicioso y sutilmente moralizador estudio sobre el hombre ejemplar. Lo menos que se ha de sacar de su lectura es que al hombre ejemplar se le da lo de ejemplar "por añadidura", y nunca porque él se lo proponga. Lo que el hombre ejemplar busca es "el reino de los cielos y su justicia"; lo de ejemplar se le dará o no por añadidura, y se lo darán otros sobre todo, los no ejemplares—.

Así que no cabría mayor perversión que alabar en una persona precisamente esa calidad que, para poseerla, nunca se la puede intentar de frente, ten-

der conscientemente a ella, anhelar su posesión, y que, intentarlo —cual las ejemplaridades de santo y la de feliz—, es contraproducente.

Cuando, pues, otros dan a una persona el título de modelo —y aquí el autor se ha atrevido y arrogado atribuirlo a siete—, es preciso explicar en qué sentido son modelos, no vaya a resultar desacato lo que llevaba la buena intención de alabanza.

Ante todo: ninguno de los siete filósofos, aquí enumerados, se propuso ser modelo de filosofar. Todos ellos cumplieron —sabiéndolo o no, importándoles o no—, lo de Jesús: "Nos os llaméis maestros", *Nec vocemini magistri*, en lo cual se incluía evidentemente, "no dejéis que os llamen maestros", menos aún: "que os canonicen de maestros", y muchísimo menos permitáis que exploten otros eso de haberos, otros, proclamado maestros.

Sartre cristalizó en frase justa la situación de los muertos, y de todo lo de todos los muertos, hasta de sus obras: los muertos son presa para los vivos, "*proie aux vivants*". Y vale la inversa: cuando un viviente se deja hacer presa de los vivos, es que ya está muerto, y hay que darlo por tal; y cuando los vivos, o ciertos vivos, se empeñan en que alguno sea El Modelo, y el así tratado y jaleado no protesta airadamente y disuelve el conven-

sículo de admiradores, adulones, siervos de alma o administrados "vivos", se deja más bien complacientemente tratar y explotar de modelo, es que está muerto, —él y sus obras—.

Ahora, a los doce años de publicada, noto que en vez de la palabra modelo —peligrosamente cargada y proclive a malentendidos—, habría de haber empleado la de "especie": Siete especies de filosofar, o siete especies de filósofos. Especie no es palabra ni concepto odioso. No se presta a eso de que "toda comparación es odiosa". Especies es un plural digno, cual las especies de un género biológico. Nada de monopolios, —peligro de Modelo.

Lo malo del caso, y de la palabra, reside en que la filosofía, tal cual suele creerse, no es género que admite especies, sino especie pura, realizada en un solo individuo, —especie angélica. Este monofilosofismo proviene y conviene con el monoteísmo. Y mientras religión sea —cual suele aún creerse, y sobre todo se lo creen ellas, una por una—, especie última realizada en un individuo —Iglesia—, y no en plural de especies, —cual lo son, envidiablemente, La Flor y La Fruta—, tenderemos a pensar, e imponer, que no puede haber sino una filosofía verdadera, —y un Modelo de filosofar—.

Dilthey habría venido inútilmente al mundo; y la historia de la filosofía sería una serie de errores,

sombras de una sola figura de luz, o precursores que bautizan en agua, preparando el camino para que Otro, Unico, bautice en espíritu, y dejando, por consiguiente, a Otro el que, monopolísticamente —con las malas mañas de todo monopolio, si no bastan las buenas—, implante, administre y defina el Modelo.

Nadie en su sano juicio pretenderá que mantener la deliciosa variedad de flores y de frutas sea "historicismo biológico", que en cada época histórica no se nos dé, a la humanidad, una flor y una fruta especiales —filosofía, ciencia, religión, economía, política...—, y en algunas, varias, defina la realidad de la historia, como en el orden floral y frutal la definen las estaciones del año.

Con esta clave de interpretación en la mente ruego a los lectores lean o releen la obra presente que si es, naturalmente, reedición, releída con otro espíritu la hace, en cierto sentido, nueva y más de la época por que atravesamos.

Cambridge, Inglaterra, 15 de junio de 1963 .

J. D. G. B.

ADVERTENCIA

El contenido de la obra presente proviene de una serie de conferencias públicas, nocturnas, dadas en la Universidad de Caracas, con ocasión de fundarse en ella la Facultad de Filosofía, en 1946.

Las conferencias estaban destinadas al gran público, no a los especialistas, ni siquiera a los futuros alumnos de la Facultad. Esta finalidad tal vez explique, y excuse, ciertas omisiones de técnica, determinadas frases, el empleo de metáforas, el condimento no filosófico de ciertos temas.

Para la edición presente el autor de ellas ha tenido que vencer una cierta vergüenza, muy natural, de dar a la imprenta lo que dio a la palabra, a lo que se lleva el viento. Sólo me he permitido ciertos retoques en determinadas formas de expresión, tolerables en la improvisación de la forma verbal, no del fondo, que siempre he empleado para proporcionar a los oyentes la impresión de novedad, de peligro, de creación, elementos imprescindibles para mantener la atención de un auditorio heterogéneo, en cuestiones filosóficas.

Algunas de las conferencias, por la duración

académica y clásica de tales acontecimientos, no pudieron llegar al plenario desarrollo de lo que el conferenciante mismo juzgaba imprescindible para una exposición leal mínima. Por eso me he permitido en esta edición, para lectura, completar ciertos puntos, no muchos.

Caracas, 1° de marzo de 1950.

Juan David García Bacca.

Conferencia Primera

PLATON, MODELO DEL METODO

TRASCENDENTE SIMBOLICO DE FILOSOFAR

Señoras y señores:

"Entre las calamidades de nuestro tiempo", diré imitando las primeras palabras de *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León, "*una, y no por cierto la menor*", es la abundancia escandalosa de buenas palabras y la escasez aterradora de buenos ejemplos. Lo cual sucede no sólo en los dominios la religión y de la política, que no nos interesan oficialmente en esta conferencia, sino también en la Filosofía.

Abundan escandalosamente las filosofías, así en plural, pero desgraciadamente no son tan numerosos los buenos ejemplos de filosofar. Por esto, en vez de contribuir a aumentar el número escandaloso de filosofías, el número sumamente crecido de teorías que se pueden hacer y que se han hecho efectivamente, voy en estas conferencias, que inicio hoy con vuestra benévola atención, a proponerles *siete buenos ejemplos de filosofar*.

Habremos de distinguir durante ellas, en teoría y en práctica, entre *Filosofía* y *filosofar*; además, para explicarles bien el plan general que en ellas vamos a seguir, no sólo voy a hablar de Filosofía y

filosofar, en general, sino de ejemplos o *modelos* de *filosofar*, dedicándonos especialmente a ilustrar en qué consiste eso de ser *buen modelo* de filosofar. Y veremos que se reduce fundamentalmente a saber expresar un acontecimiento o conjunto de acontecimientos interiores, casi siempre temerosos y extraños, que han pasado a ciertas personas, muy restringidas en número, que llamamos los *grandes filósofos*.

Porque esta especie biológica, si se permite la expresión, que llamamos *filósofo*, no se produce sino muy pocas veces a lo largo de la historia, aunque las filosofías y los que se den a su estudio y se dan por filósofos sean en número escandalosamente grande. Frente al número, pues, de los pretendidamente filósofos —aunque sólo pretendan serlo para ganarse el pan de todos los días—, nos restringiremos aquí al número reducidísimo de los que han dado *buenos ejemplos* de filosofar. Y de ellos tomamos *siete*; no es que no hayan sido ni más ni menos que siete, sino que cuanto mayor número hubiéremos prefijado, tantos más hubiesen tenido derecho a entrar, o pudieran protestar de su exclusión. Reduciéndolos a *siete*, la humildad que es constitutiva de todo filósofo sincero, hará que la mayoría renuncie a entrar en ese número, más bien pequeño que grande, que es el 7.

Entre los siete modelos que he prefijado para estas Conferencias no se halla el nombre de Dil-

they. Pero estará constantemente presente en ellas, porque precisamente él ha sido quien nos ha enseñado las maneras de reconocer los modelos de filosofar.

* * *

Nos toca en la de hoy presentar a Platón no en su filosofía, sino en su método de filosofar, y como modelo de esa acción interior que llamamos filosofar en lenguaje técnico.

El filosofar platónico proviene de una tragedia de renunciamiento interior; se ha hecho a costa de una *tragedia*, casi en sentido clásico griego de este género literario, que en Platón asciende a género filosófico.

Seguramente que ustedes conocen las magníficas obras del filósofo y filólogo alemán Werner Jaeger, dedicadas a temas de historia filosófica de Grecia, resumiendo en las cuales un conjunto de datos y de indicios históricos llega a la conclusión de que la vocación primitiva de Platón fue la de *trágico*, de poeta trágico. Coincidió el comienzo de la vida intelectual de Platón con aquella sazón histórica maravillosa que en la literatura griega se conoce y se ha resumido en los nombres de Esquilo, Sófocles y Eurípides. Es la época de Platón, y es muy natural también que se sintiese tentado a imitarlos, y parece inclusive, por pequeños indicios cui-

dadosamente sopesados por Jaeger, sacados naturalmente de datos antiguos, parece que Platón compuso algunas tragedias en el plan clásico.

✱ La renuncia a esta vocación magnificante y envidiable ante los ojos de los griegos clásicos de su tiempo, que era ser poeta trágico, compositor de dramas trágicos, se debió inicialmente al choque de Platón con aquella maravillosa personalidad de Sócrates, tan ambigua de discernir y tan difícil de clasificar dentro de los límites de todo encasillamiento cotidiano, porque el mismo Platón que lo trató durante algunos años no supo darle más calificativo que aquel griego de "*atopótatos*" que significa el inclasificable, el inencasillable.

De ese choque con la personalidad de Sócrates se produjo en Platón, por lo pronto, la renuncia a su vocación primera, al oficio de autor dramático, de poeta trágico. Y es que, como vamos a decir, no tenía que dedicarse a elaborar y matizar temas clásicos de tragedias referentes a dioses, a hombres, a Prometeo, a Edipo, porque le pasaba por dentro una más terrible tragedia, sin la cual, como iremos viendo poco a poco a lo largo de la historia, jamás se ha hecho nada bueno en filosofía.

No sé si en estas maravillosas tierras de Venezuela, se usa la frase popular castellana de "*pasarle a uno algo gordo*". A quien no le haya pasado algo gordo por dentro, no será jamás filósofo; será un

vulgar repetidor o un pedante, uno más entre los innumerables que en nuestros desgraciados tiempos engendra en todas las latitudes la filosofía.

Pues bien, vamos a presenciar en la conferencia de hoy qué es lo que de gordo le pasó por dentro a Platón, qué tragedia íntima le estaba pasando interiormente, tan grande y maravillosa que bien valía la pena de que renunciara a hacer tragedias sobre temas religiosos, sobre temas históricos de la tradición clásica griega, para darnos, en lugar de ellos, y en sus *diálogos* precisamente, su tragedia interior que le permitió ser gran filósofo, y probablemente el primer filósofo de la humanidad.

Tuvo Platón que comenzar creándose su propio lenguaje. Me permito recordarles unos datos, sin los cuales no sería posible valorar históricamente la inventiva de Platón. Ustedes saben muy bien que los leves conatos de filosofía y de filosofar anteriores a Platón, se habían hecho en verso casi siempre; y más en particular, en verso exámetro, que era el metro propio de la épica, el clásico, el de ritmo sublime, bien entonado y majestuoso. Y así Jenófanes, Empédocles, Parménides, habían compuesto poemas sobre temas filosóficos en versos exámetros, imitando de esta manera la forma clásica de exposición de épica. Sentíanse, pues, estos primitivos filósofos —Jenófanes, Parménides, Empédocles sobre todo—, como queriendo servirse de

la forma exterior de la poesía clásica preferida por los griegos, para declaramos sus íntimas experiencias como filósofos. Platón rompe con semejante tradición, y comienza a escribir filosofía en prosa. Y no es que no tuviera a su disposición otros *metros* en que expresarse. Además del hexámetro clásico, se usaba el metro yámbico, comúnmente empleado, en diversas combinaciones, por los poetas *trágicos* precisamente.

Aristóteles que, no es preciso decirlo, sabía perfectamente el griego, y tenía además el oído educado para él, nos dice en su *Poética* que la inmensa mayoría de las palabras griegas son yámbicas, que quiere decir: integradas de un tiempo breve y de uno largo; como si dijésemos, midiéndolas en nuestro compás de dos por tres, que la primera nota dura un tercio y la siguiente dos tercios.

Y es que el griego clásico, por una tradición inmemorial de su raza, tendía a pasar muy de prisa por el estadio o fase de movimiento, para deleitarse y ponerse bien en firme sobre la parte estable y duradera de las cosas. Y no es raro que esa especie de odio instintivo del griego hacia el movimiento, hacia los estados de tránsito, se manifestara en su lenguaje por esa inmensa mayoría de palabras que, según Aristóteles, se componían de una sílaba breve y otra larga, o de subdivisiones de una palabra en grupos, precisamente, de breve y larga.

De semejante tipo de metro o métrica estaba hecha la tragedia; y Platón hubiese podido tal vez encontrar en semejante métrica de movimiento y reposo, de movimiento para reposo, una forma de expresión para su tragedia interior. Sin embargo, no adoptó ninguna forma de verso; creó su prosa, inventó la prosa filosófica. La *filosófica* digo, pues la política y la histórica existían antes o contemporáneamente con Platón; y creó prosa filosófica de largo alcance y metrajes, como decimos ahora, frente a la prosa sentenciaria de un Heráclito.

Pero, ¿qué es lo que le sucedía por dentro a Platón?

Voy a distribuir lo que, desde el punto de vista y método de filosofía de la vida histórica, podemos conjeturar o maliciar, siguiendo a Dilthey, en los puntos siguientes:

Por algo el único que nos ha transmitido noticias de aquel terrible cataclismo de la Atlántida ha sido Platón. Parece que todavía, y a pesar de los siglos transcurridos, resonaba semejante terremoto y hundimiento en el alma de Platón. Y vamos a ver que de semejante base de terremoto interior está hecha toda su filosofía. En vez de describirlo en forma puramente abstracta, remitiéndome según el orden clásico de cronología a los diálogos que ustedes deben conocer, invertiré el orden, porque ahora nos vamos a colocar dentro de la má-

quina, parte menos agradable de ver y de oír que la externa de líneas aerodinámicas, bellamente dispuestas. En vez de explicarles, pues, la parte filosófica de Platón, con el lenguaje técnico de sus ideas, que es la forma exterior, visible y audible, vamos a adentrarnos en la máquina, de donde proviene toda la fuerza del sistema.

¿En qué consiste la tragedia interior de Platón, en virtud de la cual pudo renunciar tranquilamente a la vocación de poeta trágico, en sentido clásico de la palabra, y hacer tragedia filosófica? ¿Es que lo que le pasó por dentro valía la pena decirlo?

Preguntémonos qué diríamos de una persona que hiciera las siguientes afirmaciones, que se encuentran en los lugares de los diálogos platónicos, que voy a citar: 1) Decía Platón en el diálogo *Timeo* —compuesto según todas las apariencias hacia el final de su producción filosófica—, que "*todo este mundo sensible está atacado de un movimiento sísmico*", de terremoto continuo e inevitable. Y empleaba esa misma palabra de *sísmico*, o *seismós*, que nuestro lenguaje científico ha tomado tardíamente del griego. De tal modo que no por accidente ni en ciertas partes del globo solamente, sino que todo el universo, afirmaba Platón, se halla íntegra y necesariamente sometido a un terremoto, a un movimiento continuo e irregular (*átactos*). Esta afirmación, fundamentada filosóficamente por él

en la esencia de lo sensible, parece recordarnos más bien, y tal vez de tal recuerdo procediera en Platón tal sentencia, aquellas épocas no muy remotas de cataclismos que padeció la corteza terrestre.

Platón extendió tal estado sísmico a todo lo sensible, inclusive al hombre, por dentro y por fuera. Y es de notar que el movimiento sísmico de que Platón habla no se aparecía ante él con esa regularidad de ondas que hemos hallado modernamente, sino con el carácter de irregular, no ordenable, no definible movimiento, que, por tanto, imposibilitaba toda ciencia de él, y toda técnica contra él.

Pregunto ahora: ¿quién nota, quién es capaz de decir con verdad que note todo el universo, todo lo visible, material, sólido, líquido, los hombres, animales, plantas... como sometidos y remecidos por invariable y continuo terremoto? Tal vez nadie, ni uno solo de los presentes, pueda decir sin mentir lo que con verdad sentida dijo Platón. 2) Y en ese mismo diálogo continuaba diciendo Platón que lo que nosotros llamamos con nombres fijos y estables: como *esto es agua, esto es aire, esto es hombre...*, no debe llamarse así, sino únicamente, *esto es imagen de agua, acuíforme; esto es semblanza de aire, aeriforme; esto es apariencias de hombre, antropoide*. Nada hay, añadía, que sea firme, estable, eso o aquello; porque el terremoto esencial, el movimiento irregular y continuo a que está sometida la

materia de que están hechas todas las cosas, sólo permite apariencias, semblanzas, imitaciones.

¿Quién, pregunto, puede decir ahora con verdad, y no por obligación o mentalidad de clase, por hacerse el interesante, que todo el mundo está en esencial terremoto, que ninguna cosa sea auténticamente lo que decimos ser, sino que sea imitación, semblanza, sombra de otras más seguras y no sensibles (de las ideas); quién de los presentes puede sostener sin mentira que el hombre, que él, no se sienta firmemente hombre, hombre en plenitud de la palabra, sino imitación, imagen, semejanza de la idea de Hombre? Quien tal sienta, como se sentía Platón, está pasando por dentro una tragedia muchísimo más terrible que la que sucedió a Edipo Rey, o al dios Prometeo.

Quien quiera, pues, entender la filosofía griega es menester que pueda pasarle por dentro, proporcionalmente, lo que le pasó por dentro a Platón; y quien sea incapaz de reproducir en sí semejante sentimiento de inseguridad en lo sensible, y en sí mismo, no podrá pasar de un conocimiento superficial, palabrero, de la filosofía griega.

Pero no termina con esto la extrañeza de lo que sucedía a Platón. Todos nosotros —o la inmensa mayoría, por si alguien quiere incluirse en la excepción—, somos, a pesar de nuestras buenas intenciones, terrible y convencidamente materialistas; creemos

y notamos que lo más seguro, firme, estable, real, es lo material, lo sensible, lo concreto. Creemos notar que nosotros, cada uno de nosotros, es algo bien firme, bien constituido, que no somos siluetas de hombres, sino hombres hechos y derechos perfectamente asegurados en nuestra constitución de hombres.

¿Quién cree notar, no palabrería sino realmente, que, por ejemplo, la definición de circunferencia, la idea de circunferencia, tal como está presente en el entendimiento, sea más real, más firme, que una cosa redonda, que la idea de justicia sea algo más firme que el cuerpo del hombre, que la fuerza?

3) Pues bien, Platón sentía una cosa sumamente extraña, al menos para mí, a saber: que lo más firme y estable, lo más seguro y constante le parecía ser las ideas, esa especie de entidades que apenas podemos palpar, que casi y sin casi no se pueden agarrar, que uno no se atrevería a andar entre ellas, porque parecen mucho más inestables que la más inestable de las aguas.

✓ Sin embargo, Platón no tenía necesidad de mentir, ni por política, ni por profesor de filosofía, ni por escritor, con pujos de originalidad; y dijo lo que auténticamente sentía: que *lo más firme eran las ideas*, y que había que agarrarse a ese sólido permanente, porque lo sensible y material se le hundía. Y a agarrarse a las ideas, a agarrarse deses-

peradamente a ellas, dedicó sus mejores diálogos, por ejemplo: el famoso de *Parménides*, dedicado al viejo Parménides, al padre de la filosofía, el de la magnífica calva, como lo decía él que casi casi lo conoció personalmente. En el *Parménides* trata de las ideas fundamentales de la filosofía: de la de ser, identidad, diversidad, movimiento... En el *Sofista*, otro de los más famosos diálogos platónicos, se enfrenta con la idea de ser y no ser; y en el diálogo *Filebo* estudia lo que llamaríamos con terminología moderna, los valores y cosas realmente valiosas; la medida, o mesura, la simetría o conmensuración, la oportunidad, o el valor de hacer todo a su tiempo, la ciencia, la sabiduría, las opiniones correctas, los placeres puros, los placeres impuros o mezclados con materia. Hace, pues, una especie de escala de valores y de cosas valiosas, y lo mismo en estos diálogos citados que en los de la época llamada socrática —*Apología, Eutifrón, Critón, Laques, Cármides* etc.—, va siempre en busca de la *definición* —de la definición o idea de valentía, de piedad, de justicia, de veracidad, de lealtad a las leyes, de amistad—. Todos estos diálogos están transidos del sentimiento de la inconsistencia de lo sensible, y persuadidos de la consistencia supradiamantina de lo inteligible; por esto iba en busca o *a caza*, como se decía clásicamente, de las ideas, para captarlas con *definiciones*. Porque definir, dejando caracterizaciones técnicas de esta palabra y

procedimiento, es ponerle a una cosa un coto o cota que le venga tan bien y tan ajustado que no se pueda escapar; definir es meter una cosa en límites tan exactos que sepamos dónde comienza, termina y qué tiene dentro; y teniendo así las cosas, es como Platón se sentía seguro.

Platón estudió delicadamente la estructura general del universo de las ideas, se dedicó a andar por él paso a paso; y descubrió que las ideas están ordenadas *dicotómicamente*, es decir: que partiendo de algunas de ellas, y bifurcándose siempre en dos, se llega por fin a ideas atómicas —y emplea esta palabra—, es decir: a ideas *indivisibles* ya. Pero le sucedió a Platón lo que menos pudiera imaginar, y fue que se vio forzado a introducir una distinción que arruinó prácticamente todo lo conseguido con las ideas, rebajando así la seguridad y firmeza que en ellas creía hallar.

La distinción no suele hallarse, desgraciadamente, en nuestros manuales ni en nuestros sabihondos diccionarios de Filosofía. Pero existe terminológica y realmente en la filosofía griega clásica. Me refiero a la distinción entre *idea* y *eidos*. Por una mala herencia hemos confundido en castellano *idea* y *eidos* en la sola palabra de *idea*. El griego posee además un diminutivo de *eidos*, "*eidolon*", ídolo o ideílla. *Eidolon* es nuestra palabra *ídolo*, sólo que entre nosotros lleva una significa-

ción religiosa que la hace casi inaprovechable para la filosofía.

Fijemos, pues, las tres palabras como término de comparación y explicación: *idea*, *eidos*, *eidolon*. Alrededor de ellas va a girar toda la filosofía platónica. Cuando decimos, y son palabras de Platón, que *esto es agua*, señalando un vaso de agua, en rigor eso que llamamos agua sensible, y que señalamos con el dedo y bebemos, no es propiamente agua, sino ídolo, algo que la vista adora como agua, y el gusto reverencia como agua, sin serles debidas al agua sensible tales reverencias y adoraciones; el agua sensible es únicamente una manifestación degenerada de la *idea de agua*, que, comenzando a usar las palabras en sentido riguroso, ha de llamarse *eidos* de agua. Y así de todo lo demás sensible. Pero resulta, o le resultó a Platón, que los *eidos* no son definitivamente firmes y estables. Su estabilidad está sometida a la superior de las *Ideas*, lo cual nos quiere decir que los diálogos en que más denodadamente trabajó por hallar la seguridad, no le sirvieron sino para mostrarle que tenía que ascender a algo más seguro porque los *eidos* eran aún inestables, inconsistentes.

¿Qué se entiende por *idea* en Platón, a distinción de *eidos* y de *eidolon*?

La palabra *idea* la emplea característicamente Platón hablando de la *luz*, que es la cosa sensible

que para los griegos confinaba con todo lo inteligible, y servía de metáfora general, no demasiado indigna de tal orden. Dice, pues, de la luz que es "*idéa, kaí ou smikrá*", "*idea, y, por cierto, no pequeña*". No hemos de interpretar, naturalmente, las palabras de Platón y el modo como concebía la luz, valiéndonos de las teorías modernas acerca de ella, sino tal como aparece a la vista.

Pues bien, la luz tal como se nos presenta, forma algo así como un bloque indisoluble, una como túnica inconsútil, una especie de atmósfera continua e indivisible, que baña todas las cosas, que hace que se aparezca cada una en sus límites y como separada de las demás, atmósfera y bloque que no se divide ni multiplica, aunque haga destacar la multitud de las cosas. Y así cuando Platón llamaba a la luz *idea* quería decir, ante todo, que era algo *visible* —en lo que coincide con los *eidos* y con los *eidola*—, pero visible de original manera, porque su función era hacer visibles a todas las cosas, no iluminándolas una a una, sino envolviéndolas a todas en *una* atmósfera, bloque, mar de resplandor, tan uno y continuo que no se puede dividir, cortar, separar en trozos sueltos, habiendo entre *eidos* (o ideas especiales—, de circunferencia, dos, hombre, perro...) distinción y distancia parecidas a las que hay entre gotas y mar, sólo que el mar reabsorbe las gotas y les hace perder su individualidad, mientras que la luz no hace perder la individualidad

de las cosas que en ella están sumergidas, no las disuelve, sino que, por el contrario, hace resaltar y brillar sus contornos, sus límites, sus figuras (los *eidos*).

Platón no confundió jamás, como nosotros en el lenguaje corriente y aun en muchos libros, *eidos* con *idea*; ni habló indistintamente de idea de hombre, idea de circunferencia, idea de Bien, idea de Belleza, idea de dos, idea de mesa ...; sino que, perfilando un poco más, empleó la palabra de *idea* solamente en tres casos, reducibles a dos, y aun a uno, a saber: respecto de la Idea de Bien, del Bien; y, como aperitivo propio del Bien, aplicó la palabra *idea* a la Belleza, idea de Belleza; y como una aplicación muy general, empleó la palabra de *idea* en el caso de la Justicia, idea de Justicia. Empero, aun respecto de lo que nosotros llamamos confusionalmente idea de ser, idea de identidad... empleó la palabra de *eidos*: *eidos* de ser, *eidos* de identidad, *eidos* de diversidad, *eidos* de permanencia, etc... Porque por *eidos* entiende, y hemos de entender si queremos percibir la originalidad de la filosofía griega platónica, algo *visible*, con ojos de carne o de espíritu, que tenga además *perfil definido*, contorno delimitado, es decir: *definición*, de manera que se lo pueda separar o dividir de los demás, caracterizarlo aparte. Mientras que es característico de una *idea*, ser visible, pero no causar distinción, sino hacer resaltar todas las de las cosas;

no tener límites, sino hacer que se vean los de las cosas; no causar multitud, sino unificar, sin confundir, sin fundir, toda la multitud que haya. Y es claro que metafóricamente en el orden intelectual, y realmente en el orden sensible, la luz hace estos oficios, y merece, por tanto, el calificativo de *idea*, no el de *eidos*.

✧ *Ideas* son visibilidades englobantes, unificantes, sin fundir o confundir. No envuelven el mundo, no lo unifican, sin confundir, la circunferencia, ni el hombre, ni el álamo; por eso ni álamo, ni hombre, ni circunferencia... son *ideas*, sino *eidos*; visibilidades definibles, confinadas en un orden.

Es más fácil señalar los contornos de un árbol, la figura característica de un caballo, el perfil geométrico de una circunferencia, los límites del 2..., que señalar los contornos, la figura, el perfil de la luz, porque efectivamente no los tiene. La luz no se presenta como una cosa entre las demás cosas. No es, pues, casual, ni impericia de parte de Platón, el que no haya *definido* el Bien, como define qué es el hombre, o qué es la circunferencia. Y parecidamente, Platón ensayó, en el diálogo *Hippias Mayor*, *definir* la belleza, colocándose en el plan de un geómetra que va en busca de la definición de elipse o de recta; y nos mostró sutilmente que todas las *definiciones* ensayadas hasta entonces, y aun algunas inventadas por él para el caso —como las de unidad en la variedad, tipos especiales de deleites,

placer en la simple visión... —, adolecían de defectos insanables. Es que Belleza, rigurosamente hablando, es *idea*, es atmósfera o tiene forma de atmósfera que puede envolver y volver bellos todos los objetos de todos los órdenes; hay cuerpos bellos, empresas políticas bellas, bellos poemas, bellas leyes, bellas acciones, bellas ciencias, siendo siempre la Belleza algo único, envolvente universal, luz de todo.

Parecidamente no hay que buscar en Platón una *definición* del Bien, porque el Bien no es *eidos*, sino *Idea*. Y como *idea*, así con esta misma palabra, siempre la misma, lo caracteriza Platón en la *República*. El Bien tiene, si se permite la comparación, forma de *aire*, está disuelto en el Universo; el Bien no es cosa alguna concreta ni propiedad especial de una cosa o de varias. Y la admisión de estas entidades difusas, difundidas, envolventes, es uno de los rasgos más originales de Platón, sugerido a su filosofía por el ejemplo radiante y visible de la Luz. En la *República* denomina Platón al Bien *Sol inteligible*, para darnos a entender ésta su función de centro de que parte una claridad global, en bloque, en mar que abarca todas las cosas; y por sumersión e *impregnamiento* en él resultan buenas, como por sumersión en un líquido las cosas llegan a estar húmedas.

El Bien, diré imitando como al principio a Fray Luis de León, "*eslabona la máquina entera*"

del universo sensible, y del inteligible: lo material, las ideas concretas (eidos), hombres y animales, tierra y astros, política, poemas, ciencias, virtudes... Y pregunto de nuevo: ¿no será por dentro Platón un ser sumamente raro que se encuentra inseguro en todo lo sensible, que, para afirmarse y asegurarse, tiene que acudir a los eidos o ideas especiales —a la de circunferencia, para asentar las cosas redondas; a la de agua, para sentirse firme en las aguas sensibles; a la de aire, para estar algún tanto seguro en el aire respirable, a la idea (eidos) de dos para poder contar con seguridad los pares de cosas sensibles... —, y que, tras tantas faenas, se halla con que estos mismos *eidos* resultan inconsistentes en sí mismos y a solas, desamparados en su multitud, atomizados, y que para hacerse consistentes y firmes, y darle a él seguridad, es preciso que se hallen sumergidos, y como sostenidos —navíos en el mar—, por ciertos mares o atmósferas, que son las *ideas*, y en última instancia en la *Idea de Bien*?

Desde nuestro punto de vista, esta actitud de Platón, esta resolución, se parecería a la del loco que, no sintiéndose firme en tierra, se echara a flotar, a que lo sostuviera el mar, y no sintiéndose seguro en el mar, creyera sostenerse mejor en el aire. Platón echa al mar del Bien, al Bien en estado de mar, todas las cosas para que floten en él, y se sienta él seguro en ellas.

¿Pero no será todo esto exponerlas a un mayor peligro, a más inevitable naufragio?

Vamos a ver que, a pesar de semejantes porfiadas peregrinaciones en busca de una firmeza absoluta, parece como si Platón no hubiera conseguido perder ni un solo momento la sensación de inseguridad, el estado de terremoto, de sismo, el recuerdo viviente aún y tremefaciente de la Atlántida.

Y le resulta que después de haber hecho la clasificación y ordenamiento de las ideas concretas, o *eidos*, después de haber entramado, por ejemplo en el *Filebo*, la idea de Bien con las de medida, simetría, oportunidad... y descubierto y aplicado en el *Sofista* y en el *Parménides* el método dicotómico o de bifurcación para ordenar y ensartar los *eidos* o ideas especiales, le sucede que toda esa pirámide de conceptos, que parece había de servirle como de *trampolín* —y esto quiere decir literalmente la palabra de *epíbasis* que él emplea—, cual *escalera* para llegar a la idea de Bien, universal envolvente, tiene Platón que reconocer que entre el *eidos* o idea especial más elevada, aunque sea la de ser, y la Idea de Bien hay un abismo; no, continuidad; hay que llegar al Bien por un salto, de modo que sirviéndonos de una maravillosa frase de San Juan de la Cruz, procedente del Pseudodionisio y de Plotino, habría que decir que la Idea del Bien no es luz, sino *rayo de tiniebla*.

Platón dice literalmente que la aparición del

Bien, y en general de toda *Idea*, en sentido estricto de esta palabra, se hace "*exaíphnes*", de repente, cual *rayo* deslumbrante, es decir, sin continuidad de iluminación, como la que hay entre un eidos concreto y otro más especial, entre los eidos de ser y unidad, figura y circunferencia, viviente y hombre.

La aparición-relámpago de la Idea de Bien, rayo de tiniebla, lejos de explicar los eidos especiales, lo que hace, dicho una vez más con terminología mística, es noche oscura de potencias: de inteligencia y de sentidos.

Noten, pues, cómo Platón, cuando creía salvarse en y con las *Ideas*, se encontró que, al llegar a la única Idea que lo había de explicar y asegurar todo, a la Idea de Bien, tuvo que hacer noche de las ideas particulares, tuvo que hacer noche de matemáticas, de física, de todo lo sensible. Es que entre la Idea de Bien y las demás ideas especiales o eidos, no hay continuidad sino infranqueable abismo. El que había preconizado, como buen griego, la preeminencia y eficacia del método de intuición, de *noein*, dirá que la idea de Bien tiene que captarse no con intuición sino con *tacto* y por *contacto* (*haphé*). No voy a traer, y menos a escribir el texto griego para no desplegar una erudición fuera de lugar, pero podéis creerme que emplea la palabra de "*contacto y con tacto*", *báptetai*, la misma que modernamente se emplea para designar las propiedades táctiles de las cosas (propiedades hápticas).

La Idea de Bien se la toca, y es objeto de tacto, no de vista. Y la distancia inmensa, aun en el orden de los sentidos, que se da entre vista y tacto hace que todos los trabajos eidéticos, de vista mental, que Platón se había larga y concienzudamente tomado, no le sirvan para nada en el ápice y terminal del proceso. Lo cual, en el mal sentido de la palabra, quiere decir que el proceso dialéctico, la ordenación de los eidos o ideas especiales, es pirámide que "*termina en punta*". Para ver el Bien, y su propósito era el de *ver*, de *verlo*, tuvo que dejar de *ver* y ponerse a *tocar*.

No cabía más fracaso para un griego de nacimiento.

El mundo sensible y el inteligible o eidético resultan y continúan siendo inconsistentes en sí mismos. Quienes continúan viendo en Platón un eidético, que decimos ahora, un visionario de ideas, encandilado por ellas, y seguro de ser ellas lo más seguro, quienes piensen que la escala eidética, que el proceso dialéctico que parte de ídolos, asciende a eidos y termina en Idea, es un proceso rigidamente, sólidamente, absolutamente seguro ya, dentro todo de la visión, del *noein*, es que ni siquiera saben leer griego.

Todos ustedes conocen lo que cuenta el Antiguo Testamento sobre la Torre de Babel. Cuando los hombres habían llegado ya a cierta altura, que la divinidad consideró como atentatoria a su dig-

nidad, y como peligrosa para sus secretos, les confundió las lenguas; tuvo que deshacerse la sociedad de arquitectos y operarios, y ya no se pudo construir más.

Esta misma historia, leyenda o mito —sea lo que fuere—, se encuentra en otra forma en la leyenda, historia o mito de los Titanes, conservado en la Teogonía griega. Los Titanes, amontonando montes, emprendieron escalar el cielo y destronar a Júpiter. Júpiter los aniquiló con su rayo, los sepultó en las entrañas de la tierra. Es realmente, terriblemente, no en broma sino en serio, peligroso, querer levantar una pirámide de cosas o de ideas para tocar el Absoluto, y experimentar lo que dicen hay en lo Alto. A Platón, le sucedió lo que cuenta la Biblia, cuando llegó al ápice de la pirámide de ideas, construida con dialéctica, el Absoluto le confundió las lenguas; y le pasó también lo que refiere la Teogonía griega, que al amontonar ideas sobre ideas, al ir a llegar a lo Absoluto, salió de éste un rayo de tinieblas que le encegueció la mente, y de nada le sirvieron las ideas.

En efecto: ya hemos visto que la Idea de Bien no es aprehensible o captable con pensamiento, con intuición, sino con *contacto*, al *tacto*. La idea de Bien es rayo de tiniebla. Se cumplió la fábula de los Titanes, y se cumplió en el griego de más abiertos y sutiles ojos que jamás haya habido.

Y además a Platón se le confunde la lengua.

Los técnicos han notado que la mayoría de los diálogos terminan en lo que solemnemente se llama "*athétesis*", es decir: sin resultado, sin afirmaciones definitivas, puestas ya de modo firme. Pero este fracaso es aún más notable en aquellos diálogos, que, como el *Sofista* y el *Parménides*, están hechos para tratar de ordenar las ideas más amplias y fundamentales: ser, unidad, identidad, diversidad, permanencia, cambio... Y tratadas, además, con el método diairético o dicotómico, es decir, con el instrumento mental que inventó Platón para ordenar y distinguir, poner en claridad y distinción, las diversas ideas. Recuerden la conclusión del diálogo *Parménides*. Posteriormente se ha dicho en la filosofía, que ser y unidad se compaginan tan bien que todo ser es uno y todo lo uno es ser, que ser e identidad van necesariamente unidos, todo ser es idéntico; que movimiento y diversidad son inseparables, etc. Platón, que vio con ojos bien despiertos estas ideas especiales, o *eidos*, y procuró ponerlas en claro y en distinto, llegó a la conclusión de que ser, identidad, permanencia, cambio, diversidad nada tienen que ver entre sí, ni afirmativa ni negativamente. No se puede decir que lo uno sea idéntico ni que no lo sea, etc.

La falta, pues, de conclusiones definitivas, la *athétesis*, de ciertos diálogos, precisamente de los que más preconizan y practican el método de división en ideas, proviene de la inconsistencia de

los eidos, de la inestabilidad de la visión física y mental, frente a la sensación de tacto, de contacto con el Absoluto. No se acoplan, o al menos no se acoplaron en Platón, perfectamente vista y tacto; y le sucedió lo que a los ciegos de nacimiento por accidental defecto, después de operados, que les cuesta gran trabajo coajustar datos del tacto y los nuevos de la vista, sólo que Platón comenzó por ver, sin tocar, y terminó tocando, y dejando de ver.

Si sólo fuéramos ojos, todavía no sabríamos si somos o son las cosas algo más que fantasmas. El *tacto* es el sentido que nos asegura de la realidad nuestra y ajena. No lamentó Platón seguramente el que tras la sensación de tacto o contacto con el Bien, se le oscureciera la vista mental, se le confundieran los conceptos, sus *tesis* terminaran en *athétesis*, sus proposiciones en confusiones, sus diálogos en fracaso técnico. Haber *tocado* que el Bien es lo más sólido, vale muchísimo más que haber *visto* pirámide de ideas. Tacto vale más que vista. No cabía mayor inversión en un griego, y ¡qué heleno!

No cura directa y propiamente el tacto a la vista, en eso de inconsistencia e indiscernibilidad entre realidad y fantasmagoría. Platón intentó curar la inestabilidad de lo sensible con lo inteligible, y notando que no era él quien pudiera ser médico de semejante enfermedad, introdujo el famoso *Demiurgo* que era el encargado de realizar en el material

sensible las ideas —de circunferencia, cuerpos regulares: exaedro, tetraedro, icosaedro...—. No creyó nunca el griego clásico que fuera digno atributo del Absoluto el ser causa eficiente, el meter la mano en la masa básica del universo para configurarla, conformarla, según ideas especiales. Y encomendó semejante faena a un ser intermedio: al *Demiurgo*, que significa etimológicamente lo mismo que "*artífice popular*", artesano. La Idea de Bien, el Bien, en su estado propio y absoluto, no puede tratarse ni con la materia sensible ni con las formas inteligibles o eidos. El Demiurgo no conseguirá, naturalmente, imponer en el mundo sensible sino una somera estabilidad, una imagen o sombra de ella, pues, realmente; nosotros que venimos al mundo después de las faenas del Demiurgo, lo vemos y hallamos inestable, caedizo frente a la consistencia de las ideas. Señal de que el Demiurgo fracasa en su gestión. Lo sensible no pasa de ser ídolo, ideílla, estar configurado superficialmente por las ideas. La torre de Babel, la historia de los Titanes, se repite una vez más en el Demiurgo. Lo físico no ha quedado curado ni es curable con ideas. Continúa el hundimiento y terremoto de la Atlántida.

No se puede hacer una ciencia física *determinista*, dicho con términos modernos; hay que quedarse y contentarse con una física estadística, aleatoria, indeterminista.

Platón intentó ser médico de otra enfermedad crónica ya en su tiempo, no digamos en los nuestros, que es la de la inestabilidad del mundo humano. Y con la Idea de Justicia, que tiene aproximadamente contextura de *Idea*, no de *eidos*, intentó curar la sociedad, establecer el orden en el alma humana, en las clases sociales, en el coro de las virtudes, en los destinos históricos y misiones de los pueblos diversos, pues todo ello, creía él, puede ser ordenado por la Idea de Justicia, cual por Sol de semejante universo. El diálogo *República* es el plan de semejante intento ordenador y estabilizador del universo anímico, moral, social, histórico. Y cual demiurgo de otro orden, Platón se encargó de poner en práctica y realidad tal programa. Príncipes, al comienzo benévolos, le ofrecieron su Estado como campo de experimentación. Todos sabéis el resultado: Platón terminó vendido como esclavo; y tuvo suerte de que le hallaran a tiempo sus discípulos.

No tenía, pues, que ir a buscar temas de tragedia a la historia de ciertos hombres griegos, cuando la tenía dentro, en cuanto hombre, y tragedia era la sustancia misma del universo.

Y éste podemos decir que fue el tema central de toda la filosofía de Platón: la permanencia en la inseguridad, la presencia del cataclismo de la Atlántida, en todos los órdenes.

Toda la filosofía posterior a Platón, inclusive

la de Santo Tomás, estará transida y conmovida de un terremoto u otro; sentirá todo filósofo un sismo interior que le impedirá asentar en sí la filosofía; y, rehaciendo el método platónico fundamental, aunque no sus matices, saldrá disparado, como de casa que se hunde, a buscar la seguridad en Otro tenido por seguro.

Por eso les decía al comenzar esta conferencia que, para ser filósofo, es preciso que a uno le esté *pasando algo gordo*, algo sumamente desagradable y tremebundo, que vemos se reduce a una palabra, epicentro, si no centro de este acontecimiento: sentirse el hombre inseguro en sí mismo.

E inversamente, no se inaugurará en la filosofía occidental un nuevo filosofar, un modelo radicalmente nuevo de esta faena, hasta que el hombre deje de filosofar impelido por el sentimiento de inconsistencia interior, evadido de sí, en huida hacia el campo abierto del Infinito, de lo Absoluto. Sólo con Descartes, como veremos en la conferencia dedicada a él, el sentimiento básico que impulsa a filosofar comenzará a ser realmente agradable, asegurante, tranquilo, *problemático* siempre, aunque no catastrófico.



En psicológica frase, a la que voy a dar interpretación filosófica general y maliciosa, se pregun-

taba William James, *"si estamos tristes porque lloramos, o si lloramos porque estamos tristes"*.

Filosofía y filosofar se han entre sí como llorar y estar triste. Hay quien filosofa porque hay filosofías, y filosofa repitiéndolas, procurando sentir lo que en ellas se dice y expresa, rehaciendo las gesticulaciones que ellas hicieron ante el universo, y mediante tales actos de devoción exterior, mediante tales prácticas externas, llega a filosofar, en el mejor de los casos, como quien a fuerza de llorar, restregarse los ojos, contorsionarse, consigue una cierta refleja e inducida tristeza; y hay quien primero filosofa, y después da expresión en una filosofía a su filosofar, a su sentimiento nuevo. Y en este caso, de autenticidad, la filosofía no pre-existe a su expresión, sino que el filosofar crea la filosofía. Lloramos, porque estamos tristes. Y estar tristes, auténticamente, es creación de la vida interior, invento del sentimiento interior, realidad primaria e infalsificable.

Después de tantos siglos de filosofares que se han expresado en filosofías, hay por ahí manuales de lloro filosófico, manuales de toda clase de lloro, códigos de plañideras: y es fácil llorar en griego, y en tomista, y en plotiniano, y en cartesiano...; pero ya no es tan fácil llorar por estar triste con aquella tristeza interior, con aquel sentimiento que fue, en un tiempo, en su tiempo, raíz de las lágrimas y gestos exteriores.

Y si, como dice Pascal, aunque uno no crea hay que comenzar por practicar los actos externos, para que le sobrevenga por dentro la creencia religiosa—por más que este procedimiento exija aquel "*il faut s'abêtir*", "hay que embrutecerse", de todos conocido, y experimentando desgraciadamente para todos, aun para las religiones mismas—, no me hago muchas ilusiones sobre el estudio de la filosofía. Amenaza insistente el peligro de que uno crea que filosofa porque repite filosofías; y no, al revés, habla de filosofía porque filosofa.

Para salvar mi responsabilidad, me permito recordarles cuánto se parecen filosofar y estar triste, filosofía y llorar; y repetirles la sentencia de William James, cargada ahora de metafísica malicia: "*¿Lloramos porque estamos tristes, o estamos tristes porque lloramos?*".

Y nadie se haga ilusiones: ¡se conoce tan bien, tan bien, cuándo uno está triste simplemente porque llora, cuando hace filosofía simplemente porque repite filosofía!

Conferencia Segunda

ARISTOTELES, METODO ANALITICO
DE FILOSOFAR

Señoras y señores:

Todos ustedes habrán seguramente o leído, o escuchado en el teatro, una obra que no tiene de bueno sino el título: *El divino impaciente*.

A nadie mejor que a Platón puede aplicársele, y denominarlo el *divino impaciente por la seguridad*. De esta misma ansia por la seguridad, y de esa impaciencia por no dejar que el universo externo e interno se vaya asentando o solidificando a su paso y módulo, proviene la filosofía de *Aristóteles*, sólo que ya no podrá llamarse *divino*, divino impaciente, porque en la filosofía de *Aristóteles*, Dios, el Absoluto, o como quiera decirse, no juega ya el papel que en la de Platón.

Aristóteles está impaciente por hallar la seguridad del ser en el ser mismo, sin salirse de él; y de este sentimiento surgirá su teoría central de las cuatro causas, y su concepción del ser.

Pero como en el caso de Platón, también *Aristóteles* tuvo que hacer una magnificante renuncia, y aun cometer parricidio, para poder ser genial y original filósofo.

Tal vez no sea tan conocido como merece serlo, el dato declarado por el mismo Aristóteles de que fue durante veinticinco años discípulo de Platón. Y suponiendo que hubiera comenzado su discipulado hacia los quince de edad, habría estado sometido a la influencia de Platón hasta los cuarenta años.

Platón, al discutir en el diálogo *Sofista* la teoría del Ser inmutable, sustentada por Parménides, se siente acometido del remordimiento: discutir tal teoría, su teoría, al padre de la Filosofía, al viejo venerable y calvo que él casi había conocido, le parecía un *parricidio*.

✓ Para no ser Parménides, tuvo Platón que matar al viejo Parménides, en su más querida teoría; para no ser Platón, tuvo parecidamente Aristóteles que matar al maestro de su juventud y aun al de su edad madura. El parricidio asciende a condición de posibilidad de genial, filosofar. Naturalmente no se comete por el simple gusto de matar, sino por la necesidad de vivir cada uno su vida. Por algo, además de Parménides, hay Platón; por algo, además de Platón, surge en el mundo un Aristóteles.

El discipulado de Aristóteles llegó a tanto que, como nos refieren testigos abonados, compuso *diálogos*, a imitación de los de su maestro. Cicerón, que aún leyó algunos, nos los alaba hasta por su estilo, cosa que jamás hubiéramos sospechado, ante

los textos griegos, literariamente insignificantes, por no decir intransitables, en que expresó Aristóteles su filosofía.

Para poder ser Aristóteles, Aristóteles se vio obligado a romper con toda su anterior formación, y salirse de la Academia platónica. No olvidemos estos ejemplos históricos de "*tomar la cruz y seguirse a sí mismos*", a su vocación, porque tal vez lo hayamos menester en la vida filosófica.

Los historiadores modernos, exquisitos y sutiles sabuesos, se han dado a conjeturar en qué época de la producción filosófica platónica entró Aristóteles en la Academia. ¿Qué diálogo estaba trabajando Platón? Y movilizando sutiles indicios, se inclinan por el *Teeteto*. En ambiente de filosofía de las ciencias matemáticas recibió, pues, Aristóteles su iniciación platónica.

Por parte de su padre llevaba una formación médica, en ciencias naturales, y, por su origen racial, ya no pertenecía a los amigos del *ver*, sino bastante más a los amigos del *hacer*.

Debió trabajar largamente en la teoría de las ideas; y pasado el primer y segundo deslumbramiento, comenzarían a inquietarle aquellas objeciones que él catalogará cuidadosamente más tarde en sus obras.

Voy a exponerles el punto que creo central, y

original, de la filosofía de Aristóteles, distribuyendo la exposición en un preludio y dos partes.

Preludio:

Si intentáramos caracterizar en una frase, que, por lo pronto, tendrá solamente sentido de programa, el estado habitual del ser en Platón, podríamos decir que el material de que está hecho el universo *no hace de causa material*; que las ideas o formas de las cosas *no hacen* tampoco de *causa formal*; que el *Demiurgo* no hace de *causa eficiente*; que la Idea de Bien *no hace*, por fin, tampoco de *causa final*.

Ningún ser, de los de tipo básico, según Platón: material, ideas, Demiurgo, Idea de Bien, *hace lo que es*, sino que simplemente *lo es*. De ahí procedía la inestabilidad del universo en Platón. E inversamente, quien se sienta y note aún inseguro el mundo y a sí mismo —que todavía hay mucho de caos en el mundo, y lo había más en tiempos de Platón—, tendrá que decir cuando filosofe, es decir, cuando exprese técnicamente lo que siente y cómo siente el ser, que el material no es causa material, que las ideas no hacen de causa formal, que el Demiurgo no hace de causa eficiente, y que la Idea de Bien no hace de causa final. Y seguramente han percibido ustedes la adición de la palabra *causa*, hecha cuatro veces en cuatro lugares convenientes.

Aristóteles, como vamos a ver, notaba que el mundo estaba ya más seguro, y, sobre todo, que había un tipo de ser en que cada cosa o componente *hacía* lo que *es*, ser en que se juntaban intrínsecamente, perfectamente, *ser* y *obrar*, componentes que en Platón sólo accidental y transitoriamente se unían para dar, como es natural consecuencia, un ser inestable.

Confirmemos históricamente estas afirmaciones contrapuestas, sin adentrarnos en demasiados dibujos técnicos.

El material de que está hecho el universo sensible es, según designación de Platón, *masa amorfa*, masa amasable —*egmaguëion ámorphon*—, que, cual la cera, puede recibir todas las figuras, pero no agarra ninguna, no se compromete definitivamente con ninguna, prestándose a hacer mil seres, pero sin darse a ninguno. La materia, según Platón, es solamente *material* de que se hacen las cosas, pero no llega a *causa material*.

Las formas o modelos de que se hacen y según los que se configuran las cosas y el material básico del mundo, no llegan tampoco a ser *causas* formales, porque los eidos, o modelos básicos, están en su mundo inteligible, y en el sensible no dejan sino ídolos o ideíllas, imágenes, semejanzas, siluetas de sí, configurando realmente tan poco, tan poco, y tan superficialmente la materia, como la imagen el espejo en que se aparece. Y así el eidos de agua no

es *forma* del agua real, ni el eidos de aire es *forma* del aire real, ni el eidos de hombre es *forma* del hombre real, sino solamente modelo, ejemplar, dechado, tan puro en sí y remilgado que no puede pasar a componer, él, en persona y en su realidad, lo real, contaminarse, impurificarse con el material. De ahí que el agua sensible no pase de ser, según la notaba Platón, más que algo aguado, aguachinado; y el hombre sensible, el que somos nosotros, no poseía la idea de hombre sino en forma de imagen, semblanza, siendo nosotros, en rigor de la palabra griega, *antropoide*. Los eidos no llegaban, pues, a ser *causa formal*, a *hacer lo que son*.

El Demiurgo, como vimos hablando de Platón, era el encargado de hacer que el material del universo tomara, si no forma de ideas, cuando menos semblanzas de ellas, y no llegaba su acción a la de causa eficiente, porque, en rigor y propiedad no hacía que el agua sensible fuera agua, ni que el aire fuera realmente aire, y que el fuego fuera real y verdaderamente fuego, sino solamente conseguía que *parecieran ser* aire, fuego, tierra, hombre, redondo...

A los poetas llamaba Platón *forjadores de fantasmas*, *demiurgos de fantasmagorías*; y empleaba la palabra de *demiurgo*, porque no llegaban a dar vida a sus personajes. Pues no mucho más hacía el Demiurgo, empresario universal de la fantasmagoría del mundo sensible.

✓ No merece el título de causa eficiente la causa que, en realidad de verdad, no hace que sus efectos sean en verdad lo que se dice son.

Por fin, la Idea de Bien no actuaba, real y verdaderamente, de causa final. En sus *Éticas* objeta Aristóteles a Platón el que nadie se rige en sus acciones por la Idea de Bien en sí, sino por el bien humano los hombres, por el bien animal los animales, por el bien vegetal los vegetales. Cada cosa tiene *su bien*, al que realmente tiende y por el que tiene apetito real, que se sacia con la real posesión del bien, de su bien. La auténtica causa final tiene que ser término de una apetencia real, y su posesión ha de ser real, para causar una real satisfacción, para que el ser se note ya en el fin, en el término de sus aspiraciones. Por este motivo, Aristóteles adoptará como definición de causa final; "*aquello hacia lo que todas las cosas salen disparadas*"; y el bien moral, el bien humano, objeto de sus *Éticas*. se alcanzará, y es comparación suya, como alcanza el arquero con sus flechas el blanco, la presa.

El bien humano, *anthropinón agathón*, es lo que realmente los hombres apetecen, dice Aristóteles, y no la Idea de Bien. No hay arquero que dispare una flecha hacia una idea, sino hacia un objeto real, concreto, apresable.

La Idea de Bien no hace, pues, rigurosamente hablando, de *causa final*, sino de término de un

proceso en que cada ser —que, en rigor, no lo es—, *sale de sí*, para trascenderse en otro orden; lo sensible en lo inteligible, y lo inteligible en lo Ideal. Total que nadie puede ser definitivamente lo que comienza siendo, y, por tanto, el fin y el final de toda cosa es dejar de ser lo que comenzó siendo.

Ahora descubrimos la raíz metafísica de la inseguridad del universo platónico. El ser está compuesto de cuatro elementos que no llegan a hacer lo que son, que no llegan a ser *causas*, a compaginar un ser. Todo es lo que es a medias, en fantasmagoría, con inercia e indiferencia, hacia términos que no serán suyos, pues lo elevan sobre su orden.

Veamos ya cómo Aristóteles, habiendo notado la raíz de la inconsistencia del mundo platónico, la subsana por su raíz misma.

Y he dicho que distribuiría sus afirmaciones en dos grupos: *Primero*, plan general de una constitución segura del ser, o concepto aristotélico de *sustancia*. *Segundo*, señalamiento de un ser real que realmente cumpla, de manera ejemplar, el tipo de ser seguro, el tipo de sustancia, a saber el ser *físico*, o *ser natural*. Teoría y ejemplo.

Primero: Teoría de la sustancia o modelo de ser auténtico.

El término griego correspondiente, o que se hace corrientemente corresponder al nuestro de *sus-*

tancia, es el de *ousía*. Este término griego no es de origen y formación técnica. Se encontraba en el lenguaje vulgar, y significaba posesión, peculio, pitanza, hatillo que llevaban los pescadores cuando iban a pescar, es decir, tenía las significaciones corrientes de la vida, y cuando más la general significación de posesión, peculio. Igualmente en castellano hablamos de un hombre sin sustancia, de un caldo sustancioso, de un relato insustancial...

¿No habrá, pues, manera, parece haberse preguntado Aristóteles, de que las cosas posean, tengan en peculio lo que Platón sólo les concedía en forma de préstamo, de crédito?

Al ser que posea lo que es en forma de posesión segura, de peculio, llamará Aristóteles *sustancia*.

Pero no bastan los buenos propósitos en cosa alguna, y tampoco en filosofía. ¿Cómo consiguió Aristóteles, o cuando menos, cómo creyó haber conseguido mostrar que los seres pueden llegar a ser *sustancias*?

Transformando el concepto de componentes del ser, y haciendo que llegaran a *causas*. De él nos proviene la teoría de las *cuatro causas*, que ha dirigido toda la filosofía occidental, prácticamente hasta Descartes.

La materia del universo, el material de que se hacen las cosas, recibe en Aristóteles el nombre

de "*byle*", que quiere decir: selva virgen, vegetación pujante, y ya no se denominará *egmaguëion*, masa, cera, material indiferente, maleable y moldeable a placer de cualquier molde o forma. Por esta inversión, la materia del universo podrá ser ya *causa*, hacer ella algo en su orden, hacerlo realmente, con originalidad, cual real componente del ser; y, por hacerlo, poseer con reales derechos el efecto, darse una configuración estable. Y Aristóteles dirá que la materia, *byle*, es *dynamis*, es un poder o potencia indiferenciada aún, vapor en compresión, cías reales. ¿De qué? De ser configurada, de ser informada, de darse una contextura, órganos, funciones, actividades; de ponerse *en acto*, de ser *enér-gueia*, *energía* —las dos palabras son lo mismo—. Y así la *misma* realidad puede estar, según Aristóteles —y les doy la interpretación moderna, alcanzada tras muchos años de trabajos filológicos—, la *misma*, recalco y repito, puede estar en cuatro *estados*: en estado de poder, de pujos, cual potencia indiferenciada aún, vapor en compresión, en tensión, en estado que se llama de *dynamis*; y esa misma realidad puede estar en estado de *acto*, en *energía*, que esto significa la palabra griega de *enér-gueia*; y cuando la materia se pone a sí misma, o ayudada externamente, en estado de acto —como agua que se pone en estado líquido, deshecho su estado de hielo—, adquiere una *forma*, se da una idea, y mejor un *eidos*, que llega a ser posesión su-

ya, *peculio real*, configuración de sí por sí misma. Estado de *acto*. Además, la materia, ella misma, en cuanto que por su interior pujanza se desarrolla a sí misma, está en estado de *causa eficiente*, de actividad que de dentro nace y cuyos efectos recaen en el sujeto mismo; y por fin, cuando la materia, por su propio desarrollo, pujanza y energía interior se ponga en estado de acto, será ella para sí misma *enteléqueia*, causa final, término de su propio desarrollo. Y esto significa *enteléqueia* en griego clásico: estar uno en su propio término, haber llegado uno a su propio desarrollo final, de modo que el fin es intrínseco, es *perfeccionamiento*.

✓ Estado de potencia y de poder, *dynamis*; *causa material*;

Estado de actividad, de acto, *enérqueia*; *causa formal*;

Estado de eficiencia, de tendencia real, de desarrollo; *causa eficiente*; *ótrexis*, *kinesis*;

Estado de perfección, final que es fin intrínseco: *causa final*, *enteléqueia*.

Materia que se desarrolla a sí misma para darse a sí misma una forma en que quedar perfecta, terminada; tal es el esquema que preside toda la filosofía aristotélica.

Es claro que, si se diera una realidad que lo cumpliera, sería perfectamente estable, poseería, lo

que es, pues se lo ha dado a sí misma por propio desarrollo, por su propia pujanza íntegramente desenvuelta; y el estado de acto y de perfección haría de ella algo estable, terminado, finalizado, finito, bien *definido* y *definible*. Es decir: *sustancia*.

Por esto, Aristóteles caracterizará la *sustancia* (*ousía*) diciendo que es "*eidos interiorizado (enón) del cual y de la materia (hyle) surge un todo bien unido (synolon)*". (*Metafísicos*, Z, 1037 a 29-30).

Interiorizarse un *eidos*, hacer que sea (*ón*) en una materia, que forme *un ser* con la materia; ¡blasfemias a los oídos de Platón!, y afirmación tranquila de Aristóteles, que, una vez dicha, sin que se hunda el mundo habrá curado de espantos a todos los filósofos posteriores. El mundo inteligible, el de los *eidos*, pasa ya a ser posesión de una materia, a constituir *seres*, no a dar imágenes, semblanzas, sombras, reflejos en lo material.

El agua sensible es real y verdaderamente agua; y el hombre sensible, el de carne y huesos, es real y verdaderamente hombre, hombre sustancial, hombre con sustancia. Todo toma consistencia y firmeza.

Pero no basta con haber cambiado ideológicamente el tipo de ser; es preciso, como anuncié, una segunda faena tan importante o más que la anterior.

Segundo: Mostración de la existencia de seres que cumplen o realizan el nuevo tipo de ser.

Hemos presentado esta cuestión en orden inverso al de *generación* o presentación temporal, como se decía antiguamente, proponiendo, *primero*, el tipo de ser que lo sea en firme, señalando un tipo de ser estable y la constitución que internamente debe tener para ser firme y estable, para ser sustancia; y hemos dejado para el *segundo* lugar buscar si efectivamente hay seres reales que cumplan tal constitución, imitando al matemático que plantea una ecuación y después trata de buscar las raíces o soluciones de la misma; y a veces se hallará, como en el caso elemental de las ecuaciones de segundo grado, que es fácil plantearlas, señalar las condiciones que habrán de cumplir las soluciones, pero difícilísimo hallar tales soluciones o números que cumplan la ecuación; y aun será necesario, como históricamente ha sucedido, tener que inventar nuevas clases de números, cual los irracionales y complejos de dos unidades (imaginarios), para solucionar lo que cualquier principiante o escribiente al descuido puede proponer.

Aristóteles no comenzó, naturalmente, planteándose la cuestión como nosotros, que sabemos la solución, hacemos: señalar las condiciones generales para que un ser sea lo que es establemente, firmemente, sustancialmente; y después, buscar si realmente existe tal tipo de ser, si tal modelo está efectivamente realizado.

Aristóteles, gran naturalista, de ascendencia mé-

dica, había tratado de cerca el cuerpo humano, y los cuerpos vivientes, y visto cómo a partir de un germen inicial, en estado de indiferenciación ciertamente, pero de inmensa pujanza o potencia, se desarrollaba por interna evolución, por espontaneidad, una organización, que tenía un límite natural, un término intrínseco no prefijado desde fuera, sino impuesto por la forma o especie intrínseca del viviente.

En los vivientes y en los seres naturales o físicos —como se decía entonces; recuerden que *physis* significa en griego "*naturaleza*" en el sentido de viviente, o cuando menos la realidad espontánea, de realidad animada—, la materia inicial no es material inerte, sino causa de que procede la evolución y de que se hace, colaborando ella intrínsecamente, el viviente; la materia del ser físico o natural, es *causa material*, nunca material inerte, como la cera; y esa misma realidad inicial es la que a sí misma, por interna evolución, no por empujones externos o por causas violentas, se da a sí misma los estados, fases, momentos de su desarrollo; es ella misma *causa eficiente*. Nadie vive porque le empujen desde fuera, y si para vivir desde dentro y en sí echa mano el viviente o sus órganos de algo exterior, no viven por lo externo en cuanto tal, sino por lo externo espontáneamente interiorizado. Volvemos, pues, siempre al punto básico: el ser natural, el viviente sobre todo, es principio intrínseco de sus

movimientos, causa eficiente, y no sólo *fuerza externa*; y esta materia eficiente de sí misma, auto-desarrollante, que es de una vez causa material y causa eficiente, es también y en uno causa formal, porque la forma que tiene el viviente, la forma que da sus órganos, a sus funciones, a su materia, a sus acciones no le es ni puede ser impresa desde fuera; no es externo moldeamiento, sino efecto de la propia evolución, de la formación de sí mismo por sí mismo, es decir: la materia viviente, el ser que lo sea naturalmente, es *causa formal* de sí mismo; y si sobre él influyen cosas externas, tales influjos colaborarán cuando más —si no es que impelen—, a la formación y conformación, y aun a la configuración externa del viviente, pero, en definitiva, será el viviente quien con la espontaneidad se dé a sí mismo forma que sea realmente viviente y de vivo. Es decir: el viviente es causa material, formal, eficiente de sí mismo. Pero es además *causa final*; el desarrollo de un viviente termina naturalmente cuando llega a un cierto límite prefijado no por planes externos, ni por moldes periféricos, sino por natural desarrollo. La materia viviente del hombre no termina dándose la forma de hombre, la forma exterior y la interior, porque la obliguen por fuera, —como un vaso da su forma al agua que en él vertamos—, sino por intrínseca finalidad. No va más allá porque según el plan interno no tiene que ir más allá. Y si un rosal no va más allá de ser rosal,

si se detiene en su desarrollo precisamente al conseguir la forma externa y la organización y funcionamiento interno que conocemos, no es porque violentamente le hayan impuesto tal término y final, sino porque él, por intrínseca ley, termina y da por terminado así su desenvolvimiento. Por esto llamó Aristóteles a tal estado *enteléqueia*, que quiere decir: "*estar en el fin*", haber llegado, por habérselo dado, a un estado propio, definitivo y último. El viviente, por tanto, se nos manifiesta como causa final de sí mismo.

Tenemos, de consiguiente, que se da un ser real, el viviente, en el que se cumple perfectamente el modelo aristotélico de ser perfecto, que tiene por dentro las cuatro causas como cuatro estados propios: es causa material, eficiente, formal y final de sí mismo, por sí mismo, en sí mismo y para sí mismo.

Les he indicado de paso que los seres *naturales* poseen iguales propiedades, aunque no sean vivos. Por ser *natural* o *físico* entendía Aristóteles todo ser que —según la definición que da él en los libros de los *Físicos*, libro I—, es "*principio de movimiento y reposo, en sí mismo, de sí mismo, y no por accidente*". Y así contaba entre los seres naturales a la piedra, que sin que nadie la empuje, cae *naturalmente* al centro de la tierra, y es ser natural el aire porque le es natural, intrínseco, el subir hacia arriba, sin que nadie lo empuje o atraiga, y en general los cuatro elementos: agua, tierra, aire, fuego,

tienen sus movimientos naturales, que les salen de dentro, espontáneamente, aunque no sean vivientes en sentido estricto. Y esta naturalidad o espontaneidad es característica de un ser *natural*. Es claro que los vivientes son la especie privilegiada de los naturales. Dejemos de lado el que lo que dice Aristóteles de los cuatro elementos es totalmente insostenible desde el punto de vista científico; y mientras filosóficamente se lo sostuvo, fue imposible el nacimiento de la física moderna, y el de esa confirmación de su verdad real que es la técnica. Y quedémonos con que en los seres vivientes, en los por excelencia naturales, se verifica el modelo de *ser firme*: de ser que es lo que es porque él se lo da a sí mismo (causa eficiente), haciendo evolucionarse a sí mismo (causa material), y evolucionando para darse o dándose una forma, órganos (causa formal); y terminando o llegando a reposo, a final, a término, cuando espontáneamente se nota llegado a su forma (causa final).

Y si hubiera un ser natural o viviente que no necesitara de aporte alguno exterior, tendríamos el tipo soberano y supremo de ser. Los vivientes que hay en este mundo sublunar, según la terminología de Aristóteles, necesitan de aportes externos para vivir, de material que transforman en materia viviente; pero, en última instancia, sin la intervención de la espontaneidad, es decir, de algo que por sí mismo es causa para sí de algo, no habría vivientes.

La existencia de vivientes confirma y da realidad a la teoría aristotélica sobre el nuevo modelo del ser central.

Las ideas pasan ahora a ser formas internas de desarrollo, planes intrínsecos del viviente; y así dirá Aristóteles que la *forma* es posesión de un *eidos*; que tener tal o cual forma (de hombre, de caballo, de rosal) es poseer (*schein*) la figura (*schema*) de un *eidos*.

Frente a los seres naturales coloca Aristóteles los artificiales. Y será ser artificial todo aquel que no tenga por dentro las cuatro causas. Así una estatua no es ser natural, porque de su material —por ejemplo, del mármol—, no nace la forma que tenga; tiene que recibirla de una causa externa, y a golpes; y, recibida la forma, el material no la guarda activamente, no la reconstruye si algún trozo se cae o desportilla, ni colabora eficientemente con el artista, ni determina ella cuándo termina el proceso, cuál es la forma final.

Sólo, pues, en el ser artificial se distinguen realmente y andan separadas las cuatro causas; por eso es tan inestable y poco firme.

Esto es, pues, puntualmente lo que sucedía en el mundo de Platón. La materia básica de universo era inerte, masa maleable y modificable al arbitrio, sin tendencias a nada, en total indiferencia hacia todo; y, para colmo de males, animada de un movi-

miento sismico, desordenado, que no dejaba asentar nada sobre sí y de sí mismo. Por tanto, la forma tenía que venirle de fuera, y eran los *eidos* los modelos a imitar; y hacía falta un agente externo, una causa eficiente, operario manual, artífice y casi artesano, el Demiurgo, que imprimiera la forma en tal material, y diera él por terminada la faena cuando, mirando a los paradigmas y modelos que son las ideas, viere que había llegado a término. Por esto la idea de vida no juega papel alguno en la filosofía de Platón. Nuestra alma es, como parece desprenderse del diálogo *Fedro*, parte o modo del alma del mundo, casi como órgano de un alma universal, que abarca todo el mundo sensible; y tal alma, a su vez, no tiene consistencia perfecta y propia, pues es imagen de la inteligencia, decadencia del entendimiento en la materia extraña; y el entendimiento es tan poco viviente que su faena se reduce a intuir *eidos* que no son suyos. Es decir, nada es de sí y por sí lo que es. Todo está disparado hacia los *eidos* y al final hacia las Ideas, y hacia la Idea de Bien.

¿Cómo es posible, preguntarán, que contemporáneos opinen y sientan el mundo de tan radicalmente opuesta manera? Responder a esta cuestión de "*historia de la vida filosófica*" nos llevaría demasiado lejos, aun suponiendo benévolamente que yo pudiera contestarla.

Avancemos un poco más y veamos dónde se

refugió la inconsistencia del ser, ambiente general en la filosofía platónica.

Y sea el punto tercero de esta conferencia: *el mundo sensible, en conjunto, es un ser artificial, por tanto inconsistente en amplios límites. El mundo inteligible se condensa en el entendimiento agente, que no puede ser poseído como facultad por ningún viviente, ni siquiera por el hombre.*

Es decir, si el universo en conjunto y en su totalidad fuera un ser viviente, un ser íntegramente natural, por tener entonces internamente las cuatro causas no necesitaría de nadie ni para existir, ni para desarrollarse, ni para darse su forma ni para notar cuándo había llegado al estado conveniente, a su perfección, a su fin. Entonces la sensación de seguridad sería máxima; el ser real coincidiría perfectamente con el modelo de ser firme, con *sustancia*. Este sería el contrapolo con Platón; en él no se colocó Aristóteles, y sus diferencias con Platón vamos a ver que son menores de lo que en la contraposición anterior hice resaltar rudamente.

En los libros *De Anima*, o Sobre el Alma, asienta explícitamente Aristóteles una sentencia que fue la cruz de los intérpretes medievales, y su campo de batalla con los filósofos árabes. Afirma Aristóteles con todas las letras que el entendimiento agente o activo (*nous poietikós*) no es de ningún individuo, está puro en sí mismo, no se mezcla con cosa alguna,

está separado de todas, siempre en acto. Y en otra parte añade que el entendimiento es "*eidos de eidos*", es idea de ideas, comparándolo con la mano que es *órgano de órganos*, es decir: sistema de dedos aptos para diversas funciones coordinadas.

El universo de los *eidos*, en la teoría de Platón, se ha condensado ahora y fundido en una realidad de tipo entendimiento activo, cual luz intelectual —y es metáfora del mismo Aristóteles—; y tal entendimiento activo tiene en su haber todas las ideas o *eidos*, organizadas como mano mental. Dejemos de lado las dificultades de interpretación y de comprensión de esta sentencia aristotélica. Una cosa hemos de sacar como consecuencia para lo que venimos diciendo, a saber: que el entendimiento agente o activo no es de ningún individuo; que encontramos aún en Aristóteles entidades que no han pasado a formar parte real de una realidad individual. No se puede decir, en esta teoría, que sea yo quien entienda realmente y, por tanto, que sea yo quien quiera, así *activamente*; por esto Aristóteles sostendrá que sólo el entendimiento pasivo o paciente es el que puede llegar a ser de cada uno, de cada individuo; y el conocer no será acción sino pasión o *impresión*. El hombre, en cuanto inteligente, en cuanto racional, no es todavía sustancia, no es ser firmemente inteligente, sino de paso, pasivamente, a merced de la información o impronta de un entendimiento activo que no es el suyo.

Una de las faenas más inmediatas que se tendrá que proponer Santo Tomás será mostrar que el entendimiento es de cada uno; que somos, cada uno, efectiva y activamente inteligente, que no hay algo así como un entendimiento separado, universal, lugar de las ideas. Lo cual no tanto lo demuestra con razones, cosa tan indemostrable como la contraria, sino porque el hombre se hallaba ya en tiempos de Santo Tomás más hecho interiormente, más individuado, más sustancia que en tiempos de Platón y de Aristóteles; y, de consiguiente, lo que era fundamentalmente una verdad vital en aquellos tiempos, y podía decirse con verdad real, sin protestas de nadie, ya no podía afirmarse con igual verdad real vital en tiempo de Santo Tomás.

Pero a Aristóteles se le quedó todavía algo más sin consistencia perfecta. El universo en conjunto, el que comprende todo lo sublunar —el orbe donde tienen lugar, según la terminología clásica, las generaciones y corrupciones—, y lo celeste, no formaba un ser *natural*; no era, sobre todo, un viviente total, aunque muchas de sus partes fueran vivientes, por ejemplo los astros, o regidas por vivientes.

Era el universo un conjunto de esferas mecánicamente coordinadas, pero no un viviente. Necesitaba, por consiguiente, según la teoría general de las cuatro causas, una causa eficiente externa, un primer motor que echase a andar el artefacto. Y ha-

cía falta tal primer motor únicamente para el impulso inicial, porque, dada la perfección de los cielos, comprobado en su movimiento circular —el que por perfecto pasaba ante los ojos de los griegos clásicos, y aun de los medievales—, bastaba con un impulso o empujón inicial para que continuara ya moviéndose a sí mismo indefinidamente. Si se quiere identificar el primer motor aristotélico con Dios, habrá que decir que, según Aristóteles, Dios no hace falta desde el punto de vista de la mecánica galileana sino un solo momento, y únicamente para un empujón inicial; no hace falta ni para crear el mundo, que es eterno según todos los griegos, ni para conservarlo ni para cooperar en su movimiento.

No perdonaba Pascal a Descartes el que también en la explicación mecánica que éste daba del universo no hiciera falta Dios sino para el empujoncito inicial —aunque Descartes sostenía que Dios hacía continuamente falta en el mundo en cuanto ser—; ¿qué hubiera dicho Pascal ante la sentencia aristotélica, en la que no hacía falta más que para echar a andar la máquina del universo?

Dejemos la parte teológica de ese asunto, y notemos cómo el universo es aún, desde el punto de vista *físico* mismo, algo inestable, dependiente de una causa externa; y a su vez tal causa externa está habitualmente separada del mundo real, ya que pasado el primer momento de impulso, el primer motor se quedaba en ser solamente *causa final*: mover

como mueve el amado al amante, por pura presencia atractiva, no efectiva.

Otra de las faenas urgentes de la filosofía cristiana, cuando se constituya, consistirá en unir Dios y mundo, haciendo que Dios cree, conserve y concorra continua y necesariamente con él en todos los órdenes.

Lo que, pues, en el fondo discute Aristóteles a Platón no es que el universo, hombre inclusive, no sea algo inestable, no sea aún perfectamente sustancia; discrepan ambos en señalar los límites y el grado de la inestabilidad. El hombre no estaba aún bien hecho, y el universo todavía no estaba bien solidificado para ninguno de los dos filósofos, sistémógrafos sutilísimos de lo que en el universo acontecía. No andan, pues, Platón y Aristóteles tan distanciados como a primera vista parece.

El hombre sensible, decía Platón, es sólo silueta, imagen del hombre auténtico; Aristóteles dirá que lo específico del hombre, la racionalidad, sólo a medias es nuestra: es nuestro, de cada uno, el entendimiento pasivo o paciente, pero no es de cada uno de nosotros el entendimiento agente o activo. Total, que aún somos hombres a medias, inestablemente.

El universo no es para ninguno de los dos un todo que se baste mecánica y dinámicamente a sí mismo, como se irá descubriendo a partir de Ga

lileo —decimos estabilidad *mecánica perfecta*; si aún hace falta algún agente externo en el orden del ser, es cuestión aparte—; para ambos griegos hace falta, para la *mecánica* misma del mundo, o un primer motor o un Demiurgo; y en ambos, pasado el momento del influjo del primer motor o del Demiurgo, el primer motor se asemeja a la Idea de Bien, y el Demiurgo no tiene ya nada que hacer, aparte de que no consigue hacer que lo sensible se poseione de lo inteligible, sino sólo que lo imite, se asemeje, se parezca. La inestabilidad es, pues, semejante en Platón y en Aristóteles, en estos dos puntos cardinales de sus sistemas.

Aristóteles, con todo, comienza ya a darse cuenta y señalar por dónde se introduce la estabilidad interna dentro del universo de los seres: por los *vivientes*, por los naturales. La vida será la gran refutación real del platonismo, y a su vez la vida refutará a su tiempo el aristotelismo; y una vez más la vida será la que mostrará oportunamente la falsedad real de los sistemas medievales; y es ella la que va descubriendo la falsedad de los sistemas racionalistas que de Descartes proceden. Y lo muestra no por refutaciones teóricas, sino por ese método directo como la vida de cada hombre refutaría al que quisiera hacernos mantener como verdadera la concepción que el niño tiene del mundo, o la que tiene el hombre maduro, mostrándonos que hay jóvenes, maduros, y viejos que no ven el mundo igual.

Lo cual no impide que haya viejos verdes en filosofía, y niños precoces en filosofía: todos ellos saben a fruta verde.

Termino recordándoles el programa general del filosofar aristotélico: prefijar un tipo de ser estable, señalando las condiciones para su estabilidad, que son tener interiormente, por posesión, las cuatro causas: *material, formal, eficiente y final*, y tenerlas por evolución natural, cual fases del propio ser. Y además de este programa teórico, señalar un ser real, típico, en que parezca verificarse tal modelo teórico, o cuando menos, comience a verificarse. *Prueba real.*

Toda la filosofía posterior sostendrá que en el ser intervienen, de una manera u otra, las cuatro causas, que son cuatro cuando más los tipos de componentes del ser. *Analítica entitativa*, que fija los elementos del ser, y la manera de descomponerlo.

Será preciso llegarnos hasta Descartes para que comience a intervenir en filosofía, y descubrir que interviene en los seres, otro componente nuevo: la *conciencia*, que no tiene que ver nada directamente con las cuatro causas de tipo aristotélico y medieval.

Pero Descartes, y toda la filosofía moderna, no procede de la griega por evolución homogénea; se introduce con el Cristianismo otra corriente no tanto de ideas cuanto de sentimientos y experiencias que pesará como herencia en la filosofía moderna.

En la Conferencia siguiente trataremos de ver qué nuevos elementos, sentimentales sobre todo, extrafilosóficos, obligarán a una revisión de la filosofía griega, revisión que tal vez llegue a radical reforma, a inventar otra cosa, aunque dicha con ciertos términos griegos.

Conferencia Tercera

SANTO TOMAS, MODELO DEL METODO
TEOLOGICO DE FILOSOFAR

Señoras y señores:

Podría comenzar la conferencia de hoy en el punto exacto en que la dejamos el día pasado, mostrando cómo Santo Tomás, respecto de Aristóteles y hablando un poco metafóricamente, reabsorbe lo que él dejó fuera del universo. Recordarán ustedes que a Aristóteles se le quedaron fuera el entendimiento agente por una parte, y, por otra parte, Dios, por decirlo con términos nuestros.

Habría de ser, pues, naturalmente la primera faena de Santo Tomás reabsorber el entendimiento, ponerlo a disposición de los individuos; y en segundo lugar, como buen cristiano que era —no es poca alabanza esta—, reabsorber a Dios en el mundo, a saber, que cumpliese lo que dice ya la frase consabida: *"Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia"*; y no solamente contribuyera Dios, como decía Aristóteles, a dar el primer empujoncito al universo en conjunto, que no echaba a andar sin El; y diera la razón Santo Tomás a aquella otra frase de San Pablo, al decir que *"en Dios nos movemos, en Dios vivimos y en Dios somos"*.

Por otra parte, pues, sostenía Santo Tomás en

su Filosofía el predominio del individuo, como ya era sazón histórica para ello. El individuo puede ya reabsorber el entendimiento agente que, en Aristóteles, era todavía algo impersonal, algo cósmico; y en segundo lugar, aplicando los principios cristianos al problema de Dios, tenía parecidamente que reabsorber a Dios en el mundo, íntegra y perfectamente. Pero con sólo esto hubiera sido un aristotélico aprovechado, un cristiano decorosamente consecuente con lo que cree, mas, rigurosamente hablando, no hubiese inventado, y no hubiere tampoco dado la auténtica formulación que debe tener la filosofía cristiana, si es que, como veremos al final, es posible juntar ambas cosas: filosofía y cristianismo.

Para que vean en qué consiste precisamente el punto de la dificultad que se planteó con toda su acuidad a Santo Tomás, es menester que volvamos un poquito atrás y comparemos, por una parte, el tipo de religiosidad de los griegos, con el tipo de religiosidad cristiana; y más en especial en su origen, en la manera cómo se concebía en la religión judaica.

A primera vista, si comparamos, salvando todos los respetos hacia las creencias de todo el mundo, a Júpiter con el Dios del Sinaí, con el Dios del Antiguo Testamento, veremos que por ambas partes reina algo así como una inmensa arbitrariedad. Cada uno hace exactamente lo que le da la gana, con

perdón de la frase castellana; y Júpiter hace y deshace en el reino de los dioses, de los héroes y de los hombres, manda en el universo físico, exactamente igual que el Dios del Sinaí hace lo que le da la gana en pleno sentido de la palabra también, porque crea el mundo cuando y como quiere, lo crea en seis días o seis etapas, contra toda la evolución natural que conocemos modernamente por la física, simplemente porque le da la gana hacerlo de esa manera. Pone mandamientos, y él mismo los quebranta o dispensa cuando quiere; manda que no se robe y manda a los judíos antes de salirse de Egipto que se lleven las joyas de los que los habían hospedado; manda que no se mate, y manda a Abraham que mate a su hijo nada menos; después, naturalmente, revoca el mandato, pero lo mandado mandado estaba. Así que bajo este punto de vista, tan arbitrario es el dios Júpiter como arbitrario es el Dios de los judíos. Si nos quedásemos en esto, sin continuar más la comparación, no llegaríamos a la rigurosa formulación histórica que Santo Tomás tuvo que inventar para concordar la Filosofía con sus creencias.

Y es que en toda la Filosofía griega y en toda la Teología, si podemos emplear tal nombre, tanto dioses, como héroes, como hombres, estaban sumergidos, como decimos en terminología moderna, *en un campo de necesidad*. La necesidad, la *anágke*, en griego, no era computada entre los *dioses*, pero

era mucho más que dios, porque inclusive Júpiter, como ustedes recordarán y lo dice Esquilo en la tragedia *Prometeo encadenado*, están sometidos todos ellos a la necesidad; lo que pasa es que la necesidad a través de las Parcas rifa o sortea los dones de cada uno; y así le tocó a Júpiter por *necesidad* ser dios y rey de hombres y de dioses; no se lo puede quitar Júpiter de encima. No digamos que este campo o ese ambiente de necesidad, algo así como un dios difuso, el dios más potente habido y por haber, no sólo afecta a Júpiter, afecta a todos los dioses y a todos los hombres; de ahí que podamos afirmar que, en el fondo del fondo de toda Filosofía griega, de toda religión griega, se encuentra *un campo de necesidad*, o como diremos con terminología moderna, un fondo de determinismo absoluto; en cambio, si comparamos con el Antiguo Testamento y mucho más con el Nuevo, veremos que detrás del Dios del Sinaí y detrás del Dios cristiano, tal como se lo formula modernamente, no hay un campo de necesidad, sino que Dios es esencialmente libre; es el único necesario, pero no está sometido a ninguna necesidad fuera de él. De tal modo que, por una parte, la cristiana, tenemos un Dios absolutamente infinito, único, absolutamente omnipotente, sin ningún sometimiento a nada externo; y, por otra parte, la griega, tenemos un universo en que todos: hombres, dioses, héroes, mundo físico, mundo real, todo ello se encuentra en un

campo de necesidad, en una atmósfera de determinismo que manda sobre todos ellos. Noten, pues, que la arbitrariedad de Júpiter es una arbitrariedad delimitada por la necesidad, y le ha caído *en suerte* ser rey de hombres y de dioses, pero no puede quitarse de encima semejante encargo. En cambio, el Dios cristiano no está sometido a un ambiente de necesidad o de ser, y hace absolutamente lo que quiere.

Pues bien, si ahora nos ponemos en plan filosófico y nos preguntamos cómo será posible concordar una Filosofía griega, en la cual el fondo del universo sea determinista, con una filosofía que tenga que respetar la condición de omnipotencia y de absoluta independencia divina, como es el cristianismo, verán que no se puede conseguir por una evolución natural de la filosofía aristotélica y por ninguna evolución continua de ninguna clase de filosofía griega.

Por eso la formulación rigurosa y original de la contraposición entre Aristóteles y los griegos en conjunto por una parte, con Santo Tomás y el cristianismo por otra no puede hacerse como he dicho: por prolongación de las faenas que Aristóteles dejó sin resolver. Falsearíamos radicalmente la formulación; y la falsearíamos, no sólo porque el fondo del universo cristiano no es fondo de determinismo, como lo era entre los griegos, sino por un segundo motivo que les voy a explicar mucho más deteni-

damente y que da la medida de la originalidad, a la vez que del gravísimo problema que se planteó a Santo Tomás, a saber: *toda la filosofía griega es una filosofía construida en plan racional*; de determinismo racional; mientras que toda la filosofía cristiana está construida en *plan dramático*.

Y esa contraposición entre un filosofar que podemos denominar *lógico y racional*, y un filosofar esencialmente *dramático, irremediablemente dramático*, va a constituir la contraposición básica y el quicio en que se apoya toda la originalidad de la filosofía tomista.

Y así como no habrá animal racional que exija se ponga en forma *deductiva* *La Iliada* o *La Odisea*, o que se dé forma perfectamente *racional* a una poesía digna de semejante nombre, y que no sea pura y simplemente filosofía en verso, porque es faena imposible dar forma *racional* a ninguna clase de poesía, a ningún drama, a ninguna tragedia, y eso que tanto filosofía griega como tragedia griega se encuentran dentro del mismo ámbito fundamental, del mismo tipo de sentimientos, siendo el fondo del universo griego, el escenario en que se realizan la epopeya, la tragedia y la filosofía griega, el mismo, si esto no es posible, repito: traducir o dar forma perfectamente racional a la epopeya griega o a una tragedia griega, ¡cuánto más difícil va a ser el problema de Santo

Tomás de dar forma racional a un universo *absolutamente dramático*!

¿En qué consiste el dramatismo que le imponía su concepción religiosa del mundo? Vamos a ver, paso por paso, en qué consiste semejante drama, que no tiene un acto, ni dos ni tres sino muchísimos actos y terriblemente difíciles de poner en música racional.

Podemos, para comenzar con una definición que nos oriente, entender por *concepción racional* del universo una concepción o una expresión sea del universo físico, sea del universo espiritual o del universo divino, que esté sostenida, que se verifique en un escenario o fondo de *determinismo absoluto*, que esté respaldado o sostenido por la Necesidad, así en mayúscula, como diosa sobre todos los dioses. Es muy natural que en un universo divino, humano, matemático y físico en que el fondo del fondo sea la necesidad, se produzca una *lógica* que fluya *necesariamente*; es natural que se dé una conexión entre las ideas que corra *necesariamente*; y es muy natural que en todo el universo físico, matemático y real reine la necesidad, todo lo cual se sigue inmediatamente de ese fondo de necesidad que caracteriza la Teología, la Filosofía, la Epopeya griega, la Tragedia griega y todas las manifestaciones del mundo griego. Digo, pues, como definición, y consérvenga como definición, que entenderé por universo determinado racionalmente y, por lo

tanto, filosofía racional, matemática racional, etc., un universo en que el fondo, lo fundamental, sea *la necesidad*, como superior a hombres, a héroes, a dioses, a matemática, a física, a todo el mundo real.

Dejando, pues, ya esto como término de comparación o de contraposición, ¿en qué consiste en todos los órdenes el dramatismo que imponía a Santo Tomás su creencia cristiana?

Ustedes recordarán que la *Suma teológica* comienza hablando de Dios, demostrando que existe, estudiando sus atributos. Todo eso es perfectamente deductible, admitámoslo benévolamente; hasta cierto grado lo es; es decir, todavía, se mueve todo ello en ambiente de universalidad, de necesidad lógica; pero ya ahí surge algo absolutamente imprevisible para toda deducción lógica, a saber: que en Dios hay nada menos que Tres Personas. Este punto: que en Dios hay tres personas, tres personas vivientes en pleno sentido de la palabra, introduce el *dramatismo* dentro de la Ontología divina, cosa que jamás pudo prever y que no se puede predecir racionalmente.

Ustedes saben muy bien que la Teología tuvo grandísimas dificultades, no resueltas por suerte, para demostrar que no hay contradicción en que *una* sola realidad sea *tres* personas realmente distintas entre sí. Tres que son uno, y uno que son

tres; no tres aspectos de uno, sino tres realmente distintos entre sí que son realmente uno; lo que no pudo adivinar jamás la Teología griega, ni en la forma que le dieron Platón, Aristóteles, Plotino ni ninguna de las escuelas dependientes de ellos, consiste, en primer lugar, en haber introducido y haber admitido que Dios es viviente, que Dios es Vida. Ese elemento esencialmente imprevisible que es la vida, raíz de los auténticos dramas, no lo introdujo jamás la Filosofía griega. Dijo la Filosofía griega que Dios era la unidad absoluta, con Plotino, o que Dios era la idea de bien con Platón; que era el pensamiento que se piensa, con Aristóteles. Recuerden que se trataba de un pensamiento impersonal absolutamente. El atributo de vida no lo predicó, pues, no lo tuvo por digno de Dios en cuanto tal; y fue menester que los Evangelios dijese que Dios es viviente, que Dios es vida; así se le planteó a Santo Tomás el problema inmenso de concordar *ser* con *vida*.

Ahora bien: una vida que no inventa nada, una vida que no es espontaneidad, una vida que no es creadora, rigurosamente hablando no es vida; sino pura deducción geométrica. Así que haber introducido, o mejor haberse encontrado en la precisión de introducir frente a conceptos de Dios que pueden ser rigurosamente explicados con filosofía, como el de ser, el de sustancia, el de entendimiento, el de unidad, el de absoluto, haber introducido,

digo, en ellos un elemento de *vida* y de espontaneidad; haber tenido que afirmar que Dios es viviente por constitución, es el primer elemento dramático que invade la Teología, si se toma en serio.

Más todavía; no se reducía la vida divina a vitalizar, por decirlo así, todo el conjunto de atributos metafísicos; a que la infinitud fuese viviente, a que la unidad fuese viviente, a que el absoluto fuese viviente, sino que además esa vida produce tres vidas. Como se dice en terminología escolástica estricta, hay tres procesiones divinas o tres emanaciones internas que son Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ahora bien, eso planteó a Santo Tomás tan terribles problemas filosóficos que, como veremos en la segunda parte, cuando indiquemos cómo pretendió salirse de ellos, le obligaron a inventar nada menos que una teoría filosófica nueva, que si no llega a volver racional el dogma, cosa imposible y además indeseable, lo hace cuando menos, racionalmente aceptable. Veremos qué teoría es esa, a base de un retoque original de la teoría aristotélica de las relaciones, que la transforman íntegramente.

Anotemos el primer elemento dramático respecto del elemento *racional* griego: *la introducción de la vida y de una triple vida divina dentro del mismo Dios.*

Continuemos: En la *Suma Teológica*, después del tratado sobre Dios y sobre la Trinidad, se halla

el tratado de la creación. La creación es otro elemento *dramático* que se introduce contra toda previsión racional, contra toda necesidad lógica, en el cuerpo de la filosofía griega. Toda la filosofía griega, sin plantearse siquiera el problema, admitió que el mundo existe desde siempre, para siempre; la materia es eterna, las ideas son eternas, la idea del bien es eterna; y todo es, en su raíz, eterno; de manera que no hay producción de ser. El ser existe por sí y ante sí, y no caben sino pequeñas transformaciones que, en rigor, no son ni aniquilaciones ni creaciones. ¿Qué más imprevisible puede pasarle al ser que poder dejar de ser, y qué más imprevisible puede pasarle al ser que pasar de la nada al ser? El principio de identidad dice: el ser tiene que ser necesariamente ser; el de contradicción añade que el ser tiene que distinguirse de la nada.

Pues bien, parece que directamente contra semejantes principios racionales va el que ser se pueda aniquilar, y el que ser se pueda crear. Caso de auténtico dramatismo ontológico del ser, porque le pasa al ser en su mismo ser, y no le pasa por combinaciones, por la unión de dos seres preexistentes, sino porque el ser puede íntegramente dejar de ser; y el ser puede íntegramente comenzar a ser. Semejante elemento irracional con terminología moderna, o si queremos con terminología más poética, semejante elemento *dramático*, lo introduce en la teoría del ser, contra el principio de contradicción,

el dogma de la creación. Este dogma le venía a Santo Tomás no sólo del cristianismo, en su formulación evangélica, sino un poco más atrás: del Dios del Sinaí, del Dios del Antiguo Testamento, creador del cielo y de la tierra. Recuerden el primer verso del Génesis "*que en el principio creó Dios el cielo y la tierra*", y comparen por ejemplo con la *Teogonía* de Hesíodo que dice pura y simplemente "*al comienzo existía el caos*", y lo dice precisamente con un término griego que está en voz *media*, que no es ni activa ni pasiva. No lo había hecho nadie al caos, estaba ahí. ¡Qué inmensa diferencia entre el poema de Hesíodo y la relación bíblica de Moisés! Ello nos explica ya el punto de partida, absolutamente divergente. En un universo donde todo pasa por necesidad no puede haber ni creación ni aniquilación; ni puede pasar, rigurosamente hablando, nada; por eso la filosofía griega nos deja una impresión de uniformidad, de seguridad absoluta; por eso al encontrarnos con un universo en que todo está a la voluntad de Dios, a lo que a él le dé la gana, que ni siquiera está seguro el ser contra la nada ni la nada contra el ser, notaremos que la creación es el dogma que introduce el *dramatismo en la misma constitución del ser y en los primeros principios*. Sumando ya: dos actos, dos dramas particulares, que superan y están mucho más allá del ambiente filosófico griego; planteando a Santo Tomás el problema de hallar una cierta for-

mulación *racional* para lo que evidentemente es un *drama*.

No termina la cosa aquí; después de la creación en general explica Santo Tomás la creación de los ángeles o espíritus puros y la creación del hombre. Aquí también tropezó con *dos* cosas imprevisibles desde el punto de vista estrictamente filosófico, a saber: —admitamos todo eso de espíritus puros, no voy a entrar en ello porque no estamos en clase técnica de filosofía espiritualista—, les pasa a los ángeles que no están ni han sido creados en plan natural, en plan esencial. De manera que ni siquiera los espíritus puros comienzan por existir pura y simplemente como seres; comienzan a existir como superando su mismo ser, porque Dios los puso en la disyuntiva de perder su gracia, que es un elemento sobrenatural, sobre la esencia o naturaleza, o bien conservarla si salían bien de una cierta prueba; discrepan los intérpretes en cuál haya sido. De este modo ni siquiera el espíritu puro se queda en su puro y simple plan de espíritu puro, sino que se le plantea un problema o *drama* en que se juega su mismo ser, porque comienza por deber ser en plan sobrenatural, digamos sobreesencial.

Al hombre le sucede exactamente lo mismo: aun admitiendo que lo creara Dios, parece que había de haberlo creado pura y simplemente *natural*, en plan pura y simplemente *esencial*, como lo diría cualquier filósofo aristotélico, y aun toda la filosofía

griega. Pues no es así en el cristianismo; Dios crea al hombre en plan sobrenatural, y comienza a vivir en un paraíso artificial, designado por Dios; y discurre la vida humana, no según la evolución natural de la especie, sino según condiciones que Dios arbitrariamente prefija. De este modo ni siquiera se deja al hombre ser naturalmente hombre, cuando comienza a existir; y al ángel no deja Dios tampoco que sea naturalmente ángel, cuando comienza a existir.

Añadan ya *dos nuevos* elementos de *dramatismo* contra todo el orden esencial, fijado por la filosofía griega. ¿Cómo se las arreglará Santo Tomás para compaginar semejantes cosas? Noten el problema que se le va a plantear.

Pero no termina la cosa ahí; si el hombre no comienza viviendo con vida natural, sino con vida sobrenatural, con la vida de la gracia, le sucederá que, como a quien lo elevan a una cierta altura, que, si cae, el golpe y porrazo será proporcional a la altura. Cuando uno no se ha movido del suelo, no tiene peligro inmediato de caerse; cuando a uno lo han levantado inmensamente, y lo sueltan o, mejor dicho, se cae, entonces el tropezón es terrible. Exactamente igual le pasó al hombre; comenzó por existir levantado sobre todo lo natural; la caída de lo sobrenatural no es, pues, simplemente volver a lo natural, sino darse grandísimo golpe. El pecado original, a él me estoy refiriendo, no fue pura

y simplemente volver al estado natural; fue pegarse contra lo natural; y quedó destrozado por semejante golpe y caída lo natural. Por eso dice la *Sagrada Biblia*, sobre todo el Nuevo Testamento, que el hombre quedó estragado en el entendimiento, en la voluntad e inclusive sometido a la muerte; es decir, caímos mucho más abajo de donde se encontraría el hombre en plan pura y simplemente natural. Cuando San Pablo explicó semejantes cosas a los griegos, los más urbanos le dijeron: "*Te oiremos otro día*"; y ya no volvieron a oírle. — *pag 3*

(No) termina la cosa ahí; cuando se ha perdido una gracia, tal gracia no se puede ya merecer. Puede uno merecer lo que es de justicia; pero si uno pierde una gracia, eso no se puede recobrar por ningún medio *necesario*; de consiguiente, la reparación del hombre no se encontraba en el mismo plano de una reparación pura y simple. En toda filosofía griega el pecado tenía pura y simplemente razón de *imperfección*, de cosa más o menos fea, antiestética, desagradable; pero no era *ofensa* para ninguna persona, y no tenía consecuencias infinitas. Si, por ejemplo, uno de vosotros —no les voy a incitar naturalmente a ello—, falta a una ley del Estado, no se sienten personalmente ofendidos los diputados que la votaron; y naturalmente no hacen recaer el peso de la ley sobre quien la quebrantó como si les hubiera personalmente ofendido; e inversamente quien ha quebrantado una ley, y después la cumple

en reparación, puede exactamente satisfacer el pecado primitivo, porque no es ofensa contra nadie. En cambio, según la Teología y según el Nuevo Testamento, no se puede pecar sin ofender a Dios: se junta el aspecto de pecado con el de desarreglo humano; el de cosa antiestética, indecorosa, con el de ofensa personal a una persona infinita; de consiguiente, no lo puede uno reparar cuando quiera sino cuando al otro, al ofendido, le dé la gana de admitir la reparación. Es decir: que el orden moral que según la filosofía griega podía cumplirse íntegramente, de modo que pecado hecho por el hombre, pecado que puede reparar, —moralidad perfecta dentro del orden natural—, resulta que dentro del cristianismo no es posible semejante estado puro y simplemente natural, puro y simplemente esencial; entra y surge un elemento absolutamente imprevisible: pecado y gracia; pecado y reparación; pecado y satisfacción. ¿Cómo se arreglará Santo Tomás, pregunto otra vez, para hacer una filosofía moral, natural, propia del hombre, y que sin embargo tenga presente semejante dato tremebundo de que el hombre no puede puro y simplemente pecar sin que se ofenda nada menos que a Dios, y que no puede reparar lo que ha hecho sin que Dios espontáneamente lo dé por no hecho?

Tampoco termina aquí, rigurosamente hablando, la parte *dramática* frente al elemento *racional* y *natural* de la filosofía griega. Ya en tiempo de

Aristóteles, en tiempo de Platón, no existía lo que se llamó técnicamente héroes; es decir, una especie de hombres que tenían parte de hombre y parte de dios. Prácticamente con Homero termina la época de los héroes, la época de las relaciones personales entre dioses y hombres. El cristianismo, en el siglo Iº de nuestra Era, afirma que eso no se ha terminado. Precisamente Jesucristo, verdadero Hombre, resulta que es también verdadero Dios. Volvemos atrás, por decirlo así, en un orden puramente cronológico, a un tiempo anterior a Homero. Con mucho trabajo la filosofía griega y el pensamiento griego habían conseguido que los dioses no se entrometiesen en el orden humano; que dejaran correr las cosas por su cauce natural; que cesaran aquellos terribles líos entre dioses, diosas, hombres y mujeres.

Esto que se había dado ya por terminado en tiempo de Homero, muchos siglos antes de Cristo, se reanuda otra vez según la Teología, según el Evangelio: una persona, un hombre en concreto, es simultáneamente Dios.

Quien pretenda, pues, resucitar la filosofía griega de Aristóteles e *incardinarla* a un universo en que todavía haya encarnaciones divinas, pueden ustedes ver que tendrá una faena no fácil por cierto de cumplir, porque toda filosofía griega de Platón y Aristóteles ya no admitía intrínsecamente semejantes líos o uniones entre dioses y hombres. ¿Cómo se la podrá compaginar, cómo se podrá unir

semejante universo racional ya, con un universo en que comenzamos por afirmar que Dios es hombre?

El Tratado de la Encarnación, que ocupa una larguísima parte en la *Suma Teológica*, intenta hacer posible una explicación, introduciendo una nueva noción filosófica, elaborada por Santo Tomás, que encaja hasta cierto límite dentro de lo racional. Pero no es enteramente adecuada a semejante elemento imprevisible, porque, rigurosamente hablando, la Encarnación no se verifica por necesidad ninguna, no se puede deducir de ninguna premisa lógica, no se puede sacar de la naturaleza divina. Es un acto absolutamente espontáneo de Dios, mucho más espontáneo que el acto más espontáneo, nuestro. ¿Cómo será posible entonces, pregunto, respetar el orden humano, el orden de las esencias, si comenzamos por afirmar que, de nuevo, cosa ya superada entre los griegos, Dios comienza por meterse en lo de los humanos?

No termina la cosa ahí tampoco; según toda la filosofía griega, después de muchos trabajos, después de superar inclusive a Platón, se había conseguido llegar a decir que cada cosa es lo que es, que el agua es agua y no pura y simplemente imagen de agua, que el aire es aire y no simplemente imagen de aire, y que el hombre es hombre y no simplemente imagen de aquel original de hombre que, según Platón, estaba en el mundo inteligible como modelo para nosotros.

Pues bien, precisamente en el misterio de la Eucaristía sucede lo que ha recibido el nombre técnico de Transustanciación; a saber, una sustancia íntegra, sin perderse nada, la sustancia del pan y del vino, se transforma íntegramente en otra sustancia: la del cuerpo de Cristo, es decir, hemos caído en un universo en el cual nada es definitivamente nada, porque por transformarse el pan y el vino íntegramente en otra sustancia, sucede que ya ni el pan es definitivamente pan ni el vino es definitivamente vino, ni el cuerpo de un viviente es definitivamente lo que es; es otra cosa.

Y Santo Tomás llegará a afirmar lo siguiente, con el escándalo de muchos filósofos de su tiempo, a saber: que Dios puede convertir íntegramente un ser en otro ser sin que se pierda nada; y el famoso Cardenal Cayetano, su comentador del siglo XVI, dice textualmente, y no me lo invento, que Dios puede convertir, sin que se pierda nada, un ángel en piedra y una piedra en ángel. Dicho de esta manera tan brutal podemos preguntar dónde quedan las esencias, dónde hay lugar aún para eso de esencias inmutables, de que cada ser es definitivamente definible en su orden. ¿Dónde se quedó eso, si Dios puede hacer que un ángel, sin que se pierda nada, se convierta íntegramente en piedra, y una piedra en ángel, como dice Cayetano sacando la consecuencia de los principios de Santo Tomás? Noten que detrás de todo esto está aún el Dios del

Antiguo Testamento, o con la terminología de San Pablo en aquella fuerte comparación suya, "*que Dios es como un alfarero que de la misma masa puede hacer un vaso de ignominia y un vaso de honra*". Exactamente igual es lo que dice Santo Tomás: el ser en cuanto tal es masa amorfa; le da Dios una pequeña vuelta, y resulta un ángel; le da otra pequeña vuelta, grande debe ser, respecto de nuestro criterio, y resulta una piedra. ¿En qué queda, pues, el orden esencial? ¿En qué la necesidad racional? Allá Santo Tomás; veremos cómo se las arregla. Pero no pasen por alto cómo, en el orden íntegro del ser, al orden del ser infinito me refiero, sucede algo radicalmente imprevisible; a saber, algo contra el orden esencial: se puede convertir una cosa en otra, a voluntad de Dios.

Más todavía, voy a terminar con los *dramatismos* porque hemos de pasar a explicar cómo intentó Santo Tomás, con buena voluntad, hacerlos racionalmente pasables o digestibles.

Según toda la filosofía griega, y según la matemática griega, este universo tiene su proceso natural y se desarrolla por procesos puramente racionales, por procedimientos previsibles mejor o peor según el progreso de la Astronomía o de la Física conocida. El Mundo no tiene un punto de partida porque no ha sido creado, y no tiene un punto de llegada porque no puede ser aniquilado; y lo

que sucede entre esos dos límites —por hablar así metafóricamente, ya que no existen—, sucede por necesidad. El mundo, decía Aristóteles, es de forma perfectamente circular, absolutamente esférica que, una vez que Dios le dio el primer empujón, continúa moviéndose indefinidamente, sin que se acabe jamás; es un universo sin cataclismos como lo exige una concepción racional del universo. Según la Teología cristiana, siguiendo a los Evangelios, el fin del mundo sucederá cuando a Dios le dé la gana; cuando venga Cristo rodeado de los ángeles a juzgar el mundo. Entonces terminará y se transformará nuestro sistema astronómico, dicho con palabras nuestras, no según sus leyes, sino según lo que entonces querrá Dios hacer. Y dice el Apocalipsis que surgirá entonces una tierra nueva y un cielo nuevo; y no por evolución natural sino porque a Dios le habrá dado su realísima gana, con perdón de la palabra. Tenemos, pues, nuevo *dramatismo* imprevisible.

Ni el ser, ni Dios, ni el hombre, ni lo físico se encuentran ya bajo aquella atmósfera de determinismo racional que regía entre los griegos; sino que, al revés, en todos y en cada uno de los órdenes: sea hombre, espíritu o materia, universo en conjunto o un ser particular, puede pasar en cada momento lo que a Dios le dé la gana, sin limitaciones. Pregunto, para que comencemos a responder como respondía Santo Tomás: ¿Cómo será posible compa-

ginar la filosofía aristotélica, la hecha según *determinismo lógico* sumo precisamente, con un universo *dramático*?

Tengan presente que Santo Tomás no se planteó esta cuestión de manera tan brutal como yo la planteo. No en vano estamos en el siglo XX y, como decimos con terminología moderna, podemos ver semejantes animales históricos a distancia; pero él no comenzó planteándose la cuestión con la brutalidad con que lo he hecho, sino que espontáneamente, dentro de su circunstancia histórica, comenzó a trabajar en semejante problema.

¿De qué manera? Ustedes recuerdan y saben muy bien por la historia de la filosofía más elemental que cuando Santo Tomás comienza a filosofar se encuentra con la invasión árabe, no sólo bajo el punto de vista material, sino sobre todo con la invasión espiritual de Aristóteles, interpretado por los árabes, más en particular con el *averroísmo*. De tal modo que no se le planteaba a Santo Tomás el problema de buscar una filosofía al arbitrio, la que encajase mejor con el *dramatismo* del dogma cristiano, sino que tenía que echar mano ineludiblemente de la que estaba en el ambiente y contra el cristianismo, que era precisamente la filosofía aristotélica tal como estaban propagándola los árabes, inclusive en lugares a que, cual París, no habían llegado por la fuerza de las armas. Tal era el am-

biente intelectual de Europa: Aristóteles interpretado por los árabes.

Y era tal su prestigio que inclusive entre los doctores católicos de París predominaba el *averroísmo*. Contra eso tenía que luchar Santo Tomás con sus propias armas, es decir, tenía que dar una forma racional al cristianismo valiéndose de la filosofía aristotélica, porque era la que estaba en primer plano, porque era la filosofía de los enemigos de la Iglesia de entonces: de los árabes, y la que presentaba sobre todo un matiz de coherencia racional, de contextura interna que se imponía como la más peligrosa de las herejías. ¿Qué tuvo que transformar Santo Tomás para poder unir a Aristóteles con la Teología y con el dramatismo cristiano?

Tengan presente que Santo Tomás conocía a Aristóteles a través de las traducciones árabes retraducidas al latín y de los libros de Aristóteles que del griego le tradujo Merbecka, el obispo de su orden en Corinto. Escribió Santo Tomás largos comentarios a casi todas las obras de Aristóteles: a los *metafísicos*, a los *éticos*, a los *físicos*, a casi todas las obras; pero no escribió, por motivos que explicaré más tarde, un tratado sistemático de filosofía, pura y simplemente, porque eso es irrealizable para un cristiano auténtico, por muy extraño que les parezca. Primero, históricamente consta que no lo hizo Santo Tomás; por algo sería. Veremos que se hizo lo más pronto en el siglo xvii, cuando, rigurosa-

mente hablando desde el punto de vista histórico, había pasado la época medieval.

¿Qué tuvo que introducir Santo Tomás para ver de compaginar el dramatismo esencial al cristianismo con la filosofía aristotélica?

No me va a ser posible, porque no es ésta una conferencia rigurosamente técnica y además exigiría muchísimas, explicarles qué transformación o golpe mágico de mano dio a ciertas nociones aristotélicas. Voy a enumerar, para que se hagan cuando menos la ilusión de entender, qué es lo que tuvo que transformar.

Recordarán que, según Aristóteles, el ser en conjunto se compone, se verifica o realiza partiendo de un estado de potencia, que él mismo por evolución intrínseca se da, a estado de acto; cuando ese acto llega a su perfección, a su fin o terminal se llama *entelequia*; y cuando llega a su fin o final es cuando está como exhibiendo una idea, siendo entonces *forma*: así el procedimiento o proceso de crecimiento, que parte de un estado que llamaríamos amorfo, de fuerza latente o de potencia, por evolución intrínseca pasa él mismo a estado de acto; y, cuando se consuma ese proceso de actualizarse, se encuentra en el final, y en este final es cuando se ostenta o se presenta la idea correspondiente.

Santo Tomás comienza por descoyuntar ese pro-

ceso, diciendo lo siguiente: en primer lugar, hay una cosa que es *esencialmente* potencia y que por desarrollo no puede llegar a ser acto; hay una cosa que es acto y que no es desarrollo de una potencia, sino algo realmente distinto. Más todavía: las esencias —el ser hombre, ser circunferencia, etc.—, son cosas radicalmente y realmente distintas de su realización o existencia. Comienza por introducir dos dualidades absolutamente irreconciliables, a saber: de materia con forma y de esencia con existencia, de tal modo, que si la materia es potencia respecto de la forma, no podrá llegar a ser forma por evolución interna, sino por unión con ella, realmente distinta; y la esencia de hombre, por evolución intrínseca, no puede llegar a existir, sino por unión con la existencia. El ser se compondrá ahora, en el caso máximo, de tres componentes reales.

Automáticamente Santo Tomás puede hacer la siguiente faena: dispone de materia y de forma, de esencia y de existencia realmente distintas entre sí. ¿Cómo caracterizar a Dios? Dios es el único ser en que se identifican realmente esencia y existencia; en todos los demás se distinguen realmente. Primer criterio ontológico.

Noten que esta distinción se introduce en la misma *definición de ser*. Todo ser, nosotros por ejemplo, es real, es existente, y además tiene *esencia* —de hombre, o de caballo, o de circunferen-

cia—; cada uno tiene su *definición*, y además es *real*.

Pero todavía subdivide en dos, a saber: la esencia puede componerse a su vez de dos partes que se llaman técnicamente materia y forma, y tendremos entonces una nueva posibilidad de *caracterización* de los tipos de seres: espíritu puro, si no se compone de materia sino únicamente de esencia y de existencia; y tendremos un *cuerpo*, cuando se componga de materia, de forma y además de existencia; de manera que estamos nosotros compuestos de tres partes, los espíritus de dos; Dios es absolutamente único e indivisible. Santo Tomás ha realizado esta faena en la definición misma de *ser*, es decir: en plano *ontológico*; y noten cómo transforma a Aristóteles. Según Aristóteles, la materia por evolución interna llega a ser acto, y por evolución externa llega a ser existente con perfección, de modo que no hay distinción real de esencia y existencia ni de materia y forma, sino una evolución natural, un proceso continuo de lo que es realidad en estado de potencia a eso mismo real en estado de acto. Santo Tomás, parte por humildad, parte por ignorancia histórica, creyó que continuaba a Aristóteles; digo que en parte por ignorancia histórica, no sabía griego personalmente, le tradujeron pésimamente a Aristóteles; y, aunque se lo hubiesen traducido mejor, sabemos que la época histórica no era para semejantes dibujos de filología griega.

Así que él creyó que continuaba a Aristóteles; pensó que Aristóteles era más cristiano de lo que efectivamente era. Rigurosamente hablando, inventó Santo Tomás una nueva Ontología; y si creyó por su parte humildemente que continuaba a otro, la humildad no quita la autenticidad de lo que se inventó. Podemos decir nosotros que Santo Tomás inventó una Ontología, conveniente para el dogma cristiano.

Nótese ahora cómo la distinción entre Dios y criaturas se hace en el orden del *ser*, en el orden de la Ontología; y esta transformación de la Ontología aristotélica, que es una nueva creación o invención tomista, hace que le permita, como acaban de ver ustedes, unir bajo *un solo* concepto diversamente tratado, todo Dios y criaturas, sustancia, accidentes, materia y espíritu. Primera faena que no les voy a explicar largamente porque exigiría largas conferencias y tratado especial.

Segundo: después de haber transformado de semejante manera la Ontología general para abarcar a todos los seres, se encontró con el primer dramatismo: explicarse cómo es posible que Dios sea viviente y que en Dios haya nada menos que tres personas realmente distintas, aunque también realmente idénticas con la esencia divina. ¿No va eso contra el principio de contradicción? Santo Tomás elaboró una distinción que se encuentra más o

menos prefigurada en San Agustín. Se trata de una teoría o modo de distinción entre seres, que no perjudique su identidad, de tal modo que cumpla las dos condiciones: compaginar identidad real con distinción real en el mismo ser, y creyó encontrar la solución en la teoría de las relaciones. Afirmó que un ser se puede distinguir de otro ser en plan absoluto; por ejemplo, cada uno de nosotros se distingue de su vecino o compañero por ser el que es, no por una relación, que es como se distingue además el dos del tres, no sólo porque tiene una unidad más, sino además porque dos es *menor* que el tres. De manera que la distinción de dos números está fundamentada en una relación, además de la diferencia en el número de unidades. Pero no podemos decir que uno de nosotros se distinga de otro, porque sea ni menor ni mayor que él. No es que no haya distinciones entre hombres fundadas en que sea más blanco o menos blanco, más oscuro, más listo o más tonto; estas relaciones de más y menos no distinguen un hombre de otro hombre, porque cada uno somos en nosotros mismos perfectamente tales, es decir, hay un criterio de distinción a base de predicados *absolutos*. Con semejante criterio, sería imposible explicar racionalmente o aceptablemente la Trinidad, porque si el Padre tiene tanto como el Hijo y el Espíritu Santo, medidos en lenguaje matemático, por cantidad de ser, si tienen exactamente lo mis-

mo, es claro que tal igualdad no puede ser criterio de distinción. Por esto dice la Teología que en lo absoluto no se distinguen las personas. Tenía, pues, que buscar Santo Tomás un criterio de relación; y efectivamente desarrolló técnicamente una distinción muy sutil que no voy a poder explicar, entre un doble aspecto de la relación, que se llamará en terminología escolástica el de *esse in* y el de *esse ad*; el de ser *en* y el de ser *para*. Y resulta que, según Santo Tomás, es posible dentro de un mismo ser que haya cosas realmente distintas sin perder la identidad con una tercera si se distinguen relacionalmente, y no absolutamente.

Dicho así, parece que fuera a quedar todo en plan puramente palabrero. Mas vean adónde iba el Santo al introducir una nueva noción; pueden ya distinguirse dos cosas, no solamente según el criterio clásico, cuando se distinguen absolutamente o por sus definiciones, sino por sus relaciones. Precisamente en Dios y solamente en Dios sucede, según Santo Tomás, que la misma realidad en cuanto absoluta es una, y en cuanto relación es triple; así es como cree conservar el principio de identidad, porque no se comparan las tres Personas bajo el mismo punto de vista absoluto; son distintas bajo el punto de vista relativo. No hay contradicción inmediata. Es claro que de explicarse íntegramente la Trinidad por semejante distinción, resultaría tan racional como todo lo demás racio-

nal. No se puede llegar a tanto; se trata simplemente de una aproximación para hacer tal misterio intelectualmente aceptable o digestible; no se trata ni intenta hacerlo estrictamente racional o razonable deductible. Siempre, con todo, es un paso; y ese paso lo dio Santo Tomás por primera vez, disminuyendo así un poquito el dramatismo, la inconexión entre la esencia de Dios, según la Filosofía clásica, y las tres personas. Si continuamos haciendo el inventario de lo que Santo Tomás tuvo que improvisar o crear filosóficamente para hacer razonable y explicar hasta cierto límite los demás dramatismos, por ejemplo, el de la Creación, el del pecado, veremos que tuvo que inventar otro conjunto de teorías filosóficas que no estaban en el mapa estrictamente griego y todavía mucho menos en el aristotélico. Por ejemplo, admitirá Santo Tomás que no solamente se puede vivir con una primera vida, que es la que se llama técnicamente vida natural, sino que es posible una segunda vida que se llama técnicamente de la gracia o sobrenatural. Dentro del orden de la vida material se da ese fenómeno del *injetto*, que chupa la savia del árbol y cambia la especie de sus frutos; pero eso es nada más un pequeño detalle que no afecta integralmente al árbol, porque la savia continúa prácticamente lo mismo. Según Santo Tomás, cuando uno cree que vive perfectamente como hombre, cuando uno cree que, por tener sentidos y potencias, entendimiento y

voluntad en toda la plenitud de la palabra, está ya perfectamente hecho, le dice todavía Santo Tomás, interpretando la tradición cristiana, que está viviendo nada más con vida natural, es decir, que su esencia no ha terminado ahí, que se le puede injertar un germen que se llama gracia y que le transformará, con el tiempo, en este mundo o en el otro, íntegramente su esencia, levantándolo a vivir otra clase de vida, como si dijésemos que es posible encontrar un medio maravilloso para hacer un injerto humano en un animal, de modo que, el día menos pensado, comenzase a pensar como nosotros. Sería un milagro dentro del orden pura y simplemente natural, cambio de especie a especie. Pues bien, éste es el milagro que hace la gracia: cambia íntegramente la especie de hombre a especie superior, a especie divina, como es ella en sí. Por eso Santo Tomás admitirá que precisamente en el orden de la vida es posible semejante fenómeno; y es posible dar de él una explicación verosímil porque introdujo una noción que naturalmente, sin llegar a explicarlo —si lo explicase estaríamos otra vez en filosofía griega deductiva—, lo hace verosímil o aceptable, más o menos digestible para quien no sea demasiado quisquilloso desde el punto de vista de racional, a saber: la noción de potencia obediencial.

Es claro que en este mundo existe potencia para hacer de una cosa hasta cierto límite otra; ha-

ce mos de un árbol madera para una mesa y hacemos del agua, bebida para los hombres. Santo Tomás dice que el ser en cuanto tal tiene una potencia especialísima que se llama *obediencial*, en virtud de la cual tiene que obedecer a Dios en todo lo que él quiera; si quiere que sea hombre, se quedará pura y simplemente un hombre; pero si Dios quiere que se transforme en ángel o viva con vida sobrenatural divina, podrá hacerlo perfectamente bien. Se introduce, pues, en el ser, además de la potencia natural, una potencia sobrenatural de ser lo que Dios quiera.

Claro está que dicho de esta manera la cosa parece casi pura y simplemente de palabras, porque decir que Dios puede hacer lo que quiera de las criaturas, o decir terminológicamente que en toda esencia hay una potencia obediencial para obedecer a lo que Dios quiera, es prácticamente decir lo mismo; como introducir aquella noción de que Dios puede cambiar íntegramente una sustancia en otra cuando quiera. Es que el ser, tal como lo concibe Santo Tomás, no está nunca definitivamente hecho; si estuviese definitivamente hecho, Dios no tendría intervenciones, en cosa dada por definitivamente hecha. Por tanto, el ser creado es materia moldeable al arbitrio divino; el que haya muchas especies y géneros es algo pura y simplemente de hecho, es lo que se llama técnicamente el *orden natural*. En plan común y corriente Dios no interviene; no mete

su mano para transformar especies; pero cuando quiera puede hacerlo perfectamente bien; con la introducción, pues, de un nuevo concepto de ser, con la introducción del concepto de potencia obediencial, ha conseguido Santo Tomás dar una cierta formulación racional a los dramatismos cristianos. Todavía nos quedaría un montón de ellos; por ejemplo, el dramatismo de la Encarnación. Les he recordado a ustedes que ya en tiempos de Homero, siglo VIII o IX antes de Cristo, la filosofía y la ciencia griega, inclusive la mentalidad religiosa griega, había implícitamente convenido en que Dios ya no intervenía personal ni milagrosamente en este mundo, condición para que en el universo hubiese estabilidad, para que fuese científicamente comprensible. ¿Cuál sería la sorpresa de los griegos, cuando les dijo San Pablo, y pudieron leerlo en los Evangelios y demás escritos de los Apóstoles, que hacía muy pocos años Dios acababa de encarnarse?

Se les hizo absolutamente incomprensible; ustedes lo recordarán por las *Actas de los Apóstoles*. Sábese por la Historia de la Iglesia que para cada caso, para cada dogma, iban los Santos Padres y escritores inventando lo que podían; saliéndose, como decimos vulgarmente, del apuro; pero no tenían una teoría general, algo así como un sistema filosófico único, con que hacer pasable el conjunto de los dogmas. ¿Qué inventó o perfeccionó Santo Tomás para disminuir en el punto presente el dra-

matismo de la Encarnación, y hacerlo incardinable hasta cierto límite dentro de la filosofía aristotélica? La distinción entre *naturaleza* y *persona*, entre *naturaleza* y *supuesto*. Así se podrá afirmar con un sentido filosófico que en Cristo hay dos naturalezas: humana y divina perfectas, pero una sola persona. Imaginen ustedes un fenómeno rarísimo en virtud del cual, sin dejar de ser cada uno de ustedes quien es, sin perder su naturaleza íntegra, se resumiesen o reabsorbieran dos personas en una sola. Es absolutamente inimaginable una unidad de conciencia en dos cuerpos perfectos y distintos, exactamente perfectos sin que les falte nada. Porque lo grave del dogma es que en Cristo hay todo lo que tiene un hombre perfecto, sin que le falte algo; tiene todo. No digamos que a Dios le falte algo; Dios lo tiene absolutamente todo. ¿Cómo es posible, pues, la unión de dos personas perfectas, perfectísima una y perfecta la otra, unión real sin que se pierda nada de ambas naturalezas en la unión? Santo Tomás, siguiendo una tradición y un conjunto de nociones e intentos de los Santos Padres, por ejemplo de San Atanasio, para introducir la distinción entre naturaleza e hipóstasis, que es en griego lo mismo que *persona* en latín, llegará a una precisión técnicamente perfecta para distinguir entre qué es *naturaleza* y qué es *persona*; y tratar de explicar cómo dos naturalezas realmente distintas se pueden unir en uni-

dad de persona. Más todavía; afirmaba Santo Tomás y toda la Teología escolástica, que de potencia absoluta, si Dios quiere, puede Dios encarnarse no sólo en un cuerpo viviente y racional, sino inclusive en una piedra; es decir, Dios puede unirse realmente con todo, por unión real, sin confusión de naturalezas; en semejante caso de divinización, se mantiene la distinción de *naturaleza*; no se llega, pues, a un panteísmo. Para evitarlo sirve la distinción entre naturaleza y persona. El concepto de naturaleza, el concepto de ser natural, estaba elaborado y ampliamente explicado en la filosofía aristotélica; y Santo Tomás añadió el de persona o hipóstasis, en terminología griega; en la misma dirección, como complemento de la naturaleza, de tal modo que no se salió, por decirlo así, de la dirección aristotélica general, sino que la rehizo, la amplió, perfeccionando, inventando, mejor dicho, una distinción que venía prefigurándose en toda filosofía cristiana primitiva, en todos los intentos que habían hecho los Santos Padres para explicar racionalmente el dogma.

Demos una mirada ya al camino recorrido; y verán que no era posible hacer todo esto, sino componiendo una teología y no una filosofía. Es decir, si ustedes hubiesen pedido a Santo Tomás, hablando retrospectivamente, con evidente anacronismo, el que hiciese una filosofía cristiana, le hubiésemos impuesto una tarea absolutamente imposible; a saber, reducir íntegramente el dramatismo de la con-

cepción teológica a un sistema *deductivo*; con ello hubiese perdido toda la atracción que tiene el *drama*, al ponerlo bajo la forma puramente impersonal, neutra y fría de una deducción pura y simplemente filosófica. ¿Se le podía pedir semejante cosa a Santo Tomás? ¿Seríamos nosotros capaces de pedir al lógico más pintado de nuestros tiempos, a uno que sepa en firme lógica y matemáticas, el que nos ponga en forma deductiva un drama de Esquilo? Al que lo intentara, no lo asesinaríamos; nos reiríamos compasivamente de él. De conseguirlo, perderíamos la magnificencia que tiene toda obra poética, ese matiz de creación continua de una tragedia griega; todo por haberle pedido que nos la ponga en *silogismo*. ¿Qué sería, pues, si le hubiesen pedido a Santo Tomás que redujese íntegramente a forma deductiva, a forma sistemática, el drama divino de la Trinidad, el drama divino de la Creación, el drama de la caída del hombre, el drama de la gracia, el drama de la vida sobrenatural, el drama del fin del mundo, el drama de Cristo? Evidentemente hubiese tenido por la peor tentación del demonio semejante sugerencia; no cayó en ella, porque era auténticamente cristiano, y sabía que el cristianismo es algo más que un drama, pero tiene todos los caracteres de un drama, a saber: de algo imprevisible, original, que nos afecta de arriba abajo, sin caer dentro de los límites naturales.

Por eso, Santo Tomás, que sabía mucho más de lo que se traía entre manos que ciertos filósofos escolásticos modernos, no hizo *filosofía cristiana*; hizo teología; y la Teología tiene como característica básica respetar cual datos fundamentales los actos dramáticos; y los incardina en un sistema deductivo sólo hasta cierto límite, hasta donde sea posible, sabiendo que no es posible íntegramente darles estructura racional.

Santo Tomás dio varios pasos en esta dirección de prolongar, sobre todo a Aristóteles, de tal modo que vaya haciéndose racional el dogma, pero sin atentar contra su radical imprevisibilidad, contra su radical vida, contra su íntegro dramatismo. A la petición de que hiciese un tratado sistemático de filosofía, de pura y simple filosofía, no sé qué hubiese respondido de palabra a la pregunta; pero respondió con las obras. Santo Tomás no tiene ningún tratado propio de metafísica que sea ni más ni menos que metafísica, no tiene ningún tratado propio de lógica, ni más ni menos que de lógica; no escribió jamás una obra sistemática de filosofía; comentó a Aristóteles tal como estaba Aristóteles; escribió, además, de temas filosóficos sueltos; pero no hizo jamás ningún tratado de filosofía sistemática.

Hizo una cosa mucho mejor, a saber: un tratado de presentación esplendente y conmovedora de todo el drama cristiano, engarzando sutilmente semejan-

tes perlas por un hilo tenuemente deductivo, tenuemente racional, que era la filosofía aristotélica. Nos conservó dichosamente el collar y no lo transformó en una serie de hilos perfectamente conexos y absolutamente inflexibles e irrompibles.

Por eso no escribió filosofía pura y simplemente tal, sino Teología: *Suma teológica*.

Conferencia Cuarta

DESCARTES, MODELO DEL METODO
INMANENTE DE FILOSOFAR

Señoras y señores:

El año del nacimiento de Descartes coincide realmente con el mismo en que el jesuita Suárez publica las *Disputationes metafísicas*: el año 1596.

Si nos dedicásemos un poco a hacer filosofía cabalística, para explotar ciertas coincidencias de fechas en la Historia, se prestaría esta coincidencia del año en que nace Descartes con el año en que se publican las *Disputationes metafísicas*, la primera obra sistemática en la que se presenta la Filosofía desligada de la Teología, digo que se prestaría a ciertas sutilezas probablemente más aparentes que reales. Dejemos constancia de la coincidencia.

Para ponernos en el plan técnico, y darles una impresión detallada de lo fundamental de la doctrina de Descartes, hemos de tomar, como se dice en castellano, el agua desde un poquito más arriba.

Ustedes recordarán que en la Filosofía clásica escolástica se planteaba ya como cuestión explícita, y como una de las más fundamentales, la llamada del *principio de individuación*: ¿De qué proviene que cada cual sea cada cual? ¿De qué proviene que

haya muchos individuos dentro de la misma especie? Esta cuestión, en tal forma explícita, no se la planteó jamás la filosofía griega, ni siquiera Aristóteles. Se la planteó ya como problema filosófico, impuesto por la evolución interna del hombre, Santo Tomás y la Escolástica medieval, después de él. La respuesta de Santo Tomás y de la escuela tomista podrá resultar un poquito desconcertante, si se la piensa a primera vista; probablemente también si se la piensa en segunda.

Decía Santo Tomás que el principio de individuación, es decir, aquello por lo cual cada uno somos cada uno, aquello por lo cual es posible que dentro de la *misma* especie haya *muchos* individuos, proviene radicalmente de la cantidad; de la cantidad se propaga a la materia, de la materia a la forma; como si dijésemos respecto del hombre que la individuación se propaga de la cantidad a la materia, de la materia a la forma sustancial o a la vida del hombre; de tal manera que eso que queríamos y pensaríamos ser lo máspreciado nuestro, a saber: no ser hombre sino *tal* hombre, no ser viviente sino *tal* viviente, no ser pura y simplemente sustancia, sino *esta* sustancia concreta, es decir, lo más importante nuestro, eso de ser *fulano de tal*, dice Santo Tomás que proviene radicalmente de la cantidad, próximamente de la materia; y del ser de la materia y de la cantidad se comunica a la forma sustancial, se propaga en concreto a la vida; de ma-

nera que en rigor de expresión, si no tuviésemos materia y cantidad en una cierta época de la vida, al menos cuando comenzamos a existir, no seríamos individuos. Dicho al revés: no nos individualizamos, no somos fulano de tal, por lo más sublime nuestro; no somos fulano de tal ni por el entendimiento ni por la voluntad ni por la vida intelectual, ni siquiera por la vida sensitiva. Ahí no se encuentra el principio de individuación, por el que cada uno es cada uno, sino se halla en el orden más bajo del ser, en la cantidad y en la materia. No vamos a maliciar, preguntando cómo se debe sentir por dentro un señor que afirme, que, en rigor, si él es fulano de tal, no lo es ni con lo supremo suyo, no lo es ni por el entendimiento ni por la voluntad, sino lo es precisamente, y se nota ser fulano de tal, por la materia y por la cantidad. Se prestaría a malicias filosóficas, que pertenecen propiamente hablando a un tema que llamamos ahora de filosofía de la vida: cuál es el *motivo* de las razones. Esa tesis, aparentemente neutral: que el principio de individuación es la materia y la cantidad, y que de ahí se propaga al ser, digo, que esas razones, al parecer objetivas, tienen como fondo un *motivo* radicalísimo, un cierto tipo de vida, que no voy a explicar aquí; lo dejo a su malicia más que a su consideración.

Pero no corren en vano los siglos, y ya en tiempo de Suárez, saltamos del siglo XIII a los siglos

XVI y XVII, se afirma como opinión común y corriente que cada uno se individúa por sí mismo, no por la materia y por la cantidad; sino por sí mismo, de tal modo que el alma tiene principio intrínseco de individuación, nuestra vida sensitiva está individuada por una causa intrínseca y propia de la vida sensitiva; no podía individuarse el alma ni por la materia ni por la cantidad. Cada tipo de ser, según Suárez, y él lo explica larguísimoamente en una *Disputación* de las más famosas, se individúa por sí mismo; cada ser tiene su propio principio de individuación más o menos perfecto según sea en cuanto ser más o menos perfecto. Podemos ya comenzar a decir que no hemos de sentirnos humillados, pensando que el ser fulano de tal, nuestra individualidad, nos provenga precisamente de lo inferior nuestro, sino que ya cada parte de nuestro ser, inclusive y tanto más las supremas, se individúan por sí mismas; puedo hablar de *mi* entendimiento, puedo hablar de *mi* pensamiento, puedo hablar de *mi* voluntad y de *mi* alma; y este *mi*, este posesivo, no es posesión derivada de que poseamos materia, de modo que, si no tuviéramos materia, no podríamos tomar propia y auténticamente inmediata posesión de *mi* entendimiento, de *mi* voluntad, de *mis* actos.

En la sentencia de Suárez ya no están lejos Descartes y la Filosofía moderna, que afirmará que precisamente el filosofar se asienta en el *yo*, en lo

auténticamente poseído, en el auténtico poseedor que es el *yo individual* individuado por sí mismo. Imposible fundamentar la filosofía en el yo, es decir, en el poseedor de todo, si ese poseedor no se poseyese a sí mismo, sino que el dominio le viniese de lo exterior: de la materia, de la cantidad.

Nótese, pues, por qué históricamente, si en ciertas épocas como en la medieval, no digamos la griega, no se producen, no aparecen ciertas teorías filosóficas, no es porque sean falsas, sino por un motivo vital hondísimo: porque todavía no les ha llegado la razón vital, el tempero para ello.

En Suárez se encuentran en tesis explícita, en disputación metafísica especial, la afirmación de que cada uno se individúa por sí mismo; que la materia no individúa a nada más que a sí misma; y que la forma, la vida y nuestro entendimiento, se tienen como principio de individuación a sí mismos.

No voy a traer aquí las razones que aporta Suárez. Desgraciadamente todavía están en latín, y los que deberían tener ciertas obligaciones de traducirlas, todavía no han traducido sino dos *Disputaciones* y eso que van ya unos cuantos siglos de haber sido escritas.

Entre las razones que aduce Suárez para probar que cada uno se individúa por sí mismo, la capital es el que "*es imposible que uno se individúe por otra cosa distinta*". Igual razón había traído en otra

Disputación para demostrar que se identifican esencia y existencia: "Es imposible —decía Suárez—, que una cosa exista por otra, por muy unida que esté con la primera". Como si dijésemos, poco sacaríamos de que el alimento estuviese muy apegado al estómago; eso sólo no nos haría vivir; para que nos alimente es menester que se identifique con nosotros. Pues ¿qué diremos de la unión que debe haber, de la identidad suprema que debe existir, entre uno y sí mismo, entre ser y realidad, para que uno auténticamente sea? Todo el fondo de las razones de Suárez, para decir que cada uno existe con existencia propia identificada, que cada uno se individúa por sí mismo y no por una parte de él realmente distinta de las otras, consiste en que nada puede ser individuo por otro, que nada puede existir por otro. Y es esta razón ciertamente básica y fundamental; pero, con todo eso, nos quedaríamos, sea dicho con una cierta irreverencia, nos quedaríamos en la frase de Cantinflas —ustedes seguramente conocen al gran cómico mexicano—, que decía que "*cada quien tiene su cada cual*". Decir que cada uno se identifica por sí mismo, se individúa por sí mismo, y añadir que no puede un individuo ser quien es, por otro, por muy íntimamente que esté unido con él, sino que tiene que serlo por sí mismo, por identidad perfecta, equivale a decir en términos solemnes que "*cada quien tiene su cada cual*". Con todo lo cual habríamos dado, ciertamente, un paso en

dirección a la Filosofía moderna, pero no habríamos llegado a ella, ni muchísimo menos. ¿Cuál es el paso que es menester dar, que no dio la Escolástica por motivos *vitales*, no por teóricos —sino por vitales, que no voy a explicar—, y que dio Descartes?

En la memoria de todos ustedes se encuentra aquella frase famosa cartesiana: "*pienso, luego existo*". Y parece que ha pasado ya a ser como moneda vulgar que, de tanto manosearla, no se la reconoce. Vamos a intentar limpiarla, para que vean por qué semejante frase, y lo que hay bajo ella, se presta a fundar no sólo una Filosofía, sino la Filosofía moderna en conjunto. Y dándoselas un poco de conocedor de la Historia del Pensamiento traería alguno a colación aquella otra sentencia, de San Agustín, de quien se dice fué el predecesor de Descartes. Me refiero a aquella frase célebre: "*Si fallor, sum*" "*Aun si me engaño, soy*". Es decir, que inclusive cuando me engaño, no por eso dejo de existir.

Si lo piensan un poco, verán que la cosa es un poquito extraña. Si, en efecto, el entendimiento estuviera hecho para la verdad, parece que no habría de poder discurrir cuando se engaña; sin embargo, es un hecho comprobado que, inclusive cuando nos engañamos, discurrimos, y a veces bien en firme, y mucho más en firme que cuando acertamos, si es que acertamos alguna vez. Pero decía San

Agustín en esa frase célebre: "si me engaño, si fallor, existo, *sum*". Parece que se asemeja al principio cartesiano: *pienso, y aunque piense en falso, aunque, por la duda metódica, haya destruido toda certeza, sin embargo existo; "cogito, ergo sum"*. Se parecen muchísimo; pero las apariencias, una vez más engañan; y es menester, para cumplir el precepto clásico de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, que veamos cómo semejante frase de San Agustín dista mil millones de leguas de la cartesiana, y del punto de partida, de lo que tuvo que inventar e inventó la vida en Descartes.

Si se pronuncia esta frase agustiniana completamente sola: "*si me engaño, soy*" todavía, a pesar de eso "me engaño", parece, en efecto, que se asemeja a la cartesiana. Pero San Agustín añadía, entre otras cosas, dos sentencias más, que ustedes conocen seguramente: 1º Decía San Agustín, "*in interiore homine habitat veritas*", "en el hombre interior habita la verdad"; y añadía: "vuelve a ti mismo", "*In te ipsum redi*"; y continuaba: "*pero, si volviendo a ti mismo, encuentras que tu naturaleza es mudable o inestable transciéndete a ti mismo*". Es decir, en primer lugar, es menester volver a sí mismo. Casi parecía colocarse en dirección inmanentista, con términos modernos; y añadía, "*porque en el hombre interior es donde habita la verdad*"; y continuaba, no nos paremos, pues, aquí"; "*pero*

si encontrases, después de volver a ti mismo, que tu naturaleza es inestable y mudable", "transcende te ipsum", "trasciéndete a ti mismo"; tampoco podemos quedarnos ahí, porque tampoco se queda ahí San Agustín. Un poco más adelante dirá: "*Fecisti nos, Deus, ad te; et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te*", "hicístenos, Dios, para ti; y estará inquieto nuestro corazón hasta que descanse en ti. Es decir, primero, vuelve a ti mismo; pero segundo, si encuentras, después de volver a ti mismo, que tu naturaleza es inestable, trasciéndete, superate. Y efectivamente encontró San Agustín que su corazón, su interior, estaba inquieto, y de consiguiente, dijo: "no podremos llegar a la tranquilidad, sino hasta que lleguemos a Dios", lo cual quiere decir que, en rigor, no puede uno quedarse en sí mismo; y es precisamente esto lo que habría que hacer para llegar a la Filosofía moderna. No miremos las cosas aparte, ni las digamos a trozos; según como puntueemos, podrá resultar lo que dice la broma clásica, y sirva para sazonar un poquito la exposición, que "*Poncio Pilatos fue crucificado, muerto y sepultado*". Exactamente igual en San Agustín; no separa nunca, como hacen ciertas historias de la filosofía, un poco sospechosas, al decir que fue precursor de Descartes, la sentencia esa de: "*si fallor, sum*", "*si me engaño, soy todavía, a pesar de que me engaño*", de las dos partes restantes, en virtud de las cuales, lo que podría haber dado lugar a una filo-

solia estrictamente inmanentista, lejos de dar lugar a ella, conduce a un teologismo, encamina según dirección trascendente. Diremos, pues, jugando un poco con el nombre propio de Descartes: fue menester que Descartes hiciese honor a su nombre, al nombre de René, Renato, renacido; que renaciese de otra manera por dentro, radicalmente diversa de la Escolástica, para que pudiera surgir la Filosofía moderna; más en particular, para que pudiese nacer o renacer, mejor dicho, en él.

¿En qué consiste, pues, ese renacimiento, esa originalidad de vida que tuvo que surgir en Descartes, para no quedarse en escolástico más o menos aprovechado? Fue, ciertamente, muy aprovechado; estudió con los jesuitas; él mismo confiesa que se dio en firme a los estudios; pero por algo sería que tuvo que abandonar íntegramente todo lo que se le había enseñado, como consta en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones metafísicas*. Preguntemos, pues, para sentarnos ya obligados a responder: ¿qué es lo que inventó? ¿A qué tipo nuevo de filosofía renació Descartes?

Ustedes recuerdan ciertamente aquella maravillosa sentencia evangélica, en que decía Jesucristo: "*Que si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos*". Pues bien, probablemente en filosofía tenemos que hacer lo mismo si queremos entrar en el reino de las verdades; hacernos como

niños, quiero decir: emplear un lenguaje metafórico, espontáneo y natural. Por eso, puesto que no siempre puede ser uno suficientemente cristiano en otras cosas, a lo menos seámoslo en ciertos puntos. Hagámonos, pues, un poquito los niños, para comenzar a filosofar en plan cartesiano.

Todos hemos jugado con muñecos que, de ordinario, caen de la posición en que los tiremos; alguna vez, dichosa, nos han regalado muñecos que caen siempre de pie, y es que tienen plomo en los pies. Pues bien, preguntémonos, guiados por esa imagen infantil: ¿Hay cosas que siempre caen de pie? Efectivamente, vamos a ver que ciertas preguntas de los niños tienen razón en este punto, y la tiene el Evangelio. La inmensa mayoría de las cosas, la inmensa mayoría de las verdades, por no decir casi todas o todas, tienen esa peculiaridad de los malos muñecos, que no caen siempre de pie; por ejemplo, si digo que "*dos y dos son cinco*", afirmo evidentemente una falsedad, pero esta falsedad no cae de pie, es decir, no da la vuelta y se convierte en la verdad "*dos y dos son cuatro*"; sino que "*dos y dos son cinco*", esa falsedad es tan eternamente falsa, ha sido falsa desde siempre y para siempre; y es además falsa independientemente de todo lugar y tiempo en que se la enuncie; es independiente de todo individuo que la diga; exactamente igual que la verdad "*dos y dos son cuatro*" que, en cuanto tal, no dice ninguna relación ni a

especie ni a tiempo ni a ningún individuo. Tenemos, pues, que bajo el punto de vista de independencia individual, bajo el punto de vista de independencia espacial y temporal, es tan supra-temporal, es tan supra-individual y supra-espacial la falsedad como la verdad. Parecería que esa falsedad, "*dos y dos son cinco*" habría de invertirse automáticamente en su verdad: en "*dos y dos son cuatro*". O dicho al revés: si la verdad "*dos y dos son cuatro*" tuviese poder ejecutivo, no toleraría jamás que pudiésemos decir que pudiese existir desde siempre y para siempre algo así como la proposición "*dos y dos son cinco*". Igual sucede a la inmensa mayoría de las verdades, aunque sean las que juzgamos más sublimes. Todas ellas tienen esa propiedad un poquito sospechosa, de que no se defienden. No son como esos muñecos que caen siempre de pie, tírenlos como los tiren; sino que "*dos y dos son cinco*" se queda en "*dos y dos son cinco*"; "*dos y dos son cinco*" tiene tanta consistencia que no se da la vuelta, y resulta "*dos y dos son cuatro*". Pues bien, ¿no habrá alguna cosa o realidad que caiga siempre de pie, como ciertos muñecos con plomo en los pies, —un "porfiado", como se los llama en Venezuela?

Sería muy sospechoso que nada más en el orden de los muñecos y juguetes se hallase esa consistencia de caer siempre de pie; y que, por el contrario, en ningún otro orden se encontrara semejante pro-

piedad de estar bien asentado, de tener plomo en sí mismo, de poseer perfecto equilibrio.

Descartes fue el primero que encontró semejante tipo de realidad que cae siempre de pie, aunque se la eche cabeza abajo. Es precisamente el "Yo", mi realidad. Si pienso la verdad, pienso realmente; si pienso lo falso, también realmente pienso; lo cual quiere decir que mi realidad, la realidad de mi pensamiento, aunque la tire de cabeza, aunque piense lo falso, continúa exactamente siendo tan real como cuando pienso lo verdadero. De manera que ahora podemos decir con un poco de irreverencia, que ese muñeco, que es nuestra vida interior, nuestro pensamiento, nuestra imaginación —que todo eso se abarca, como explicó *Descartes* más adelante en sus obras, bajo la palabra *pensar*, "cogito"—, es un muñeco con plomo en los pies. Puedo pensar lo falso, y no por eso dejo de pensar, sino que tal acto es tan real como cuando pienso lo verdadero. Puedo imaginar lo quimérico, pero mi imaginación es tan firme en sí misma, no desaparece mi acto de imaginar, aunque me imagine lo quimérico o imagine lo que me reproduce lo real; y puedo resentirme por un motivo que objetivamente no existe, puedo dolerme de la infidelidad de una persona que efectivamente no me ha sido infiel; pero no por eso el dolor es menos real.

Es decir, nuestros pensamientos, en cuanto reales, nuestros sentimientos, nuestras imaginaciones,

son muñeco con plomo en los pies; aunque piense en falso, aunque imagine lo quimérico, aunque desee lo imposible, aunque me duela todo lo que efectivamente no habría de dolerme, no por eso mi acto es menos real, sino que es tan real como cuando pienso lo verdadero, cuando imagino lo que otras veces he visto o sentido, cuando me duelo por motivos reales. Si preguntásemos ahora, con este criterio, cuántas cosas hay que tengan plomo en los pies, que sean muñecos con equilibrio interno, veríamos, con un poco de sorpresa, y fue la sorpresa de Descartes, que todas las verdades, sean las que fueren, matemáticas, físicas, teológicas, morales, todas ellas no tienen plomo en los pies; a saber: se quedan como las echemos, si digo "dos y dos son cinco", "tres y tres son siete", no me retuercen el entendimiento y obligan a decir "dos y dos son cuatro"; y si digo "dos y dos son cuatro", esa verdad será incapaz de defenderme y defenderse si digo a continuación "dos y dos son cinco", y así de las demás. Y cuando imagino lo falso y lo quimérico, lo quimérico no fuerza la imaginación para que piense o imagine lo que es posible y real, sino que se queda exactamente igual, cual si dijésemos que el contenido de nuestros actos es completamente indiferente para nuestra realidad.

Pero si dijésemos nada más eso, si hubiésemos dicho nada más como San Agustín, "si me engaño, todavía soy", no habríamos sacado nada, por-

que lo grande consiste en saber apurar la cosa, y ver cómo el mismo acto mío, realísimo, de engañarme, a pesar de engañarme y a pesar de que el contenido es falso, continúa siendo tan perfectamente real; y recalco en la extrañeza, porque, si continuásemos diciendo como toda escolástica anterior a Descartes, que las potencias —la potencia de entender, de querer, de imaginar—, está hecha para sus actos, para los actos correspondientes, y los actos para los objetos, o como decían con su terminología técnica: que los objetos especifican los actos y las potencias, entonces la consecuencia que había de haber sacado la escolástica sería, evidentemente, que en el momento que el objeto no existiese no podría funcionar ni el entendimiento, ni la imaginación, ni ninguna potencia interior. Esa es la auténtica consecuencia a sacar, que no la sacaron; la sacó Descartes, no simplemente por meterse con la Escolástica, sino porque le interesaba lo contrario, lo positivo, a saber: que nuestra realidad es muñeco —no lo dijo Descartes, naturalmente, con esa comparación—, es muñeco con plomo en los pies, que nuestra realidad es más firme que la realidad de toda verdad; y de consiguiente nos encontramos con un ser, el nuestro, que él mismo nota su consistencia como superior a cualquier tipo de verdad por muy sublime que sea, y de cualquier orden que fuere.

Con ello se ha descubierto para la filosofía un campo nuevo y tal que, aunque no hubiese ninguna

verdad, sería real; que inclusive, aunque nos equivocásemos siempre en matemáticas, no por eso el entendimiento dejaría de existir, y aunque nos equivocásemos continua y pertinazmente en física o en teología o en moral, no por eso se aniquilarían ni nuestra voluntad ni nuestro entendimiento, ni nuestra imaginación. ¿Qué tipo de realidad tan terriblemente poderosa, tan firmemente establecida, que inclusive aunque todo fuese falso, más todavía, aunque sistemáticamente se equivocase —por hablar con términos de Descartes, con la duda metódica, la duda sistemática, la malicia en todos los órdenes—, a pesar de eso todavía continúa siendo *realmente* existente?

Descartes, ante semejante *becho*, no fingido, sino *hecho comprobable* de que mi realidad es superior en punto a realidad, a firmeza, a todas las verdades, optó, como es natural, por fundamentar la filosofía, no en verdades que no se defienden contra la falsedad, en falsedades que se defienden muy bien en contra de la verdad, sino en una realidad que es independiente y se defiende frente a verdad y falsedad. Por eso Descartes, después de haber hecho esa especie de barrido hacia afuera de toda clase de verdad y falsedad, dijo que nuestra realidad es "*res cogitans*"; y "*res*" significa en latín lo mismo que *cosa firme* o estable. Sólo se emplea ahora el término *res* para designar las *reses*, el ganado; es sabido que el ganado era la moneda, lo estable, la

posesión y el peculio de los hombres primitivos. Se ha conservado en castellano el participio del verbo correspondiente a *res*, que es el participio *rato*, o *ratum*, ratificado; es decir, *cosa firme, estable*. Pues bien, cuando dice Descartes que el yo, nuestros actos en concreto, son *res*, no quiere decir que sean una cosa como las demás; son cosa privilegiada, porque son tan firmes y estables que, aunque se hundiera el universo de las verdades, aunque no hubiese más que falsedades, continuarían existiendo en sí mismos, existiendo como sustancia. Y así se había definido anteriormente la sustancia, en filosofía, por ser una cosa permanente, pura y simplemente frente a los accidentes que cambian, por ejemplo, un rostro que cambia de color. Esa firmeza del rostro frente al cambio de colores es un tipo de firmeza muy relativo; la firmeza es esta otra, la buena, la que, inclusive aunque se cambie todo en falso, no por eso deja de existir; eso se llamará en adelante *sustancia*, que con la definición que dio el gran filósofo judío Spinoza, que es quien puso en solfa, quiero decir en matemáticas, en formulación estricta, lo que, como buen literato, había dicho Descartes en magnífico francés, dirá Spinoza, repito, que sustancia es una cosa, "*res*" o *algo real que existe de tal manera que no necesite de nadie para existir*.

Efectivamente así es nuestra realidad. Y no nos espantemos de ello, que ese espanto de notar que

por dentro tenemos una cosa tan firme, que es independiente en su realidad de la verdad y la falsedad, es el célebre espanto que hace que algunos no lleguen jamás a entender la Filosofía moderna. La definición de Spinoza no hace sino cambiar el tipo de ser a que aplicar la definición escolástica de sustancia, que decía pura y simplemente que es un ser *en sí*. Faltaba precisamente lo mejor, faltaba lo que añadió Spinoza, a base de la experiencia cartesiana; sustancia es un ser que no sólo está en sí, sino que se *mantiene en sí mismo y no necesita de nada para existir*. Tenemos la *experiencia* de eso por dentro.

Con lo cual hemos llegado al primer punto de la filosofía de Descartes; a saber: señalar un tipo de realidad tan firme, tan estable, que, inclusive aunque uno se meta a buscarle cinco pies al gato, es decir, se meta a buscar falsedad donde no la hay, se meta a maliciar, se meta a sospechar, sin embargo de semejante universal hundimiento de la verdad, continúa uno tan firme y estable en sí mismo. Nuestra realidad, la de nuestros actos, del "cogito", en el cual se incluye no sólo el pensar intelectual sino, como explica Descartes: sentir, imaginar, todo acto, —tiene consistencia mucho mayor que cualquier contenido por muy sublime que sea. *Primera parte.*

Y vayamos a la *segunda*. Es menester que, comenzando otra vez con una comparación un poquito infantil, para ver si conseguimos el reino de la filo-

sofía cartesiana, distingamos *dos tipos de seres*; lo que todavía nos permitirá afinar más lo anterior, porque únicamente hemos dicho que hemos llegado a descubrir un muñeco con plomo en los pies, una realidad, tan firme que siempre cae de pie, es *real*. No bastaría con eso para la filosofía; con ello habríamos transformado la noción de *ser*, la noción de *sustancia*, ya es muchísimo, pues esas dos nociones, *ser* y *sustancia*, son básicas en la filosofía clásica anterior.

Es menester aún más: transformar el principio de identidad, y descubrir que, en rigor, hay dos tipos de seres que poseen dos tipos de identidad, una más poderosa que la otra. La luz para que ilumine, no es menester que esté cayendo ella en cuenta de que está iluminando, de tal modo, que si dejase de caer en cuenta de que ilumina, por semejante distracción se apagase; lo original de luz consiste en que, sin caer en cuenta —probablemente no puede caer en cuenta—, sin caer en cuenta ilumina, necesariamente ilumina; no puede distraerse la luz y apagarse por semejante distracción; no pierde su ser, su realidad, por no atenderse a sí misma, por no tener *conciencia*. Y no deja el fuego de quemar porque en un momento se distraiga de que está quemando, y automáticamente se apague; sino que el fuego, precisamente porque no tiene conciencia, porque necesariamente quema, aunque no piense que quema, continúa quemando; lo hace sin reme-

dio, por necesidad hace lo que es. En cambio, la conciencia tiene esta especialidad peculiarísima: si se distrae, deja de ser; si uno deja de tener conciencia, automáticamente desaparece la conciencia. Por eso es imposible una conciencia inconsciente. Es la conciencia, tipo de realidad tan rara que si se distrae desaparece; si uno deja de caer en cuenta que está pensando, es que deja de pensar efectivamente. Como si dijésemos que uno posee el tesoro únicamente mientras lo está teniendo bien apretado en el puño; si se distrae, se lo roban.

Ahi está justamente el punto flaco de lo que parecía más seguro. Precisamente porque la luz ilumina sin caer en cuenta, puede perder su ser sin caer en cuenta; no lo defiende; y así podemos transformar, como se sabe modernamente, la luz en calor, la luz en materia; y se puede hacerlo, únicamente porque la luz alumbra sin saber lo que hace. Porque se posee a sí misma sin caer en cuenta de lo que posee, se lo podemos robar; y mediante bien simples aparatos se convierte, por ejemplo, el calor en movimiento, o el calor en materia; y precisamente porque una piedra es piedra, y no sabe que lo es, justamente por eso que parecería ventaja le sobreviene el inconveniente de que se la puede cambiar en electricidad, en luz, y en lo que queramos. Cosa bien sabida por física moderna. Y precisamente porque una planta vive, pero no sabe que vive, podemos asimilárnosla; si una planta supiese

que vive, si se tuviese a sí misma en el puño, se defendería positivamente contra la asimilación; y si una luz tuviese conciencia de que lo es, se poseería a sí misma mucho más fuertemente, como el hombre que sabe que tiene un tesoro y además lo tiene bien firme en el puño; mientras cae en cuenta de que lo tiene, no se lo pueden robar sin más ni más. El ser algo inconscientemente lo que es, el hacer algo sin caer en cuenta de lo que se hace, lejos de ser una garantía de realidad, es un motivo fundamentalísimo para poderse cambiar y para poder desaparecer; de manera que la raíz de la mutabilidad de las cosas, que no tienen conciencia, consiste precisamente en que son sin saber que lo son, —en que son ricos, por decirlo así, que no saben la riqueza que tienen. Naturalmente se la puede uno robar, y es lo que se debe hacer.

Pues bien: la raíz de que en este mundo real físico las cosas sean mudables, no tiene nada de extraño; es simplemente que tienen y son lo que son, sin saber que lo son, sin podérselo defender por la conciencia. En cambio, intentar robar a alguien mientras esté pensando, el pensamiento resultará absolutamente imposible; podrá uno dejar de pensar, pero mientras piense, así mientras piense, mientras esté en acto de presencia a sí mismo, es imposible que se lo robe nadie. Es decir: una realidad consciente, se posee a sí misma con *doble potencia* de identidad; no sólo es lo que es, sino además es

lo que es y sabe positivamente que lo está siendo. A esta potencia de identidad, a ese tipo de identidad superior, se llama técnicamente *conciencia* (ser para sí).

Consideremos, para añadir un punto más, la luz; por un conjunto de procedimientos, inclusive vulgares, se la puede transformar en calor y por un conjunto de máquinas corrientes se puede transformar el calor en movimiento. Se trata de una transformación por causalidad; por causa y efecto convierten el calor en movimiento las máquinas de vapor; se convierte la luz en energía calorífica, para calentar una habitación, etc. Es que a este tipo de seres les puedo robar perfectamente el ser, y se les puede cambiar de uno a otro; tales cambios se producen siempre por una *causa*, por algo externo que los transforma. En cambio, pregúntense por dentro: cuando dejan de pensar, ¿es que alguien les ha quitado el pensamiento? —No; la desaparición del pensamiento se hace *sin causa*; y notarán parecidamente que el pensamiento surge con una espontaneidad absoluta, y cuando uno comienza a pensar, no es que le hayan dado un empujón para que piense, como el calor que empuja los cilindros de la máquina para que ande. Absolutamente nada de eso; nadie nota que el pensar en acto sea algo así como estar siendo efecto de otra cosa; es decir: *la conciencia aparece sin causa*, por muy extraño que parezca; la conciencia, repito, aparece y des-

aparece sin causa, y eso es un dato interno y no una ficción.

Ahora bien: lo que aparece y desaparece sin causa es, en ciertos límites muy amplios, algo absoluto. Adviértase, pues, cómo, si se fundamenta la filosofía en la conciencia, se obtendrán ya tres cosas: 1º Fundamentar la filosofía en un ser tan firme que a pesar de que pueda ser todo falso, él no se contamina, y no padece de la falsedad universal; es un muñeco que cae siempre de pie; 2º Quien fundamenta la filosofía precisamente en la conciencia, en el "yo pienso", en el yo estoy pensando, la fundamenta en un ser que, mientras está pensando, está sintiendo, no le pueden robar su realidad.

Más todavía, semejantes actos aparecen y desaparecen sin causa; podrán tener pretextos, podrán exigir ciertas condiciones, para surgir o desaparecer, pero no exactamente *causas*. Se fundamenta ya, pues, la filosofía en una "*res*", en una cosa firme; y, *segundo*, "consciente", con segunda potencia de identidad. Por esto habrá que distinguir en toda la filosofía posterior un doble principio de identidad: el principio de identidad que vale para todas las cosas que no saben lo que tienen, que no saben lo que son, siendo por tanto mudables; y un segundo principio de identidad —veremos qué formulación adquiere sobre todo en Kant—; en virtud de él uno no sólo es lo que es, sino que nota lo que es; no sólo es *en sí*; se tiene a sí mismo en

el puño (para sí), conscientemente, de modo que, mientras tanto, no hay manera que se lo roben. Más aún, semejantes actos de posesión de *mi* propio ser, se hacen sin *causa*, o como dirá Kant con un término que suple el de *creación*, se hace por *Ursprung*, que quiere decir: por un "salto primigenio", por algo absolutamente original, no calculable ni previsible.

Hemos conseguido el *segundo* punto de la filosofía cartesiana. Hemos cumplido, con éxito, pero contra San Agustín, el lema de: "*vuelve a ti mismo*". Hemos vuelto a nosotros mismos; pero, lejos de encontrarnos mudables, ha resultado que lo otro es lo mudable, y que somos nosotros los firmes. Y bien lejos de tener que reconocer la necesidad de trascendernos, podemos y debemos quedarnos dentro, porque el castillo interior es mucho más seguro de lo que a primera vista parecía; tal es el segundo punto.

3º Una de las nociones básicas de la filosofía clásica se refería a los criterios de distinción entre las cosas. Y admitía la Escolástica, Suárez inclusive, que no hay más que dos criterios de distinción real: 1º La separación; cosas separables o separadas son evidentemente distintas; 2º Si dos cosas están unidas, más todavía si son inseparables, se puede hallar aún un cierto método para saber si realmente son distintas, sólo que están unidas. Dos cosas unidas podrán ser realmente distintas, cuando tengan

atributos *contradictorios*; por ejemplo, si una cosa es por constitución finita y la otra es infinita, si una es por constitución inerte o potencial y la otra es dinámica o activa; si una es potencia y la otra es acto, decía la Escolástica, aunque estén unidas potencia y acto, pasivo y activo; como se contraponen, a pesar de la unión serán realmente distintos. Mucho habría que decir respecto de este criterio ideológico para decidir si puede haber distinción real cuando, por decirlo así, está protestando en contra de ella una unidad que es lo dado.

Dejemos, digo, aparte esto, que sería motivo también de otras sospechas. Pero, por ejemplo, ¿quien puede demostrar que haya una oposición irreductible, tanto como para hacer dos realidades absolutamente no identificables, entre inercia y actividad, entre pasividad y actividad? No es preciso saber mucha física moderna para recordar perfectamente que el cuerpo más inerte, más pasivo, como una piedra, se puede íntegramente transformar en lo más activo como es el calor, como es la luz; e inversamente lo más activo: luz, calor y energía se pueden cambiar, y están cambiándose efectivamente por lo más inerte, pesado y mudo que hay, como una piedra, o un átomo. De manera que esa contraposición es simplemente originada de la ignorancia.

Naturalmente no vamos a acusar a los filósofos de siglos pasados de ignorancia, porque la ig-

nocencia no maliciosa es de los pecados más fácilmente cometibles y remisibles. Sería pecado, ahora en nuestros tiempos, continuar como si no hubiese pasado nada en todas las ciencias modernas.

Semejante criterio de distinción real, dentro de una unidad real, dada, no fue admitido ni por Aristóteles; inercia y actividad, pasividad y acto no es oposición real, científicamente admisible. Si queremos, pues, hacer de tal oposición de razón principio metafísico general, bastará para refutarlo traerle datos y leyes de la física moderna que invalidan la universalidad de semejante principio.

Pero Descartes, que no estaba para gastar la pólvora en salvas, es decir, para atacar lo que estaba ya medio derrumbado —posteriormente se cayó mucho más—, va a otra parte y busca otro criterio. Vayamos, pues, directamente a ello: *"habrá distinción real dentro de una cosa unida, cuando, una parte de tal realidad tenga nada más que identidad de primera clase, y otra tenga de segunda clase"*. Es decir, si tenemos un ser que a primera vista —como el hombre, a él se refería para comenzar—, se presenta como unido —parece, en efecto, que somos uno—, y podemos notar además que hay grandes partes nuestras que son radicalmente inconscientes, que son lo que son y no saben lo que son, —por eso las perdemos, por ejemplo, el cuerpo, la materia; precisamente porque nuestra materia es materia y no sabe lo que es puede deshacerse,

justamente porque nuestro cuerpo es del tipo primero de realidad, que es lo que es pero no sabe lo que es, puede cambiarse y perecer y es radicalmente mortal; y es moridero, no porque lo acometen los microbios sino que lo acometen los microbios porque es radicalmente mortal, porque es lo que es y no puede defenderse de la manera que lo hiciera de tener conciencia de sí—, y por el contrario hay otra parte nuestra que es de otro tipo de realidad, no inventado sino sentido, cual nuestros actos de pensar, de imaginar, de sentir, que no sólo son lo que son sino además notan que lo son, y son tan firmes que, inclusive si todo lo demás se deshiciera, todavía se mantendrían en sí mismos, sobre tal oposición real establecerá Descartes el criterio de distinción entre cuerpo y alma, mejor entre materia y espíritu. Espíritu no es un ser de igual tipo que la materia, sólo que más fino que ella; no es forma sustancial, que la forma y la materia de la escolástica son del mismo tipo de realidad. Estamos ahora ante dos tipos radicalmente distintos. Espíritu es lo que es, y además nota que lo es; y será materia todo, inclusive lo que creamos que es viviente, si es lo que es, mas no sabe lo que es o no tiene conciencia. No se pase, pues, por alto el que esta distinción entre materia y espíritu no coincide, ni de mil millones de leguas, con la distinción escolástica entre materia y forma, entre potencia y acto, sino que es absolutamente diversa. No se puede, por

tanto, a base de una filosofía escolástica, meterse a refutar la filosofía cartesiana. Jamás distinguió la escolástica, entre materia y espíritu, mediante el dato de "conciencia"; continúa sin distinguirlos por motivos vitales muy hondos que le permiten no darse por enterada de lo que ha sucedido. Tenemos, pues, el tercer punto.

Y sea dicho con un poquito de prisa, para llegar a una visión, no diré completa, sí, cuando menos, panorámica de la originalidad del tema cartesiano. Termino, pues, este tercer punto, a saber: la distinción de espíritu y materia no coincide con la distinción entre potencia y acto, entre materia y forma, porque se trata en Descartes de dos tipos de ser radicalmente diversos: un tipo de ser con identidad simple, y un segundo tipo de ser con identidad de segunda potencia, a la cual no le puede robar nadie, repito nadie, y no es menester que especifique quién y ni quiénes, nada del ser correspondiente.

Otro punto más: *la teoría del conocimiento de Descartes*. En toda la filosofía anterior se podía hacer una teoría de conocimiento que pudiera llamarse unitaria, continua, porque, si ciertamente cuerpo y alma, forma y materia, daban un ser perfectamente unido y un ser de un solo estilo —pues la materia individuaba a la forma, la forma especificaba a la materia, de modo que iban las dos en muy buena compañía: una especificaba lo que no estaba especificado, y la otra individuaba lo que no es-

taba individuado, dando un ser bien unido—, semejante tipo de ser perfectamente unido, digo que permitía una continuidad entre lo externo, las cosas materiales, lo que aparece, los sentidos exteriores, los sentidos internos, y el entendimiento agente o activo, el entendimiento paciente o pasivo y los actos de entender, porque todo ello: desde lo externo hasta lo interno, era fundamentalmente del mismo tipo de ser. Podrían ser específicamente diversos, pero el género era exactamente el mismo. Toda Ontología griega y escolástica, la anterior a Descartes, es unitaria, es de un solo estilo. Podrán caber en ella diversas especies de seres; pero el género, lo básico, es exactamente del mismo tipo de ser, sea materia o forma. La prueba de ello la tenemos en que según tal teoría, materia y forma iban perfectamente unidas, dando un solo tipo de ser; y, según algunos— por ejemplo, los tomistas—, tan perfectamente unidas van materia y forma, que, en rigor, la materia no podía estar separada de la forma. Suárez, que en esto va un pasito más allá, hacia Descartes, hablando desde nuestro punto de vista, admitirá que no consta seguramente de sí, por potencia divina, podrá separarse la materia y no tener ninguna forma. Frente a esta Ontología, que llamaríamos de un solo hilo de continuidad, la Teoría del Conocimiento fundada en la Ontología cartesiana merece llamarse técnicamente *inneísmo*, innatismo, frente a la ante-

rior filosofía, según la cual las ideas se obtienen por una abstracción. ¿Cómo es posible obtener ideas por abstracción, sino porque uno está con las manos en la masa, dicho en castellano? Porque la forma está con la materia y la materia está con todo el universo, resulta posible abstraer, pues se está tocando lo concreto. Pero si, por ejemplo, admitiéramos con Descartes —y lo diré en condicional, porque estoy contando cuentos, no digo quién tiene razón, primero yo no sé quién la tiene—, si decimos, pues, con Descartes que el pensamiento es de un tipo de ser radicalmente distinto de los demás seres, resulta claro que por abstracción no se podrá conocer nada, porque el espíritu está por constitución en un orden absolutamente diverso del externo, a no ser que lo tenga por "nacimiento", que eso significa literalmente "*inneismo*", innatismo.

Le nacen al hombre por dentro, o mejor, le nacen al espíritu por dentro, ciertas ideas; otras las construye, pero cuando menos esas ideas básicas le nacen como le nacen a uno los dedos, sin que se los injerten, sin que tenga nadie que sacarlos de fuera y ponérselos a sí mismos. De manera semejante es como le nacen al entendimiento ciertas ideas. ¿Cuáles? Quede por de pronto este punto asentado, porque no puedo extenderme más, a saber: que en una teoría del conocimiento, fundada en una Ontología en la que el ser del hombre, el auténtico ser del hombre, sea de un tipo absoluta-

mente diverso del ser de las demás cosas, no se puede sostener ningún abstraccionismo, no cabe ninguna teoría realista del conocimiento en sentido vulgar de la palabra, ni realista mitigada, ni ninguna semejante. Hay que caer de una manera u otra, dichosamente, en un *innatismo*, en un *inneísmo*. Veremos en la conferencia próxima cómo se aprovecha Kant de esta idea cartesiana para llevarla a un término que intentaremos explicar detenidamente.

Puesto ya Descartes en esta dirección del innatismo o inneísmo, al afirmar que a este ser tan original le nacen por dentro las ideas, ciertas ideas, tendrá que buscar qué ideas le nacen en primer lugar.

En primer lugar le nacen aquellas ideas, aquella idea, que lleva implícita la existencia, que implique dentro de sí el existir. Si por ejemplo digo "*dos y dos son cuatro*", esto no me certifica de que efectivamente haya en este mundo real dos más dos objetos que den un grupo de cuatro; si verbigracia defino circunferencia, la definición de circunferencia no me certifica de que haya ruedas reales, mucho menos las produce; es decir, la inmensa mayoría de los conceptos no llevan adjunta su existencia. En cambio, para Descartes, precisamente el concepto de yo lleva implícito el que exista; no puedo saber quién soy, sino siendo real; no puedo pensar, sino pensando realmente; no puedo imaginar, sin que

mi acto de imaginar sea real; de manera que podríamos afirmar que mi realidad necesariamente —no por descuido, ni por beneficio de nadie—, consiste en un tipo de realidad en la cual se identifican mi esencia con mi existencia; mi pensar con mi pensar real, mi imaginar con mi imaginar real. Pues bien, con este criterio por delante será idea primigenia, básica, aquella en la cual se incluya la existencia; y Descartes afirmó que precisamente la idea de *ser perfecto* es una idea tal que lleva consigo necesariamente la existencia; que la idea de Dios no es una idea como las demás —semejante a la idea de circunferencia o a la idea de hombre en sentido ordinario de la palabra, o a la idea de bien—, sino que la misma idea de Dios, tal como la poseemos, incluye ya en sí misma su existencia, la de El. Si *el tipo máximo de realidad* es aquel en el cual la esencia implica o incluye la existencia, será naturalmente *idea primera* aquella en la cual esté implicada la existencia. Tal es, por ejemplo, la idea del ser perfecto, porque la idea de ser perfecto no puede serlo si no existe. Pero, dicho así, parecería que volvíamos al argumento ontológico; y rigurosamente Descartes no vuelve de semejante manera sino que procede de otro modo que les voy a indicar brevemente, a saber —y comenzamos otra vez por remitirnos a los niños, a una experiencia infantil. Si, por ejemplo, tengo un vaso ordinario, y vierto en él un metro cúbico de agua, no será menester ninguna con-

clusión mediata, ningún silogismo, para ver que el agua no cabe, que el agua desborda el vaso.

Pues bien: Descartes afirma que el conocedor de la idea de ser perfecto nota *conscientemente*, recalco: *conscientemente*, se nota por dentro como *finito*, como imperfecto; de consiguiente concluye sin más argumento que toda idea con contenido infinito no cabe en él, por tanto existe una realidad que lo supera y nota que lo está superando, y como rebasando. Tal es Dios por definición. De modo que éste, en rigor de la palabra, no es un argumento ontológico, como el de San Anselmo, aunque lo parezca. Es una comprobación inmediata del hecho de sentirse por dentro desbordado por ideas tan amplias que superan al conocedor y le hacen notar, por contraste, su finitud. Por eso concluye Descartes que la primera idea es la de ser absolutamente perfecto; la de ser infinito, es decir, la idea de Dios en la cual la esencia incluye también la existencia.

Toda filosofía posterior consistirá en ver de quitar a la idea de Dios semejante privilegio. Así lo hará, por ejemplo, Kant, o intentará hacerlo; y dirá que, hablando con propiedad, la única esencia de que nos consta que existe, es mi realidad. A la teoría kantiana dedicaremos la conferencia próxima.

Después de la idea del ser absolutamente perfecto, de la idea de un ser en cuya esencia se incluya la existencia, viene, según Descartes, todo el

conjunto de ideas generales que sean perfectamente *claras y distintas*; y así como la conciencia tiene la propiedad de ser "clara" en sí misma y de notarse "distinta" de la demás cosas, colocará, parecidamente, Descartes en orden privilegiado aquella idea que tenga semejante privilegio intelectual: evidencia interna, y distinción; calidades que son reflejo del tipo del entendimiento, del tipo de funcionamiento intelectual. Y con ello formará el universo de las ideas, como la idea de número, la de figura, etc., que pueden ser puestas en estado de perfecta claridad y distinción.

Pero le sucede a Descartes lo que no puede menos de suceder siempre que uno se pone en plan de *distinguir*, en plan de dividir; no puede terminar semejante proceso sino en un conjunto de ideas absolutamente indivisibles, atómicas, como perlas ideológicas; y ahí llegó Descartes.

Es decir: el proceso que exija que las ideas posean perfecta claridad y distinción aboca, como a límite imprescindible e inevitable, a un conjunto de ideas *sueltas*, cada una aparte de las otras; de consiguiente no se podrán unir sino por una especie de hilo que las perfore y haga de ellas un collar, o dicho no metafórica, sino realmente: según Descartes, las ideas, puestas en estado de claridad y distinción, no se unen en juicio sino por intervención de la *voluntad*. Toda la filosofía anterior admitía que las ideas se unen no precisamente porque la

voluntad las una, sino porque el entendimiento las ve unidas. Afirma, por el contrario, Descartes que el juicio se produce por voluntad que une diversas ideas; y que el equivocarse no procede del entendimiento, procede siempre radicalmente de la voluntad.

Tenemos con este hecho un paso más en la dirección de la filosofía cartesiana.

No me va a permitir, desgraciadamente, el tiempo añadir algunas cosas más con que podríamos completar el panorama, no la filosofía cartesiana entera, cosa absolutamente imposible. Por algo él la escribió en muchos volúmenes. No temo, pues, que ninguno de ustedes me pida que en una hora, malamente contada, explique integralmente a Descartes, como no puedo explicar integralmente a ninguno de los demás que he presentado y que presentaré en las conferencias siguientes.

Digo, pues, resumiendo: En *primer* lugar, para Descartes es fundamental y básico el encontrar un ser que sea "*res*", que sea cosa con perfecta constancia propia; automáticamente se ve que con este criterio todas las verdades, todo lo que parecía más seguro en la filosofía anterior, resulta lo más inconsistente, y con un pequeño truco conseguirá Husserl no tener que acudir a aquella especie de diablejo que movilizaba Descartes un poco irónicamente, para no tener que decir que Dios nos podría

estar engañando de continuo, pero que, aun así, en ese mismo engaño, continuaríamos existiendo.

Segundo: Esa realidad absolutamente firme, de una firmeza de orden absolutamente diverso y superior al de las verdades, posee no la identidad común y sencilla de las cosas sino una identidad que se llama típicamente conciencia, que le permite, dirá Kant, una reflexión trascendental, una unidad sintética de apercepción; unidad sintética de apercepción, que es un tipo de identidad superior al tipo de identidad de las cosas. Segundo punto, pues, básico en Descartes: introducir un nuevo tipo de identidad, a saber: la consciente, en virtud del cual mientras estamos siendo conscientes, nadie nos puede robar nuestra realidad. Más todavía, mientras lo estamos siendo, lo somos tan en firme que, rigurosamente hablando, la conciencia aparece y desaparece sin causa, es incausada o increada en amplio margen que veremos cómo lo determina, por ejemplo, Kant, y cómo lo fija Husserl, pero seguramente sin *causa*, en sentido real de la palabra, sin causa material, sin causa formal, ni eficiente, ni final. Así es cómo surge la conciencia. La conciencia surge "porque sí", dicho con la popular frase castellana.

Tercero: Descartes tuvo que inventar y fijar con este nuevo criterio, otro nuevo de distinción real, según el cual los seres con conciencia son constan-

temente de un tipo radicalmente diverso, absolutamente no unibles, con seres de tipo de identidad sencilla; distinción, pues, entre materia y espíritu, cayendo en la categoría de materia muchas más cosas de lo que la escolástica designaba como materia.

Cuarto punto: Quien admita que la conciencia es un tipo de ser absolutamente original, no puede hacer teoría del conocimiento a base de abstraccionismo; no caerá jamás en un realismo ingenuo o mitigado o concordatista de ninguna clase; sino que, respetando su propia autenticidad, tendrá que ser, con una palabra un poco desprestigiada por malas voluntades, *subjetivista*, y señalará por este orden las verdades: *Primero:* verdad, en cuya definición entre la existencia; nada más hay dos, mi realidad y la realidad divina, según las cuentas de Descartes. *Segundo:* después de semejante orden privilegiado, vendrá el conjunto de verdades que cumplan las exigencias de un entendimiento auténtico, a saber: claridad y distinción. Como las verdades con claridad y distinción no pueden ser más que independientes entre sí, la voluntad, que antes no tenía ningún derecho en el orden de las verdades, comenzará ahora muy naturalmente, por ser ella tipo superior de realidad, a tener influjo en el mismo orden de la verdad, en el mismo orden de los juicios; y de semejante intervención de la voluntad en la verdad resultará nada menos que toda la lógica matemática moderna.

Y con esto doy por terminado el *panorama*, que desearía fuese relativamente completo, del original filosofar de Descartes. Fue menester que hiciese honor a su nombre de René, Renato, renacido, y que se renaciese a un nuevo tipo, pues con la filosofía anterior no había manera de llegar a semejante tipo de filosofar.

Para ser auténticamente cartesiano será, pues, menester *renacerse* por dentro, sin miedo; porque ustedes irán viendo que, para ser filósofo, es indispensable perder muchísimos miedos; y si nuestros amigos del norte, allá los de muy al norte, llegasen a inventar una vitamina o un procedimiento técnico para quitarnos el miedo, cambiaríamos no sólo en muchísimas cosas externas, sino inclusive de sistema filosófico, y probablemente comenzaríamos a ser mucho más valientemente cartesianos y kantianos de lo que son aún muchos en esta época en que todavía queda tantísimo miedo retrasado.

KANT, MODELO DEL METODO
TRASCENDENTAL DE FILOSOFAR

Señoras y señores:

En el año de 1781 publica Kant la *Crítica de la Razón Pura*; en el año de 1788 sala la *Crítica de la Razón Práctica*, y en el año de 1789 estalla aquella magnificente y terrorífica tempestad, política, social, económica y filosófica que conocemos con el nombre de *Revolución Francesa*.

Parece, pues, como si en el ambiente de aquellos años que corren desde el 1781 a 1789 se encontrase la palabra "Revolución" no sólo en dominios políticos y sociales, sino inclusive en el filosófico, porque efectivamente las dos críticas, tanto la de la *Razón Práctica* como la de la *Razón Pura*, están constituidas en plan revolucionario.

No invento yo la palabra "revolucionario", aplicada precisamente a las dos críticas de Kant: la *Razón Pura* y la *Razón Práctica*, porque el mismo Kant en los prólogos dice que es menester intentar en el orden del conocimiento y de la moral una *revolución* semejante a la que intentó Copérnico, desplazando el centro del universo que, según toda la Física y Astronomía anterior a él, se hallaba en la tierra, desplazándolo, digo, al sol.

Ustedes saben por la Historia de la Astronomía que, cuando se cree, fiándose de los sentidos, que nuestra tierra es el centro del sistema solar, los movimientos de los planetas presentan una complicación matemática y geométrica inmensa, casi insuperable con los medios matemáticos de los tiempos de Copérnico, y casi también con los modernos.

En cambio, por la simple transformación del centro del sistema solar, transfiriéndolo de la tierra al sol, resulta que los movimientos, tan complicados anteriormente, se resuelven en simples elipses, muy semejantes, pues, a círculos; en un foco de ellas se encuentra el Sol. La simplificación geométrica, inclusive de formulación física y matemática, que se consigue por procedimiento tan sencillo como cambiar el centro del sistema astronómico, incitó a Kant a preguntarse y ponerse la cuestión explícitamente de si las dificultades en que andaba enredada la metafísica desde tantísimo tiempo atrás, no dependerían simplemente de eso: de que hemos puesto un mal centro al conocimiento; y de consiguiente, la solución consistiría en una revolución, a saber: en un cambio de sistema, centrándolo en una parte distinta de la que hacía anteriormente de centro.

Toda la filosofía anterior, dice Kant, había supuesto que el centro del conocimiento se encontraba en los objetos; en cambio, él va a intentar sol-

ventar las cuestiones, trasladando el centro de los objetos al sujeto.

Tenemos, pues, que el plan de la *Crítica de la Razón Pura* se encuentra también bajo el signo de la revolución, así la llama literalmente Kant: un cambio de centro del universo, de los objetos al sujeto.

En esta conferencia vamos también a intentar dentro de la revolución kantiana una segunda revolución, evidentemente más modesta, —no es menester añadirlo.

Comienza la *Crítica de la Razón Pura* estudiando, según ustedes saben por las lecturas ordinarias, qué son juicios analíticos, qué son juicios sintéticos, la historia de la ciencia, etc., para culminar en una parte a la que son muy pocos los que llegan a saber: la *deducción trascendental*, que es propiamente el centro de la *Crítica de la Razón Pura*.

Preguntémonos, pues, si no será posible llegar a un conocimiento más directo e inmediato de Kant, haciendo una pequeña revolución, es decir, no comenzando a explicar a *Kant* por donde él comenzó sino atacando directamente al centro: a la deducción trascendental.

No es que yo vaya a saber más que Kant; evidentemente y por desgracia no es así; sino que después de más de siglo y medio de haber aparecido la *Crítica de la Razón Pura*, nos es ya posible enfo-

carla bajo un punto de vista diverso del que tomó el mismo Kant.

No voy a resultar con ello más papista que el Papa, ni más kantiano que Kant; posiciones ambas evidentemente o ridículas o sospechosas; sino pura y simplemente, y desde nuestro punto de vista histórico, vamos a ver si no podríamos llegarnos más próximamente a Kant, evitando dificultades, cambiando, como hizo él respecto del conocimiento, el centro de ataque, no comenzando por donde él comenzó, por razones históricas ahora muy comprensibles y que no voy a explicar, sino por donde debió haber comenzado, y en donde él mismo dijo hallarse el centro de toda su teoría, a saber: la *deducción trascendental*.

Se trata de una pequeña revolución; estrictamente no lo es; la he llamado pura y simplemente así, para seguir con la analogía de la Revolución Francesa; revolución intelectual y revolución en la explicación de Kant.

Kant es hijo de Descartes; continúa y amplía la dirección cartesiana, de la cual expuse en la conferencia anterior un cierto conjunto de nociones básicas. Pero dejamos, naturalmente, aparte de muchas cosas que no se pueden decir, ni buena, ni malamente tampoco, en el espacio de una hora, dejamos, digo, un cabo suelto que es el que nos va a servir para continuar y desarrollar el ovillo entero kantiano.

Según Descartes, nuestra realidad, el *yo pienso* —en el sentido amplísimo de *yo siento, yo imagino, yo pienso intelectualmente...*—, es de una realidad tan firme que, inclusive pensando mal, pensando lo falso, mi pensar continúa real; imaginando lo puramente ficticio o fingido, mi acto de imaginar es real; y sintiéndonos o resintiéndonos por lo que no tiene ningún fundamento objetivo, mi acto de sentir es real; de manera que nuestra realidad, la de la conciencia, no se hunde porque pisemos en falso; al revés, entonces es cuando notamos que está más segura, por un milagro inverso a lo ordinario: que, cuando uno pisa en falso, sensiblemente, se hunde; mas cuando pensamos en falso, es cuando notamos la consistencia propia del pensamiento.

Pero hizo notar Kant explícitamente, al comienzo de la deducción trascendental, que, con todo el procedimiento cartesiano, no se consigue más que una cosa, muy importante ciertamente, pero una sola, a saber: comprobar que somos así sólo *de hecho, como hecho necesario*.

Vamos a ver en qué sentido esta afirmación kantiana de que, con todo el procedimiento cartesiano, no se consigue más que una afirmación *de hecho*, un hecho solidísimo, haya de entenderse. Si digo, por ejemplo, que "*dos y dos son cuatro*", es una verdad lo que afirmo; pero si preguntase *por qué* "*dos y dos son cuatro*", no saldría del paso con el procedimiento de las viejas, de contar con los de-

dos, ni siquiera con los métodos más seguros de una máquina de sumar. Porque esta afirmación "*dos y dos son cuatro*" es un teorema demostrable; es decir, partiendo de los axiomas estatuidos por Peano, Russell, Hilbert, mediante una cadena de deducciones, se llega a demostrar como conclusión que "*dos y dos son cuatro*", sin contar y sin emplear ninguna máquina. Una cosa es, pues, que uno sepa "*que*" "*dos y dos son cuatro*", y recalco y noten la falta de acento "*que dos y dos son cuatro*", y otra que uno sepa por "*qué*" son cuatro; y es perfectamente separable el que uno posea las verdades *en estado de "hecho"*, *de que son así*, y otra cosa muy distinta, el que llegue al estado de *por qué*, de demostración.

— Parecidamente, se puede entender perfectamente bien eso de que *la suma de los tres ángulos de un triángulo da dos rectos*. Pero, si se pregunta por qué es así, probablemente los que no sean un poco técnicos en geometría se verán en aprietos para demostrarlo. Es que no se puede pasar automáticamente de una afirmación en forma de hecho, de que es así, a la afirmación de por qué es así.

Pues bien, según Kant, toda la faena cartesiana se reduce a demostrar "*que yo soy*", a poner en claro ese hecho, más que diamantino, —porque es más firme que todas las verdades—, de que efectivamente soy, *de que soy real*, independientemente de la verdad y falsedad de todo. Pero, según Kant,

esa afirmación cartesiana, en que culmina su filosofía, no pasa de ser una afirmación pura y simple de un *hecho*. Mas si me pregunto, qué es lo que soy, a la pregunta sobre "*mi esencia*", puesta en general, a eso no puede responder Descartes ni respondió tampoco, porque, efectivamente, ustedes recordarán que, según Descartes, ninguna *idea*, absolutamente ninguna, puede entrar en mi constitución. Si, por ejemplo, mediante el procedimiento de la duda metódica, consigo barrer hacia afuera todas las verdades, sean las que fueren, y me quedo con la afirmación segura de "*que yo existo*", aunque se hunda todo, podré encontrarme ciertamente después por dentro con la verdad o con esa idea que se llama la del ser perfecto; pero me encuentro con ella como con un *dato*. Porque si pregunto: *por qué yo poseo la idea del ser perfecto*, a este *por qué* no podrá responder, ni respondió Descartes. Es un *hecho*.

Y si, por ejemplo, consigue Descartes con su procedimiento de exigencia de claridad y distinción notar que tiene por dentro como innatas, no como adquiridas por abstracción, sino como innatas, la idea de número o la de figura, es un puro y simple *hecho* el que las tengo, el que son mías; que si me preguntan *por qué* las tengo, a semejante pregunta no puedo responder.

Descartes, que no era ni muchísimo menos tan tonto como se dice algunas veces en ciertos manuales de filosofía sectarios e infalibles, se dio per-

fectamente cuenta de que todo su método abocaba y terminaba en *la comprobación de un hecho*.

Y procuró remediar semejante defecto mediante aquella pequeña vuelta a través de la veracidad divina.

Es cierto que mi realidad es tan firme que no necesita de ninguna otra para existir conscientemente; sin embargo, para poder construir algo científico es menester, según Descartes, que el ser absolutamente perfecto no me engañe.

Recordarán que, según Descartes, las ideas innatas son como perlas sueltas; no son ni verdaderas ni falsas; si digo "*hombre*", si digo "*circunferencia*", no digo ni verdad ni falsedad; comenzará a haber verdad o falsedad cuando diga, por ejemplo, que esta mesa es redonda, o cuando diga que esto que tengo ante la vista es hombre; es decir, la falsedad o la verdad comienzan con el juicio, no con las *ideas* innatas, sueltas. Por eso decía en la conferencia anterior que unir ideas, de suyo independientes y perfectamente claras, es una faena de la *voluntad*. Y en el fondo del fondo es una faena de la voluntad divina. Detrás de aquel espíritu maligno o aquel diablejo cartesiano se esconde propiamente algo que Descartes no quiso decir —era muy prudente— y no tenía por qué exponerse; no estaba muy lejos el ejemplo de Galileo, a quien se le fue la lengua.

Detrás del espíritu maligno o detrás del diablejo cartesiano se encuentra Dios. ¿Por qué Dios no nos engaña? Como ustedes saben, Descartes acude a la *veracidad* divina; pero ese recurso a la veracidad de otras personas se hizo posteriormente muy sospechoso.

Bien sabido es que una cosa es *verdad*, y otra cosa es *veracidad*; para el intento cartesiano no basta con que una persona posea la verdad; es preciso que tenga obligación de decirla; porque puede ser muy bien que uno no tenga obligación de decir las verdades. Si, por ejemplo, se pregunta a las damas presentes qué edad tienen, aunque se lo pregunte el juez, aunque se lo pregunten para pasaporte, pregúntenselo como se lo preguntaren, no tienen obligación de responder; aunque si respondiesen, dichosamente para ellas, todas podrían decir su verdadera edad, sin tener que fingir.

Pues bien, no porque uno sepa auténticamente su edad, porque sepa la *verdad*, tiene obligación de *veracidad*, de decirla a quien importunamente se la preguntase; podrían enviarlo tranquilamente a paseo, diciéndole: ¿qué le importa a usted?; y es la mejor respuesta que se puede dar a semejantes preguntas.

Pues si eso nos acontece ya entre iguales, entre hombres, ¿quién podrá creerse con derecho a preguntar a Dios las verdades, y qué obligación puede

tener Dios, que dista infinitamente de nosotros, de decirnos sus verdades y las verdades?

Es posible que un hombre emplee a los otros, sin desdoro ninguno, en representar una comedia, o que emplee cosas materiales en hacerse un teatro de marionetas; y eso que, entre hombre y hombre, entre hombre y cosas materiales, hay muchísima menos distancia que entre Dios y nosotros. El problema de la veracidad divina presupone un conjunto de cosas que se pueden aceptar por benevolencia, pero no por necesidad filosófica. Aunque Dios tenga todas las verdades, ¿qué obligación tiene de ser veraz para con nosotros? ¿Qué obligación tiene o quién le impide tomarnos como marionetas o hacernos representar una comedia? Dios era, pues, el auténtico diablejo cartesiano, el espíritu maligno, designado por Descartes, con semejante frase, suficientemente prudente para que quienes pudiesen entenderla la entendieran, y para que quienes quisieran perjudicarlo, no pudiesen hacerlo.

Cuando Descartes quiso rehacer el orden de las esencias, el orden de las verdades, es decir, asegurar el universo de la ciencia, de qué son las cosas y por qué son, no pudo hacerlo desde su punto de partida; tuvo que acudir a Dios, lo cual prácticamente es como no acudir a nadie, porque hemos indicado que de verdad a veracidad va una inmensa distancia que no se puede salvar por ningún medio deductivo.

Kant, que tenía finísimo oído para semejantes desafinos, notó que todo el sistema cartesiano se quedaba pura y simplemente en una afirmación de hecho: "*que soy real*", húndase lo que se hundiere, de tal modo que, bajo el punto de vista de la realidad consciente en cuanto tal, no necesitamos a nadie; únicamente desde el punto de vista de querer llenar nuestra realidad con esencias, con ideas, con verdades, decía Descartes que necesitábamos a Dios.

Kant dirá, e intentará demostrar, que para asentar la ciencia, para poder poner en orden las verdades, para poder responder a las cuestiones de por qué son las cosas, no necesitamos absolutamente de Dios para nada. Con esto, si es que lo consigue Kant —recuerden que voy contando cuentos, con todo el interés y el respeto que se merecen—, digo que, si lo consiguiera Kant, tendríamos que el hombre estaría ya doblemente seguro; en el orden de la realidad consciente, eso se obtuvo ya con Descartes; en el orden de la ciencia y en el orden del conocimiento.

Toda la faena de la *Crítica de la Razón Pura* consistiría en reabsorber, por decirlo así, la *veracidad divina* y hacerla nuestra verdad, a la que Kant da el nombre de verdad trascendental. ¿Cómo intentó Kant reafirmar nuestra realidad, hacerla segura no sólo en el orden de "*que es*" sino de "*qué es*" también, del *por qué*?

Como he indicado a ustedes, vamos a cam-

biar el centro de exposición, no' el centro del sistema sino el de exposición, yendo directamente al punto central en que realmente Kant la centró, que es la deducción trascendental. No temo que ninguno de ustedes me exija que, en menos de una hora explique lo que, leído, nos ocuparía días, semanas y probablemente meses. Sé que su benevolencia no tiene semejante exigencia, absolutamente imposible de cumplir; más todavía, como estamos en plan de conferencia general, van a permitir, se lo advierto lealmente, que escamotee ciertas técnicas en favor de determinadas comparaciones que permitan entrar más fácilmente en la técnica.

¿Cuál es la idea central de la *Crítica de la Razón Pura*; más en especial de la *deducción trascendental*?

Había hecho notar muy bien Descartes que mi pensamiento es tan firme que, aunque piense en falso, no me caigo; pero añadía Kant que no basta con eso; es preciso hacer resaltar otro fenómeno soberanamente sorprendente, a saber: el que "yo pienso" puede acompañar y tiene derecho a acompañar a todos los objetos. No simplemente por casualidad, Dios es ser, el hombre es ser, sino que Dios tiene que ser y el hombre tiene que ser; de manera que ese acompañamiento del concepto de *ser* respecto de los demás conceptos es un derecho intrínseco del concepto de ser.

Pero sucede además, advertía Kant, que el *yo pienso*, a pesar de ser un acto mío, tiene derecho a acompañar a todo lo que se me presente, porque puedo decir con perfecto derecho que "*yo pienso que dos y dos son cuatro*", y esto no es intromisión; y puedo decir perfectamente que "*yo pienso que Dios existe*", y esto tampoco es intromisión de mi pensamiento en la esencia divina; y puedo afirmar que *el hombre es animal racional* y decir que *yo pienso que el hombre es animal racional*; y sin embargo de que la primera parte: "*yo pienso*", es algo mío y de mi pensamiento, no es intromisión, no es ingerencia de ninguna clase decir "*yo pienso que dos y dos son cuatro*", decir que "*yo pienso que Dios existe*" y "*yo pienso que el hombre es animal racional*".

Así que el *yo pienso*, a pesar de ser un acto singular mío, puede acompañar con perfecto derecho a todas las cosas. Se asemeja, pues, en este punto y con inmensas ventajas todavía, al concepto de ser, que acompaña a todos los conceptos. Mi "*yo*" acompaña a todo.

Pues bien, noten ahora cómo Descartes no supo aprovechar semejante acompañamiento del *yo* a todo.

A Descartes le debían molestar por dentro muchísimas cosas, y emprendió aquel famoso barrido de todo hacia afuera, para quedarse con el "*yo pienso*", independientemente de que fuese lo pensado

verdad o falsedad. Y la escoba maravillosa, con perdón de las dos palabras: escoba y maravillosa, fue la duda metódica.

Pero si, ciertamente, hay en la historia y en las vidas de todos una época, no digamos en la vida material sino una época en la vida espiritual, en que es menester barrer hacia afuera con una cierta desconsideración lo que nos han metido o se nos ha colado, no es menester quedarse en eso, quedarse vacío por dentro, sino que es preciso ver qué cosas nos pueden acompañar sin molestar o a qué cosas podemos acompañar sin molestarlas.

Para Kant ya se había pasado esa época de barrido o de exigencia de limpieza interior; que si el "*yo pienso*" ciertamente posee el poder de desembarazarse de todo, tiene también el poder de acompañar a todos sin estorbar a nadie. No porque diga yo que "*dos y dos son cuatro*" se altera el teorema ese "*dos y dos son cuatro*"; y no porque diga: "*yo pienso que Dios existe*", atento en lo más mínimo contra la existencia de Dios. Sin embargo, no pasemos por alto esta rareza: *un acto mío realísimo, personal, individual* puede acompañar, y tiene derecho a acompañar, a todas las verdades.

Esto es lo que va a tratar de aprovechar Kant.

Cuando tenemos una realidad que, por derecho propio, puede acompañar a todas las verdades, se-

mejante acompañamiento no es simplemente accidental, sino que es señal de que en cierto grado todas las verdades dependen de aquel que tiene derecho a acompañarlas; dependen de aquel que pudo meterse en todas ellas. Por ahí comienza estrictamente el primer párrafo, uno de los párrafos fundamentales de la deducción trascendental, con las palabras, exactamente como las he dicho, "*el yo pienso tiene que poder acompañar a todas nuestras representaciones*". Pero ¿qué hacer con ese derecho de mi yo, del "yo pienso", de poder acompañar a todas las verdades?, pregunta Kant.

La respuesta es terriblemente técnica, y la voy a escamotear, se lo advierto lealmente, tomando las cosas desde un poco lejos. Podrán al menos presentir hacia dónde tiene que ir la solución, cuando la continúe explicando en lenguaje técnico.

Hay unidades que son pura y simplemente *unidades*; hay además unidades que *unifican*; y unidades que, además de unificar, *interiorizan*. El "uno" es una unidad que es pura y simplemente unidad, no unifica a todos los números, no hace que el dos desaparezca y se quede nada más en una unidad; y el número "*uno*" no unifica al número cien, de manera que le quite todas las noventa y nueve unidades menos una, y se quede el 100 con la unidad. Tenemos un caso en que una unidad es pura y simplemente unidad, que no unifica.

Hay también, dicho entre metafórica y realmente, unidades que unifican; por ejemplo, el centro de la circunferencia no sólo es *un* punto, el más simple y uno, sino que hace converger en sí todos los puntos de la periferia, a través de los radios, de tal manera que el centro de la circunferencia, si es ciertamente una unidad, es una unidad que geométricamente unifica, porque hace que converjan hacia él todos los puntos de la circunferencia. Pero no llegan ni la unidad ni el centro de la circunferencia a ser unidades unificantes que *interioricen*; esto es privilegio de la conciencia.

La conciencia unifica interiorizando; es, según la terminología kantiana, en terminología escueta, *unidad sintética de apercepción*. Si hubiese comenzado ostentosamente diciendo que, según Kant, la conciencia es por constitución *unidad sintética de apercepción*, hubiera eso tal vez sonado mejor a sus oídos, pero no hubiésemos sacado nada más que pedantería pura. Ahora comenzando humildemente, como niños, por decir que hay puras y simples unidades que no unifican ni interiorizan, que hay unidades que unifican pero no interiorizan, y que hay unidades que unifican e interiorizan, podemos ver cómo ese término de *unidad sintética de apercepción*, que incluye tres partes: la de *unidad*, de unidad unificante o *sintética* y unidad unificante que *interioriza*, o *apercepción* —porque *apercepción* significa, según la etimología misma y según la tradición de

la escuela leibniziana y wolfiana, tomar para sí mismo, interiorizar, intimar—, esta unidad que, digo, es la unidad sintética de apercepción, es unidad que une y además aprehende o interioriza; es una *tercera potencia de unidad*.

No es, pues, un ser como los que simplemente son unos, ni como los que son uno y además en cierta manera unifican; sino que, además, es una unidad de tercera potencia y superior, porque es unidad unificante y además interiorizante.

Efectivamente así es; puedo decir "*yo pienso que dos y dos son cuatro*", "*yo pienso que Dios existe*" y "*yo pienso que el hombre es animal racional*"; y podría enumerar con la única palabra *yo pienso*, todas las verdades absolutamente; y ese *yo pienso*, es una *unidad*, por de pronto; es el *yo* ni más ni menos; es una unidad *unificante* porque dice "*yo pienso dos y dos son cuatro*", "*yo pienso que Dios existe*", "*yo pienso que el hombre es animal racional*"; además, el *yo pienso* interioriza, porque no tengo ahí el *dos y dos son cuatro* puramente presente o de cuerpo presente, sino que lo tengo *comprendido, representado, hablándome a mí*; lo tengo, pues, interiorizado, como *objeto*.

Así que la conciencia es la única realidad de este tipo; es una unidad, precisamente, no otra cosa; es unidad unificante realmente, y es unidad interiorizante.

Ahora bien: De ese privilegio, que es absolutamente único, de la conciencia: *ser unidad unificante e interiorizante*, ¿qué se puede sacar?

Lo primero que nos dirá Kant, será: "*que semejante realidad tan extraña que no es pura y simplemente unidad, sino que unifica positivamente y además interioriza, tiene que poseer una rarísima constitución que se llama técnicamente "trascendental"*"; y la primera estructura suya, a la que voy a aludir, consiste en que tiene que estar hecha con lo que se llama técnicamente *formas a priori*.

Y las formas a priori las definirá Kant como *funciones de unidad*, es decir: como diversos tipos de unidad unificante e interiorizante.

De tal tipo son todos nuestros juicios; cuando decimos que "*dos y dos son cuatro*" no lo decimos pura y simplemente por hacer una especie de pleitesía a *dos más dos*, y decirles que efectivamente *son cuatro*, —que fuera esta una faena muy desagradecida, y sin cuidado para el "*dos y dos son cuatro*", el que se lo afirmemos nosotros; y cuando, por ejemplo, decimos que "*el alma de todos los hombres es inmortal*", no lo decimos pura y simplemente para hacer un favor a los hombres, que no sólo en este punto sino en otros muchos son desagradecidos; decimos que *todos los hombres son*

inmortales porque así unificamos para *nosotros*, interiorizando, lo que cada uno es en sí mismo; no hacemos, pues, el juicio pura y simplemente, como pensaba la filosofía anterior, para hacer venia o reverencia a las verdades; nos trae sin cuidado que *dos y dos son cuatro*; allá ellos, podríamos decir con la vulgar frase castellana. Si decimos "*dos y dos son cuatro*" es porque diciéndolo, lo unificamos, lo interiorizamos para *nosotros*; si no, no lo haríamos; y cuando decimos o demostramos un teorema de una ciencia, por ejemplo, que "*en un triángulo euclídeo los tres ángulos suman dos rectos ni más ni menos*", no es que queramos hacer un favor o un reconocimiento o acatamiento al triángulo. Eso, ni nos lo agradece el triángulo ni tenemos por qué meternos a hacer un juicio, y decir "*yo pienso que los tres ángulos, sumados, dan dos rectos*". El caso real es que no hablo tan sólo de un triángulo, tres ángulos y dos rectos, sino además lo unifico para interiorizármelo, que es lo que me interesa. Así que, mirando las cosas bien, afirmó Kant algo que, tal vez dicho de esta manera, un poco insistente, parecerá petogrullada; pero de ellas se compone fundamentalmente la realidad, a saber: *que no hacemos ciencia, que no enunciamos las verdades por causa de ellas, por su bonita cara, por lo interesante que sean; hacemos juicios para interiorizarnos las verdades, para unificarlas con nosotros, para que podamos decir "yo pienso que dos y dos son cuatro"*;

y de consiguiente, el juicio es fundamentalmente no una *afirmación sobre los objetos*, sino una *interiorización de los objetos*; y de consiguiente, afirma Kant, que *juzgar es, fundamentalmente hablando, una función de unidad*; entendiéndolo de esa manera: *una función de una unidad que une y que además interioriza*.

Kant se puso a buscar ese conjunto de *funciones de unidad*, o dicho de otra manera: ese conjunto de unidades que unen efectivamente y que además interiorizan; y encontró —por diversos procedimientos muy sutiles—, que son doce, ni más ni menos; y quedaron catalogadas en la famosa tabla kantiana de las categorías, o formas *a priori* del entendimiento que así se llaman, distribuidas en cuatro grupos de categorías: de cantidad, cualidad, relación y modalidad.

No las voy a enumerar, porque no tiene importancia tal detalle, sino mostrar cómo Kant ha transformado el concepto de juicio: de darle una significación objetiva, de centrarlo en universo, en los objetos, a centrarlo en el sujeto; y tendrá que actuar fundamentalmente como función de unidad, uniendo e interiorizando, porque la conciencia es *unidad uniente y además interiorizante*, quedando así, pues, vinculado el juzgar con la conciencia, que es con lo que había de estar efectivamente unido. Tal es *la segunda parte*.

Pero para unir, para unificar y para interiorizar,

es menester que al hombre, que es una realidad, no creadora, acepte, o se le dé, el *material* para unificar; es una experiencia interior la de que no creamos los objetos. De esta experiencia: de que no los creamos, es decir, a la inversa: que nos *son dados* y *nos tienen que ser dados*, partió Kant para definir qué se entiende por *sensibilidad*.

No es precisamente sensibilidad, según Kant, tener sentidos, más o menos en número; porque eso es una cosa puramente contingente, puramente de organización del mundo en que nos hallamos. Probablemente con una presión atmosférica mayor o menor de la del mundo físico actual y con otra distribución del espectro solar, más o menos intensa, ni la vista sería físicamente igual, ni el oído o nuestros sentidos serían exactamente lo que son ahora. Sensibilidad se define, en Kant, diciendo que es la facultad de recibir cosas que uno no ha producido.

Ahora bien. Kant, estudiando delicadamente el problema, se encontró con que a pesar de que no hemos creado las cosas, tenemos dos *formas a priori*: la de *espacio y tiempo*, en que las cosas nos pueden ser dadas sin atentar contra *nuestra intimidad*.

Porque se puede ir ya advirtiendo que Kant es terriblemente celoso de la *intimidad interior*, de que no se nos cuelen las cosas. Semejante sentimiento, que llamaríamos de *pureza metafísica*, se encontraba ya en Descartes; el cuidado de que no se entren

de rondón las cosas por la casa del alma; y porque se habían entrado muchas de ellas indebidamente, las barrió y expelió por la duda metódica.

Kant las deja entrar *por orden*, según pueda interiorizarlas; y para que no se cuelen por la sensibilidad, señalará como dos especies de puertas, intrínsecas y originales del hombre: la forma de espacio y la forma de tiempo, que son, por decirlo así, nuestras maneras de recibir las cosas; y las recibimos de tal modo que no atenten contra nuestra intimidad y contra nuestra realidad interior.

Empleando una metáfora que me evite explicar técnicamente qué se entiende por *forma a priori* de la sensibilidad, diría que las formas *a priori* son como la pantalla cinematográfica. La pantalla es un humilde invento, pero maravilloso, en el cual puedo presenciar todo, sin que atente contra mí; puedo ver una batalla sin sentirme amenazado por las balas; puedo ver una tempestad sin que tenga miedo de que me caiga un rayo; puedo ver cómo se agitan hombres y mujeres en sus pasiones sin que me altere; puede, naturalmente, uno darse por demasiado afectado, y enamorarse de las artistas; pero eso no lo impone la pantalla, sino se lo inventa él, probablemente por una dichosa invención. Instrumento tan humilde como la pantalla hace posible que la realidad fuerte, la realidad brutal del universo, me esté *presente de manera inofensiva*, sin atentar contra mi realidad.

Podemos preguntarnos, pues, como se hubiese preguntado Kant: ¿será posible que el hombre *exterior* haya inventado una manera para ver toda la realidad sin que le afecte, para verla inofensivamente, sin que atente contra su realidad, y será posible que el hombre *interior* no haya inventado otros medios para que las cosas no nos invadan desconsideradamente?

La respuesta kantiana, dicha ya sin metáforas, es que no es posible que ninguna cosa externa, por ser de un orden absolutamente inferior —lo oímos ya de Descartes—, no es posible que invada mi intimidad; hay mucha más distancia entre una conciencia en cuanto tal, respecto de lo externo, respecto de las cosas, que la hay entre una pantalla que nos presenta las cosas inofensivamente, respecto de la misma realidad sensible.

Pues bien: presentación en pantalla y realidad sensible se encuentran todavía dentro del dominio común de lo sensible; y sin embargo hemos conseguido, merced a la pantalla, ver todo sin que nos afecte en nuestra realidad; hemos alcanzado hacer de todo un *espectáculo* para nosotros, inclusive de lo que directamente no está hecho para nosotros; conseguimos que una tempestad que se produce en una parte del mundo, y que no se produjo aguardando a que fuéramos a verla, la pantalla nos la presente para nosotros. ¿Será, pues, posible, pregunto interpretando a Kant en este punto, que ha-

yamos conseguido los hombres hacer de todo lo sensible *espectáculo* para nosotros, y espectáculo *inofensivo*, que respete nuestra realidad, y no nos habrá sido posible que el hombre interior, que es el inventor de la pantalla, no haya producido, no haya originado —insisto en la palabra alemana *Ursprung*, que es como salto primigenio, invención—, no haya producido o dado origen a una especie de formas o de pantallas interiores que me permitan que todo se presente sin que haga lo que es? Estaríamos averiados si, por pensar en fuego, nos quemásemos; y por pensar en circunferencia, nos hiciésemos circulares; y por pensar en números, nos sintiésemos divididos en partes. El conocimiento funciona, pues, como pantalla; permite que se me presente todo para mí, pero sin que me afecte realmente; por eso una forma *a priori* se asemeja sospechosamente a una pantalla cinematográfica, más o menos sutil, causante de afectos maravillosos: 1º Presentarlo todo para mí; y 2º Presentarlo de manera que su realidad me sea inofensiva.

Pues bien: tanto formas *a priori* de la sensibilidad, tiempo y espacio, como formas *a priori* del entendimiento o funciones de unidad actúan como pantallas, dicho con metáfora moderna, que hacen que se me presente lo yo quiera que se presente; y se me presente de manera inofensiva para mi intimidad; y así es cómo consigue Kant ponernos de manifiesto que la conciencia es capaz de conocer

todo sin que nada atente contra su intimidad. Es claro que esto es una formulación o explicación metafórica, ya que no podríamos estudiar ahora largamente con Kant la manera cómo efectivamente espacio y tiempo no son cosas sino son formas *a priori*; pantallas sutilísimas, no propiedades de los objetos, sino *condición que hace posible que se me presenten los objetos*, sin atentar contra mi realidad.

En la forma de *tiempo* se presentan las cosas como perecederas; el que una cosa que es, desaparezca realmente, sin que yo me muera por haberla visto, o por haber presenciado semejante cataclismo, resulta posible porque la forma de tiempo hace que note cómo una cosa comienza y termina, sin que yo termine con ella, sin vincular mi suerte con su realidad perecedera; y podríamos ir viendo con argumentos más sutiles que éstos, que no en vano Kant es filósofo técnico, cómo la función fundamental, la propia de las formas *a priori*, es hacer posible: 1º Que el universo que *no* he creado yo, se me dé como espectáculo *para mí*; y 2º Que el universo que yo no he creado —ni falta que me hace tal vez—, se me presente *para mí*, y además se me presente sin atentar *contra mi realidad*.

Tal es la función propia de *las formas a priori*. Todas ellas tienen o están sometidas a ese postulado, a esa función magnífica de la conciencia, que es ser unidad unificante e interiorizante, funcionando ella también como unidad unificante e interiori-

zante; empero de tal modo que interiorice no la cosa en sí misma, lo que atentaría realmente contra nosotros, sino su *presentación*.

Es decir, con terminología moderna, ya antes de que se inventase el cinematógrafo y la pantalla cinematográfica, había inventado la conciencia una especie de sesión cinematográfica, más profunda; había conseguido que todo el universo que yo no he creado, se me presente para mí, y se me presente inofensivamente para mi realidad. Tal es una función propia de formas *a priori*. Es, pues, como una especie de función cinematográfica que hacemos por constitución, por nacimiento, y el primero que descubrió semejante funcionalismo interior *explícitamente*, y lo dijo con términos técnicos, fue Kant en la *Crítica de la Razón Pura*.

No voy a poder continuar explicándoles otros detalles sumamente sutiles de la *Crítica de la Razón Pura*, porque querría plantearles, nada más que plantearles —no me restan más que pocos minutos—, el problema de la *Crítica de la Razón Práctica* y el de la *Crítica del Juicio*. Kant notó que, inclusive con esa ampliación suya o comprobación de que no sólo mi realidad es tan firme que, aunque todo fuese falso, todavía continuaría siendo real —eso lo advirtió ya Descartes—, sino que además no estoy vacío por dentro, porque dispongo de un conjunto de formas *a priori*, de funciones unificantes e interiorizantes que me permiten interiorizar todos los

seres de tal manera que se respete mi conciencia—, había aumentado ese mi caudal interior de "*que soy*" con *qué son* las cosas; he hecho de todo espectáculo para mí, me he rellenado, por decirlo así, de ciencia *para mí*; notó, digo, Kant, que aún con eso se quedaba la conciencia pura y simplemente en el orden del *ser*.

Si el hombre fuese pura y simplemente *ser*, fuese pura y simplemente real, aunque de realidad más firme que las otras—, no tendría *por qué* poseer una cosa que Kant encontró tener por dentro, a saber: que el hombre no simplemente es *ser*, sino que *debe ser*; el reino del *deber ser*. Porque uno puede comprobar que es, que existe, aunque todo fuese falso; puede comprobar además que existe y que además puede asimilar para él todo lo verdadero; puede, pues, completar, integrarse en el orden del *ser*; pero ¿con *qué derecho* lo es?

Resulta, cosa en la cual Descartes no se metió, que el hombre no solamente tiene por dentro constancia directa de *que es*, sino además del *deber ser*; y en el *deber ser* se nos da por dentro como una exigencia de realidad, superior a toda exigencia de realidad del orden del *ser*. Porque cuando decimos, por ejemplo, que el hombre *debe ser* leal, podrá ser que nos tomemos eso como una obligación más o menos desagradable. Pero es que hemos considerado sólo un aspecto secundario; quien tiene por dentro una exigencia, en virtud de la cual *debe ser*,

inclusive sacrificando su *ser*, es señal de que es superior al orden del *ser*.

Notamos que la lealtad, por ejemplo, se nos presenta como un *deber ser*; notamos además que debemos cumplirla, inclusive con nuestro *ser*; que será menester sacrificar muchas veces, para ser leal, nuestro bolsillo, nuestra vida, según los casos; o sacrificar ciertas palabras para no ser desleal, traidor o mentiroso; y para ser leal deberemos sacrificar a veces nuestro *ser* real mismo, sacrificar la vida en aras de la lealtad a la Patria o a la lealtad hacia los amigos, de tal modo que el *deber ser* no es simplemente algo abstracto, sino un *deber ser* que manda *sobre* nuestro mismo *ser*.

Ahora bien, quien siente por dentro tal exigencia realísima, no fingida, sino realísima del *deber ser*, posee automáticamente por dentro un tipo superior de realidad que no pura y simplemente es, sino que *debe ser*; y ese tipo superior de realidad, superior inclusive al cartesiano, se llama la realidad de la *persona*. La comprobación, pues, de eso que él llama "*Ley moral*", que manda inclusive contra el *ser*, nos indica que tenemos por dentro un señor tan poderoso y tan magnificante, *la persona*, que está sobre el orden mismo del *ser*. Y esta realidad se llama técnicamente *Persona*, y no *yo*. Es menester, según Kant, distinguir cuidadosamente entre *yo* y *persona*. El *yo*, a pesar de sus excelencias, que hemos discutido y explicado a partir de Descartes,

que hemos todavía ensalzado más con Kant, porque es inclusive el fundamento de toda ciencia para mí, se encuentra, con todo, en el mismo plano: en el del ser; y sobre ese plano del *yo* se eleva dentro de mí la persona que se caracteriza y constituye por el *deber ser*, por la ley moral; y la persona es superior al ser porque, si fuera pura y simplemente *ser*, no podría jamás haberse originado en nosotros mismos un *deber ser* que nos mandase contra el *ser*.

Cuando a uno le manda el *deber ser* esa especie de suicidio de su realidad, y se lo manda realmente, es porque inclusive, suicidándose en la realidad, no por eso deja uno de ser más auténticamente.

En toda la filosofía anterior a Descartes, cuando el entendimiento se equivocaba, le entraba un pánico tan terrible que salía escapado hacia la verdad, —salía escapado de la negación hacia la afirmación, pensando que no podía vivir sino con la verdad. Descartes perdió semejante miedo y vio que efectivamente, aun pisando en falso, aun afirmando lo falso, todavía continuaba real.

Pues ¿qué diremos del caso siguiente? Cuando Descartes, por ejemplo, se pone en plan de duda metódica, parecería a los anteriores filósofos que se colocaba en plan de suicidio mental. Quien tiene entendimiento, y se propone sistemáticamente no darle el pasto de las verdades, parece que lo va a matar; y sin embargo, lejos de matarlo, nota que

vive, a pesar de la falsedad de lo que piense. Pues bien, si fuésemos pura y simplemente reales o seres, jamás nos hubiese acudido, jamás se hubiese presentado ese otro hecho fundamentalísimo: que tenemos un *deber ser* que nos manda contra el ser *muchas veces*. Un *deber ser* que nos manda que nos suicidemos: que perdamos la vida, según las ocasiones, en favor de la Patria, que la perdamos en favor de la lealtad hacia los amigos, que perdamos el dinero cuando sea menester. Que, en efecto, la justicia, lealtad y demás valores mandan inclusive contra lo real, y no simplemente mandan sino que notamos su mandamiento por dentro. Quien nota que desde dentro le mandan contra su ser, es una realidad que de suyo está *sobre* el ser; a esa realidad superior al orden del ser, que no nos inventamos sino que la notamos en el orden moral, llama Kant *persona*; es, pues, una realidad superior al mismo yo; y, de consiguiente superior a todo el orden del ser. La *Crítica de la Razón Práctica* se ocupará largamente de estudiar esa realidad trascendente, superior al mismo yo; superior, pues, a todo lo que pueda darnos la *Crítica de la Razón Pura*.

La moral kantiana es autónoma, es decir: independiente de todo ser: el *deber ser* nos manda, inclusive aunque no hubiese Dios; debemos ser leales, inclusive aunque él no exista, aunque no nos vea, aunque no nos castigue; el "deber" nos manda independientemente de todo eso, de manera semejante

a como nuestro pensamiento se mantiene real, tanto que "dos y dos sean cinco", como que "dos y dos sean cuatro".

A eso se llama técnicamente moral autónoma: moral independiente de toda persona humana o divina, moral independiente de castigos y premios; porque todo eso —realidad divina, castigos, premios, miradas o no miradas—, pertenece al orden del ser; y la moral, tal como la notamos o creía notarla Kant —recuerden que cuento cuentos, explico lo que él dice—, la notamos como independiente de la existencia de un dios, o de su inexistencia, de la existencia de un infierno o un cielo, de la existencia de unos hombres o de otros hombres.

Llegó, pues, Kant a descubrir que por dentro no somos de uno, sino de tres tipos de realidad, cada vez más poderosos: *primero*, una realidad pura y simplemente de hecho como las demás cosas empíricas; estamos sometidos a los tropezones del mundo, a las caídas y a los golpes de cualquier cosa, la más desconsiderada; *segundo*, un orden del *yo puro*, que es capaz de reabsorber y de dar forma y hacer de todo espectáculo para mí; y este tipo es superior, porque es de segunda identidad, frente a la anterior; y *tercero*, por encima de los dos se eleva la persona, que es más que ser, porque es de deber ser, lo que es dar al mismo ser una necesidad que no tiene.

Kant notó muy bien, y esto sí que voy a tener

que decirlo en una palabra solamente, que entre el orden del ser, que es lo que *tiene que ser*, que está sometido a determinismo absoluto, a necesidad omnímoda, y el reino del *deber ser*, que es un reino de una especie de necesidad moral superior a la física, a la matemática y a la científica, se intercalaba el dominio de la *estética*, el dominio de lo bello y de lo sublime estudiado por él en la *Crítica del Juicio*, publicada, si no recuerdo mal, en 1790, un poco después de la Revolución Francesa. Lo estético tiene una cualidad un poquito extraña; trátase de un cuadro, una sinfonía, un poema, sus valores no trastornan ninguna ley física; no porque pintemos un cuadro, transformaremos físicamente los colores; no porque hagamos una sinfonía, transformamos íntimamente la física y la química de los ejecutantes o de los instrumentos; dejamos todo el ser exactamente igual. Tampoco le imponemos *necesidad*; no hay ningún vínculo causal deductivo necesario entre una parte de un cuadro y la adyacente o distante; no hay tampoco ningún vínculo necesario entre una parte de una sinfonía y la siguiente; sino que, al revés, lo auténtico, lo característico consiste en omnímoda libertad de movimientos, en lo que Kant denominó *finalidad sin fin*. Porque hay finalidades con fin, con propósitos, con secretas o manifiestas intenciones. Quien se pone a andar, muchas veces lo hace para conseguir la salud, que es algo bien real; se propone, pues, una

finalidad con fin muy determinado; y quien habla en público, en un mitin, se propone conseguir que le voten cierta candidatura, algo muy real y muy concreto; todo son finalidades con fin, con secreta intención a veces, con manifiesta intención otras. Pero quien pinta un cuadro, dispone los elementos sin atentar contra ninguna ley física, con una finalidad sin fin, sin intención secreta; y pinta una fruta, y no para que se la coma nadie; y pinta un hombre no para que vea o mire a una persona. Y si, por ejemplo, decimos que una cierta pieza musical nos da un cierto sentimiento amoroso, ese sentimiento no es de nadie ni va para seducir a nadie, sino que es pura y simplemente sentimiento sin ninguna intención, ni próxima ni remota.

El dominio estético, tal como lo notaba Kant, está por una parte fundamentado sobre el orden del ser, aunque no transforme ni se ingiera en el dominio de las leyes físicas o las leyes psicológicas; pero, por otra parte, no llega a la *necesidad moral*, no llega a *deber ser*. No se hace una sinfonía porque *debe ser*. El dominio artístico ocupa estrictamente un término medio entre el orden de *necesidad* matemática, física, real o psicológica, y el dominio del *deber ser* o de *necesidad moral*; entre ambos se encuentra como un punto de equilibrio.

Si ustedes preguntasen ahora qué unión íntima hay entre tales órdenes, fuera de esa especie de equi-

librio que he presentado, a tal cuestión no podríamos responder dentro del sistema kantiano, tal como él lo dejó; porque, efectivamente, no lo desarrolló hasta el punto que ahora deseáramos. Las tres *Críticas* están con todo muy bien enlazadas; podríamos estudiarlo más detenidamente.

No sé si habré conseguido con la hora que llevamos de conferencia presentarles un panorama del sistema kantiano, una perspectiva de él, no sólo benévola, —falta frecuentemente la benevolencia cuando un filósofo habla de los demás—, sino, además de benévola, justa.

No hemos hecho a Kant toda la justicia que se merece; le quedamos a deber cosas. Kant presupone Descartes, continúa su dirección, la extrema, por decirlo así; pero veremos en las conferencias siguientes cómo todavía se puede ir más allá en ciertas direcciones kantianas. Y efectivamente las han continuado tanto Husserl como Heidegger, para hablar de otros astros de menor magnitud que Kant, al menos según el juicio mío falible.

Termino esta conferencia con una advertencia general: no podemos hablar tampoco del *sistema de Kant*. Así como cuando uno se encierra en una habitación, por muy hermosa que sea y se encierra a cal y canto, termina por consumir el aire y acaba envenenado, parecidamente sucede en todo orden, sea moral, científico, filósofo o religioso: quien

se encierra en un *sistema*, por muy bien amueblado que esté, termina por asfixiarse. Es, pues, una ventaja, no un inconveniente, el que la filosofía kantiana no sea un sistema; y él dejó efectivamente muchas cosas abiertas; y se murió notando que las había y se le habían quedado fuera.

Pero, por suerte, por suerte para nosotros, porque si queremos respirar esa atmósfera kantiana no terminaremos envenenados; y si queremos vivir en ese castillo interior maravilloso que tantas puertas abiertas tiene sin remedio y tantas ventanas, tampoco se nos envenenará el entendimiento. no nos anquilosaremos, ni terminaremos pura y simplemente como momias que piensan y repiten lo que han pensado otros.

Así, pues, podemos afirmar, no es un inconveniente, aunque se haya tenido por tal, el que ni Platón, ni Aristóteles, ni Santo Tomás, tal como auténticamente fue, ni Descartes, ni Kant, ni nadie, hayan construido un perfecto *sistema*; porque precisamente no hacer sistema filosófico, tener que dejar sin remedio escapes hacia la realidad, es lo que nos certifica de que no pura y simplemente tendremos verdades, sino verdades que no nos matan.

Por eso Unamuno, que poseía tantísimo sentido hondamente filosófico, dijo que: "*no es verdad simplemente lo que hace pensar, sino lo que hace vivir*";

o dicho al revés, lo que no hace morir. No es buena filosofía, no lo será, la que no nos permita vivir dentro; la que nos haga morir de asfixia.

Sexta Conferencia

HUSSERL, MODELO DEL METODO
FENOMENOLOGICO DE FILOSOFAR

Señoras y señores:

Dice Hegel que "la filosofía es el mundo al revés".

Y son bastante diferentes un guante al revés y un guante al derecho; y todavía aparece como más diferente y extraño un tapiz visto al revés y visto al derecho.

Aún más: el aspecto del revés, de ciertas cosas muy sencillas, es radicalmente distinto de lo que a primera vista o al derecho presentan. Es una cosa bien sencilla el número dos, pero si lo volvemos del revés con la operación que se llama "restar", resultará el número "menos dos"; y ya sería tal vez un poquito más complicado, para algunos, definir estrictamente qué es un número negativo.

Cosa tan sencilla como el número tres, que bastan para contarlo los dedos de una mano y todavía sobran dos, tomado a la inversa por la operación que se llama técnicamente división, resulta un tercio; y si dividimos uno para tres, verán que, en vez de resultar algo tan sencillo como dividir tres unidades por uno, comienzan a salir decimales y más

decimales y no terminan jamás. De tal modo que la inversa, el revés, del número tres es un revés infinitamente largo. Cosa bien sencilla es el número dos, elevado a la potencia segunda; son cuatro unidades; lo vuelven ustedes al revés, por esa operación que se llama radicación; sacan la raíz cuadrada de dos, y verán que el número de cifras que resultan es infinitamente largo; y todavía más complicadas que en el caso del número tres, y su inversa: un tercio, porque, como saben los técnicos, el número resultante es "irracional", que tiene no sólo infinitas cifras, sino las tiene sin período, sin repetir ningún grupo de cifras, como sucede, al contrario, con el número tres.

Tenemos, pues, que volviendo del revés un guante, un tapiz y un número común y corriente, el revés es extraordinariamente diverso de lo que a primera vista parece. E inclusive en casos en que lo directo y lo inmediato parecen muy sencillo, la inversa da origen a un problema *infinitamente complicado*, de infinitas cifras, como hemos podido ver en un par de ejemplos muy sencillos de aritmética.

Husserl nos hará ver cuál es la "inversa infinita" de algunas cosas, al parecer tan sencillas como un árbol, un cuerpo y los objetos materiales. Su inversa, vistos por el revés, da origen a un proceso de constitución infinito, complicadísimo. Pero si, como decíamos en conferencias anteriores, las metáforas tie-

nen el valor de ponernos, como dice el Evangelio, en plan de niños, esperando, por semejante humilde decisión, llegar al reino de los cielos de la filosofía, van a permitirme que en la conferencia de hoy les ofrezca otra metáfora muy sencilla, que si ciertamente no tiene valor estrictamente estético— no tiene ninguno en ese orden—, creo que lo va a tener auténticamente pedagógico. Si he traído el ejemplo de ciertos números, vistos al derecho y vistos al revés, no ha sido pura y simplemente por ser ejemplos, sino porque el punto de partida histórico con que Husserl inició su fenomenología, fueron, según la auténtica tradición filosófica, estudios matemáticos.

Tal vez no sea muy conocido el que la primera obra de Husserl fue un tratado sobre los Números, sobre Aritmética teórica; que un segundo trabajo suyo versó sobre *Cálculo de variaciones*, que es algo, como saben los técnicos, mucho más difícil que el cálculo infinitesimal; y no estará de más recordar que la inmensa mayoría de sus trabajos, como *Investigaciones lógicas* y el penúltimo publicado en alemán, *Lógica Formal y Transcendental*, están dedicados casi íntegramente a estudios de Lógica moderna. Por eso es menester, para hacer acatamiento al maestro y continuar o comenzar su explicación por donde él comenzó históricamente, haber traído siquiera un ejemplo de matemáticas.

Reanudaba Husserl la auténtica tradición de la

filosofía occidental; la tradición cartesiana. Descartes es el inventor de la Geometría analítica; tradición continuada gloriosamente por Leibnitz, el inventor, como ustedes saben, del Cálculo Infinitesimal; tradición confirmada por Kant, quien dominaba perfectamente la Matemática y Física de su tiempo, que estudió y escribió sobre Geografía Física, sobre Sistemas Astronómicos. Esa tradición, digo, desgraciadamente descuidada por muchos filósofos de nuestros días, la continúa brillantemente Husserl en sus primeras obras y en las siguientes.

Pero dejando esa especie de herencia histórica, que podríamos tomar humildemente como un buen ejemplo a imitar, comencemos ya a explicar panorámicamente, no puede haber más en una conferencia, la fenomenología husserliana; y como les he prometido, poniéndonos en plan discreto y humilde de niños, les voy a ofrecer una comparación que tal vez tenga su valor pedagógico.

Si tomamos, por ejemplo, un metro cúbico de agua en estado de hielo y lo ponemos en un volumen convenientemente mayor de agua en estado líquido, veremos que flota; la densidad del agua en estado de hielo es menor, como ustedes saben por la física más elemental, y, aun sin la física, por la experiencia, es menor que la del agua líquida. Si semejante volumen tuviera conciencia, notaría que lo sostiene el agua. O dicho al revés: notaría que la realidad del agua es *más consistente, más*

firme que la suya, en estado de hielo. Pero si dejamos semejante bloque de hielo un largo tiempo en el agua líquida, terminará por disolverse, y entonces, rigurosamente hablando, estará el volumen grande de agua y el metro cúbico en equilibrio sin que nadie sostenga a nadie. Mas si, por un fenómeno que puede evidentemente producirse por ciertos medios, consiguiésemos que semejante volumen de un metro cúbico de agua en estado líquido, se convirtiese en un sólido de densidad superior a la del hielo, se hundiría automáticamente. Y lejos de notar semejante volumen así solidificado que el agua líquida lo sostuviera a él, sería él en el fondo quien tuviese que soportar el peso del agua líquida. Si tuviese conciencia semejante volumen de hielo, comenzaría por notar al agua líquida como más consistente que él, como más existente, dicho con término filosófico; continuaría, notándola como igualmente consistente que él, y terminaría por notarla menos consistente, menos existente que él.

No se habría alterado nada en el agua líquida, en su constitución química; se habría cambiado solamente el estado de aquel volumen que en estado de hielo comenzaba por ser menos denso que el agua, que necesitaba sustentarse o ser sustentado por ella, se habría cambiado, digo en un volumen de agua líquida en estado de equilibrio, entonces, por ser igualmente denso que el agua circundante; y en un tercer estado, que hemos fingido más sólido y

más denso que el de agua líquida, sería él quien tuviese que soportar el agua circundante.

Si tuviese conciencia semejante volumen de agua, terminaría probablemente por ser *idealista*, por negar que el agua en sí misma tuviese una consistencia característica, propia de realidad firme. Pero lo que es sólo comparación, lo que no pasa de metáfora, vamos a ver ahora cómo lo pone Husserl en forma teórica, distinguiendo *tres estados* en que puede encontrarse nuestra realidad.

En *primer lugar*: un estado en que flotamos en las cosas, en que parece que ellas nos sostienen, que tienen una existencia más firme que la nuestra propia; estado que llama Husserl *natural; instalación natural en el mundo*.

Segundo: un estado en el cual nuestra realidad se encuentra como en equilibrio respecto de las cosas, de manera que ninguna sostiene a la otra, ni ellas a nosotros ni nosotros a ellas; veremos corresponde al estado de *fenomenología eidética*; y un *tercer estado* nuestro en el cual, lejos de que nos sustenten las cosas, parece como si nosotros las sustentásemos, como si hubiesen perdido ellas de realidad, y se apoyasen en la nuestra, por más densa, por más consistente. A semejante estado, dicho ya sin metáforas, se denomina técnicamente estado de *fenomenología trascendental*.

De tal modo que, conservando ustedes, a los que les haga falta, esa metáfora vulgar como "guía", vamos a estudiar, ya sin ella, los tres estados señalados por Husserl: 1º *Estado natural*. 2º *Estado fenomenológico eidético*; y 3º *Estado fenomenológico trascendental*.

¿Qué se entiende por *estado natural* de nuestra realidad y de toda realidad? Lo vamos a definir, bajo tres puntos de vista distintos, que nos permitan no sólo definirlo, sino contraponerlo con los siguientes.

Si, por ejemplo, considero las maneras y las potencias como puedo tratarme con los objetos, veré que en *primer lugar* puedo tratarme con ellos mediante *intuición*, con contacto inmediato; en *segundo lugar*, por *memoria*; y en *tercer lugar*, por *imaginación*. Puedo estar viendo un objeto presente, tocándolo casi con los ojos; puedo, en segundo lugar, cerrar los ojos y recordarlo con la memoria; y además de recordarlo con la memoria, dejando de pensar en ese aspecto "que lo vi o que lo toqué", puede ponerse uno a imaginar el objeto correspondiente u otro objeto que uno invente. Estas tres maneras vulgares de haberse o tratarse con los objetos: por presencia inmediata, por contacto, por visión a ojos abiertos, por presencia en memoria, por presencia en imaginación, porque me lo finjo. Son tres

maneras que corresponden a tres tipos de distancia respecto del objeto.

Pues bien, en el plan o en el *estado natural*, preferimos siempre que el objeto nos sea dado en la intuición, y tenemos por menos real, por menos firme, el objeto visto o notado en la memoria, y tenemos por absolutamente irreal o sin fundamento un objeto que pura y simplemente formemos con la imaginación. De tal modo que podemos ahora definir exactamente y entender por *estado natural*, aquel en que damos la preferencia; precisamente, a la intuición contra la memoria y contra la imaginación.

Veremos que, por el contrario, en el estado *fenomenológico eidético*, o sea, en el segundo, Husserl manifiesta una preferencia muy característica, y muy sospechosa, por la imaginación, contra la memoria y contra la intuición. Desde un *segundo punto* de vista podemos también enfocar y conseguir definir y caracterizar el estado natural, a saber: desde el punto de vista de los tipos de *trato* con que me trato con los objetos. Si digo que el dos es el número que tiene dos unidades, estoy tratándome en semejante y vulgar proposición, directa y únicamente con el dos, porque él es el único número que tiene dos unidades ni más ni menos; y si, por ejemplo, digo que la circunferencia es una curva con un punto central, me estoy tratando ni más ni menos que con la circunferencia.

Mas si digo, por ejemplo, que "dos es par", no me estoy tratando únicamente con el dos, porque hay infinitos pares; y si, por ejemplo, pregunto en una forma un poquito sibilina para los no técnicos, "¿cuál es el número que es la media aritmética entre el uno y el tres? ¿Cuál es el número que es la media geométrica entre el uno y el tres? Con un poco de técnica matemática, es cosa sabida que la media aritmética entre el uno y el tres es el número dos, y que la media geométrica de uno y tres es, exactamente el mismo número dos. Mas si hablo, sin más precisiones, de la media aritmética entre el número uno y el número tres, no estoy mencionando explícitamente al número dos, como hacía antes cuando decía que el dos es el número que tiene dos unidades, y que el dos es par; tenemos una tercera clase de *trato*. En el primer caso, cuando digo que el dos tiene dos unidades, me trato *directamente* con él, personalmente, y con ninguno más. Es un trato que se denomina técnicamente unívoco, inmediato; cuando digo, por el contrario, que dos es un número par, me trato *inmediatamente* con él, pero *mediatamente* con muchos otros, de tal modo que el trato no es, técnicamente hablando, *unívoco* sino *multívoco* o *plural*, porque hay muchísimos pares más que el número dos.

Mas si hablo del número que es la media aritmética entre el uno y el tres, no hablo directamente del dos, sino sólo *indirectamente*, pero me-

diante una caracterización tal que puedo calcular y obtener efectivamente el número dos. Finalmente, si, habiendo hablado como he estado hablando del número dos desde tres puntos de vista, digo pura y simplemente: "*el número de que estamos hablando*", me refiero a él por pura y simple alusión, porque esa frase: "*el número de que estamos hablando*" no es ni una definición, ni una caracterización, ni un medio remoto como la definición de media aritmética, para llegar al número dos.

Tenemos, pues, tres especies de *trato* con el mismo objeto; un primer trato inmediato, unívoco, absolutamente cortado para él y para ningún otro; *segundo*, un tipo de trato inmediato, pero que no es exclusivo de semejante objeto, sino que conviene a muchos más; *tercero*, un tipo de trato implícito, pero unívoco también, porque si hago la operación correspondiente de formar la media aritmética entre uno y tres obtendré sin remedio el número dos; mientras que es un trato mucho más remoto y no seguramente conductible hacia él, cuando digo: "*el número de que estamos hablando*". Pues bien, en plan natural, en instalación natural como la llama Husserl, preferimos tratarnos siempre con cada objeto directa e inmediatamente, es decir, preferimos tratarnos con definiciones, saber que esto que tengo delante es un árbol precisamente; saber y darnos cuenta de que hablo no con hombre sino con fulano de tal; y en la actitud natural preferimos

siempre que el objeto sea bien determinado, que el trato no se preste a confusión sino que al revés, sin escape, sepamos a quién nos dirigimos y bajo qué aspecto.

Por tanto, el trato general o universal no es propio de la actitud natural; comienza a ser propio de la fenomenología eidética, de la ciencia; es la ciencia a la que le interesa precisamente decir que "*el dos es par*". En la vida común y corriente nos interesa saber que el dos tiene dos unidades ni más ni menos. Todavía es menos propio de la actitud natural, la definición implícita, como cuando digo: ¿cuál es el número que es la media aritmética entre uno y tres?

Es un problema estrictamente de definición aritmética, en el cual no me trato directamente con el dos. No hay nadie que, yendo por la calle, en vez de decir: ahí van dos personas, en vez de decir eso que es el plan natural, diga: ahí va la media aritmética de uno y de tres. Sería simplemente un snobismo o pretenciosismo intolerable. En la actitud natural, *primero*, no queremos que se nos hable sino de cosas definidas, bien definidas sin equivocación posible; *segundo*, evitamos el trato universal, que convenga a lo que tenemos delante y a muchas cosas más. Todavía se evita mucho más el trato implícito, y aun eludimos mucho más el trato por alusiones; y sin embargo es propio de segundo estadio, a saber: del de la *fenomenología eidética*

tratar con las cosas en forma universal; tratarlas en forma implícita y precisamente semejantes tipos de trato implícito y universal son características de la ciencia, tal como se la trata modernamente.

Con esto queda caracterizada ya la actitud *natural* por dos componentes, *primero*: por preferir en ella la percepción inmediata sobre la memoria y la imaginación; *segundo*: por preferir un trato inmediato y unívoco, explícito, frente a un trato implícito o un trato por alusión.

Pero todavía podemos caracterizar mucho mejor el punto de vista natural, la actitud natural frente a las siguientes, partiendo de otra consideración: a saber, de la *manera cómo nos apoyamos en los objetos*. Nos podemos apoyar, —dicho brevemente porque no vamos a hacer una enumeración completa— de tres maneras: en *primer lugar*, por certeza; en *segundo lugar*, por sospecha; y en *tercer lugar*, por duda, más o menos metódica. Y es claro que en la actitud común y corriente preferimos, sobre todo, la certeza; queremos tratarnos seguramente con fulano de tal, no con su espectro o con otro que se le asemeje; y queremos que las monedas que tenemos en el bolsillo sean ciertamente monedas válidas; si tenemos sospechas, por no considerar la sospecha como estadio definitivo, queremos resolverlo cuanto antes, sea llevando las monedas al lugar correspondiente de comprobación o bien haciéndolas pasar de

trampa. Es decir: en la actitud natural, común y corriente, no soportamos el estado de sospecha, sino que tendemos a convertirlo en estado de certeza, en estado en que sea posible una afirmación bien delimitada o una negación bien concreta. No digamos que en estado natural nadie se coloca, como Descartes —lo explicamos en la conferencia antepasada—, en plan de *duda metódica*. ¿Quién podría comer, ni vivir en ningún aspecto, ni pensar, poniéndose prácticamente en plan de duda sistemática de todo; quién podría dar el menor paso por la calle, si comenzara por dudar si la calle es auténticamente calle, si quien viene existe o no existe, si por ejemplo, teniendo que pagar una cuenta, no sabe o se pone a dudar sistemáticamente si el billete es bueno o malo, si es o no de cien bolívares, o si es verdad que dos y dos son igual a cuatro? Sin embargo, todo eso, esa duda sistemática que vimos nos conducía precisamente en la posición cartesiana a descubrir que nuestra realidad es tan firme que, aunque dude de todo, todavía existe, que es tan firme y estable que inclusive pisando en falso todavía se mantiene en equilibrio, esa actitud, digo, no es propia, ni característica mucho menos, del estado *natural*. En el estado natural, común y corriente, el cotidiano, preferimos la certeza sobre la sospecha, y preferimos muchísimo más la certeza que la duda metódica.

Pues bien: vamos a ver cómo en la actitud de fenomenología eidética se prefiere sistemáticamente

el estado de duda metódica; se prefiere el estado o la forma de alusión, implícita, no explícita; y se prefiere, siempre que sea posible, un experimento imaginativo. Veremos a continuación, siquiera en forma de alusión o plan general, qué es lo que se prefiere en el tercer estado de *fenomenología trascendental*.

Pero creo que puede quedar ya suficientemente en claro cuáles son las preferencias que sentimos todos por dentro y que justifican el hablar, no teóricamente, sino concretamente, casi, como tangible con la mano, de un estado *natural* que se caracteriza *primero* por el sentimiento de certeza, por la búsqueda de la certeza en todos los órdenes; *segundo*, por tratarnos inmediatamente con cada objeto en particular, sin ambigüedad posible; y en *tercer lugar*, por querer percibirlo, notarlo directamente, sin intervención de memoria ni de imaginación.

No es menester explicar largamente este estado, porque como es el común y corriente en que vivimos, lo experimentamos continuamente; por desgracia, según Husserl, porque es el estado que hace imposible hasta cierto límite el colocarse en estado *fenomenológico trascendental*.

¿En qué consiste, y pasamos a la segunda parte, el estado de fenomenología eidética? Por de pronto, si lo comparamos con el anterior, notaremos que nos sucede, dicho con la metáfora que he empleado anteriormente, un fenómeno parecido al que fin-

gíamos notaría el metro cúbico de hielo al disolverse en agua líquida; mientras se encontraba uno, por decirlo con la misma metáfora, en estado de hielo, parecía que eran las demás cosas quienes lo sustentaban, quienes lo mantenían. En el estado *natural*, parece que lo más real son las cosas, y no nosotros, porque parecen ser ellas las que nos sustentan. Empero, esa sensación de que lo real es externo, de que las cosas son más fuertes que nosotros, más existentes, se puede deshacer; y se puede deshacer no palabreramente, sino por un procedimiento que es menester emplear por dentro para que efectivamente uno note cómo las cosas no son tan firmes como efectivamente parecían.

No voy a comenzar con la parte técnica, que vendrá más adelante, sino con una experiencia real y corriente que pertenece, de suyo, al campo de la fenomenología eidética. Decimos en castellano que uno puede oír una cosa como quien oye llover; y, aunque parezca extraño a primera vista, la mejor manera de oír llover es efectivamente oír como quien oye llover. Cuando uno se enfrenta con la lluvia porque se está mojando, porque le hace un pasco imposible, no la oye como quien oye llover; y en realidad de verdad no nota la lluvia sino que nota las molestias de la lluvia, los inconvenientes, sean técnicos, sean de deporte o de otros órdenes concretos. Para percibir precisamente bien la lluvia

en cuanto tal, es menester, como dice la frase castellana: "*oírla como quien oye llover*".

Parecidamente, no se ve un objeto cuando uno lo mira, sino cuando pura y simplemente lo ve; y esa distinción de ponerse a ver sin mirar hace, como ustedes saben por la experiencia más vulgar, que los objetos no se fijen, que parezcan inconsistentes, como flotantes. Por esto la manera común y corriente, que es la de actitud natural, para sentirnos seguros en la vista, no es pura y simplemente *ver*, sino *mirar*: con lo cual se fija un centro, un punto muy delimitado, que parece sumamente seguro. En el mismo orden del conocimiento sensible se nota, pues, la distinción entre *ponerse a percibir*, *ponerse a mirar* frente a *ponerse a ver*; y entre el ponerse simplemente a oír frente a ponerse a escuchar.

Toda la fenomenología consistirá, ampliando semejante metáfora de la frase castellana, en colocarse en todos los órdenes "*a oírlos como quien oye llover*", sin tomar parte en ellos, con lo cual no perderá la ciencia sino que ganará.

Se cree inocentemente —y se lo creyó con inocencia intelectual, que es la más difícil de perder, durante muchísimos siglos—, que la mejor manera de hacer ciencia en cualquier orden consistía en tomarla en serio; y no en oírla como quien oye llover, sino en ponerse a afirmar, a negar, a deducir en firme.

Y así, por ejemplo, se hizo matemáticas creyendo

que era menester para hacer aritmética no oírla como quien oye llover, sino afirmarla en firme. Se hacía efectivamente aritmética cuando se decía que "*dos y dos son cuatro*" y se lo afirmaba en firme; o cuando se enunciaba que "*dos y dos no son cuatro*", y se negaba en firme tal cosa. Pero resulta que con semejantes actitudes de quien escucha y no oye, de quien mira y no ve, resultó exactamente que por querer mirar no veía; que es lo que nos sucede casi continuamente en la vida ordinaria. Cuando uno escucha, oye lo que quiere escuchar, y no lo que le dicen; y cuando mira, ve lo que quiere directamente ver, y no lo que propiamente está presente. Pues igual ha sucedido históricamente en la ciencia: por querer mirar, por querer escuchar, no se ha visto y se ha creído inocentemente que se podía y debía hacer matemática afirmando las proposiciones, poniéndolas en forma absoluta, pensando que mirando y escuchando se hacía matemáticas mejor que simplemente viendo y oyendo.

No querría atentar contra la inocencia intelectual de nadie, y no quiero suponer, por disculpa, que es verdadera aquella frase de que "*la inteligencia no delinque*", si les digo que todo el progreso de la matemática moderna ha consistido en ver lo matemático sin mirarlo y en oírlo sin escucharlo. Efectivamente, no se puede construir de manera perfecta la ciencia geométrica, cuando uno se pone en plan, como los clásicos, —mejor, el padre de la

creatura fue Euclides precisamente—, de afirmar que "por dos puntos pasa una sola recta", que "por tres puntos pasa un solo plano" y que "dado en un plano una recta, y un punto fuera de la recta, no pasa por él más que una paralela"; semejantes proposiciones las afirmaba el clásico, y por afirmarse en ellas le parecían muy seguras. En rigor, las miraba; no las veía; y cuando, allá en el siglo XVIII, unos matemáticos muy raros se pusieron a oír las matemáticas como quien oye llover, notaron que, mirando la cosa objetivamente, no es necesario que por dos puntos pase una sola recta. Se puede construir una geometría perfectamente coherente, sin contradicción interna, suponiendo que dos puntos no determinan una recta; por ejemplo, en la geometría de Riemann; y cuando uno se había puesto en plan de mirar y de escuchar, es decir: de poder afirmar que "dado un plano, una recta y un punto fuera de la recta en ese mismo plano, sólo se puede trazar una paralela", creía que estaba en la geometría verdadera y única verdadera; y se afirmaba que no cabe más que una paralela en la geometría, con las condiciones dichas. Pero si pensaba que no era posible más que una sola geometría, era, en rigor, porque, por mirar, no veía; porque por escuchar, rigurosamente no oía. Cuando el matemático dejó de afirmar esas cosas, dejó de quererlas mirar, de quererlas escuchar, notó que era posible perfectamente una geometría en la cual hubiese más de una

paralela o no hubiese ninguna; descubrió, con asombro de los encandilados, de los que hacen ciencia en instalación y plan natural, que precisamente los axiomas iniciales son los que mejor se pueden oír como quien oye llover, porque no nos prescriben ni afirmación ni negación; son posiciones libres nuestras, no necesidades objetivas.

Vistos, sin ganas de afirmar, los elementos: sumandos, orden, suma, es perfectamente posible decir que *"el orden de sumando altera la suma"*, como afirmar corrientemente que *"el orden de sumandos no altera la suma"*, que *"dos y tres es lo mismo que tres y dos"*. Mientras el aritmético clásico, por hacer ciencia en plan natural, de instalación en los objetos, sostenía como verdad única posible que el orden de factores no altera el producto, es decir, que puesto el entendimiento a mirar: factores, orden, producto, estas nociones exigen decir sin remedio que *"el orden de factores no altera el producto"*, cuando varía la actitud frente a tales nociones nota que ellas de sí no instauran ninguna unión, ni afirmativa ni negativa. Y para desconcierto de los intuitores y afirmadores nos dirán ahora que en ciertos fenómenos del orden cuántico rige una aritmética en la que el orden de los factores altera el producto, que el producto de la coordenada generalizada por el momento generalizado es diferente del producto del momento generalizado por la coordenada generalizada, siendo la diferencia una fun-

ción de la constante de Planck, ciertamente pequeña, pero diferente de cero.

Estos descubrimientos que la ciencia tuvo que hacer por sí misma, se hubieran, tal vez, adelantado si se hubiera conocido antes el método y posición fenomenológicos: "*oir como quien oye llover*", —no tener prisas de afirmar y de afirmarse sobre las cosas, impaciencias de certeza.

Introduzcamos ya un poco de técnica husserliana.

La fenomenología eidética, o estado eidético, se propone descubrir, tener presente las esencias (*Wesen*), sin intervenir en ellas, ni con la afirmación ni con la negación, haciendo preceder un procedimiento de abstracción de realidades externas a las esencias. Es decir: para una actitud e instalación fenomenológico-eidética en las esencias, es preciso:

- 1) Desconectarlas, purificarlas, de lo real-concreto, ponerlas en estado *irreal*. Así, para llegar a ver el *eidos* de circunferencia, el *eidos* de dos... en su originalidad y pureza, es preciso abstraer, poner en paréntesis (*Einklammerung*) las realidades o concretos sensibles en que tal vez se nos presenten. Prescindir, por ejemplo, del material de una rueda en que comenzó a dársenos, impurificada, la circunferencia. Este grado de abstracción, o este componente de la reducción eidética, de reducir las esencias o *eidos* a sí mismos, se parece a la abstracción formal

escolástica (no a la total), obteniendo por tales métodos, husserliano o escolástico, la demostración de que los objetos obtenibles por abstracción formal o paréntesis fenomenológico son, de suyo, independientes de la materia en que ocasionalmente se hallen o les haya encontrado.

Prueba de ello es que se puede hacer perfectamente geometría sin tener que mencionar ruedas, reglas, como objetos en que tomen cuerpo natural, propio y apropiado los objetos geométricos: circunferencia, recta. Al abstraerlos o poner en paréntesis la realidad sensible, tales esencias o *eidos* crecen en inteligibilidad, como reconoció ya la escolástica.

2) Pero el método de paréntesis fenomenológico va más allá de este primer componente, ya descubierto por la escolástica medieval, aunque perdido por la escolástica de los siglos XVII y siguientes.

Para obtener un *eidos*, para tenerlo presente eidéticamente, en sí, puro, es preciso que desconecte y ponga *fuera de acción* (*ausser Aktion*), que *desenchufe* (dicho con la frase corriente en electricidad) los actos míos sobre tales objetos.

~~Cuando~~ digo que "esto que tengo delante es una rueda", o que es una regla, los *eidos* de circunferencia y de recta están enchufados con dos cosas de dos órdenes radicalmente diversos, aunque bien reales ambos: a) Con la realidad sensible, con madera, con metal, en que se realizan; b) Con mis actos

de afirmación: pues afirmo que *"esto que tengo delante es una rueda"*, es decir: empleo el *eidos de circunferencia* como predicado para el sujeto *esto sensible*, y empleo la circunferencia para afirmarme yo en lo real, para poder decir afirmativamente *"esto es una rueda"*, *"esto es circular"*. Con lo cual impurifico una vez más el *eidos*, "circunferencia", pues la mezclo o enchufo en ella mis actos de afirmación (o de negación). La escolástica no exigió esta segunda condición, por la razón general de que creía que toda verdad tiene derecho de ser afirmada, que la abstención frente a la verdad es un defecto, si no pecado; que el entendimiento está hecho por constitución y esencia para afirmar lo verdadero y para negar lo falso. Husserl, siguiendo en este punto, naturalmente, a Descartes, afirmará que nuestra realidad interior no tiene necesidad alguna de afirmar o de negar, es decir: que el entendimiento no está hecho necesariamente para afirmar la verdad y para negar la falsedad, que se mantiene tan real, aun absteniéndose de semejantes ingerencias.

Y llegará a más Husserl, a más que Descartes, pues éste mostraba que es posible permanecer reales aun pensando en falso, aun dudando de todo, aunque tal estado incluye, como pérdida lamentable en favor de la independencia interior, la de todas las ciencias. Cumplíase en Descartes el aviso evangélico: *"perder todo, para salvar el alma"*.

Husserl hace notar explícitamente en sus "*Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*" que basta con abstenerse, con aguantarse las ganas naturales, propias de la actitud natural, de afirmar y negar, de apoyar nuestra realidad interior sobre las cosas, para que, sin más negación, duda metódica o sistemática, me quede en mí mismo, y obtenga, además, tener todas las cosas en su más pura esencia, en pura presencia, sin intromisiones ni de lo material ni de mi realidad.

No es menester perder todas las cosas para salvar la vida interior; se las puede conservar todas, y aun tenerlas mejor, con sólo abstenerse de afirmarse en ellas, de afirmarlas, de rechazarlas o negarlas. Tal es el segundo componente de la reducción eidética, de la abstención fenomenológica. Hay que saber practicar esta *continencia* intelectual, refrenar las ganas naturales de afirmar y de negar, que no son, en el fondo, sino ganas de apoyarnos, de afirmarnos en las cosas, o de rechazarlas.

Al dejar de unir los eidos con lo sensible, al no unirlos con lo inteligible-inteligente, quedan los *eidos* en sí, solos, puros, en estado eidético, en que se nos manifestarán a sí mismos, por sí mismos, en lo que de esencial tenga.

En este estado es cuando y donde se deben constituir las ciencias en *plan eidético*. No hemos perdido el mundo, no hemos tenido que dudar, que

negar; nos ha bastado con ni afirmar ni negar, con abstenernos. Abstinencia y continencia que no son posibles, históricamente, sino después del valiente experimento cartesiano, que tantos y tantos no se atreven a hacer en serio, aun en nuestros días.

Quien sostenga, como la escolástica, que el entendimiento está hecho para los actos de entender, y los actos están hechos para los objetos, siendo éstos los que especifican a los actos y al entendimiento, no podrá admitir ni practicar la legitimidad del procedimiento cartesiano y del fenomenológico, aunque hable de fenomenología para dárselas de moderno, de snobismo barato.

En cambio: el hecho real, no fingido, de poder practicar la duda metódica y no pasarle a uno nada, de poder practicar la abstención o continencia husserliana, y no pasar tampoco nada, más aún: conseguir una fundamentación más perfecta, más consonante con la que actualmente han conseguido las ciencias, sin esperar a que los filósofos se pongan a su paso, es prueba, no teórica, sino real, de que la actitud natural, que es la escolástica, es inoperante y falseante, aun en el orden científico, y que es verdadera o descubriente la husserliana.

Notemos, para terminar esta segunda parte, —puesto que me voy alargando demasiado—, qué se entiende por *intencionalidad* estrictamente *eidética* (husserliana). En la actitud natural, en la ins-

talación de las esencias o eidos en las cosas, y de la mente y potencias nuestras de conocer, en los objetos, en las cosas, hay evidentemente una *intencionalidad*, que denominaremos *natural*, pues nuestros actos —sean de ver, oír, pensar, querer...—, están dados, entregados, especificados, moldeados, vertidos sobre los objetos; y esto significa *intencionalidad*; *tender* (tendere, tensio) *hacia* (in) las cosas, de modo que sean éstas las que determinen los actos, las que los especifiquen, —hagan que *este* acto de ver sea acto de ver *este* objeto y no otro; que *este* acto de pensar sea precisamente acto de pensar *este* objeto y no otro.

Están nuestros actos y nuestra realidad, en este estado como bloque de hielo sostenido por el agua líquida del mar, para volver a la metáfora primitiva; y nos parecen las cosas, los objetos, más firmes que nosotros. Estamos helados, congelados vitalmente; y pesamos menos que las cosas. Dicho al revés, ellas nos parecen más sólidas, de verdad en sí y para sí cada una, no quedándonos sino el afirmarnos en ellas por la afirmación.

Cabe aquí una vez más la malicia de William James: ¿nos parecen las cosas afirmables porque las afirmamos, o las afirmamos porque nos parecen firmes?

Empero, si por la abstracción, en su *primer componente*, abstraigo o separo los eidos, —los capaces

de ello—, del material sensible o concreto en que se hallen, —circunferencia, de rueda; línea recta, de regla...—, es claro que todavía mis actos quedarán presos, especificados, moldeados por tales objetos eidéticos, sólo que la intencionalidad estará un poco más purificada que cuando nuestros actos versaban y se especificaban por eidos sumergidos en lo concreto. Pero no habremos salido de la actitud natural, de la *intencionalidad natural*. Hasta aquí llegó la escolástica, y de aquí no pasó Brentano en el siglo pasado, quien en el mismo siglo puso otra vez en circulación eso de "*intencionalidad*".

Husserl va mucho más allá, aunque mantenga el primer componente de la abstracción formal, el primer tipo de intencionalidad: el natural, purificado o no de lo concreto. Y exigirá, para llegar a *intencionalidad eidética*, el que se practique la abstención (*epoché*) fenomenológica, en virtud de la cual no me ponga (tesis) ni a afirmar ni a negar, sino a dejar que las cosas se me den a sí mismas, por sí mismas, caso en que se descubrirá lo que de sí tienen, sus *eidos* auténticos. Cuando uno se apoya sobre un objeto menos duro, lo hunde y deforma más o menos; al volcar por la afirmación o por el golpe de la negación nuestra realidad sobre las cosas, reales o no, ¿no sucederá que las deformemos por el peso realísimo de nuestra realidad?

Por este motivo dirá Husserl que el acto de "*ponernos a*" —ponerse a afirmar o ponerse a ne-

gar—, es acto *libre nuestro*. Y recibe en él tal acto básico el nombre griego de *tesis*, que significa "*posición*". Tanto la afirmación como la negación son tipos de *posiciones*; mas no hay ninguna necesidad *real* interior de que nos pongamos a afirmar o a negar, a dudar, a deducir.

"Oír como quien oye llover" no es, naturalmente, frase husserliana. El emplea la más aristocrática de "*modificación de neutralidad*". Haberse *neutralmente*, ni afirmando ni negando, frente a las cosas; entonces están ellas todavía *presentes*, las tengo presentes; y este tenerlas presentes "como quien oye llover" hace que mis actos *tiendan* de alguna manera hacia ellas. Se da, pues, una especie de intencionalidad más sutil, —intencionalidad de *neutralidad*, sin posición adjunta. Así, aproximadamente, es como la imaginación tiene presentes las cosas imaginadas, sin caer en esa formalidad y seriedad del entendimiento funcionando en plan natural, que, ante una cosa, la afirma en serio, la niega en firme, no sabe mantenerse neutral: ver sin mirar, oír sin escuchar, pensar sin afirmar. De ahí que Husserl otorgue valor fenomenológico, de descubrimiento de lo que las cosas tienen de auténticamente eidético, de esencial, a la representación *imaginativa de ellas*. Imaginarse las cosas es más eficaz filosóficamente que *pensarlas afirmándolas*, aunque, es claro, que es filosóficamente más seguro pensarlas *sin afirmarlas*.

La imaginación, dice Husserl, se halla por constitución en estado de *neutralidad*, de modificación por neutralidad. La imaginación ni afirma ni niega, ni duda, ni sospecha. Ella sí que realmente "oye como quien oye llover". Y ¡qué descubrimientos que hace ésta su libertad! Hasta en arte.

Dejemos ya este segundo estrato de la fenomenología, y veamos de señalar los puntos más característicos del tercero, que es el de *fenomenología trascendental*, meta de Husserl en sus últimas obras.

¿Será posible, empleando por última vez la comparación inicial, dar a nuestra realidad una densidad tal que todo lo que anteriormente le parecía más firme o igualmente firme, comience a presentársele como inconsistente, más aún: como *constituido* por ella, como apoyándose en ella?

La fenomenología en su estrato trascendental se ocupa, programáticamente, de la *constitución*, en y por la conciencia, de los *objetos* y de sus diversos tipos.

Para mayor claridad y concisión dispondré las afirmaciones husserlianas en los siguientes puntos:
1) La posición de todo acto nuestro no puede ser sometida a modificación de neutralidad, es decir: lleva adjunta necesariamente su realidad.

En efecto: Puedo oír como quien oye llover eso de que "*dos y dos son cuatro*", sin afirmarlo en sí,

sin incardinarlo a ese universo de verdades afirmadas que es la ciencia aritmética; puedo pensar igualmente que "*dos y dos son cinco*"; pero, para pensar tengo que pensar realmente; para pensar tiene que ser, necesariamente, real mi acto; no se piensa con un acto no real, o con imaginarse que se piensa; es decir, aunque piense en falso o lo falso, pienso realmente; mas si pienso falsamente, es decir: si pienso —pero en realidad imagino, veo, siento—, realmente no pienso. Nuestras realidades sólo son reales cuando se las pone en realidad de verdad; no admiten presentaciones de mentirijillas. O están presentes por esencia y potencia, en su realidad, o no pueden ser reales. Como dice Husserl, nuestra realidad no se puede poner en paréntesis, fuera de acción, desenchufamos de ella. No es simplemente un hecho, como es un hecho que pienso que "*dos y dos son cuatro*", pues puedo dejar de pensarlo, de afirmarlo; si pienso realmente, no puedo desenchufar, dejar fuera de acción la realidad de mi pensamiento. Pensar, y todas mis realidades interiores, sólo pueden estar en estado afirmativo, puestas en sí, afirmándome en ellas. Si quiero realmente, tendré que querer con un acto que afirme su realidad, propia y auténtica. Quien piensa, no piensa *necesariamente* en lo verdadero o lo verdadero, menos aún en lo real; pero quien piensa, piensa *necesariamente* con pensamiento real. La realidad de verdad de mis actos —sean de pensar, querer, imaginar, sentir...—, va necesi-

riamente identificada con su esencia. La esencia de mis realidades no puedo tomarla en vano.

Adviertan cómo para estas constataciones no hace falta el empleo de la duda metódica, como único procedimiento posible. Basta con la constatación de que, de poner un acto mío, tengo que ponerlo realmente, que para tener presente un acto es preciso ponerlo realmente; que esencia y existencia van necesariamente unidas e identificadas en mis actos reales tal como me son dados.

No podemos ser espectadores de nuestra realidad por modo de "*oírla como quien oye llover*". Nos llueve siempre encima, y bien realmente, sin escape.

2) Pero hasta aquí, fuera de mayor precisión y finura de análisis real, por la fase de tranquilidad que domina ya toda la filosofía moderna desde Descartes —perdidos miedos exteriores, entonces bien justificados por el predominio oficial y político de la escolástica—, no habríamos ido mucho más allá de Descartes.

A Descartes se le pasó por alto, entre otras cosas, una esencial: el tipo de relación o vinculación que hay entre conciencia y objeto, entre actos nuestros y sus objetos típicos. Es decir: *la intencionalidad, en cuanto esencia de la conciencia*.

Un espejo es, ciertamente, posible lugar de aparición de imágenes de los objetos, y a veces es tam-

riamente identificada con su esencia. La esencia de mis realidades no puedo tomarla en vano.

Adviertan cómo para estas constataciones no hace falta el empleo de la duda metódica, como único procedimiento posible. Basta con la constatación de que, de poner un acto mío, tengo que ponerlo realmente, que para tener presente un acto es preciso ponerlo realmente; que esencia y existencia van necesariamente unidas e identificadas en mis actos reales tal como me son dados.

No podemos ser espectadores de nuestra realidad por modo de "*oírla como quien oye llover*". Nos llueve siempre encima, y bien realmente, sin escape.

2) Pero hasta aquí, fuera de mayor precisión y finura de análisis real, por la fase de tranquilidad que domina ya toda la filosofía moderna desde Descartes —perdidos miedos exteriores, entonces bien justificados por el predominio oficial y político de la escolástica—, no habríamos ido mucho más allá de Descartes.

A Descartes se le pasó por alto, entre otras cosas, una esencial: el tipo de relación o vinculación que hay entre conciencia y objeto, entre actos nuestros y sus objetos típicos. Es decir: *la intencionalidad, en cuanto esencia de la conciencia*.

Un espejo es, ciertamente, posible lugar de aparición de imágenes de los objetos, y a veces es tam-

bién real lugar de aparición de los que estén en condiciones adecuadas. Pero la realidad física del espejo puede existir sin tener que estar haciendo de espejo. Empero, ¿qué relación existe entre pensamiento y objeto, entre sentimiento y objeto, entre imaginación y objeto? La respuesta de Husserl es que la relación es *esencial*; que pensar es, *esencialmente*, pensar algo; que sentir es, *esencialmente*, sentir algo; que imaginar es, *esencialmente*, imaginar algo; que recordar es, *esencialmente*, recordar algo... No pasemos de largo ni concedamos tampoco a la ligera eso de que la relación entre pensar y objeto sea *esencial*; o dicho en general, que conciencia sea *esencialmente* conciencia *de* algo.

Como acabamos de decir que la conciencia —intelectiva, sentimental, memorativa...—, es un tipo de realidad superior a la de todos los seres, que se mantiene firme aunque todos desaparezcan; que se tiene en sí, aunque pise en falso, aunque siempre pisara en falso, se sigue que este adverbio de "*esencialmente*" coloca a los objetos en general en una dependencia respecto de la conciencia, como realidad primaria.

La conciencia es lugar en que se *constituyen* los objetos. Porque se da el hecho rarísimo de que la conciencia posee los objetos de muchas maneras; y como si dijéramos, desde diversos puntos de vista, o *constitución*; el pensamiento, que de suyo es in-

dependiente de las cosas, como hemos dicho repetidas veces, las tiene como *pensadas*, como esencias o definibles, manera más firme, al parecer, que tenerlas como imaginadas, que es a su vez una original manera de tener las cosas, diversa de la manera de tenerlas en la memoria o en el sentimiento. Si sólo tuviéramos las cosas de una sola manera, por ejemplo: *pensadas*, creeríamos que son ellas las que por misteriosa manera nos moldean según ellas son; que nosotros no hacemos sino dar conciencia a su presencia. Pero como las tenemos en memoria —como ausentes, con lejanía de pasado—, en imaginación —como ausentes, pero en neutralidad, sin añoranzas por ser o haber sido ya o por haber de ser ante y para nosotros, en entendimiento, —como definibles, cual caracterizables con notas, conexiones, con tendencias a afirmación—, cual objetos queridos —como deseables, como fines, cual valores—, podemos sospechar que todos estos *sentidos* que damos a las *mismas* cosas, que estos sentidos *noemáticos*, para decirlo con un término husserliano técnico, son *constituciones* nuestras, inventos nuestros, modos de configurar nuestra realidad consciente.

Cuando espontáneamente, por la espontaneidad creadora de la conciencia, nos configuramos de modo que no nos interesa la realidad ni presente, ni pasada, ni futura, ni definir, ni valorar, sino simplemente el hecho de tener algo presente, estamos *imaginan-*

do; nos hemos modalizado de imaginación, o somos imaginando; cuando nos automodelamos de modo que nos interese tener algo presente como afirmable, como afirmable en delimitación, estamos pensando.

Cada objeto puede constituirse de modo original por modificaciones de la conciencia, superponiendo, sintetizando, diversos modos de mi realidad consciente, —pensamientos, quererres, imaginaciones.

Y así, como decíamos al principio entre broma y serio, ciertos objetos finitos en posición directa, resultan problema infinito en inversa, del revés —esa inversa, que es la raíz cuadrada de 2, incluye infinitas cifras sin período, sin repetición de grupos, a pesar de que la directa es algo tan simple como el 4—; parecidamente, si nos proponemos estudiar cómo se constituyen en la conciencia las cosas materiales, resultará, dice Husserl, un problema o tarea infinita, pues todo lo material encierra infinitas perspectivas, sucesivas, coherentes entre sí; todo lo material tiene que ser visto, y sólo puede ser visto de vez desde un ángulo especial, en escorzo propio de cada punto de vista, distancia. Mientras que otros objetos, como el 2, la circunferencia, no tienen perspectiva, ángulo de visión, sino que con un número finito y bien determinado de notas quedan plenamente constituidos ante el pensamiento.

El "revés" de un cuerpo, el revés de sus senti-

dos noemáticos, de modelamientos exigidos a la conciencia, es infinito, aunque su "*derecho*" aparezca simple.

Husserl intentará estudiar por la vertiente de la conciencia, por el revés de la actitud natural, las maneras como cada tipo de objetos se constituye en y para ella. Y serán problemas suyos, de *constitución*, los de constitución del mundo material—¿cómo es posible que en la conciencia, en semejante realidad de orden radicalmente diverso de todos esos seres que son, sin saber que son, se constituyan seres que son sin saber que son?—, del mundo aritmético, de los eidos, de la lógica, del yo individual, de los yo de los demás. Se plantea semejante problema, no podemos decir que lo resuelva; menos aún resolver lo que él dejó indicado, ni tan sólo nos es posible repetir lo que él dijo.

3) Es claro que nos hallamos ante un tercer tipo de *intencionalidad*, que merece el nombre de *trascendental*. No sólo no nos guiamos o especificamos por objetos que no hemos creado, ni los purificamos o reducimos a sus *eidos*, para así podernos especificar más limpiamente por ellos (intencionalidad natural y eidética), sino que los *constituimos*, los creamos nosotros mismos. Para algo somos un tipo de realidad que, constatatadamente, continuamos siendo aunque todo sea falso, que nada es capaz de arrancarnos una afirmación, de obligarnos a poner una afirmación o una negación. Si queremos hacerlo,

será "*omnimoda libertad nuestra*", espontaneidad, constitución que otorguemos a los objetos.

Para hacernos tomar conciencia de la cantidad y finura de los elementos de que dispone interiormente la conciencia, estudia Husserl su constitución propia: sus tipos de síntesis, sus extensiones temporales: hacia futuro, con protención hacia el pasado, con retención; las superposiciones de sentidos noemáticos, los tipos de horizontes o fondos diversos, hacia lo potencial, que en ella pueden hacer de fondos para unir objetos de primer plano con otros de segundo plano, etc.

Y hay que confesar que, por tratarse de los mismos objetos que estamos manoseando en la actitud natural, pero manoseando y reconociendo por el *derecho*, por lo que tomamos por "*derecho*", resulta faena dolorosa y complicada, más que invertir un guante, reconocer que ciertos *reveses* lo son de tales *derechos*; y sobre todo, decidirse a ver sistemáticamente todo el mundo, natural y eidético —que tan a derechas parece estar puesto para la actividad natural y para la científica pura—, al *revés*: desde, en, para la conciencia.

Lo primero es ciertamente más cómodo; lo segundo es más nuestro. Desgraciadamente los que peleamos aún a puñetazos, y a cañonazos, por defender nuestras propiedades externas, no solemos pelear tanto y con tanto ahinco por defender nues-

tras propiedades interiores, y porque se reconozca que todo ser que no es lo que es conscientemente, tiene que depender de un ser que sea lo que es y sepa y esté sabiendo lo que es.

No seamos el pobre de solemnidad que se muere de vergüenza y continúa de pobre el día que descubre sus riquezas, todo por el imbécil "*qué dirán*" los que hasta entonces lo vieron pobre de solemnidad. No hemos robado a nadie, parece decirnos Husserl, cuando decimos que la conciencia es capaz de constituir en sí, para sí, todos los objetos. No tengamos vergüenza de que se nos llame *subjetivistas*, que no siempre es una virtud eso de ser "*pobre de espíritu*".

Señoras y señores:

La conferencia presente, dedicada a Heidegger, estará patrocinada por seis sentencias, cuatro de ellas frases populares españolas; y dos, sentencias eruditas de dos grandes literatos españoles: San Juan de la Cruz y Jorge Guillén.

No hay para tanto, no hay para tanto (frase popular española). *Soy; más: estoy* (Jorge Guillén). *Temple de peregrinación y extrañeza en que las cosas parecen otras y diversas de lo que ser solían* (San Juan de la Cruz). *Entre todos lo mataron y él solo se murió* (frase popular española). *No tener materialmente tiempo, Pasar a vías de becho* (frases populares españolas).

Cada una de ellas nos servirá de estribillo y resumen de las seis partes, cada una con su sentencia a cuestas, en que voy a dividir la presente exposición.

I

No hay para tanto, no hay para tanto

Tal como iba la evolución de la filosofía desde

Descartes hasta Husserl, por poco, por poco resultamos dioses. Lo cual, si, ciertamente, no deja de ser apetecible, parece, con todo un poco optimista, y, cuando menos, prematuro.

En efecto: Descartes nos hace descubrir que la realidad de mi pensar es tan firme, que se tiene perfectamente en pie aunque se desmoronara íntegramente la verdad; aun con pasto de falsedad, de engaño, de trucos divinos o demoníacos, nuestro entendimiento, voluntad, imaginación, memoria... continuarán viviendo y siendo. *Cogito, ergo sum.* Con el solo acto y hecho de pensar, me basta y me sobra para ser; sin que tenga que depender de la verdad, de la realidad de cosa alguna fuera de mí para ser realmente. *Que soy, que soy*, parece decirnos insistentemente, un poco monótonamente, Descartes. Seguridad en mi ser; lo que no deja de ser un consuelo, su tantico vacío y yermo.

Para poblar de realidad este desierto, sin poblarlo de verdades o de falsedades, Descartes, palpándose por dentro, notó que teníamos, si no *verdades innatas*, sí, cuando menos *ideas innatas*, perlas con que la voluntad, si lo quiere, podrá hacer el collar de proposiciones verdaderas o falsas. Y Descartes enumerará y recontará este tesoro interior, entre el que se hallará, sin saber por qué, con la idea de infinito, con la de ser perfecto, hilo que, bien estirado, le permitirá llegar a Dios, al ovillo

cósmico, enmarañadísimo ovillo de dificultades de todo orden para el filósofo.

Pero no es poco eso de ser más seguro que todo otro tipo de realidad, mostrar que no depende de la verdad, y que, por contera, poseo ciertas ideas innatas, las más básicas para constituir las ciencias, y constituir las casi creadoramente, por actos de mi voluntad. Recuérdese que la voluntad funciona *porque sí*. Y esta razón, si se permite que así la llame, de *porque sí*, porque me da la gana, es tan razón primera y primaria como el más pintado de los axiomas. *Porque sí*, se dice en lenguaje técnico *causa sui*, causa de sí.

Con Spinoza y Leibniz se acrecerá tanto la espontaneidad y riqueza interior que, o bien, seremos modos de Dios, o cuando menos microcosmos, museos originales de todas las cosas, sin que nadie ni nada se nos cuele desde fuera; no tenemos ventanas, decía Leibniz; lo cual quiere decir que no las necesitamos. Eso de llamarnos *microcosmos*, es un eufemismo de modestia.

Kant descubrirá algo más; los derechos del *yo pienso* a intervenir positivamente en todas las verdades, y en las falsedades. Posee la conciencia trascendental las condiciones de posibilidad de los objetos, las funciones o formas para reconstruir el material de las cosas de modo que resulte mundo centrado en el hombre. Y unos pasos más, y Husserl afirmará que la conciencia trascendental no sólo es

lo más seguro, como Descartes sostenía, sino que es capaz de constituer en sí misma todos los objetos, materia inclusive, cosa en sí inclusive.

¿Por qué, pues, no somos dioses en persona? Si hubiera Dios, decía Nietzsche, yo ya no podría serlo; luego Dios no existe. Y casi casi podemos ser dioses; por esto toda la filosofía moderna se preocupa tan poco de si Dios existe o no.

Pero Heidegger, como criada respondona, viene con la rebaja; y nos dice socarronamente, benévola-mente también: *no hay para tanto, no hay para tanto*.

¿Cuáles son las rebajas que introduce Heidegger en Husserl, por lo pronto, y, a través de él, en toda la filosofía anterior?

II

Soy; más: estoy (Jorge Guillén, *Cántico*, Edic. Litoral, México, 1945, pág. 18)

Cuando a un vasco le preguntan: *¿qué haces ahí?* Responde: *estoy*. El *ser* del agua, entendiendo por *ser* su composición química, puede hallarse en diversos *estados*: sólido, líquido, gaseoso, que no alteran su *ser*, su composición, sus leyes básicas. Toda la filosofía clásica, —y en *clásica* comprendo hasta Heidegger exclusive, a Husserl, Kant, Des-

cartes, medievales, griegos, inclusive—, supusieron que se identifican *ser* y *estar*. Y hasta sus lenguas se prestaban, y algunas continuán prestándose, a tal confusión.

No es que se propusieran explícitamente esta cuestión; sino, lo que es peor, la daban por resuelta sin haberse hecho de ella problema. ¿El *ser* del hombre puede hallarse en diversos *estados*?; y aquí la palabra *ser* incluye tanto esencia como existencia, tanto definición como realidad de la definición.

La filosofía escolástica, por ejemplo, suponía o bien que en todo ser real se identifican esencia y existencia (así Suárez) o bien que se distinguían realmente (Santo Tomás); pero siempre el ser admite *una sola* definición, tiene una sola esencia, y un único modo de serla o estarla siendo, de existirla. Es claro que, si se identifican esencia única con realidad, no cabrá modificaciones, estados de ella. El ser estará, por decirlo ya desde nuestro punto moderno de vista, en un único estado; y si suponemos que esencia y existencia se distinguen realmente, se habrán entre sí como potencia a acto, como componentes hechos uno para otro, y su resultante o compuesto es el ser, que, una vez más, estará en un solo estado.

El estado líquido del agua no afecta a su definición abstracta, sino a su realidad concreta. Y al cambiar a estado sólido, tal cambio afecta a su realidad íntegra.

Hay, pues, que preguntarse, y no darlo por respondido, si un *ser real* podrá estar en *diversos estados*. Distinguir entre *ser* y *estar*. No somos seres que somos, sino seres que *estamos siendo*.

El antiguo Testamento cuenta que Moisés le preguntó a Dios: *¿quién sois?* Y refiere que contestó: *Soy el que soy*. A tenor de la anterior distinción, habríamos de decir, terminológicamente, porque por ahora no salimos de términos, que Dios *es el que es*, que Dios *es siendo*; mientras que nosotros seríamos *seres que están siendo*, realidades en que *ser* y *estar* no coinciden perfectamente, pudiendo *estar* de diversas maneras.

No está nuestro *ser* y nuestro *estar* a la misma altura o nivel. Y veces habrá —por ejemplo, en el estado cotidiano—, según Heidegger, en que nuestro *estar* no esté a la altura de nuestro *ser* auténtico.

Para hacer, por tanto, realmente comprobable y verificable esta distinción entre *ser* y *estar*, es preciso que, con Heidegger, la fundamentemos un poco, dentro de la sencillez del plan que nos hemos propuesto. Mientras se supuso que con el término *ser*, y con componentes de *ser* (esencia y existencia) se podía, admitámoslo benévolamente, explicar perfectamente la constitución fundamental de todos los entes, el ejemplo del agua en sus tres estados no sirvió ni para hacer dudar del planteamiento restringido que al problema general del *ser* se había dado.

El mismo Husserl no introducirá aún la distinción entre ser y estar. Del estado fenomenológico trascendental no se pasa al fenomenológico eidético, ni al natural, por cambio de *estado*, sino por cambio de actitud, de instalación (*Einstellung*). Rigurosamente hablando, la realidad del yo es de estilo único, modalizable sólo por actitudes diversas, no por estados. Parecidamente, entre el estado empírico y el trascendental, de Kant, no hay distinción de *estar*; el yo trascendental es inmutable en su tipo de realidad. Cuando bajamos a ser yo empírico, en rigor y en total sólo nos *distraemos*, no nos cambiamos de estado.

De esta confusión o no distinción entre ser y estar se seguía en la filosofía clásica la creencia de que tanto esencia como existencia o realización o actualización (*actualitas* llamaba Santo Tomás al *esse*, al existir: *esse est actualitas omnis formae vel naturae*) de la esencia, tanto el *qué es* una cosa como su *que es* (si es o no es) podían darse de vez al conocimiento. Cuando más admitía la filosofía preheideggeriana que el *que es*, que ciertos tipos de existencia se daban sobre todo a los sentidos, a la sensibilidad; mientras que el *qué es* o esencia o ideas se daban sobre todo al entendimiento.

Con Husserl, desde Descartes, sólo mi realidad se entregará en esencia y en existencia ella misma a sí misma, y se entregará o se nos estará dando sobre todo en la conciencia intelectual. De nuevo

iban paralelos, e indisolubles, *qué es y que es*, esencia y existencia. No se llegaba a distinguir entre ser y estar, y sospechar que el ser se dará o se nos presentará de una manera u otra, a una potencia u otra, según en el estado en que se hallen.

Vayamos al grano, quiero decir: digamos adónde vamos. En toda la filosofía clásica el *sentimiento* no tiene funciones ontológicas. Desde Heidegger, con él, son el sentimiento, los diversos temples o estados de ánimo (*Da, Stimmung, Befindlichkeit*) los que nos descubren el *que es*, la existencia, la realidad; y nos descubren sobre todo y ante todo que nuestra realidad, como vamos a decir, es realidad de *hecho*, de simple, bruto, mostrenco *hecho*. Con ello queda declarado, indicado aquí nada más, qué función ontológica le corresponde al sentimiento, a ciertos sentimientos sobre todo: la de descubrir la realidad, el *que es*, la existencia, el *esse*.

Ahora bien: es el sentimiento el que puede cambiar de *estado*; el que, por constitución, no es ni está siempre en el mismo estado. Hay sentimientos que nos dan, más que otros, la sensación de seguridad, de firmeza, o de inconsistencia, de ser y estar siendo en vilo, en un hilo, de estar suspendidos en la nada. Desde el miedo, el susto, el espanto que nos descubren la realidad de lo otro, de algo concreto y especial, en cuanto tremebunda y a temer por nuestra realidad, no por nuestra definición, pasando por la desgana, el aburrimiento, el hastío, el

fastidio, el bostezo —que nos descubren la realidad en bloque, que no tenemos más remedio que estar en un universo, en una reunión de cosas reales, de las que no me interesan ni percibo sus esencias, lo que dicen, lo que hacen—, hasta la angustia, ahogo que me descubren mi realidad en estado de mía sola y a solas, como hecho simple, no asegurado ni asegurable por nada, como voy a decir; todos estos sentimientos cambian realmente el estado de mi realidad; estoy siendo unas veces, y con algunos de ellos, más real; con otros y otras, menos.

Toda filosofía moderna va en la dirección de preferir el *estar* sobre el *ser*; queremos experimentar los tipos de realidad, de existencia, antes y sobre los tipos de esencias e ideas.

Más aún: el sentimiento tiene una función descubridora original: la de dar *sentido* a los seres. No voy a poder explicar largamente qué deba entenderse por *sentido* frente a *significado*. El *significado* de esa vulgar proposición *dos y dos son cuatro* es el contenido, al parecer, impersonal, supraindividual que le damos al demostrarla y al entenderla. Pero si digo: *esto es tan cierto como "dos y dos son cuatro"*, adhiero a la formulación o teorema matemático un *sentido*: el de tomar dicha proposición como *modelo de certeza*; y si me obligaran a demostrar cien veces seguidas eso de que "*dos y dos son cuatro*" terminaría probablemente, siempre con derecho, diciendo al que tales obligaciones me impusie-

ra: "váyase usted al cuerno de la luna con eso de que "dos y dos son cuatro"; "déjeme usted en paz con eso de que dos y dos son cuatro". En este caso la importunidad del mandante y la paciencia o impaciencia del mandado dan un cierto sentido a la proposición, un sabor o condimento sentimental, que, de suyo, no altera ni afecta al significado, ni atenta contra su verdad o falsedad.

Pues bien: el *sentido* es el que hace digestible, humanamente, vivientemente asimilable el *significado*. Con ello el sentimiento adquiere funciones *ontológicas*, descubridoras del ser, y descubridoras de él para mí, para una conciencia, para una vida, aspectos que, de suyo, no tienen por qué tener las ciencias en sí, las cosas en sí en general. Por este motivo dirá Heidegger que la cuestión acerca de *ser* hay que proponerla con la fórmula y plan de preguntar y responder por el *sentido* (*Sinn*) del ser. *¿Qué sentido damos a ser?* Porque únicamente, mediante el jugo ontológico del *sentido*, digerimos conscientemente el *significado*.

En efecto: ver no es *verse*, sino, por el contrario, cuanto más ve uno, tanto menos se ve, más exteriorizado está; y oír no es *oírse*, por el contrario el dado a oír, más bien oye lo otro que a sí mismo; y aun pensar no es *pensarse*; sucede, más bien, que el dado íntegramente a pensar está dado a las cosas, a los objetos; y cree notarse estar más allá de tiem-

po, de espacio, de movimiento, de individuos y aspectos empíricos. Pero *sentir es sentirse*.

Y será menester buscar entre nuestros sentimientos los que mejor me descubran a mí las cosas, es decir: aquellos sentimientos que me descubran *algo objetivo*, y me lo descubran *a mí*, con un cierto y original *sentido*. Así, por ejemplo, la angustia, el sentirme como existiendo *de hecho*, sin apoyo en nada que me preste seguridad o necesidad, me descubre el ser y la nada, aspectos metafísicos fundamentales, *significados* ontológicos fundamentales, pero me los descubre a mí, y en un sentimiento, con el *sentido* (Sinn) de *caducidad* (hinfaellig).

Porque cuando, sumando un número positivo y otro negativo de igual valor absoluto, como -5 y $+5$, saco por resultado cero, no tiene sentido decir que el -5 y el $+5$ son caducos, contingentes, perecederos; -5 y $+5$, sumados, dan *necesariamente* cero; y cero es algo tan necesario como -5 y $+5$. Y el ser es necesariamente ser; y la nada, necesariamente nada.

Pero sentir las cosas como *caducas*, perecederas, contingentes no es *significado*, algo intrínseco a ellas, sino sentido que nos aparece o que les damos cuando nosotros nos *sentimos* caducos, realidades de simple y bruto hecho. Y este *sentido de caducidad*, este sentimiento de nuestra condición de hecho bruto, es el que nos descubre las cosas como caducas, caedizas, huideras, contingentes; nos descubre

la contraposición de ser y nada como contraposición de perecedero y permanente, fugaz y eterno. Sin este *sentido*, jamás descubriéramos el *significado* de *ser y nada*, como no hay matemático que equipare cero y nada, cero y contingencia de los números.

Parecidamente señalará Heidegger otros sentimientos que, con su peculiar *sentido descubridor* (Enthuellungssinn), nos descubran ciertos significados de las cosas, dándoles sentido que nos haga sentir las y sentirnos, las torne digestibles, vivibles, concienciabiles.

No es, pues, fundamentalmente la conciencia teórica, la pensamental, la que debe servir de centro de la filosofía moderna —porque pensar no es pensarse, imaginar no es imaginarse...—, sino la *sentimental*, la que da sentido a los significados, la que me permite sentirme y sentir las cosas como para mí y este "*para mí*" es sentir las con original *sentido*, sabor, gusto.

Podemos, pues, hablar de una preeminencia fenomenológica o descubridora de los sentimientos, que matan dos pájaros de un tiro, pues descubren cosas y me las descubren a mí, todo en una o a la una.

Además: los sentimientos, ciertos sentimientos, me descubren mi realidad y la realidad, en bloque, *en total*. Es claro que los sentimientos materiales, como un dolor de dientes, sólo me descubren que estoy mal de un diente; son sentimientos localiza-

dos que me hacen sentirme en tal parte mal o peor; me descubren el estado óntico del diente, —su realidad físico-química y fisiológica, de suyo indiferente para mí en tal aspecto o significado—, como *desagradable*, con *sentido* de dolor, como algo que me importa a mí precisamente. Dolor es *sentido* que doy a una realidad que se halla en un estado que me interesa a mí y que para mí es malo, aunque, desde el punto de vista de realidad bruta y en bruto, tanto valga un diente bueno como uno malo, y tan maravilloso de constitución sea un órgano sano como uno enfermo. Dolor es *sentido* real que doy al *significado* neutral del estado de una cosa que me pertenece.

Otros sentimientos son más amplios. El *aburrimiento* (Langweile) me descubre que estoy en un *universo* de objetos sin poderme evadir de él. El aburrimiento que nos ataca en una reunión "*aburrida*" hace que se me desvanezcan los detalles, no vea las personas concretas, no me interese ni entere de lo que pasa; pero no me sobrevendría aburrimiento si no tuviera, por un motivo o razón más o menos constrictiva y forzada, que permanecer donde estoy. Esta unión de necesidad con un todo, y desligamiento posible de sus partes, es un *sentido* y un descubrimiento del aburrimiento.

El hastío de vivir, la desgana de ser, son sentimientos cuyo *sentido* pertenece a la ontología; y son de un valor incalculable, pues nos descubren que

nuestra realidad no puede salirse cuando quiera y como quiera del mundo, aunque, precisamente, el hastío y el fastidio, la desgana y el aburrimiento, nos permitan desinteresarnos, dejar de notar, quedar presos y encandilados de objetos especiales, con intencionalidad o atención dada a cada objeto en particular. El aburrimiento nos libera realmente, no abstractamente, de *cada* objeto, sin podernos con todo desprender del *todo de ellos*, del mundo. Y este *sentido* del mundo, sentido de "mundo", de formar un *bloque* con todo, aunque no un bloque con cada una de sus partes a parte, es descubrimiento hecho por un *sentimiento*, no descubrimiento, teórico, pues la mente y los sentidos externos, las potencias conocedoras en general, hacen lo contrario: vincularme con *cada* objeto; veo esto o estotro, pienso en esto o en estotro.

Por esto dirá Heidegger que ciertos conceptos universales, como el de *ser*, son descubrimientos de sentimientos, *sentidos* que damos a los entes, a los seres especiales, cuando, por aburrimiento, desgana, desinterés, —todo ello son sentimientos o *tonos sentimentales* (Stimmungen), tonos en que tocamos o componemos la sinfonía de nuestra vida consciente—, nos desprendemos de cada cosa, pero no podemos llegar a desprendernos de todas *en bloque*. Esta sujeción *al bloque* nos descubre nuestra facticidad, que existimos *de hecho*, que la existencia es un peso o carga (*Last*).

Vemos con una parte del cuerpo, pensamos con una parte del alma; pero sentimos con todo nuestro ser, con toda nuestra realidad, con nuestra existencia íntegra. El sentimiento nos hace sentirnos de todo en todo, íntegramente. Por eso Heidegger, para hacer *síntesis* conscientes *reales* irá en busca de ciertos sentimientos que den sentido total, unificadores en total, de todo lo nuestro y ajeno.

Así la preocupación (*Sorge*) es el sentimiento que da *sentido unitario* a todo lo de nuestra realidad.

Podemos, pues, resumir esta parte diciendo con J. Guillén: *Soy; más: estoy*, porque efectivamente *estar* es mucho más que *ser*.

III

Temple de peregrinación y extrañeza, en que todo parece otro y diverso de lo que ser solía (San Juan de la Cruz)

 Estamos en el universo de las cosas no sólo física y realmente, como lo pueden estar y lo están una piedra en la tierra y la tierra en el sistema solar y el sistema solar en el universo total, sino que, además, habitamos el universo *sentimentalmente*: sentimos sentirnos en un mundo. La piedra y los demás seres están sometidos a iguales leyes que nosotros, y a todos tratan las leyes con una desconsideración igual. Sólo que las simples cosas, y lo que de

cosa haya dentro de nosotros, no se *rebela*, no se *resiente*, no *protesta* contra semejante plebeyismo. Al experimentar la pérdida de un ser amado, al hundirsenos esperanzas que acariciábamos cordialmente, nos *ofende* la frialdad e indiferencia con que el sol luce, como si nada hubiera pasado; y, cuando un rayo destruye una obra de arte, no podemos reprimir, si no una blasfemia, sí una reconcentrada maldición y reproche a la naturaleza tan estúpida que no distingue.

La muerte misma física se comporta con parecido cinismo, con preterición desconsiderada de persona y vida. Ya es clásico el verso:

*pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas
[regumque turres.*

Hemos poblado de sentimientos el universo de las cosas, y lo hemos trocado en un mundo (Welt), habitado y habitable sentimentalmente. A este *estar* sentimentalmente en el universo, haciendo de él *mundo*, trocándolo en *internado*, en lugar habitable, llama Heidegger *In-Sein*: "*estar en él*"; en el sentido, dice él mismo, de *habito, diligo, habitar, amar, cultivar*.

Pero no sólo hemos poblado el universo inculmente de las cosas con sentimientos, tiñéndolo de unos u otros según las *circunstancias*, sino que *continuamente y necesariamente* lo tenemos condimentado con ciertos sentimientos *de conjunto*, aparte de

los que improvisamos para dar sabor viviente, sentido, a acontecimientos o situaciones especiales, como el de alegría en una fiesta, el de buen humor con que uno se levanta una mañana, sin saber por qué; el de rabia reconcentrada provocada por una serie de injusticias, por un ambiente represivo.

El *universo* de las cosas forma un bloque cósmico o entitativo, unido por leyes físicas comunes, por leyes biológicas, fundadas en las físicas...; hay también, parecidamente, *sentimientos cósmicos*, sentimientos que nos hacen habitar el universo en conjunto. Así, dice Heidegger, la familiaridad, la confianza, son sentimientos con que *de ordinario* estamos entre las cosas. No se nos hacen extraños los árboles, ni los hombres, ni los animales, ni los astros, ni el calor; el sentimiento cotidiano respecto de ellos es el de *familiaridad* (*Vertrautheit*). Sucesos *extraños*, acontecimientos *imprevisibles*, circunstancias *desconcertantes*, hechos inauditos... aparecen y los sentimos como tales —ya que extrañeza, imprevisibilidad, desconcierto, rareza... son sentimientos que no tienen sentido respecto de ser, de leyes físicas o biológicas, todas las cuales obran *naturalmente*, necesariamente—, y sólo parecen tales por contraste con la seguridad, confianza, familiaridad, con que estamos en el universo de cosas que no hemos creado. Pues bien: esta *familiaridad*, este trato con todo ser, por raro que sea definido en sí mismo, cuál si estuviéramos en *nuestra casa* (*Zuhause*), es

un sentimiento cósmico, y por él estamos en el universo habitualmente, cotidianamente.

Cuando un diente está mal, mal desde el punto de vista químico, anatómico . . . , el dolor nos descubre tales procesos químicos o fisiológicos, y nos los descubre *para nosotros* y en lo que puede interesarnos. Hay sentimientos, como el dicho, que nos descubren, para nosotros, el estado de *seguridad* habitual, cotidiana, corriente y normal del universo de las cosas; y este *sentirnos* seguros, familiares, confiados en las cosas, es sentimiento que traduce en lenguaje vivible, sensible, digestible para nosotros esotro estado de seguridad de las cosas. El no sentirnos ni peregrinos ni extraños entre las cosas de este mundo proviene, no de la falta de diversidad de las cosas —que bien diversas son en género y especie, y aun en orden—, sino de que hemos traducido *sentimentalmente* todo el universo a lenguaje de *familiaridad*; lo tratamos con *confianza*, habitamos como en nuestra casa.

La sensación o sentimiento general de *bienestar* o estado de salud nos traduce, no en lenguaje científico neutral, sino en lenguaje sentido y vivible conscientemente, el estado general de nuestro organismo; el *bienestar* corporal nos da hecho el balance del estado *real*, nos traduce *ser* en *sentimiento*, *sentimos el ser*; lo cual es mejor que simplemente *serlo*. Aunque el universo de las cosas, desde las que hay en la tierra hasta las que hay en los cielos,

no forme parte de nuestro cuerpo o de nuestra alma, nuestra realidad de verdad ha inventado una manera de traducirnos, de darnos cuenta del *estado total* del universo de las cosas, de su habitual estado de *seguridad*, de la estabilidad *real* impuesta por las leyes físicas; y a este estado cósmico, real, de las cosas del universo corresponde como traducción en nosotros, el sentimiento de *familiaridad*, de confianza, con que, sin habérmolo propuesto, vivimos en el universo.

Pero se dan acontecimientos extraños, imprevisibles, sorpresas, sustos, espantos, temores, desconciertos... que nos sobrevienen, asaltan, perturban esta nuestra habitual y cotidiana seguridad y familiaridad con las cosas. Heidegger estudiará cuidadosamente cómo el miedo, el temor, el espanto, el susto... destemplan (*Verstimmung*) el tono o tempero de seguridad y familiaridad con que cotidianamente vivimos y sentimos el universo en que hemos caído. No todos ellos tienen importancia *metafísica* primaria, es decir: no tienen importancia para la cuestión del *ser* en cuanto tal y en conjunto.

Se da en nosotros un sentimiento originalísimo que sí tiene radical importancia para la cuestión básica de la ontología: para la del ser. Es el sentimiento de *angustia* (*Angst*). El será el que, con la frase de San Juan de la Cruz, nos proporcione ese

temple de peregrinación y extrañeza, en que las cosas nos parezcan diversas y otras de lo que ser solían.

Independientemente de los sustos que puedan darnos los terremotos, las sorpresas que puedan vernos de las circunstancias externas, los espantos que nos echen encima los bombardeos y desgracias de la vida —es decir, independientemente de los fenómenos de inestabilidad física, social, económica, biológica—, de cuando en cuando nos asalta, desde dentro, el sentimiento, el sentirnos que nuestra realidad, la nuestra, es realidad simplemente de hecho, de facto, dicho al revés: que no está asegurada por necesidad de ninguna clase.

Sabemos que existimos, pero no sabemos ni cómo vinimos al ser, de qué o quién procedemos, ni para qué hemos venido a este mundo, ni por qué causas somos, ni cómo nuestra realidad depende de las causas; menos sabemos aún qué somos, cuál es nuestra esencia. Y aunque benévolamente aceptado, admitiéramos que son verdad las teorías que nos afirman tal o cual cosa sobre nuestro origen, nuestro fin, nuestros componentes físico-químicos, nuestra esencia o definición, con todo esto no conseguiremos que nuestra realidad, —*nuestra realidad*—, se dé por enterada de tales descubrimientos importantísimos, y en adelante ella misma se nos haga transparente, se quede ella convencida realmente de que venimos o no de Dios, de que nuestro fin último es tal o cual, de que el alma es inmortal, de que

nuestra realidad básica está compuesta de tales o cuales elementos.

El más sabio de los físicos no consigue que su cuerpo le dé jamás una lección de física, ni *antes* de haber descubierto él tales conocimientos en otros, ni aun *después* de haberlos descubierto. ¡Nuestra realidad es tan bruta!; el más imbécil de los discípulos llega a aprender la lección de física, química, biología, catecismo, metafísica . . . , pero nuestra realidad no se hace transparente con tales conocimientos, ni se da por enterada de que el entendimiento los tenga. Hacemos ciencia, pero nuestra realidad no resulta jamás científica, tan evidente como lo son los teoremas y conexiones de lo científico. Somos médicos que sabemos de nuestras enfermedades, que podemos curarlas en otros, pero que no podemos curarnos a nosotros mismos, a nuestra realidad.

Y tan *de hecho, de facto, somos lo que somos y lo tenemos que ser*, que nuestra realidad nos es sentida de vez en cuando como carga. (*Dass es ist und zu sein hat*, dice Heidegger). No podemos echarnos ese peso de encima. No se nos haría pesada la realidad, la vida o realidad consciente, si pudiésemos dejar de ser por un simple acto de voluntad, o por un sencillo pensamiento. El que nos duela terriblemente dejar de ser, el que no podamos dejar de existir sin dolor, sin resistencia tenaz, oscura, sorda, nos está diciendo con lenguaje sentimental, realísimo, consciente, que ni siquiera mandamos en nues-

tra realidad, que ella es y tiene que ser; que no termina por las buenas, y menos aún a nuestro arbitrio, que su resistencia a desaparecer no es a base de un *porqué*, de una razón luminosa —como sé que 2 es mayor que cero, y por qué razón lo es—, sino *sin razón*, por *dolor*, por bruta insistencia.

La angustia, cuando se produce típicamente —y no bajo la forma cotidiana y secundaria de miedo, terror, susto... —, nos hace temblar por nuestra realidad, porque nuestra realidad está sólo *de hecho* en este mundo, temblar por nosotros mismos, como está temblando por un tesoro quien se lo ha hallado y no sabe si de un momento a otro se lo vendrán a reclamar, aunque bien pudiera ser que pasara tiempo y tiempo sin que se lo quitaran, y aún que jamás se lo quitaran. Este *sentimiento* que nos pone en *música*, por decirlo así, nuestro tipo de realidad, la angustia como sentimiento de la facticidad, de nuestra realidad *de hecho*, nos manifiesta que el poder morir a la vida sensible, el poder morir a la vida inteligible, la posibilidad continua de disolución corporal no son, todo ello, ni junto ni aparte, la causa de nuestra mortalidad, sino que son ideas, valores, conciencia, vida... no podemos salirnos de ese hecho terrible, terrible rebaja, que nuestra realidad es sólo realidad *de hecho*. Podrá ser que, por alguna causa externa seamos inmortales; pero no lo seremos porque nuestra realidad dé fundamento positivo para ello, como a quien tiene de hecho una cosa puede

sucedérle que no se la reclamen jamás. Heidegger afirma que con semejante tipo de realidad, como el nuestro, ni siquiera puede plantearse el problema de la inmortalidad, de una inmortalidad esencial, fundada en una esencia.

La rebaja frente a Kant y Husserl no puede ni ser mayor ni más brutal: mi *que soy* (*dass ich bin*), mis realidades interiores, todo lo que descubre la fenomenología trascendental, no pasa de ser realidad *de hecho*, y además *sentida como de hecho*, con remordimientos o conciencia de serlo, y con sentimiento realísimo de tal facticidad: a saber, con angustia. La angustia, el temor y temblor por nuestra realidad no podría surgir ni en un yo trascendental ni en un yo eidético puro. E inversamente: la presencia de la angustia depone contra todo idealismo, contra toda filosofía que pretenda hallarnos un diamante de ser dentro, un fundamento positivo y esencial de eternidad, de seguridad en el ser.

Es claro que, cuando nos da o nos asalta la angustia, así entendida, tenemos conciencia de que nuestra realidad "está por constitución en trance de muerte", es realidad condenada a muerte (*Sein zum Tode*). Y ésta es la significación trascendental, fenomenológica y existencial de *Muerte*, interpretación del orden del *ser*, sin todos esos adminículos, coronas mortuorias poéticas, falsas y laicas beaterías que andan por los libros de quienes no han leído a Heidegger en sus obras y entendido el planteamiento

filosófico del problema, reducido, y no es poco, a desilusionarnos sobre nuestro tipo de existencia, de realidad.

Y por haber preterido la filosofía clásica —desde los griegos, por la escolástica, hasta Descartes, Kant, Husserl—, la consideración de los *sentimientos*, que son ellos los que nos dan el tono, el temple, los que nos ponen en música audible en la conciencia nuestro tipo de realidad, por no haberse angustiado o no haber entendido la voz o vocación de la angustia, se creyeron mucho más *ser* de lo que somos: tener esencia, existencia que era acto de la esencia, y superior a ella; hicieron del existir algo que puede llegar a ser acto puro, constitutivo de Dios, cuando nuestro existir nos está dado como existir *de hecho*, y aun de *deshecho*, pues está expuesto a las cosas más irracionales, brutas, y desconsideradas, como son las sensibles, las físicas, las químicas; y estamos expuestos, con toda esa carga que decían tenemos de esencia, de acto de existir, de imagen de Dios, de yo trascendental, de estrato fenomenológico, a que un rayo nos parta, y nos atropelle un auto de marca prehistórica, o se nos coman las amibas. ¡*No hay para tanto!*, parece estar diciendo Heidegger a toda la filosofía anterior.

Extraños y peregrinos hemos de sentirnos, y nos hace sentir la angustia, en medio del mundo de cosas. Ellas son, existen, pero no *sienten* que son *de hecho*; no les duele su caducidad, no dan *sentido*

de caducidad, de muerte, de perecimiento a lo que les pasa.

Lo *otro* del hombre auténtico, es todo eso que *es*, sin sentir que lo es, y en qué grado lo sea. Tales son las *cosas*. En la angustia descubrimos el ser extraño, de otro orden radicalmente diverso, que tienen cosas que están con nosotros en el *mismo* universo. Y sólo al descubrir que su tipo de realidad es otro y diverso del nuestro, podemos comenzar a hacer *ontología*, a estudiar su ser, sin los antropomorfismos, imagerías, adornos y perifollos que, antes de angustiarnos, antes de notar nuestra radical soledad en el universo, les superponíamos y adjudicábamos.

Pascal experimentó esta auténtica angustia, cuando hablaba de aquel silencio de los espacios infinitos, aterrador para él: *Le silence des espaces infinis m'effraie*.

La vida cotidiana tiene como finalidad básica el hacer que no surja semejante angustia, que andemos distraídos en las cosas, que las tomemos en serio, que nos sintamos seguros, familia del mundo; y procuramos huir de ver aun en los demás la muerte, para que no nos asalte el temor y el temblor por nuestra *facticidad*, para que no surja la angustia. Todo es huir de la ontología, del ser que somos. El miedo a la muerte, y los disimulos y precauciones que toma la sociedad para despreocupar-

nos de ella, tienen un trasfondo *ontológico* insospechado; y todas las promesas, ficciones, imaginaciones, teorías sobre otro mundo, provienen de igual huida ante nuestro tipo de realidad, ante la admisión de que somos *de hecho*, con realidad fáctica irremediablemente tal.

Nos parece aún, y pareció a toda la filosofía clásica, que incluye contradicción inmediata decir que *el ser es solamente de hecho ser*, cuando la noción de ser exige que se distinga *necesariamente* de la nada, exige que se identifique *necesariamente* consigo mismo, sea necesariamente ser. Ahora resulta que la angustia nos canta las verdades: nuestra realidad —y por cierto la más alta que de primera mano conocemos—, es solamente *ser de hecho*; sólo *de hecho* se distingue del no ser.

El temor y el temblor de Dios, decía la sentencia clásica, *es el principio de sabiduría*: el temor y el temblor por nuestra realidad, la angustia por nuestra facticidad, es el principio de la filosofía, y la destrucción sentida de todos los optimismos, fábulas, teorías, mitos que para no reconocer tal facticidad, para huirnos, habíamos complacientemente tejido, a ver si tejiéndonos o entretejiéndonos con otros seres, quedábamos firmes y asegurados.

Peregrinos somos y extraños en este mundo. Solos a solas y a cuestras con nuestra facticidad, con el hecho bruto de nuestro zoquete de existencia.

IV

Entre todos lo mataron, y él solo se murió

El lenguaje popular castellano ha dicho nada más la inversa: *entre todos lo mataron, y él solo se murió*. Pero vale también la directa: *entre todos lo vivificaron, y él solo se vivió*.

No basta para ser hombres, para alcanzar vivirnos en nuestra realidad de verdad, tener todo lo que decimos constituye al hombre. El hombre no ve, simplemente; sino que tiene *preocupación* por ver, y por esto mira; y no nos contentamos con tener oídos, y que estén y oigan bien, sino que tenemos *preocupación* por oír, y por esto escuchamos; y tampoco nos basta con pensar, sino que tenemos *preocupación* por pensar, y nos ponemos pensativos, reflexivos; y no nos satisface el querer, sino que, *preocupados* por querer, nos tornamos tozudos, insistentes, cavilosos, escrupulosos, indecisos..., no digamos que no nos dejamos simplemente vivir, sino que la *preocupación* por la vida, la ocupación solícita, afanosa (*Besorgen*) por ella, nos llena todos los instantes, y los relajamientos de tal preocupación son *sentidos* como algo bien positivo, como especial *sentimiento* de tranquilidad, desahogo, respiro, huelgo, relajo.

Si viéramos, oyéramos, pensáramos, quisiéramos, viviéramos con esa inconsciente y despreocupada ma-

nera como los astros circulan en el cielo, el fuego quema, el animal ve, el aire resuena, los árboles viven... no fuéramos, aun con entendimiento y voluntad, *hombres reales de verdad*, sino máquinas vivientes, máquinas que hacen matemáticas, física, biología.

El sentido, el sabor, que damos los hombres al *ser* —a nuestra esencia, facultades, acciones, afectos, existencia...—, es el de *preocupación* (*Sorge*), el de *cuidado afanoso, solícito*. La preocupación, tal como la explica Heidegger, es un sentimiento de *totalización* —no un sentimiento confinado en un orden, como el dolor de muelas, la ira ante un atropello, el placer de un plato sabroso, la sorpresa de haber hallado una demostración—; la preocupación abarca a todo, *en un solo tono*, temple, sentimental. Es claro que contribuyen a que vivamos, pensemos, veamos, oigamos, sintamos, obremos... el cuerpo, el estómago, el cerebro, el entendimiento, la voluntad, las potencias...; *entre todos nos vivifican, pero sólo la preocupación nos hace vivir*.

Vivir despreocupadamente es otra forma de la preocupación misma; es preocupación en *relajamiento*, sentimiento totalizador también, pero inverso del primero, que es el que hace saboreemos, tengamos plena conciencia de lo que tenemos en simple estado de ser.

E inversamente: no nos morimos porque dejemos de ver, oír, gustar, querer, pensar; todo eso nos mata, *entre todos lo mataron*, pero de eso *no morimos*. Moriríamos, y debe ser la muerte, una íntegra, neutral, anodina, despreocupación o *no ocupación* en nada de nuestro ser. Un poco de tal anodina, neutral, indiferente despreocupación o relajación es el sueño, imagen de la muerte.

Es claro, aunque esto que digo no sea argumento teórico alguno, que la preocupación no puede surgir donde haya ser necesario; el sentimiento de preocupación, de cuidado, solicitud, sólo surge en un ser que en sus profundidades se sabe y siente como siendo *de hecho*, teniendo su ser en un hilo, *de facto*.

La solicitud, la preocupación, da sabor al ver; y hace que miremos, y que mirando veamos y sepamos conscientemente que hemos visto; la solicitud hace que pensemos, que nos pongamos pensativos, reflexivos, y así, al conseguir una verdad o una idea, tengamos gusto, conciencia, de que hemos pensado.

La conciencia, sea del tipo que fuere, es, por tanto, un derivado de la *preocupación* (*Sorge*), siendo ésta sentimiento *primario*, totalizador (*Ganzheit*), mientras que la simple reflexión trascendental, la abstracción, la duda metódica son sólo modificaciones más o menos amplias, nunca tan amplias, como la *preocupación*.

La preocupación es un sentimiento extrañísimo. Hace que nos adelantemos a los acontecimientos (*sich-vorweg-sein*), que salgamos a su encuentro, que los pre-vengamos; mirar es modificación del ver natural, inmediato, que hace que tendamos a *prever*, que estemos *predispuestos* para descubrir ciertos aspectos apenas se presenten; y el reflexivo o pensativo es investigador que va ya con *pre-juicios*, con planes, con proyectos, con criterios... para que, cuando lleguen los objetos, pueda clasificarlos, reconocerlos, separarlos de accidentes, purificarlos; quien se *preocupa* por la vida, lleva dentro un conjunto de *pre-ventivos*, avisos, advertencias, *precauciones*, para que las cosas no nos afecten como a ellas les venga bien, nos cojan desprevenidos, descuidados, se entren todas por casa a su manera, y no a la nuestra.

El sentimiento de *preocupación* encierra un componente de *pre*, de *apriori*, y es la raíz de todos los aprioris, prejuicios, prevenciones, precauciones, formas *a priori*, ideas innatas, abstracciones o formaciones de ideas-tipos, para que lo real no nos sorprenda, nos acometa, deshaga, distraiga, pues todo lo tiene que temer un ser cuya *realidad* es sólo realidad *de hecho*. Hombre prevenido vale por dos, dice el refrán. Heidegger diría: *hombre prevenido es hombre*, hombre desprevenido es cosa; y estar desprevenido, estar a lo que viniere, es el más radical y seguro medio para dejar de ser quien es

real sólo de hecho. No podemos descuidarnos, porque el descuido destruye el ser del hombre, mientras que el descuido no destruye las demás cosas que son *simplemente cosa*.

Pero tenemos que estar pre-venidos, ser pre-cavidos, hacer proyectos, tomar pre-cauciones... porque nuestra realidad, ya antes o *pre* de toda consulta previa con nosotros, se halla, sin saber por qué, cómo, para qué, en *este mundo*, en un mundo de cosas, como una de tantas, sujeta a las mismas leyes. Nuestra precaución es precaución por salvar una realidad que está ya (*schon da*) amenazada de caer en el simple orden de cosa, pues está ya entre cosas como una de tantas, por una parte de su misma realidad. No otra es la caracterización que da Heidegger de *preocupación*: *Sich-vorweg-schon sein-in-der Welt-als Sein-bei (innerweltlich begegnenden Seien-den)*. *Dieses Sein erfuehlt die Bedeutung des Titels Sorge*. (*Sein und Zeit*, pág. 192).

Sólo en el hombre tomar precauciones, por precavido, ser previsor es una real defensa de nuestra realidad. La precaución es la genuina manera como el ser del hombre *se* defiende *a sí mismo*, defensa que no tienen los demás seres.

Así que, aunque, por la base de la realidad bruta física, el hombre puede ser matado por las cosas —entre todas, lo mataron—, sólo él *se muere* sólo él puede, así en sentido reflexivo, *morirse*. E inversa-

mente, aunque las cosas puedan contribuir a que vivamos, aunque ellas o algunas nos vivifiquen, hasta con vitaminas, sólo nosotros *nos vivimos*, vivimos reflexivamente, con cuidado, con conciencia, que es la suprema y auténtica manera de vivir.

Entre todos lo mataron, y él solo se murió; entre todos lo vivificaron, y él solo se vivió; no hay mejor definición del hombre, del sentido, sabor, gusto, con que vivimos nuestro ser.

V

No tener materialmente tiempo

Los hombres somos unos entes rarísimos a quienes pasa que *no tenemos materialmente tiempo para ser*. Lo físico tiene tanto tiempo para ser, que nada le corre prisa; y así la ciencia ha descubierto que las leyes que lo rigen se muestran indiferentes a transformaciones en que se suponga que un millón de siglos dura un segundo o una milésima de segundo; y aun algunas leyes y bien básicas admiten la transformación de pasado a futuro e inversamente, es decir: que se puede suponer que el futuro es pasado y el pasado es futuro. No cabe mayor indiferencia frente al tiempo y a la duración.

A las cosas les trae sin cuidado el futuro; no tienen prisa por ser; nada les importa el pasado; no reflexionan sobre el presente para tenerlo con

mayor seguridad y regodeo. Les es igual durar un siglo que un segundo; y el sol no se preocupa de que, según los cálculos hechos, y no de prisa sino con cuidado por los astrónomos, tenga nada más unos miles de millones de siglos por delante.

No tenemos los hombres materialmente tiempo para ser; por esto estamos preocupados de conocer no sólo lo que se nos da espontáneamente y lo que saliere sino que nos adelantamos a los acontecimientos, prevemos, hacemos ciencia cuya faena básica consiste, tal como la vivimos los hombres, en prever, en calcular antes de que lleguen las cosas, adelantar su presente; lo cual no es sino rellenar el nuestro. Y querríamos llenar nuestro presente de todo lo que en toda la eternidad ha sucedido y sucederá, rellenar tanto tanto el presente que ya no quede materialmente, realmente tiempo para nada más; queremos vivir hartos en cada momento; y con preocupación, avaricia, ansias mayores que las de los astrónomos y físicos, el hombre querría en cada momento prever, pre-ser, la eternidad.

Pero si real y efectivamente fuéramos y nos sintiéramos por dentro eternos, con toda la eternidad por delante, no tendríamos prisa en nada; sentiríamos que teníamos tiempo suficiente para todo, sin prisas ni ansias ni voracidades o avorazamientos, sin avaricia, sin precipitación.

Las prisas delatan, *sentimentalmente*, que nues-

tra duración es *finita*, que el ser del hombre es *temporal*. El agua que sale por una compuerta, por una vulgar espita, sale a la presión correspondiente a la altura y volumen del agua del depósito; y, si tuviera conciencia, podría calcular, por la presión y prisas con que sale, la cantidad de líquido que queda y la altura o potencial de reserva.

Las prisas no son, pues, un sentimiento sin importancia ontológica: delatan y son el índice de nuestra finitud, de nuestra incurable temporalidad. Y aunque haya quien nunca tenga prisas, el no sentir las, el dejarse vivir, es otro sentimiento que, como el estado de distensión o relajamiento de un resorte, no tiene sentido sino porque el natural estado del hombre es tener prisas, sentirse finito temporalmente. No habrían de tener prisas —ni de mandar, ni de correr, ni de vivir, ni de morir, ni de nada—, los que creyeran con fe de ser, con fe de su misma realidad —no con fe de razón, con convencimiento inducido por sugestión—, que son eternos, que tienen por delante una eternidad. Las prisas nos delatan a todos, nos traicionan, nos descubren implacablemente, con realidad sentimental insobornable, que nuestra realidad es finita temporalmente, que el hombre es *duración finita*; y las prisas son el instrumento que nos va llevando las cuentas, haciendo el balance de lo que hemos vivido o durado, y de lo que vagamente nos queda aún por vivir; y así no es casual que de niños no tengamos tantas prisas como de

viejos, ni que la avaricia crezca con la edad, y que, cuanto más hombre se es, más note uno que se va a morir antes de tiempo, sin madurar tantos proyectos.

Una de las alabanzas que el Antiguo Testamento da a ciertos hombres es *consummatus in brevi explevis tempora multa*, que, a pesar de la brevedad de su vida, llenó muchos tiempos; que en pocos instantes tuvo materialmente tiempo para lo que regularmente ocupa muchos instantes. Pero por muchas cosas que hagamos, inclusive adelantando muchas otras con la previsión, cálculo, deseos, proyectos..., la verdad terrible es que *no tendremos materialmente tiempo para todo*, que, por muchas prisas que nos demos, no llegaremos a tiempo, nos faltará tiempo para ser todo lo que queríamos ser. Los proyectos desbordan nuestra duración, nuestro presente. La dimensión del futuro es en el hombre mayor que la de presente.

Varón de deseos fue otra de las alabanzas típicas del Antiguo Testamento. Esta predilección por el futuro sólo puede surgir en quien lo presente finito; pero si nos preocupamos solícitamente por el futuro es porque todo lo que es aún futuro no cabe en el presente; la finitud de nuestra duración es la que nos mete prisas por acumular, adelantar, desear el futuro.

Adviértase una coincidencia sospechosa —des-

de que filosofía es filosofía de la vida, filosofar se ha convertido casi en un sospechar y maliciar—: Suelen contarse entre los modos del *ser* los de *posible, real y necesario*. Lo posible parece presentarnos una infinidad de posibilidades, permítase la repetición; mientras que lo real es siempre, o nos parece, una restricción de lo posible lo real es menor que lo posible, no todo lo posible es real, —solemos decir; y lo necesario es aún menos comprehensivo, menos amplio, porque lo necesario o es único o tiende a ser único, en cada orden. Así en una ciencia lo necesario son los principios, y el número de ellos es siempre muchísimo menor que el de lo dependiente, de los teoremas o verdades derivadas. Y en el orden de ser real, se dice que sólo hay un ser necesario, que es Dios. Pero sea de esto lo que fuere, lo cierto es que lo posible nos parece o lo sentimos como más amplio que lo real, y lo necesario tiende a ser o es único, de amplitud mínima.

Todo esto son, dicho así, cuentas galanas.

Lo posible se nos da a los hombres en el futuro, en una de las dimensiones del tiempo; lo real se nos da en el presente, en otra de las dimensiones del tiempo; y lo necesario se nos da en el pasado, en otra de las dimensiones del tiempo. Y el tiempo se nos da en tres dimensiones nada más, siendo la duración total de nuestro presente finita. Tal vez creamos que todo es ontológicamente inofensivo.

No es así, ni muchísimo menos. Maliciemos un poco, valientemente, que de ser cobarde en este punto no se saca nada, sino lo del avestruz, —aunque me dicen que es un cuento que les hemos inventado.

Nos sucede como al niño de la historieta de San Agustín: intentamos meter toda el agua de mar en una concha, verterla en el vaso finito del nuestro presente. Y como sentimos bien sentido, aunque no siempre confesado, que en un presente finito no cabe tanto futuro, nos damos prisas, nos sobreviene como sentimiento delator y traicionero, la *prisa*, la *preocupación*, el estar ocupándonos de lo futuro aun antes de que llegue y para que nos llegue a tiempo, a nuestro tiempo. Si nuestro presente fuera infinitamente grande, o cuando menos dilatable a voluntad, si estuviéramos tan seguros, como dicen algunos, de que la esencia de nuestro ser es necesariamente inmortal, es decir: capaz de presencia y de presente eterno, no surgieran en nosotros prisas de ninguna clase. Hay tiempo, hay tiempo, diríamos. Y ni siquiera surgiría, nótenlo bien, el miedo a la muerte; porque, sea dicho sin disimulos ni mentirijillas profesionales, tenemos miedo a la muerte con todo nuestro ser, y temblamos íntegros de arriba abajo ante la muerte, cosa ininteligible si nuestra alma, si nuestra realidad más real, fuera esencialmente, recalco en la palabra, *esencialmente* inmortal. ¿Desde cuándo el diamante enterrado en tierra

iba a tener miedo de que con la lluvia, que deshace las piedras ordinarias, se deshaga él? Y ¿quién ante la muerte no tiembla entero, íntegramente, sin que haya una parte que le dé el sentimiento, el sentimiento real, no la idea o el mito o el dogma teórico, de que es en esencia inmortal?

Para creer, decía maliciosamente Oscar Wilde, basta con que lo propuesto a la creencia sea suficientemente imposible. La inmortalidad será tal vez un don; pero esas *prisas* que tenemos, y que no han inventado ciertos filósofos para fastidiar la digestión a nadie, y ese *temor* ante la muerte —temor, temblor, espanto total, profundo, sin seguridad sentida, no dicha, creída, pensada—, ¿no nos están diciendo, como largamente explica Heidegger, que nuestro ser es un ser condenado a muerte en su ser mismo, porque su realidad es simplemente *realidad de hecho*? Y ¿quién puede señalar fronteras a un hecho? Igual podrá suceder que una posesión *de hecho* nos dure un día, que un minuto, que cien años, que cien siglos; pero, por si acaso, tenemos *prisa* de disfrutarla, de hacerla nuestra, para que nadie, o porque nadie, nos quite lo bailado.

Y así como resulta algo puramente subjetivo y circunstancial dividir el agua del mar en dos partes, una que puede caber en un vaso de agua, y otra que comprenda toda la que no cabe, sino que, vaso

a vaso, irá entrando conforme nos bebamos los vasos anteriores, parecidamente nuestra distinción de presente, pasado y futuro: de cosas que ya nos han entrado, de otras que estamos siendo, de otras que aún no hemos sido, es algo proveniente, realmente proveniente, de que nuestro presente, las tragaderas de nuestra realidad, son finitas, y ni aun con prisas, con preocupación, adelantamos gran cosa. Y como lo posible nos resulta inteligible sólo mediante el futuro, lo real se nos hace inteligible y vivible y constatable en presente, y lo necesario e irremediable se nos descubre y lo sentimos como pasado, hay que concluir que la distinción ontológica entre modos de ser: posible, real, necesario, está sospechosamente fundada en nuestra finitud. No todo cabe de vez en nuestras pantallas cinematográficas, aunque de vez esté ya presente en la película.

Por este motivo, y termino este punto, Heidegger, que es mucho más sutil y malicioso de lo que parece, junta en el título de su obra fundamental las dos palabras *Ser y Tiempo*.

No tenemos los hombres materialmente tiempo que perder, y si lo perdemos, perdemos parte de nuestra realidad. *Prisa* es la manera original como somos reales; *prisa* sólo puede *sentirla* una realidad que se siente finita, que siente no tener asegurada, por necesidad alguna, su duración.

Pasar a vías de hecho

Dos palabras solamente voy a decir de este último punto. El ser del hombre es tan original que no sólo es, sino que puede dar *sentido* a su mismo ser, darle sabor, gusto; y por tanto regodearse en él, reflexionar, preocuparse.

Pero sucede que el *sentido* o interpretación que el hombre da a su ser, llega a formar una unidad especial, que se denomina *concepción del universo* (Weltanschauung), que es como sabor o sentido resultante de todos los sabores, sentidos, interpretaciones que a cosas y dominios especiales de cosas dan los hombres. Hablamos de concepción griega, romana, cristiana, renacentista, romántica, mecanicista del universo. Son otros tantos tipos de sentidos, de gustos originales, que el hombre ha improvisado para hacer las cosas, las mismas cosas fundamentales, vivibles para su tipo de vida.

Habitamos, o somos en el mundo, por el sentimiento cotidiano de *familiaridad* (Vertrautheit), de *trato* (Umgang) corriente, manoseador (Zuhanden) de las cosas, —hacemos del árbol, leña; del río, lugar en que bañarse, beber; de la piedra cantera, sillar; del hombre, hermano, padre, madre, amigo, enemigo, funcionario; del sol, lumbrera para contar las horas del día; de la estrella polar, estre-

lla guía, etc. . . ; pero es un *dato* que nos todos los tiempos se han tratado con las cosas, con las mismas cosas, con igual sentido. El griego se trató con las cosas mediante los *ojos*; amaba habitar en ellas por la vista, más que por el corazón o por las manos; y su concepción del universo está integrada de *ideas*, de recuento y ordenación de perfiles visuales; la vida teórica o contemplativa, que era la suya preferida, dio una interpretación y gusto visual al universo. Dentro de tal interpretación *nacían* los griegos *individuales*; era la *tradición* de la raza, la atmósfera espiritual en que nacían y vivían. Tenían *prisas de ver*, eran amigos de mirar, *philosheimón*, como los caracterizaba Platón. Y las ideas, por su aparente carácter de supratemporales y supraespaciales les permitían extender la vista a tiempos y lugares indefinidamente remotos, pasados y futuros. Su preocupación por ser, sus prisas de ser, se satisficieron con las ideas, con la previsión, con el apriorismo y precedencia de lo ideológico sobre lo real temporal, sobre el movimiento.

Y como el tipo de vida del griego era el de *ciudadano*, el de animal *político*, los problemas de muerte e inmortalidad no tomaron en el griego clásico los caracteres de problema individual, a resolver a solas; morir no era sentido como acabarme yo, un yo original, único, irremplazable, sino continuar viviendo de la manera más preciada para un griego: en la memoria de la *polis*, en la memoria

de los discípulos, en la presencia que los grandes autores de hazañas ideológicas, sociales, políticas, poéticas tienen en sus obras: poemas, leyes, empresas.

No es posible describir los matices y el sabor específico de la concepción griega del universo, el sentido que daba al ser.

El romano clásico tuvo otra *concepción del universo*, dio otro sabor a todos los seres; y otra muy diferente el cristiano medieval, el hombre del renacimiento, el hombre romántico...; es claro que, dada la restringida temporalidad de esta conferencia, no puedo detenerme en presentaros los caracteres de cada una de estas concepciones, dentro de cada una de las cuales sólo surgen ciertas teorías filosóficas, matemáticas, religiosas, artísticas, sociales, que son como miembros de tal organismo histórico. Dilthey nos ha abierto los ojos para semejantes realidades, de tipo *sentido*; y hace falta su tanto de ejercicio para no confundirlas con los significados, con los seres, con las cosas, que, prácticamente, son iguales hoy en día que en tiempos de los griegos.

En el orden de las cosas, de los *entes*, rigurosamente hablando, no pasa nada; ni "nada pasa a la *historia*".

La historia consiste, estrictamente, según Heidegger, en esa sucesión y cambio precisamente de

concepciones del universo, proviniendo tales cambios, como de raíz, del cambio del *sentido* que al *ser*, a *ser*, da cada época.

La organización del cuerpo de *sentidos* o interpretaciones que cada época da a los seres, a las cosas, posee un centro ontológico: el *sentido de Ser*. Dilthey buscó el origen de tales concepciones y de sus cambios en la Vida. Heidegger, metafísico, en los cambios del sentido de Ser (*Sinn des Seins*).

Y el sentido de *ser*, la manera como nosotros *sentimos* el ser, es la temporalidad (*Zeitlichkeit*), la finitud del tiempo, las prisas, las ansias; vivimos hacia el futuro que es el dominio de las posibilidades y novedades, para hacerlas, pronto, presto, lo más a prisa posible, *pasar a vías de hecho*, al presente, a nuestra duración finita, *de hecho*.

Los ojos sintetizan en esa sensación, que es la visión de un color, trillones y cuatrillones de vibraciones por segundo, que si las contáramos, una a una, todavía no habríamos visto un solo color. Esa síntesis que es el color en cuanto visto no es síntesis del color en cuanto cosa; y en efecto, no sólo no nos ha ayudado para hacer ciencia física del color, sino que impidió se hiciera durante siglos y siglos, mientras se creyó, por la concepción mirona, contemplativa del griego, que mirar era preludio y primer compás de conocer intelectualmente, que los datos de los sentidos incluían, veladas, las ideas, las esencias de las cosas.

De semejante manera: la historia que hacemos los hombres, que *sentimos* no tener materialmente tiempo para ser, es una historia originalmente condensada, reducida, comprimida para que quepa en un presente de duración finita. Y las prisas, la preocupación de que no va a caber todo, hace que cambiemos de concepciones del universo; en general, la necesidad sentida de incardinar con sentido un nuevo hecho, interno o externo, a una concepción del universo produce su desplazamiento y la aparición de otra.

La historia consiste, por tanto, en el cambio de concepciones del universo, lo que, a su vez, proviene del cambio en el concepto de ser, lo cual, a su vez, depende de la finitud de nuestra duración.

La *prisa*, el no tener materialmente tiempo para todo, es la raíz viviente de la historia.