

METAFÍSICA FUNDAMENTAL

José Gómez Caffarena

PRIMERA PARTE DELIMITACIONES

CAPÍTULO PRIMERO

QUÉ ES METAFÍSICA (Delimitaciones temáticas)

Hay, ante todo, que tratar de obtener una visión más sistemática de lo que puede ser el *contenido de una Metafísica*; y, a continuación y por consiguiente, una visión de lo que puede ser el método de su fundamentación. Son estos, temas tocados ya sumariamente en la Introducción; pero que requieren una atención más detenida, antes de pasar a desarrollar mi intento de Metafísica fundamental.

1 UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

La palabra *Metafísica* proviene históricamente de las obras de Aristóteles y quizá solo haya intentado denominar inicialmente- la serie de escritos del *Corpus aristotelicum* que, en una determinada colocación bibliomática, se pusieron *detrás* de la física («ta meta ta Physika»). ¿Por qué, entonces, ha hecho tanta fortuna el nombre de Metafísica? Indudablemente los volúmenes de Aristóteles así llamados eran de una importancia relevante. Eran nada menos que su *Filosofía primera*, aquel último intento de reflexión sobre la realidad que debía dar sus principios decisivos. Quizá por eso (según otra opinión), fue deliberado y profundo el llamarle «Metafísica».

En todo caso, si el nombre de Metafísica ha triunfado, es que es muy sugerente para expresar ese contenido: Meta = más allá; Física = la Ciencia de la «*Physis*», de lo natural. Lo natural es aquello que percibimos por los sentidos, a lo que se vuelve en primer lugar nuestro conocimiento, lo que es consiguientemente objeto de la Ciencia más propiamente tal. «Ta meta ta Physica» designa gráficamente el pretendido poder humano de transgredir lo inmediato, lo que percibimos inmediatamente y organizamos en una primera Ciencia. De *ir más allá de la Física*. De llegar de algún modo a lo «en sí», tras lo «fenoménico». Ir a lo «nouménico», que no es de ningún modo «empírico», diremos usando el vocabulario de Kant.

La noción kantiana de la Metafísica, a la que acabo de aludir, es la más asequible y conviene tomarla como base para nuestro futuro intento de profundización.

«Más allá de lo empírico»

Empecemos por lo último. ¿Qué es exactamente lo *empírico*? Aquello que, inmediata o mediatamente, es objeto de una *experiencia sensible*. Por tanto aquello, en lo que cabe según la palabra del neopositivismo actual, la «verificabilidad», o, como mejor diríamos hoy y dirían los más cautos en la línea empirista, la «falsabilidad». Si yo digo una proposición falsa de orden empírico, la experiencia me desmiente, tarde o temprano; o si queremos, la realidad a través de la experiencia sensible me desmiente. Yo puedo afirmar: «dentro de 25.000 años habrá un eclipse, en tal hora y en tal minuto». Tardará un poco en hacerse posible la verificación, pero el criterio de verificabilidad está establecido, y la proposición tiene un canon que la mide ante todo hombre que goce de nuestro poder sensible y de nuestra lógica. Yo afirmo: «hay habitantes en la Luna; o en Marte u otro planeta...» Esta proposición es verificable, como ya Kant notó. Pertenece a «la Física».

En cambio, si yo afirmo que «hay Dios», como notaron tanto escépticos como espíritus religiosos de todos los tiempos, con eso no cambia nada en la experiencia sensible. Si otro frente a mí dice «no hay Dios», ¿a qué experimento lo puedo yo emplazar? No es solución apelar a una «experiencia interior»; yo no la puedo dar a otros, y el mismo testimonio de la mía otro lo explicará de otra manera; no es inequívocamente una presencia de Dios. Tampoco cambia la situación la apelación al milagro. Suponiendo que se admite como naturalmente por hoy inexplicable un hecho, puede negarse su sentido; puede negarse que su única explicación concebible sea Dios; y, en todo caso, no es algo de que yo hombre *disponga*, como dispongo de los medios de verificación de lo natural. La afirmación sobre Dios es, pues, absolutamente inverificable. Lo mismo la afirmación sobre la libertad en su sentido más profundo; no puedo verificar que no esté yo determinado ocultamente. La pretendida «experiencia directa» de la libertad queda en impresión. Y tampoco es verificable la afirmación de la inmortalidad, ni otras relativas al destino humano. El clásico «¿quién ha visto a las

almas de los muertos?» de los escépticos, es irrefutable en sus presupuestos.

Entendemos entonces que Kant tuviera por objeto principal de la Metafísica, lo más propio de ella, lo que llamaba los tres «noúmenos», o *ideas puramente inteligibles* (Dios, libertad, inmortalidad; y el «mundo» como unidad creada por Dios); solo son alcanzables en un proceso racional que tiene que justificarse en sus derechos. Del hecho de que se dé conocimiento empírico, no se sigue que sea legítimo el conocimiento meta-empírico. Y, desde luego, las condiciones de ambos serán muy diferentes.

Kant reaccionaba violentamente contra la «homogeneización» de la Física y de la Metafísica que habían realizado los filósofos racionalistas anteriores a él. En la que de conocimientos empíricos, inmediatos, se procedía como sin solución de continuidad, al campo de lo meta-empírico y se hacían afirmaciones y enteros tratados, de lógica impecable pero muy gratuita en sus presupuestos, sobre Dios o sobre el alma. Como si lo uno y lo otro, lo empírico y lo meta-empírico, se rigiera por un mismo canon de conocimiento. Kant vio que precisamente del hecho de que se pasaba la frontera de lo empírico procedía el que en ese mundo del más allá, donde no es posible el control de la verificabilidad (que tarde o temprano castiga al que ha dicho la falsedad), se diera un caos de opiniones y sistemas. La más noble, la reina en otro tiempo de las Ciencias, se ve destronada hoy y su competencia ha quedado convertida en un campo de perpetua lucha, donde los sistemas se suceden unos a otros, viene a decir en el Prólogo de la *Critica*. Obviamente se pregunta: ¿es posible la Metafísica? y ¿cómo, bajo qué condiciones? Tal pregunta, como ya he dicho, es el verdadero *problema crítico*. A esta pregunta responden negativamente la mayoría de los que hoy se llaman filósofos.

«Más allá de lo fenoménico»

Muy unido al carácter descrito de lo empírico está el de lo *fenoménico*. ¿Qué es lo fenoménico? La realidad *en cuanto me aparece*. Por contraposición a la realidad *como es en sí* (o como aparecería a un hipotético Entender absoluto, al Entendimiento arquetípico; una hipótesis heredada de la tradición que Kant tiene siempre presente). *La realidad frente a mí*, como me aparece a mí, estructurada conforme a mis estructuras: espacio-temporalmente y según unas categorías esquematizadas para lo espacio-temporal. ¿Puedo yo saber *más allá* del fenómeno? Puede mi ciencia, mi

conocimiento, pretender saber del «en-sí» (del «para Dios», si Dios existe)? ¿Puede tener un alcance absoluto? (En un sentido de «absoluto» que se entiende fácilmente.) O bien, ¿tiene siempre alcance relativo?

Notemos que al hablar de «relativo» con referencia al alcance del conocimiento humano, podemos aludir a una relatividad respecto de cada sujeto humano: es la que se da, como bien experimentamos en tantos juicios de la vida práctica en los que puede mucho, por la complejidad del tema, la *perspectiva*, el punto de vista desde el que mira concretamente el espectador. No será igual en todas las materias, habrá incluso algunas en que sea mínimo, pero un margen de *perspectivismo*, por usar la palabra de Ortega, resulta ineliminable.

Es, sin embargo, más hondo el sentido del término «relativo» en este contexto: alude a que el conocimiento humano será siempre *humano*, relativo por tanto *al hombre* en cuanto tal. Ya que, para una consideración no ingenua, es un conocimiento cuyo objeto *está intervenido por estructuras típicas de la subjetividad a nivel humano*, estructuras que no podemos pretender sean comunes a todo posible entender, y, en todo caso, no serán las de un hipotético Entender absoluto.

Este carácter del conocimiento humano y su objeto es el que Kant expresó con la palabra de raíz griega *fenómeno*: «lo que aparece» (en la conciencia). La «Fenomenología» de Husserl lo ha mantenido; si bien, como ya veremos, negando que tenga sentido especial la hipótesis de otros entendimientos y del Entendimiento arquetípico y reduciendo el llamado «en sí» (que en Kant se contrapone al fenómeno), al mismo fenómeno.

La Ciencia, por su parte, ha asimilado hoy también la restricción fenomenológica. Ella sí, con todo derecho, prescinde de la pregunta por la correspondencia con un hipotético «en sí» de las cosas, un hipotético «para todo entendimiento, aun para el arquetípico». Como, no obstante, *el hombre* científico siente en sí siempre la aspiración al pronunciamiento ontológico, cuando no sabe mantener el debido límite metódico, convierte todas las conclusiones científicas en una Metafísica deficiente. Cuando, por el contrario, quiere unilateralizar la restricción propia de la Ciencia, niega la posibilidad de una Metafísica. Tanto una postura como la otra resultan difícilmente justificables.

Con estas insinuaciones, he tratado de un modo inicial no solo de

definir el campo propio de la Metafísica, sino también de defenderlo sumariamente contra las incursiones que pretendían de antemano desvirtuarlo. Pero, aunque mi defensa sea válida —lo cual es aún discutible— no disimula lo audaz del empeño metafísico y el riesgo que supone ese aventurarse *más allá* de lo fenoménico. ¿Con qué derecho puede intentarlo el hombre? Aunque el problema crítico, como dije hace poco, más bien se establece en primer lugar alrededor del tema de lo empírico, como límite que parece prohibir un más allá, no cabe duda de que también puede plantearse ante este otro límite que ahora nos ocupa. ¿Puede el hombre intentar conocer algo más allá de lo que ese algo tiene de relación con él? ¿Tiene sentido siquiera hablar de conocer algo más allá de su «aparecer para mí», lo que querría decir, de conocer más allá de su ser conocido para mí?

En realidad, en la *Critica* kantiana, las características de fenomenicidad y empiricidad se entrecruzan y es difícil discernir exactamente sus fronteras. «Metafísica» quiere en todo caso decir, según interpretó Kant la obvia sugerencia etimológica de la palabra, tanto transgresión de la frontera empírica como de la fenoménica. Es esta, sin duda, una clara descripción, que, al subrayar el aspecto de audacia en la empresa, subraya también la problemática de su resultado.

2. PRECISIONES HISTÓRICAS SOBRE «METAFÍSICA»

A. Aristóteles

Con la descripción hecha, inspirada en Kant, tenemos ya un elemental criterio para lo que entendemos por Metafísica. Pero debemos aún profundizar en la noción dada, con objeto de delimitarla y definirla en la medida de lo posible, y recoger a la vez toda válida aportación tradicional. Vamos para ello a considerar las definiciones intentadas en la Historia de la Metafísica. Siempre teniendo en cuenta el inicial punto de vista adoptado, que nos servirá para unificar los datos dispersos.

Ya hemos recordado que —con un sentido u otro— la «Metafísica» aristotélica se define en contraposición con la *Física*. ¿Qué era, exactamente, esta? No es fácil hoy delimitarlo, cuando las Ciencias positivas, a partir del desarrollo del método experimental, han definido tan netamente su estatuto, plenamente diferenciado de lo filosófico por la relación a la verificación controlable.

Aristóteles tenía un espíritu de naturalista; *lo* que intentó hacer en sus tratados físicos y psicológicos fue algo así como lo que las Ciencias habían de hacer después. Y hay en esos tratados momentos verdaderamente «científicos». Pero una pura Ciencia positiva no era posible entonces. La mayor parte de lo que hizo Aristóteles como Física es absolutamente caduco. Con ello se entreveraba inevitablemente una reflexión filosófica, tampoco pura como filosofía. Acertadamente él sabrá reconocerle ese estatuto al tenerla por «filosofía segunda». Algo, pues, que supone una reflexión filosófica superior y más pura.

En el *Corpus aristotelicum*, la Filosofía primera es «ciencia del ente en cuanto tal, y de las determinaciones propias del ente»; así en la brillante y sugestiva definición del libro 3º de la Metafísica. Nos asomamos a una enorme profundidad con esa definición. Sin embargo, para el taxonómista Aristóteles, lo que más queda de relieve es que así llegamos a lo supremamente universal (*to katholon*).

En otros pasajes de la Metafísica, esta aparece, más bien, como «ciencia de lo divino», del Ente Supremo. No es difícil ver que puede haber una relación entre el ente en cuanto tal y el Ente Supremo; pero no es quizás tan fácil definirla exactamente. Menos aún es claro en dónde está la relación para el mismo Aristóteles. No han faltado algunos entre sus estudiosos que atribuyan a simple superposición de tratados escritos en momentos distintos la dualidad de objeto de la Metafísica aristotélica.

Parece más probable históricamente que esa dualidad se deba al mismo Aristóteles. Hemos de pensar entonces que ya él mismo intuyó de algún modo la relación de los dos temas. Pero, al no estar esa relación tan clara para los historiadores y como nosotros no pretendemos aquí hacer historia como tal, vamos a prescindir de entrar en una discusión a fondo. Una vez notada la dualidad de objeto y planteado el problema de su relación, es mejor pasar inmediatamente a ver su influjo en el pensamiento cristiano que pretendió asimilar y desarrollar su doctrina metafísica.

En realidad, los escolásticos fueron en este punto —y salvas concreciones que desde nuestro punto de vista general no tienen relevancia— los justos continuadores de Aristóteles. En ellos veremos desarrollada su concepción.

B. Escolásticos

Veamos ante todo un punto menos importante. Los escolásticos con base en Aristóteles dieron (y dan aún ciertos neoescolásticos) otra definición de Metafísica: «es la ciencia de lo más plenamente inmaterial». Esto es poner como criterio para distinguir las Ciencias y para catalogarlas la materialidad. Surgen así tres tipos de ciencia; todas las ciencias prescinden de la materia de alguna manera, pero diversamente. Las Ciencias físicas (Química, Física, Biología, etc.), prescinden ya de algún modo, porque prescinden de la materia *individual*. Sin esa precisión de la individualidad, no habría ciencia. Pero no prescinden de la «materia genérica»; están, por ello, en un «primer grado de abstracción». «Segundo grado de abstracción» es el de la Matemática que prescinde no solo de la materia individual, sino también de la materia específica o genérica. Sus objetos (el número, las figuras...) necesitan realizarse en la materia, pero en cuál es indiferente; son solo formas espaciales que requieren un asiento material. En el «tercer grado de abstracción» se sitúa la Metafísica.

Por qué y cómo, no es tan obvio en la explicación que hacen los escolásticos. Que tenga un mayor grado de abstracción (entendiendo por abstracción siempre precisión de materia, inmaterialidad) el saber sobre Dios y el alma, es comprensible porque su objeto lo forman «espíritus». Que la ciencia del ente en cuanto tal tenga un sumo grado de abstracción en el sentido de suprema generalidad, también es claro; pero no lo es tanto el que eso se una con el «prescindir de la materia». Porque el «ente», si en algo se verifica, es en la materia; «ente» son, ante todo, las realidades materiales.

Los escolásticos responderían que en el «en cuanto tal», precisamente porque subimos a esa determinación tan abstracta, prescindimos de la realizabilidad en la materia; ya se puede también realizar en el espíritu y por tanto ya no está limitado a lo material. Pero se puede responder que igualmente prescinde de lo espiritual. ¿Qué interés tiene entonces, el subrayar que prescinde de lo material?

Toda esta división da un poco la sensación de lo artificial. Está, como sabemos, en dependencia de la Metafísica platónica, en que la materia es un principio de incognoscibilidad y la inmaterialidad es el principio del conocer. Por eso resulta más sorprendente que escuelas que se han distanciado muy expresamente de esa concepción, por ejemplo la de Suárez, sigan sin embargo adoptando el criterio de materialidad e inmaterialidad para la división de las Ciencias.

En realidad late un criterio más profundo bajo la inmaterialidad para

la caracterización de la Metafísica: pero no es otro que el kantiano de la inverificabilidad, que ya conocemos. Será el saber de lo más lejano, de lo más mediato, de lo no dado ni dable en una experiencia sensible. Pero es mejor, entonces, formularlo así, como inverificabilidad; sin complicarlo con teorías caducas.

En todo caso, no es toda esa cuestión la verdaderamente central. Más importante es que los escolásticos siguieran manteniendo para la Metafísica la dualidad de contenido que se encuentra en el *Corpus aristotelicum* y al mismo tiempo la unidad de ambos elementos.

Incluso podemos encontrar en los mejores de ellos, sobre todo en Santo Tomás, *una razón profunda de la unidad*. Un tratado racional sobre Dios solo puede tener lugar en el ámbito de una inquisición sobre el *ente*: al tratar de encontrar el origen de *ente*. Y, por otra parte, toda inquisición del ente, llevada debidamente hasta el fin, nos conduce a la afirmación del Ente originario, Dios. Utilizando una palabra (que definió Kant con sentido más restringido), podemos decir con Heidegger que la Metafísica tradicional ha sido Ontoteología. No es *Teo-* sino porque es Ontología; ni puede ser *Onto-* sin ser también *Theología*.

C. El racionalismo

Con el racionalismo en los siglos XVII y XVIII se va imponiendo, por una parte, una noción de la Metafísica que tiene más cuenta con su relación a la subjetividad; es la «Ciencia de los principios de la razón». No dice esto algo absolutamente distinto de la «Ciencia del ente» aristotélica; lo dice, eso sí, más en relación con el sujeto. Y, según un inevitable elemento de la mentalidad del tiempo, lo dice subrayando el aspecto racional (Ciencia de la razón).

Pero lo más nuevo de la época racionalista es la división de la Metafísica. Hay ante todo una *Metafísica general*, desde Wolff (y aun algo antes) denominada *Ontología*, Ciencia del *ente* como la *Filosofía primera* aristotélica —de los primeros principios, trata los «más generales», cosa bien comprensible—. Y una serie de Metafísicas especiales, «regionales», podríamos decir: la *Teología natural*, trata de Dios, la *Psicología* trata del alma —ambas se funden a veces en una común *Pneumatología*— la *Cosmología* trata del mundo, con varia amplitud. Si todas por ser «metafísica» han de tratar de los primeros principios de la razón, habrá que convenir en dar a «primeros» un sentido amplio: «primeros» en un sector determinado. Dos cambios muy notables supone esta división sobre lo conservado por la tradición

escolástica hasta entonces: el tratado independiente de Dios y la elevación al rango de Metafísica de los tratados sobre el hombre y el mundo (que en la concepción aristotélica vigente hasta entonces pertenecían a la «Física»).

La última innovación acusa la presencia de una nueva «Física», la ciencia experimental, surgida en el Renacimiento y en continuo auge. Frente a ella, con razón se ven como «Metafísica» la Psicología y la Cosmología filosóficas. La «Física» aristotélica, juzgaremos comparativamente, quería también ser ciencia experimental pero con métodos muy pobres; por eso se aventuraba con la razón más allá de lo experimentable, en una actitud que hoy calificaríamos de mezcla de Ciencia y Filosofía. Como la «Física» en el nuevo sentido es un hecho *definitivamente* aclimatado en nuestro mundo intelectual, parece absolutamente improcedente el seguir usando sin más la terminología aristotélica. Convendremos, pues, en llamar Metafísica también al saber que el hombre puede alcanzar, filosóficamente, procediendo *más allá* de los resultados de las ciencias experimentales en su conocimiento del hombre y del mundo. Pero para preservar el justo privilegio de la *Filosofía primera y pura*, marcar que es ella quien proporciona a la Cosmología y a la Psicología filosófica el poder de avanzar más allá de las conclusiones científicas, con la luz de sus últimos principios, podríamos llamarla *Metafísica primera o pura*; y las otras *Metafísicas «segundas» o mixtas*, ya que utilizan un material fenoménico y empírico. Si es que no queremos usar el neologismo de Teilhard y llamarlas «Hiperfísica».

La innovación más característica del período racionalista en que se hizo, y desde luego, menos feliz en sí misma, es la constitución de la Teología Natural en «Ciencia» independiente como una «Metafísica especial». Nunca había existido eso en la tradición filosófica. Una Teología natural como disciplina independiente es, claramente, un intento desmesurado. Busca saber directamente de Dios, de lo Infinito, y nosotros no tenemos ninguna experiencia de lo Infinito para basarnos en ella. Directamente solo podrá hacer el hombre una Teología sobre la base de una «revelación» divina, de algo que acepte como «palabra de Dios» en base a unos «signos» históricos, y a lo que otorgue así su fe: es el caso de la Teología cristiana.

Hacer una Teología natural es de lo más problemático. ¿Dónde pretendemos apoyarnos para saber del Infinito? De ninguna manera podremos mantener que es objeto de un saber natural humano *por sí*. Si de algún modo podemos llegar a saber de Dios naturalmente, habrá

de ser *indirectamente* por razón del *ente*, en el ámbito de una *Ontología*. Ya que, eso sí, preguntarnos por el *ente*, por el ser de las cosas, puede ser preguntarnos sobre su por qué último, el por qué de su existencia.

D. *El idealismo*

La división de Metafísica general y Metafísicas especiales no perdura formalmente como tal sino en manuales escolásticos. Es cierto que una determinada huella suya puede encontrarse en la obra de Kant (donde, de las dos partes que dividen la *Lógica trascendental*, la primera, «Analítica» responde a la Ontología wolffiana, mientras que los tres capítulos de la segunda, «Dialéctica», responden a los tres tratados wolffianos sobre el mundo, el alma y Dios). Pero de esa revisión crítica, la Ontología va a salir transformada enteramente en su sentido; y la Cosmología va, prácticamente a desaparecer. Mientras que la Psicología desaparece también como saber metaempírico objetivo, va a cobrar un inesperado puesto relevante como *saber del sujeto*; como tal, absorberá a la Ontología; como tal, también y sobre todo, originará una *Axiología*, que será precisamente la que abrirá el acceso a lo más auténticamente metafísico, la pregunta por Dios y por el destino humano. La forma tradicional *onto-teológica* de la Metafísica se torna así *axio-teológica*.

Si en el renacimiento metafísico que supone el idealismo postkantiano, queda en un primer momento (con Fichte) la base axioteológica, buscando solo el reencontrar un mayor sentido ontológico; con la culminación del idealismo absoluto en Hegel la *Onto-teología* vuelve a tomar el absoluto primado y muy consciente y deliberadamente. En realidad, como ha notado muy acertadamente Heidegger, eso puede ocurrir en el clima postcrítico porque lo que recibe el relieve es el aspecto *lógico*. Lo más nuclear del Sistema de Hegel se describiría mejor como *Onto-Teo-Lógica*. Las otras «Metafísicas especiales» de Wolff reciben, incluso, un papel subordinado a partir de ahí. «Filosofía de la Naturaleza» y «Filosofía del Espíritu» completarán el desarrollo especulativo que arranca de la Lógica; e integrarán así a su modo la Onto-teología.

Quisiera ahora, para cerrar este recorrido histórico que, a pesar de la simplificación, ha podido resultar confuso y complejo, mostrar en un cuadro *sinóptico* las correspondencias; con lo que creo quedará algo más inteligible. Tratando al mismo tiempo (en la última casilla del cuadro) de sugerir, con actitud constructiva y aunque sea solo a título

de hipótesis inicial, lo que a mi juicio sería una *división actual*.

Aristóteles:	Racionalismo:	Idealismo:	Sugerencia actual:
Filosofía 1. ^a (<i>«Metafísica»</i>)	Met. general: Ontología Teol. Nat.	Onto-Teo-Lógica	<i>Metafísica para Ontoaxio(teo)logía</i>
Met. especial Filosofía 2. ^a (<i>«Física»</i>)	Cosmol. Psic. Rat. Física (ciencia)	Fil. Nat. Fil. Espir.	<i>Metafísica 2.^a</i> (<i>«Hiperfísica»</i>) Física (ciencia)

Con Hegel, pues, corregimos la división racionalista en un sentido que nos devuelve bastante a la tradición aristotélico-escolástica. Solo habría que añadir —es aportación kantiana— que no es solo en el ámbito de una Ontología, preguntando el por qué último del *ente* («¿por qué hay algo más bien nada?»), sino también preguntándonos por el sentido último del *valor* («¿para qué vale algo últimamente?») como establecemos el objeto de las *últimas cuestiones* del hombre, que debe afrontar la Metafísica. De una *Axiología* (investigación sobre el valor, hoy tan esencial e imprescindible como la Ontología, y en realidad inseparable de ella), vale también lo dicho. Son el lugar en que la cuestión de Dios puede únicamente plantearse para el hombre en plano natural. Deberíamos, pues, completar la caracterización heideggeriana diciendo que la Metafísica se presenta como *Ontoaxio-(teo)-logía*. Notemos siempre que la mención de Dios es solo *problemática* (por eso entre paréntesis). La Metafísica propiamente es *Ontoaxiología*; en ella sin embargo inevitablemente se plantea el problema de Dios; sea *cual sea la solución que haya de recibir*.

3. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA METAFÍSICA PURA

La caracterización kantiana es bien comprensible, y buena para una primera aproximación; pero no toca lo nuclear del contenido. Sobre este contenido nos hemos formado una cierta idea, siguiendo las vicisitudes tradicionales. ¿Podemos intentar ahora una definición?

Será mucho mejor no pretenderla muy solemne y perfecta, sino contentarse con algo que *describa* suficientemente la función de la Metafísica para el hombre, e indique su contenido de un modo que no sea puramente exterior. En este sentido resulta sugerente la definición que da Julián Marías en su *Introducción a la Filosofía*: «una certidumbre

radical y última que el hombre tiene que hacerse». Se sugiere en esta definición el origen de la *función antropológica de la Metafísica*; así como el que es algo que el hombre más *busca* que encuentra y que nunca podrá tener como definitivamente logrado (Marías recuerda que Aristóteles mismo llamaba a la Metafísica la *ciencia buscada*). Es, ante todo, una deliberada inquisición; también, un sistema de posibles soluciones para las cuestiones *últimas*.

Ultimidad

Esa palabra de la definición dada es la que exhibiría lo más propio de la Metafísica. Responde de un modo compendioso a lo que, a través de nuestro recorrido histórico, hemos ido decantando como *Metafísica pura*. El vocablo «último» puede entenderse recoger las principales características hasta ahora mencionadas. Las últimas cuestiones humanas versan sobre el *ser* y el *valor* (bien) —mostraremos la última coincidencia de ambos—. Cuestiones en cuyo ámbito se plantea para el hombre la posible cuestión de Dios.

Y toda posible respuesta a esas cuestiones es *metafísica*: irá, más allá del fenómeno, al *en-sí* de la realidad (no a lo que «aparece», sino a lo que «es»); intentará también saber, más allá de lo empírico, de lo no dable en ninguna posible experiencia, como único decisivo fundamento de toda posible experiencia. Esa implicación fundamentante es la que exige y justifica el esfuerzo por ir más allá de toda experiencia —un esfuerzo que, si no, ninguna vana curiosidad justificaría—. La metaempiricidad e inverificabilidad no son la nota *esencial* del saber metafísico, sino su inevitable propiedad. (Y quizás no solo lo «último» es metafenoménico y metaempírico...)

Otra formulación de «lo último», quizás más expresiva, podría ser la de «lo absoluto». La Metafísica, en efecto, es una inquisición humana —y el posible saber humano consecuente a ella— *de alcance absoluto*, y *dirigida a lo absoluto*. Al decir «de alcance absoluto» no se pretende excluir el condicionamiento que a todo saber humano pone precisamente la estructura humana del mismo conocer. Si por «absoluto» pretendiéramos un conocimiento que prescindiera de este condicionamiento, habría que dar por fallido el intento. Pero, aceptando el margen de relatividad que la presencia condicionante de las estructuras humanas pone en todo conocimiento humano, ¿no es lo característico de la Metafísica el pretender no quedar exclusivamente en ello, sino tener y ser consciente de tener un cierto «alcance absoluto»? Equivale lo que estoy diciendo a lo que ya he dicho al hablar

de la fenomenicidad y de la empiricidad, que la Metafísica trata de algún modo de superar.

Junto con ese «alcance absoluto» del saber buscado en la Metafísica, hay que poner entonces, en su caracterización, la del dirigirse «a lo absoluto». Preguntarse por el *ser* y el *valer* equivale a preguntar por lo absoluto, aquello que está más allá de todo condicionamiento y toda determinación. Las preguntas últimas, antes aludidas, *¿por qué es algo?* y *¿para qué vale algo?*, son claramente preguntas por lo condicionante de todo lo demás. Quizá está en ellas/entonces, y en ese dirigirse a lo absoluto, lo más propio de la Metafísica, aquello que le trae como consecuencia el ser un saber de alcance absoluto.

Podría, pues, valer esta definición: «saber de alcance absoluto, por dirigirse a lo absoluto». Incluso en esta fórmula podría verse también incluido no solo el elemento de *ultimidad*, sino también el de *radicalidad*, que contenía la definición antes comentada de Julián Marías.

Es un punto en el que, en todo caso, tenemos que detenernos ahora.

Radicalidad

En su definición antes mencionada y tomada por mí como base, incluye Julián Marías otra nota fundamental en la noción de Metafísica: la «radicalidad». Es un cuestionar *radical*, es decir, que va a «las raíces» mismas de toda problemática, que no deja nada incuestionado, no asume gratuitamente ningún presupuesto, ni lo toma prestado de ningún otro «saber» anterior. Esto debe entenderse bien, para que no resulte ridículamente químérico: no es que la Metafísica quiera *demonstrar* todo desde unos axiomas iniciales. Ni que quiera hacer *tabula rasa* de la vida humana real, cual históricamente se ha desarrollado, de todo lo que ha hecho al hombre venir a su madurez actual (la que le permite, precisamente, hacer Metafísica); que no dé por válido el estatuto de los otros saberes humanos, particularmente la Ciencia... Sino, simplemente, que quiere hacerse explícitamente problema de todo, de lo mismo que está en la base de lo mencionado; aunque solo sea para concluir: esto está aquí y el hombre siempre lo vive así y así lo presupone...

Esto equivale a decir que la Metafísica, para intentar ser algo y aspirar a tener un puesto en la visión humana de la realidad, tiene que

autofundarse. Necesita fundarse, no es algo obvio. Y no puede pedir a otro saber o reflexión humana que le dé tal fundación. Por eso, no solo hace falta fundamentar la Metafísica, sino que es ella misma quien tiene que intentar hacerlo.

¿Queda ya claro lo que enuncia el título del presente volumen: *Metafísica fundamental?* La Metafísica *tiene que comenzar por esta función autofundante. O esta se logra, o la Metafísica debe renunciar a ser*.

Creo que siempre se ha sentido esto de algún modo. Pero, ciertamente en la Edad Moderna, tras el planteamiento explícito del problema crítico sobre la posibilidad misma de la Metafísica, su necesidad de radicalidad y el relieve de su función autofundante se han hecho mayores. La delimitación neta del campo de la Ciencia, y de su método, ha dejado más al desnudo la ambición de la Metafísica. Le han obligado con ello a mayor rigor crítico.

Esto nos conduce ahora, después del esfuerzo de delimitación temática del presente capítulo, a intentar en el siguiente una visión histórica de las vicisitudes del esfuerzo autofundante, esfuerzo de radicalidad realizado en la Edad Moderna y sobre todo por Kant.

¿*Es posible la Metafísica?* Es la pregunta de la Crítica de Kant. Es la pregunta que nosotros planteamos desde el principio. El siguiente capítulo va en busca de la justa *situación histórica* para un buen planteamiento.

CAPÍTULO II

¿ES POSIBLE LA METAFÍSICA?

(Delimitación histórico-crítica)

Acabamos de ver qué puede ser una Metafísica. Pero aquí y allí, mientras hacíamos su delimitación temática, hemos visto apuntar la duda sobre su misma posibilidad. Ha quedado lejos el tiempo en que tal posibilidad era cosa obvia. Es por esto por lo que hay que comenzar haciendo una *Metafísica fundamental*.

Pero antes aún, antes de /intentar ese esfuerzo por cuenta propia, es indispensable el tomar noticia, en una visión necesariamente genérica y simplificadora, pero que debe buscar ser lo más universal y comprensiva, de la historia de la crisis de la Metafísica —acaecida sobre todo en la Edad Moderna—, así como de los intentos de nueva fundamentación. Eso vamos a hacer en el presente capítulo.

Este intento de visión histórica presenta un serio problema: tiene que «macroscopizar» los hechos, buscando hacerlos inteligibles y significativos. Esto supone un peligro para la objetividad de la visión; porque no podrá hacerse sino desde un determinado ángulo, con una cierta hipótesis en la mente. Creo que no cabe sino aceptar esta limitación. He buscado con sinceridad un punto de vista objetivo sobre la historia de estos cuatro siglos. No pretendo, por otra parte, que sea el único posible. En todo caso, la presentación histórica que hago a continuación servirá para iluminar mi propio método y ambientar así lo que va a ser el contenido más propio del libro.

Creo que se pueden distinguir en el proceso de crisis histórica a que me refiero tres momentos: el de los siglos XVII y XVIII, el de los siglos XIX-XX y el que posiblemente se inicia con nuestra contemporánea actualidad. En todos estos momentos vamos a ver el progresivo desarrollo de tres «líneas de fuerza»: el progreso de la Ciencia, el Humanismo, la alternancia (visible sobre todo en los siglos XIX-XX) de exaltación y depresión en la conciencia humanista.

1. LA CRISIS EN LOS SIGLOS XVII-XVIII

Creo que es, indudablemente, al progreso científico al que hay que atribuir en primer lugar la crisis de la Metafísica en la Edad Moderna. El hombre entrevé por primera vez la posibilidad, no ya teórica sino real y concreta, de un conocimiento exacto de las cosas. Un conocimiento

que no quede en teorías abstractas, sino que se atenga siempre al control de la verificación en experiencias, un conocimiento efectivo que se traduzca en un dominio real de los fenómenos del mundo. Un ideal así siempre había existido. Pero los intentos de realización habían tropezado' con la falta de métodos adecuados. Es la revolución en los métodos experimentales la que en los albores de la Edad Moderna hace real y concreta la posibilidad y la dilatación sin límites de un conocimiento verdaderamente científico.

Este hecho pone inmediatamente en contingencia la confianza que el hombre tenía en la Metafísica. Hay que decir que tal confianza siempre había tenido sus tentaciones (escepticismo, conatos de empirismo...). Muchos hombres habían sucumbido a ellas. Pero todo eso eran casos aislados. No teniendo el hombre una posibilidad concreta de conocimiento científico real y siempre dilatable, la sed de saber que el hombre tiene le volvía una y otra vez a las construcciones metafísicas. A partir, en cambio, de la revolución científica que se realiza a comienzos de la Edad Moderna, se agudizará siempre más una duda empirista y fenomenista, diametralmente contraria a la Metafísica. ¿Podemos conocer algo que no sea de un modo o de otro verificable en la experiencia? ¿Podemos conocer otra cosa que el aparecer de la realidad para nosotros? Ya en la primera presentación del contenido de la «Metafísica» en el capítulo anterior pusimos todo el acento en su pretensión de metaempiricidad y metafenomenicidad. Y dejamos entender el problema crítico que esto plantea. Es la tradición filosófica inglesa, añadamos solamente, la que agudizó más al extremo la posición empirista y la consiguiente repulsa de la Metafísica. En su línea de desarrollo, Hume es el autor que queda para la historia como representante extremo de la crisis.

La nueva fundamentación humanista

Hostigada en el campo de la objetividad por la presencia absorbente de la nueva Ciencia, la Metafísica intenta una nueva fundamentación mediante una «conversión» al hombre. Aunque excesivamente simplificadora, esta afirmación me parece recoge sin embargo el hecho más decisivo de la Filosofía de la Edad Moderna.

Tratemos de precisar un poco este hecho fundamental. Ante todo, para hacernoslo comprensible, tenemos que recordar que se sitúa de algún modo como culminación del gran movimiento humanista, propio del Renacimiento. Pero entendamos bien: no es que el antropocentrismo de la fundamentación nueva de la Metafísica (como lo

vamos a ver dentro de un momento en Descartes y más plenamente en Kant) se sitúe simplemente en continuidad con el humanismo renacentista. El humanismo renacentista es humanismo frente al teocentrismo en que había situado (con una consagración prematuramente pretendida definitiva) a la cultura occidental la cristiandad medieval. Valores *naturales* —esto es lo que ante todo se pone de relieve—, que estaban preferidos en ese teocentrismo, recobran ahora su vigencia. El hombre es sin duda considerado central entre esos valores; pero es un hombre *parte del cosmos* y que encuentra su gozo y su explicación en él. Quizá sería mejor hablar de naturalismo para caracterizar en su conjunto el espíritu del renacimiento.

Para llegar al antropocentrismo del nuevo intento de fundamentación metafísica patente en Descartes ha sido también decisivo el influjo del mismo progreso científico; por cuanto, sobre todo, ha planteado un problema crítico-epistemológico al descubrirnos que el mundo que perciben nuestros sentidos no puede ser asumido por la Ciencia como el mundo simplemente real. Descartes no hará sino llevar la «duda metódica», que surge ante ese hecho, a su plena expresión.

Es conveniente echar también desde aquí una mirada a la presencia del hombre en la fundamentación de la Metafísica clásica. Porque, por una parte (como ha notado Heidegger), hay una innegable presencia de lo humano en la misma Metafísica de los grandes filósofos griegos a partir de Sócrates. Muy concretamente en Platón, cuyo influjo es, como bien sabemos, decisivo y permanente en toda la historia posterior del pensamiento occidental. La concepción de la suprema realidad como un mundo de «ideas» lleva a todas luces la marca de una proyección antropológica, no poco ingenua. Pero, por otra parte, hay que subrayar más bien que —salvo, eso sí, la extraordinaria anticipación por parte del genio de San Agustín— la fundamentación moderna y su típico antropologismo-humanismo, que llega a ser antropocentrismo, queda a mucha distancia del espíritu greco-latino. Es típicamente moderna, requiere una determinada madurez de la humanidad, esta impostación del problema.

Y, cierto, no podemos negar, haciendo ya una primera valoración, que va a ser exagerada la conversión antropocéntrica moderna. En este sentido, nos puede ya desde ahora ser comprensible y esperable la actual crisis de la modernidad... Pero, por otra parte, no temo afirmar que hay en la conversión moderna y el nuevo intento de fundamentación algo perenne, que es ya irreversible en la historia de la

humanidad.

Descartes: el nuevo punto de partida

El momento más decisivo de eclosión del nuevo planteamiento antropocéntrico, el surgir con ello de la «Filosofía moderna», ha de situarse en las especulaciones de Descartes. Preocupado por los peligros de duda, y aún de error, que surgen de la aceptación del nuevo punto de vista físico (las «cualidades sensibles» que vemos no podemos tenerlas por *reales*), él siente una necesidad nueva, la de reconducir la Filosofía a un origen *en el que ya no quepa la duda*. Hasta entonces, hay que reconocer que en el ámbito de pensamiento del mundo occidental, heredado de los griegos, la Filosofía era como una prolongación profundizadora y sistematizadora de la visión de las cosas que da al hombre el simple sentido común.

Surgía así un «realismo» ingenuo. Existen, «se dan», están ahí antes de toda reflexión, un conjunto de cosas, realidades en sí, independientes aunque interrelacionadas. Y entre ellas hay algunas que poseen la propiedad del pensamiento; la conciencia es propiedad de unas determinadas cosas y consiste fundamentalmente en el poder de reflejar el mundo, de un modo muy prevalentemente pasivo.

Este punto de partida común a las filosofías realistas con el sentido común permanece sustancialmente incuestionado hasta el siglo XVII. Hay ciertas fisuras que anuncian la revolución, pero que no llegan a la plena ruptura de la convicción fundamental realista. Hay que mencionar entre ellas a las preocupaciones del «nominalismo» medieval por explicar el auténtico sentido de la relación del lenguaje humano a las cosas, o bien las mismas preocupaciones científicas por explicar ya no ingenuamente el origen de las cualidades con las que percibimos el mundo sensible.

Fisuras que pronuncian la necesidad de un nuevo punto de vista cuando se quiera ir hasta el fin del problema.

Descartes llega a revolucionar el punto de partida de la Filosofía precisamente por el camino de la duda, como es bien sabido. Duda metódica, hiperbólicamente universal; que no significa en él ningún escepticismo (pocos hombres habrá habido tan dogmáticos y convencidos de la posibilidad de encontrar una seguridad como Descartes), sino un querer de una vez para siempre, y a fin de evitar las provisionalidades de retrocesos paulatinos, encontrar al fin aquello que

es para el hombre *indubitable* y hacerlo así origen, punto de partida, de su reflexión filosófica.

Es sabido que lo indubitable aparece entonces ser *la misma conciencia*; «*pienso, luego existo*». Como veremos más despacio, esto no es un raciocinio (como parece sonar), sino que equivale a decir: «*existo pensando*». La *realidad inicial* que se da no son *cosas entre las que algunas hay que piensan*, sino esta *realidad pensante...* (sentiente, amante, etc.) que es la conciencia. Ha cambiado como vemos diametralmente el punto de partida, surge aquí lo que podríamos llamar un punto de partida idealista o subjetivista frente al realista ingenuo u objetivista a que nos hemos referido. El descubrimiento de Descartes es verdaderamente revolucionario y su revolución va a marcar la Edad Moderna.

Lo curioso es, como se ha hecho bien notar, que el descubrimiento queda en poco en manos de Descartes; es excesivo para su momento. Por lo pronto, Descartes lo interpreta mal: aísla excesivamente a la conciencia, creándole incluso un problema de salida a la realidad exterior, el famoso problema «del puente». Descartes (un ingeniero, podemos decir, como no habrá habido otro) encuentra un puente genial, pero tan arbitrario que valdrá para poco: el puente es Dios, cuya *idea* encuentra tan enlazada con la conciencia que su realidad resulta cierta con la certeza de ella; y la realidad de Dios, sumo garante de verdad, puede ya significar para la conciencia la salida a la realidad externa, que sin esta garantía podría quedar en duda sobre si era simple representación (posición de duda que en Berkeley pasaría a ser afirmación: para la realidad material *ser es igual a ser percibido*). Este *solipsismo* de la conciencia cartesiana no es justo. Pronto la reflexión filosófica verá que la conciencia se encuentra a sí misma *desde el primer momento íntimamente solidaria con la realidad que no es ella*, se encuentra también esencialmente coligada a otras conciencias iguales a ella; y, de esta manera, no es sino un pseudoproblema el de su «salida» a las cosas, pues desde siempre ya se encuentra en ellas.

Curiosamente, recae Descartes a continuación en un cierto realismo: frente a la conciencia, que pasa a ser «*res cogitatis*», la realidad externa, «*res extensa*» (admitida como tal por la veracidad divina) forma un contrapunto dualista cuya tensión denota bien lo inestable de toda la situación. En todo caso, la sustancia pensante que es el espíritu humano desarrolla ambiciosamente sus fúeros sin ninguna interferencia. La Metafísica ve más claro que nunca su estatuto y sus derechos. Aspira a la suprema exactitud y rigor científico. Es conocido

el «*more geométrico demonstrata*» de la «Ética» de Spinoza. El pensamiento tiene conciencia de llevar en sí la ley de la realidad. Aun en las posiciones mucho más matizadas y moderadas de Leibniz o de Wolff, la Metafísica procede con un optimismo que pronto hemos de ver entrar en honda crisis.

La formación y desarrollo, paralelos con este «racionalismo continental», del «empirismo inglés» (del que ya antes hicimos mención) prepara el nuevo y más radical brote de la crisis.

El replanteamiento kantiano

Kant debe replantearse a fondo el problema iniciado por Descartes. En él se hace mucho más consciente y madura la adopción de un punto de partida no ingenuamente realista. Es el sujeto humano *consciente* quien —ahora ya enfrentado siempre con un mundo y teniendo que interpretar su propia realidad enclavada en el mundo— busca el filosofar. El hombre moderno filosofará no como el griego por curiosidad admirativa frente al mundo, sino por la necesidad personal —en el límite, por la «angustia»— de dar un sentido a su propia existencia. Pero filosofará además con la conciencia de constituir él *un polo de la relación inicial en la que «se da» la realidad*. No vale como punto de partida aquel: existen cosas y entre ellas algunas que piensan y entre ellas me encuentro yo... Hay ahí demasiados presupuestos que pueden cuestionarse. Puede preguntarse: ¿y cómo sé que existen cosas? Solo lo sé *desde mi mismo*. Pero entonces lo que radicalmente sé es *que existo yo mismo frente a las cosas*, existo conociendo, amando, actuando. No existo solo, existo siempre en un mundo; y solo cuando soy conciencia de lo que no soy yo (la «intencionalidad» de la conciencia, que destacará Husserl) puedo ser consciente de mí mismo. Pero a las cosas siempre las conozco como *el otro término* de la relación, «como desde fuera», mientras que a mí me conozco «*desde dentro*».

Establecido así el punto de partida para una reflexión filosófica —un punto de partida que no es el del sentido común ni el de las Ciencias, porque quiere llevar la reflexión a un nivel más profundo, un punto de partida que no es realista en el sentido del realismo ingenuo, pero que como vemos tampoco tiene por qué ser idealista (ni «asertórica» ni «problemáticamente» en la terminología de Kant) puesto que supone la realidad de un mundo en el que se encuentra enclavado el sujeto—, queda abierta para el hombre una inmensa posibilidad de reflexión. Esta va a ser la gran Filosofía moderna definitivamente puesta en

marcha con la revolución de Kant y de la que aún hoy no podemos evadirnos.

Dado el nuevo punto de partida, el hombre que quiere preguntarse por la realidad, debe indudablemente responder con la respuesta muy bien expresada por Ortega: *la realidad radical*, es decir, la originaria en el orden del darse, es *mi propia vida*, mi conciencia enclavada en el mundo. Y, si a continuación se pregunta angustiado —como no puede menos de preguntarse— por el sentido de esta realidad vital, su origen, su destino..., es ciertamente una respuesta antropocéntrica la que dará.

Las preguntas se establecen, como ya recordamos en la Introducción, alrededor del hombre. La primera de ellas es la que Kant aborda en su primera gran obra, la *Critica ¿Le la Razón Pura*: ¿qué puedo conocer? Esto es un notable-testimonio de la relevancia de la Ciencia en aquel momento. Kant, en efecto, no oculta su admiración por ella, concretamente por la que ha realizado Newton.

El empirismo inglés parecerá a Kant incapaz de justificar teóricamente ese indudable hecho de la existencia y del progreso de las Ciencias. Kant intentará teorizar una fundamentación de las Ciencias; y esto le hará deber situarse en continuidad con el racionalismo y a través de él con la tradición filosófica y su prevalencia de lo intelectual. Pero esta fundamentación de las Ciencias, y la seriedad con que se intenta, distancia al mismo tiempo definitivamente a Kant de ese racionalismo. «Despertado del sueño dogmático por Hume», como él mismo, confesará, hay en él una atención a la experiencia sensible por la que es claro heredero del empirismo.

Y aquí se origina, como es bien conocido, lo que hay de negativo en la solución por Kant de la crisis de la Metafísica. Definido el nuevo estatuto teórico de la Ciencia, la Metafísica es medida por ese canon y resulta insolvente. Dado que la intuición que el hombre tiene es siempre y solo la sensible, la Metafísica que por definición querría ir más allá de la experiencia sensible, no puede apelar al control de una auténtica experiencia. Ni en el sentido más obvio de las Ciencias de la naturaleza, ni en el sentido en el que la misma Matemática, en sí puramente formal, tiene sin embargo referencia a la experiencia sensible, espacio-temporal. No puede pues aspirar la Metafísica al estatuto de una Ciencia.

No es esta, sin embargo, la última palabra de Kant sobre la Metafísica. Ya en la misma *Critica de la Razón Pura* aparece

claramente algo que se desarrollará más en los escritos posteriores: con base en la innegable vivencia moral del hombre, puede la Metafísica encontrar una mejor fundamentación. Las preguntas más decisivas que el hombre se hace son más bien aquellas: ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? Ninguna Ciencia puede responder a estas preguntas. Y no por ello han de quedar sin respuesta. La Metafísica entra entonces en el campo humano como fe *racional*. Queda fundada de un modo ya inatacable por cualquier ulterior progreso científico. Kant se gloriará de haber de esa manera encontrado el verdadero fundamento y haber logrado un puesto para la Metafísica como fe, aun a costa de quitarle el pretendido carácter de ciencia.

Sobre todo esto tendremos, naturalmente, que pensar muy despacio. Digamos solo ahora: cuando la tradición llamaba «ciencia» a la Metafísica, no tenía en cuenta las características que la Ciencia Moderna va a vindicar para sí. Pensaba solamente en un conocimiento humanamente cierto, razonado y fundado. En el racionalismo sí se había intentado subrayar el carácter de ciencia de la Metafísica, se había tendido a olvidar lo propio del conocimiento metafísico en la tradición: así, por ejemplo, la «analogía» del conocimiento metafísico... No tendremos, pues, que lamentar quizás este veredicto kantiano, que para la posteridad quedará casi insuperable: la Metafísica no es «ciencia», siempre entendida ésta en el sentido moderno.

Hay otro punto, aún de mayor importancia, en la fundamentación de Kant. Es el vínculo estrecho en que quedan situadas para siempre la Metafísica y la Antropología. Heidegger no temerá decirnos hoy que precisamente en esto consiste el resultado de la fundamentación kantiana de la Metafísica: en la inseparable vinculación de Metafísica y Antropología.

Es un punto éste que merece nos detengamos algo más en él. Lo vamos a hacer alrededor de la misma conciencia que Kant tomó de lo que había hecho y de la expresión que dio de ello. Ha pasado a la historia su afirmación de haber hecho una «revolución copernicana» en el pensamiento.

La «revolución copernicana» de Kant y su sentido

En el prólogo de la segunda edición de la *Critica de la Razón Pura*, en 1787, creyó Kant poder expresar, con una alusión que se ha hecho célebre, la obra realizada por él, asimilándola a la revolución

astronómica realizada por Copérnico. Igual que Copérnico cambió la hipótesis de base para tratar de explicar lo que, dados los nuevos instrumentales de investigación astronómica, no era ya explicable sobre los movimientos de los astros, suponiendo que no es la tierra el centro alrededor del cual todo gira sino más bien un punto él mismo en movimiento en el cosmos, Kant cree haber logrado variar eficazmente la hipótesis de base de las teorías clásicas del conocimiento. La nueva hipótesis es, dice, que *el objeto se rige por el conocimiento*.

La comparación no deja de presentar dificultades. Si no ha de aludir al simple hecho de un cambio de hipótesis, sino quiere significar un cambio *del mismo sentido* del hecho por Copérnico en su revolución astronómica, que acabó con el geocentrismo, tropieza con el obstáculo de haber hecho aparentemente algo de sentido contrario. Muy gráficamente lo ha expresado en nuestros días Bertrand Russell: «Kant habló de sí mismo como autor de una *revolución copernicana*, pero hubiera sido más exacto si hubiera hablado de una *contrarrevolución ptolomeica*, dado que ponía de nuevo al hombre en el centro, del que Copérnico lo había destronado». Jean Wahl, tras hacer una observación semejante, añade, respondiéndose, una primera justificación del paralelo: «ambos explican un movimiento aparente por el espíritu del observador».

Para responder más a fondo, hay que recordar ante todo que cuando Kant nos dice que en su hipótesis «el objeto se rige por el conocimiento», *no ha de entenderse el objeto integral*. Como es sabido, y nosotros estudiaremos detenidamente más adelante, piensa Kant —y de hecho reencuentra con ello lo más nuclear de la concepción tomista del conocimiento— que hay en él un elemento material y otro formal. Es solo el formal el que el mismo hombre aporta de sus propias estructuras. El elemento material se debe a la «afección» del hombre por la *realidad*, en la que se encuentra desde siempre inserto.

Ya se ve con esto que no se da esa «centralidad» del hombre-sujeto kantiano que pensaba Russell. Tampoco es verdad lo que dice Wahl de que «Kant piensa que el espíritu humano es idéntico con el espíritu racional en general»⁴. No. En la mente de Kant *jamás el espíritu humano es idéntico con el espíritu racional en general; mucho menos con el espíritu*, en cuanto tal. Es el único espíritu que nos es accesible y solo a través de él podemos hacernos una idea de qué pueda ser el «espíritu», o que pueda ser el «espíritu racional» en general. Pero cuando por el «análisis trascendental» (que Kant propugna como

método y ya estudiaremos) establecemos las estructuras constitutivas del espíritu humano como entendimiento y como voluntad —una voluntad *sujeta* al imperativo mismo que la constituye, un entendimiento esencialmente asociado a una sensibilidad y a través de ella *implantado* en una realidad—, no podemos pretender extender estos rasgos al espíritu en general ni siquiera al espíritu racional en general. Admitida como hipótesis al menos esta sugerencia, desaparece ya el sentido *ptolomeico* que podría parecer tener la «inversión» de Kant: si el entendimiento humano es quien confiere al objeto que conoce en la experiencia lo que hay en él de universal y necesario, y lo hace *conforme a sus estructuras propias*, eso es lo que más le aleja del posible Centro absoluto de la realidad: el hombre verá siempre las cosas al *modo humano*, no *como son en sí*. Paga muy cara la autonomía que cobra sobre su mundo: solo se hace centro de él a costa de que sea *su mundo*, quizá enteramente distinto del mundo *en sí —el mundo*, simplemente tal—.

El hombre *estructura* conforme a sus propias «categorías» y otras «formas a priori» (ya lo estudiaremos detenidamente) la realidad del mundo en la que se encuentra enclavado desde siempre. Esto le da posibilidades de dominar ese mundo a la perfección por una Ciencia y una Técnica cada vez más logradas. Es lo que se iba haciendo, y lo que han hecho más los siglos posteriores a Kant: la Ciencia y la Técnica han encontrado en él el primer gran teórico de sus posibilidades. Pero notemos: siempre se supone al hombre dependiente de una realidad, la propia y la ajena, en la que se encuentra ya siempre enclavado cuando accede a la conciencia. Nunca su estructuración llega por tanto a lo último, al *en-sí* de esa realidad. Esto puede decirse equivalentemente diciendo que el hombre debe admitir la posibilidad de un conocimiento diverso de esa misma realidad, que él conoce de esta manera concreta conforme a sus propias estructuras; *podrán darse* otros entendimientos que conozcan de manera distinta, conforme a otras estructuras, esa misma realidad. Y solo un Entendimiento Absoluto conocería perfectamente, adecuadamente, esa realidad *como ella es en sí*; más aún, podremos pensar con la tradición, a la que en este punto se adscribe Kant al hacer esta *hipótesis*, que más bien es el Entendimiento Absoluto quien configura al conocerla la misma *realidad en sí*.

Se ha subrayado poco esa esencial *modestia* del kantismo; a veces incluso se ha olvidado. Con ella, hay perfecto acuerdo entre el efecto producido en la concepción astronómica por la hipótesis de Copérnico y el efecto producido en la concepción filosófica por la hipótesis de Kant:

en ambos casos *el hombre pierde el centro del cosmos*. En el pensamiento tradicional cristiano ocupaba ese centro, no por su propia fuerza (pues no se desconocía su finitud), pero sí por ser una «*participación de Dios*». La doctrina agustiniana de la «iluminación» era la clave de ese pensamiento. Sea que se haga consistir la iluminación en una ayuda especial, sea que se considere (como hizo Santo Tomás) al mismo entendimiento como una participación permanente de la luz divina, el hombre vivía su vida espiritual *en el centro de la realidad*; por eso, aunque imperfectamente, conocía la realidad como ella es en sí, como la conoce Dios mismo. «Veía el mundo con los ojos de Dios», podríamos decir; por eso caía tantas veces en el excesivo realismo, el defecto de absolutizar los modos humanos de conocer. No iremos descaminados si atribuimos a la fe cristiana, pacíficamente poseída, parte decisiva en el mantenimiento de esa convicción.

En Kant, la Humanidad se ha emancipado en lo fundamental de esa visión de fe y va a tener que hacer más radicalmente filosofía. Dios, si en ella ha de tener un puesto, *habrá de reconquistarse desde el hombre*; y no por el fácil arbitrio de Descartes. En todo caso, desde el principio está ahí como hipótesis; y, ya así, consuma la relativización «copernicana» del alcance del conocer humano. Desde la *Dissertatio*, de 1770, que abre el «periodo crítico», tiene Kant siempre presente el *Intellectus Archetypus*, que con su intuición creadora *pone la realidad como ella es en sí*, a quien por definición ésta se acomoda. Al avanzar el periodo crítico quedará, especulativamente, en hipótesis; pero la necesidad de su presuposición como hipótesis para el hombre será la suprema razón del alcance meramente «fenoménico», relativo a sus estructuras específicas, de su conocimiento de la realidad. El espíritu humano es un modo posible de espíritu. La posibilidad de otros espíritus ya lo relativiza, pues cada uno conocerá la realidad a su modo, según sus propias estructuras. La posibilidad del Espíritu Infinito consuma esta relativización. El sería quien únicamente conocería la realidad en sí, tal como es en sí (*das Substanziale*, gusta de decir Kant). Porque la realidad en sí no sería sino el término de su intuición creadora.

¿Cómo queda la posibilidad de la Metafísica en esta nueva situación? Ya hemos dicho suficientemente que, al no ceñirse a la ley de referencia a la experiencia sensible que es propia de las ciencias, no podrá la Metafísica ser «una Ciencia». Lo que hemos dicho a continuación sobre la «revolución copernicana» operada por Kant problematiza de nuevo en otro sentido la posibilidad de la Metafísica: en cuanto que se subraya tan fuertemente el carácter «fenoménico» de

cuanto el hombre pueda conocer. Kant, habremos de ver, no ha tematizado suficientemente la respuesta. Pero es un hecho decididamente claro que para él sigue en pie la genuina posibilidad de afirmaciones metafísicas por parte del hombre. Es que, aun perdido como un punto en el inmenso cosmos —la situación astronómicamente «copernicana», que ya sabemos impresionaba profundamente el espíritu y la emotividad de Kant, y que ahora comprendemos bien en qué sentido él ha hecho *símbolo* de un elemento de la situación filosófica del hombre—, encuentra el hombre en sí mismo la llamada que lo «religa» de nuevo con un centro absoluto: para Kant reside en el imperativo moral.

A pesar de sus innegables deficiencias, que la hacen un comienzo siempre necesitado de superación cuanto inevitable como comienzo, hay en la posición original de Kant un importante *equilibrio* en el mantenimiento simultáneo de una fidelidad —no fácil— a la doble llamada: *de la conciencia de la finitud* por un lado, *de la exigencia de absoluto* por otro. La primera fidelidad hace del pensamiento de Kant una *Critica*, crítica de los absolutismos metafísicos precedentes. Esa presencia de finitud la pone el hombre; por eso es un antropocentrismo —lo más típicamente «copernicano», como hemos visto. Por otra parte, la fidelidad a la exigencia de absoluto, hace que Kant no renuncie a la Metafísica, sino intente fundarla de nuevo. Y, como ha expresado muy bien Heidegger, «el resultado de la fundamentación kantiana consiste precisamente por ello en el descubrimiento de la necesaria conexión de la Antropología con la Metafísica».

2. LA CRISIS EN LOS SIGLOS XIX-XX

Desde Kant nos aparecen entonces, en una mirada macroscópica, las posiciones filosóficas de los siglos siguientes como la *unilateralización* de uno de los extremos, en él equilibrados: el pensamiento del siglo XIX extrema, en reacción contra Kant, la exigencia de absoluto; el del siglo XX la conciencia de finitud. Ya dijimos que aquello en lo que coinciden siglo XIX-XX es el clima antropocéntrico de la reflexión. No solo un antropocentrismo del interés en virtud del cual se filosofa, sino también el considerar al hombre como inevitable centro inicial. En el siglo XIX se llega desde ahí a la asunción del hombre a la interioridad misma de la Realidad Absoluta en un intento de explicación metafísica total. En el XX se tiende a reducir al hombre a centro pequeño totalmente aislado perdido en un inmenso mundo que le desborda. Así también se explica el doble matiz del *ateísmo moderno*: o desaparece Dios porque viene a coincidir con el

hombre (al divinizarse, el hombre hunde, en realidad, a Dios; del panteísmo se pasa al ateísmo), o desaparece Dios, porque el hombre ya no puede reencontrarlo desde su pequeño rincón.

¿Son estas posiciones la lógica continuación de la filosofía de Kant? ¿Se siguen necesariamente del planteamiento antropocéntrico moderno? La misma contraposición de ambas las problematiza. Hay aquí una sugerencia que no podemos desoír.

El Humanismo absolutizador

Es el segundo de los elementos que mencionamos presentes en la posición kantiana, la *exigencia de absoluto*, el que prevalece desbordantemente en la filosofía inmediatamente posterior a Kant. Surge así una gran Metafísica, seguramente la más potente y ambiciosa de las que se han dado en la Historia humana. El esfuerzo crítico de Kant queda siempre en la base; pero queda sobre todo por razón del puesto relevante concedido al sujeto en la fundamentación, no tanto por la inhibición crítica con que limitaba el estatuto de la Metafísica. Para Fichte, la Metafísica se llamará sin más *La Ciencia (Wissenschaft)*. Para Hegel, también es «Sistema de las Ciencias» el conjunto de la filosofía especulativa. Un aire entusiástico nos revela que estamos en el clima espiritual del romanticismo; y hace prever un colapso del magnífico pero precipitado edificio...

El antropocentrismo sigue presente en esta nueva modalidad. Si en Kant el hombre era punto de partida, centro inicial insuperable como tal, pero cuya exigencia de absoluto en medio de su finitud remitía a un ulterior centro, el Dios de la tradición recuperado desde el hombre, y si en el último período de Fichte y de Schelling volvemos a una concepción semejante, en todo el idealismo sin embargo —y en su plenitud, en Hegel— la antropocentricidad toma otro carácter: ya desde el principio se revela en el hombre lo Absoluto. Se llega hasta ahí por una pretendida profundización y desarrollo de la «intuición intelectual» que encierra en su fondo la autoconciencia humana. Hombre y Absoluto están dados desde el principio. En un sentido, pues, no es el antropocentrismo lo que simplemente suena, sino algo menos acentuado. En otro sentido, en cambio, el antropocentrismo (diluido) se hace más esencial y ya nunca abandonable. En Hegel claramente el Absoluto o «Dios» necesita del hombre para ser lo que es; esto equivale en realidad a divinizar al hombre.

En las presentaciones clásicas de este período por la Historia de la

Filosofía, se suele marcar como de tal manera lógico y aun necesario el proceso que lleva de Kant a Hegel, que parece ser este el único final posible de la «revolución copernicana». La objeción antes mencionada de Russell tendría así su plena justificación. Pero creo que por todo lo dicho está ya claro que hay en esta continuación idealista de la obra de Kant una desviación unilateral de lo que ella en realidad significó. Hay un olvido de aquella conciencia de finitud nunca plenamente superable, que es lo más «copernicano» del pensamiento crítico de Kant.

El Hombre (y con él el Mundo) se subliman en el Absoluto, en la Metafísica idealista de Hegel. Esta quiere ser un «idealismo objetivo», no «subjetivo» como era el de Fichte. Pero, como ha notado bien Heidegger, no se pierde por eso el carácter de «subjetividad» (si no ya subjetividad). Por él, la Metafísica hegeliana puede seguir siendo llamada humanista.

Y esto nos explicará por qué en su colapso rápido tras la muerte del gran filósofo, en 1831, es un acentuadísimo humanismo el que recibe la herencia. La «izquierda hegeliana» vuelca (de un modo poco preciso y riguroso) el ímpetu de absoluto que inspiraba la gran construcción idealista en una inmensa exaltación del hombre.

Feuerbach reprocha a Hegel el haber sustituido la vieja y superada Teología de la tradición por una Filosofía teológica no muy lejana de ella en realidad. En una como en otra, se encuentra el hombre «alienado», enajenado. Proyecta fuera de sí sus mejores realidades en forma de «ideales» y los adora como Dios, sin advertir que con ese nombre no está llamando sino a ese producto enajenado de sí mismo. Es menester criticar la religión y la Metafísica, que el hombre se descubra ser y haber sido siempre en realidad su propio objeto de culto; «el hombre es el ser supremo para el hombre».

Todo esto es enormemente típico del momento aún romántico del siglo XIX. En realidad, se corresponde con la conciencia gloriosa que el hombre cobra de su poder a través del gran progreso científico y técnico. Por eso, proclamaciones de exaltado humanismo muy semejantes a las de Feuerbach, las encontramos en otro filósofo contemporáneo, Augusto Comte, que, por otra parte, es curiosamente el fundador del «positivismo», una tendencia bastante dispar en su profundo espíritu, que luego estudiaremos.

A finales ya del siglo un filósofo de honda entraña poética, con desgarradora sensibilidad para el proceso histórico que vive el hombre

moderno, es quien ha acuñado las expresiones más enérgicas de ese humanismo absolutizador. Poco simpatizante de Feuerbach y de Comte, más directamente influido por el pensamiento pesimista de Schopenhauer (que había creído encontrar la verdadera prolongación del planteamiento kantiano en una drástica disociación del mundo *conocido* y de la *voluntad*, voluntad que no alcanza satisfacción), Federico Nietzsche encuentra al hombre —y, a través del hombre, el fondo mismo de la realidad toda— como «voluntad de poder». Debe reconocer lúcidamente, por más que esto le aterre, que este hombre (todos, en el proceso de desarrollo que supone la Edad Moderna) «ha matado a Dios». Es vano y simplemente evasivo todo intento de situar valores absolutos «más allá» de la realidad del hombre y su mundo. Pero esto no es renunciar al Absoluto, sino buscar su realización a través del hombre mismo: el hombre debe llegar a superarse en el «Superhombre». No debe aspirar a una eternidad distinta de su vida presente; pero debe desear la eternización de esta: «el eterno retorno de lo mismo».

En todos estos pensadores post-hegelianos encontraremos una voluntad de superación de la Metafísica. Pero, como bien nos dirá hoy Heidegger, en sus reflexiones tan profundas sobre ellos, en realidad su esfuerzo sigue siendo una Metafísica. Heidegger dirá ulteriormente que la Metafísica de Nietzsche es concretamente el lógico final de toda la Metafísica iniciada con Platón; y será ya muy difícil el llegar a aceptar este arriesgado juicio histórico... En todo caso, es claro que estas Metafísicas de la segunda mitad del XIX son un resultado no ilógico de la grande y ambiciosa Metafísica idealista de Hegel; así como un reflejo y plasmación de la situación general de espíritu de esos años, profundamente marcada según ya hemos dicho por el mismo progreso de la Ciencia y la Técnica.

El progreso científico-técnico va, por otra parte, a producir bien pronto crisis más radicales en la Metafísica. En seguida las consideraremos.

Mencionemos aún una posición más, bajo este epígrafe del «Humanismo absolutizador». El joven Carlos Marx, entusiasta en sus primeros momentos de Feuerbach y heredero con él, y en parte a su través, de la «izquierda hegeliana», recibirá con entusiasmo el ateísmo de la inversión antropológica del idealismo. Lo que hay de ateo en Marx proviene sustancialmente de aquí. Pero hay ya en la posición marxiana una novedad decisiva. Piensa que Feuerbach no ha llegado al fondo de la «alienación» del hombre; la «alienación» más profunda no está en lo

religioso, sino en lo económico. Por eso tampoco se remedia con una teoría nueva que ponga en sustitución al «Hombre» donde antes estaba «Dios»; sino con una praxis revolucionaria que cambie la miseria de la situación-base alienante.. Este «materialismo histórico» es en realidad, en su primer momento, un replanteamiento humanístico, que devuelve al hombre mucho de su "conciencia de finitud y de relatividad a la naturaleza material; sin, por otra parte, absorberlo plenamente en ella. Es un interesantísimo planteamiento que podría en realidad prolongarse en muchas direcciones. Federico Engels inspirará al Marx de la madurez la dirección de una nueva Metafísica curiosamente cosmológica y, en este sentido, anticopernicana: lo que constituirá el «materialismo dialéctico» sistemático. Dejando el problema de si esto último responde, o no, a las intuiciones genuinas de Marx, hay que dar¹ por la mayor originalidad de este el descubrimiento de la relatividad del pensamiento humano a una «infraestructura» de tipo económico-sociológico. Esta se alinea con una serie de otros descubrimientos típicos del XIX, que ponen ciertamente un difícil reto a la Metafísica.

El segundo asalto de la Ciencia contra la Metafísica

El progreso científico en la Edad Moderna, al que ya hemos atribuido el factor quizás más decisivo en la crisis de la Metafísica, ha tenido una serie de momentos verdaderamente revolucionarios, que han dejado una huella particular en esa crisis. Es quizás una nota común a todos ellos la de subrayar la finitud del hombre; constituyen por eso otras tantas «humillaciones» para él.

Ya hemos hablado de la revolución que supusieron las nuevas teorías sobre la constitución física de la materia, que condujeron a la relativización fenoménica del poder cognoscitivo humano. Todavía en línea con esa revolución, primeramente llevada a cabo en el Renacimiento, la teoría de la relatividad de Einstein constituirá un paso más. Ya vimos, sin embargo, cómo a través de la fundación teórica de las ciencias hecha por Kant y la consiguiente nueva fundación de la Metafísica, ésta pudo asimilar el impacto de la primera revolución física; habría que decir que, si bien la revolución einsteiniana obligaría a rehacer en parte la fundamentación kantiana de las ciencias, no aportaría nada esencialmente diverso que amenazara a la Metafísica. También hemos visto ya hasta qué punto la revolución del pensamiento filosófico operada por Kant, puede llegar a asimilar y a tomar como símbolo la otra gran revolución científica del tiempo del Renacimiento, la llevada a cabo en la Astronomía por Copérnico.

Pero en el siglo XIX y comienzos del XX han visto la luz tres nuevas revoluciones científicas aún más inquietantes y amenazadoras para la Metafísica. Son, de nuevo, marcadamente humillantes para el hombre. La nueva concepción del origen animal de la especie humana en la evolución biológica de los organismos en la tierra, presentada por primera vez en plena coherencia por Darwin, amenaza con reducir al hombre a la esfera animal; la ya mencionada del «materialismo histórico» de Marx tiende a explicar como «ideologías», simples «superestructuras» que surgen como reflejo de hechos-base de orden material, los sistemas de pensamiento, las religiones, el arte y la Metafísica... Finalmente, la concepción del «inconsciente» introducida por la práctica clínica psico-analítica de Freud amenaza en un modo semejante dichas construcciones, reduciéndolas también a reflejos de situaciones psíquicas.

Es una auténtica «escalada del poder» por las infraestructuras... No es de extrañar que en el contexto de la presentación de esos descubrimientos haya siempre alusiones peyorativas a la Metafísica, cuyo fin se canta.

Ya hemos hecho una cierta reflexión sobre este tema en la Introducción. En realidad, es solo con la recentísima emergencia del «estructuralismo», como el ataque a la Metafísica se hace frontal y definitivo por parte de esta mentalidad. Volveremos sobre ello al final del capítulo. Aquí hay que notar antes que, curiosamente, el primer resultado de la emergencia de estas revoluciones científicas son nuevas «metafísicas» de tono materialista. Así muy concretamente, y por más que en el nombre se niegue, el «materialismo dialéctico» de Engels-Marx, en cuya génesis, además de la fundamental intuición marxiana del materialismo histórico, intervino decisivamente el libro de la evolución de las especies de Darwin. Así también la Metapsicología de Freud. Le es difícil al hombre, hemos de concluir ante estas incongruencias, el retenerse en el terreno de lo simplemente científico; tiende a prolongar las intuiciones científicas en visiones del mundo ya no estrictamente tales. Que por lo mismo que se hacen, sin embargo, en continuidad con lo científico, y aun pretendiendo simplemente explanar esto, no son auténticas reflexiones filosóficas *radicales* que puedan hacerse problema y tratar de justificar los principios que ponen en juego al efectuar esa prolongación de los datos científicos.

Quien teorizó de modo paradigmático esta situación típica del ataque de las Ciencias a la Metafísica en el siglo XIX fue Augusto

Comte. Es bien conocida su visión histórica de los «tres estadios» del desarrollo cultural de la Humanidad. Vale la pena de pensar un poco más despacio en ella.

En un primer momento, el hombre es *religioso*. Ignorante de las leyes de los fenómenos naturales del mundo en el que vive enclavado y de su propia vida psíquica, impotente por ello para actuar eficazmente sobre esos fenómenos, el hombre acude al *mito* para lograr una cierta explicación de lo que le desborda y a la oración y al *rito*, para obtener los efectos que superan su poder inmediato. El desarrollo cultural, promoviendo las posibilidades de la razón y del lenguaje, hace al hombre pasar (por un proceso que hoy llamaríamos de «desmitologización») al estadio *metafísico*. El hombre sustituye la explicación mítica por otra más abstracta (*ser, bien, causas...*). Pero la racionalización no está en el período metafísico sino a mitad de camino. Su sucesivo proceso llevará al descubrimiento del método científico y con él al nuevo estadio, *positivo*, en el que el hombre es ya capaz de ir progresivamente conociendo las leyes de los fenómenos por las *ciencias* y, consecuentemente, actuando con eficacia sobre ellos por las *técnicas*. (La Técnica, rudimentariamente, había siempre existido, pero es potenciada incomparablemente por la Ciencia.) Esta situación positiva de la Humanidad es la que Comte ve comenzando a realizarse en su momento histórico. Se augura un camino sin fin y canta con euforia a las nuevas posibilidades que esto abre al hombre. Curiosamente, su «positivismo» científico, que quiere significar el final de toda Metafísica, como de toda genuina religión, conserva un alto tono no sólo ético sino aun religioso. (Comte, al final de su vida, hablará de la «Religión de la Humanidad» y en tonos muy concretos y realistas.) La Ciencia, en su avasalladora irrupción, no ha excluido, pues, todo humanismo; en esto, Comte está a la altura de su contemporáneo Feuerbach, como ya dijimos. En tanto en cuanto no lo ha hecho, podemos preguntarnos: ¿ha excluido verdaderamente *toda* Metafísica?

Veremos que los positivistas más recientes creerán, no sin razón, que Comte no ha sido plenamente fiel a su intuición. Hay aún en él residuos de lo pasado que habría que eliminar. Pero antes tratemos de discernir lo que hay de más indudable en este mensaje de Comte. Creo que —aparte de la excesiva y por ello falsificadora simplificación— se contiene una verdad en la general descripción del proceso racionalizador. Es un hecho histórico innegable —y conviene que lo conmemoremos aquí en nuestro intento de historia de la crítica de la Metafísica— que las Metafísicas en la historia humana han surgido en

el seno de tradiciones religiosas preexistentes, y como un esfuerzo de racionalización de las intuiciones religiosas primero vertidas en lenguaje simbólico. Las grandes religiones han incorporado, en realidad, mucho de esa racionalización metafísica. Y así han podido subsistir. Una tensión queda, sin embargo, siempre irresuelta en el problema del papel que deben jugar los conceptos racionales y los símbolos. Procesos de «desmitologización», que van acompañados de «desacralización» y, más generalmente, «secularización», son entonces inevitables donde quiera que se da un rápido progreso cultural. Pero una lección importante que se desprende de estas someras consideraciones de Filosofía de la Historia es que la Metafísica debe ser muy cauta en su pretensión de sustituir simplemente con sus construcciones racionales a la Religión y sus expresiones simbólicas... Porque el principio irrestricto de la búsqueda de lo racional llevaría a la muerte de la misma Metafísica en manos de la Ciencia, no menos que la Religión habría en esa dialéctica tendido a morir en manos de la Metafísica.

Todo el proceso de la Edad Moderna que estamos considerando, ¿no conduce hacia una tal muerte de la Metafísica en manos de la Ciencia? No es eludible esta pregunta. Pero hay ya elementos para una respuesta. Hemos visto que esa muerte no se produce tan fácilmente... Perviven siempre residuos metafísicos en aquellos que la intentan. Y creo, como aún hemos de decir repetidamente, que eso no es simple inercia. Sino pervivencia de algo profundo e insustituiblemente humano, algo que no se puede excluir coherentemente.

Entonces quizás hay que replantear el verdadero sentido del proceso sugerido por Comte, en orden a evitar su excesivo simplismo. ¿No habremos de concluir que hay algo válido en el estadio religioso, que no queda simplemente explicado por la ignorancia y la impotencia, aunque inicialmente se mezcle con ellas? ¿Y que es eso lo que precisamente recoge la Metafísica y trata de desarrollar en otro nivel de lenguaje más riguroso? (Lo que ocurre es que nunca, si esto es así, podrá lograrlo ni deberá por ello pretender excluir totalmente el insustituible papel del símbolo... Ya insistiremos en ello.)

Redescubrimiento humanista de la finitud

El clima espiritual de nuestro siglo XX nos aparece marcado por una mayor madurez, obtenida a través del realismo del esfuerzo científico continuado, que ha ido revelando sus propios límites, y con ello destruyendo entusiasmos ingenuos que se pudieron suscitar en un

primer momento.

El hombre del siglo XX es en esto, en gran medida, heredero del elemento crítico del pensamiento de Kant. La conciencia de la propia finitud se ha hecho más y más aguda y ha dado un tono muy diverso al antropocentrismo, al humanismo. Con ello, si no desaparece siempre del todo la exigencia de absoluto, sí deja de tener la relevancia que tuvo en el humanismo del siglo pasado. El hombre hoy se siente muy radicalmente finito, limitado en todas sus posibilidades y ante todo en las cognoscitivas; cree, sí, poder dominar científicamente su mundo y aprovechar sus recursos por la técnica para hacer más confortable su propia vida; pero ahí mismo encuentra su propio límite.

Las ciencias mismas tienen hoy claramente marcado su propio límite; es más, difícilmente logran siquiera encontrarse todas en un común lenguaje; los esfuerzos de las escuelas *neopositivistas* no lo han conseguido aún. Y, más allá, quedan cuestiones que nunca serán campo de un conocer científico. El hombre se reconcentra en su finitud y tiende, entonces, a declarar inasequible aquello a lo que siente no tener acceso con su instrumento sistematizador que es la Ciencia. Es imposible la Metafísica; carece, sin más, de significación. En su aspecto religioso esta postura nos da el típico agnosticismo de un gran número de hombres de hoy.

Si quisieramos calificar en su conjunto la situación a que así llegamos, usando aún el símil astronómico, parece tendríamos que hablar de algo así como «copernicanismo desarraigado». Consideremos algunas otras de sus manifestaciones.

Es típica la tendencia *historicista* que se constituye incluso en una auténtica Filosofía, pero que, en todo caso, invade ambientalmente todas las otras posiciones intelectuales. No puede el hombre alcanzar de una vez la verdad; es más, nunca alcanza algo que con razón pueda tener por absolutamente valedero. Toda posición es rectificable, histórica. El historicismo puede entonces incluso aparecer como un modo paradójico de escapar a la historicidad; que se destruye, sin embargo, si pretende ser él mismo una Filosofía superior a las otras.

Otro sector del pensamiento occidental de hoy sufre de otra manera la herida de esta conciencia de la finitud. En él no es ya conciencia resignada, que en sobriedad renuncie a las antiguas pretensiones. Renace, por el contrario, una aguda conciencia de exigencias trascendentes de felicidad, realización plena, eternización; que se

sienten esencialmente frustradas, porque prevalece la conciencia de la finitud, irrealizable del deseo humano, irreabilidad del amor, mal, muerte. El resultado es la típica lucidez amarga del *existencialismo*. La Metafísica es para esta actitud de espíritu una ilusión, inevitablemente deseada pero imposible. Entre los representantes occidentales de la Filosofía marxista —una Filosofía que conserva más que otras un aura de grandeza y de exaltación del hombre— hay también, sin embargo, ciertas inflexiones positivistas o existencialistas, y a través de ella también penetra, por tanto, la conciencia de finitud.

El hombre de hoy renuncia, pues, a hacer Metafísica, por considerar excesivamente grande esa tarea, desmedida a las fuerzas humanas. Hace su pequeña filosofía de su propio existir en el mundo. Pero no pretende ir muy lejos con ella. Parece, pues, que con esta nueva actitud, que prolonga uno de los aspectos de la crítica kantiana, dejando de lado o desvalorizando el otro, desequilibrando unilateralmente la balanza en un sentido completamente opuesto al de las Metafísicas idealistas del siglo pasado, llegamos por fin a la anulación de la Metafísica, a su muerte en manos de la Ciencia; aquello que Comte pretendió anunciar pero, como vimos, no realizó.

Cabe, empero, dudar de que esté plenamente realizado en estas actitudes de nuestro siglo, cabe de nuevo descubrir en ellas elementos metafísicos... Pero, en todo caso, lo que es más importante subrayar es que esa situación parece incoherente e inestable a otros hombres bien actuales. Tratemos de describir adecuadamente esta autocritica actual que nos va a ser preciosa:

¿Es coherente en sí el humanismo que muchas de estas posturas quieren mantener? ¿Es concebible el antropocentrismo que hay incluso en la Filosofía neopositivista donde el mundo queda reducido a su revelación fenoménica *al hombre*? (Wittgenstein nos dirá justamente que, en su concepción del mundo, el mundo en sí y el mundo para el sujeto vienen a coincidir y no es teóricamente superable el solipsismo...)

Ante estas preguntas tan graves, parte de la conciencia de nuestro mundo actual, la parte más honda y sana —permítaseme este juicio de valor que espero poder justificar con todo mi esfuerzo—, reacciona, en el sentido de reencontrar más plenamente el derecho de ese sujeto humano que siempre se supone y no quiere, justamente, ser olvidado. Pero esto ¿no llevará a redescubrir de nuevo la exigencia de absoluto y con ella una nueva posibilidad de Metafísica en la línea de la

fundamentación kantiana? La tensión entre la conciencia de finitud y la exigencia de absoluto, que en nuestro siglo se había roto en favor del primer elemento, volvería así a recuperarse... En seguida voy a insinuar el camino de profundización que por ahí entreveo.

Haciendo interesante contrapunto que ilumina un aspecto importante de la cuestión, el brote recentísimo del «estructuralismo» querría sacar al humanismo finitista actual de la inconsecuencia que hace un momento tocábamos. Sacarlo en el sentido de acabar definitivamente con lo que tiene de *humanismo*, de rechazar definitivamente los derechos del sujeto, de reducir al hombre —como *slogan*, la Filosofía estructuralista ha elegido el de la «muerte del hombre»— a las estructuras subyacentes. Se quiere así hacer el esfuerzo plenamente coherente con las revoluciones de la humillación del hombre, que ya hemos recordado. El que el esfuerzo se haya intentado es importante y aleccionador. Si es aún pronto para juzgar históricamente del fenómeno tan reciente del estructuralismo, quizás no lo es para avanzar que difícilmente podrá lograr eso tan en sí coherente pero utópico que pretende: la eliminación del sujeto. ¿Quién, en definitiva, piensa y habla de las estructuras? ¿Quién ha descubierto que el hombre es producto de estructuras?

3. LA SITUACIÓN -ACTUAL

Intento, ya brevemente, en estos últimos párrafos del capítulo, presentar la situación actual del problema de la fundamentación de la Metafísica, planteado exactamente en estos términos o en otros equivalentes. Mi atención va a los intentos que juzgo más positivos y enriquecedores en nuestro momento. Y, habiendo de hacer una necesaria selección en busca de lo más significativo, se va a centrar sobre todo en la figura de Heidegger. Antes, sin embargo, en orden a situar el mismo esfuerzo heideggeriano, habré de referirme a la *Fenomenología*, la Filosofía de ese gran inspirador de todo el pensamiento contemporáneo que ha sido Edmund Husserl.

Fenomenología y Filosofía de la existencia

Para nuestro siglo, tras el caos de posiciones dispares consiguiente a la caída de la Metafísica idealista, Husserl ha sido en realidad como «un nuevo Kant». Como él, ha querido fundar y ha buscado un comienzo y un método. No habla expresamente de Metafísica, pero su Filosofía pasará a serlo a partir de una inevitable inflexión de su esfuerzo crítico. Filosofaba en el momento en que el Neokantismo

proclamaba la necesidad de «una vuelta a Kant», y probablemente él encarnó sin pretenderlo esa consigna con más efectividad que los cuidadosos exegetas kantianos.

Husserl conoció y leyó a Kant como a ningún otro filósofo. Tuvo mucho interés en marcar su distanciamiento respecto a él en diversos puntos; pero, como hoy reconocen todos los mejores exegetas, lo esencial de su esfuerzo debe entenderse en continuidad con el de Kant. La distancia de algo más de un siglo que media entre ambos hace que las preocupaciones sean muchas veces diversas, pero el temperamento filosófico es bastante afín. El clima de más desarrollo científico y el desencanto frente a las grandes aventuras filosóficas del siglo pasado hacen de Husserl un metodizador mucho más riguroso, que pretende hacer de la Filosofía una «estricta ciencia»; empeño realmente poco posible, que no deberá tomarse demasiado rigurosamente y que determinará, por otra parte, serios defectos.

En una primera etapa, la del escrito *Investigaciones lógicas*, es Husserl un psicólogo que pretende ascender por este camino a la Filosofía. A partir de los años 1906 y 1907, y tal como queda reflejado en su obra más definitiva *Ideas para una Fenomenología Pura* (1910), Husserl reacciona fuertemente contra todo «psicologismo». Su reacción le lleva a entender que el mismo Kant no fue suficientemente riguroso con su conversión «trascendental» y permaneció más ligado de lo debido a la mentalidad psicológica. Lo que Husserl preconiza, es exactamente eso, una reasunción del método kantiano, llevada con más rigor hasta el fin. «Reducción trascendental» es como él la llama, o bien, «reducción fenomenológico-trascendental». No solo, como se preconizaba en la primera obra, «reducción eidética», es decir, esfuerzo por concentrar la atención intuitiva de la mente en *lo esencial* de los contenidos de conciencia, prescindiendo de todo lo que es en ella accidental. Hay que hacer algo más; hay que superar decididamente la «actitud natural», es decir, la actitud de sentido común que también sigue espontáneamente el hombre de ciencia, en virtud de la cual se parte del mundo, considerando entonces al hombre como una parte del mismo mundo, dotado del poder de pensar. La actitud preconizada (que, como vemos, coincide inicialmente con la de la «revolución copernicana» de Kant) debe llevar a considerar como el punto de arranque de toda auténtica reflexión filosófica el bipolo conciencia-cosas, o bien conciencia-mundo, donde todo lo dado es-para-la-conciencia, «fenómeno», reasumiendo el término de Kant y en su mismo sentido. El método fenomenológico-trascendental de la reducción va, entonces, a descubrir cuáles son las estructuras

condicionantes, *noesis*, del fenómeno; va a tratar de cómo puede llegar algo a ser fenómeno en el ámbito de la conciencia; después de haber tratado, como algo previo, de describir adecuadamente este fenómeno en lo que tiene de objetivo (*noema*).

Husserl reprocha a Kant (con razón, al menos en lo más externo, aunque quizás podrían encontrarse indicios de algo ya menos reprochable) el haber partido de la objetividad (de las Ciencias) como de un hecho bruto. Va unido a lo anterior el no haber buscado los fundamentos de posibilidad de la misma reflexión trascendental que intentaba. Con razón exige Husserl que esta reflexión sea *autofundante*. Como tendremos ocasión de ver en el capítulo siguiente, una buena realización de Husserl es la justificación de la objetividad como *intersubjetividad*.

Pero la requisitoria de rigor no queda ahí; Husserl cree debe extenderla a la eliminación de la molesta distancia kantiana entre «fenómeno» y «realidad en sí»; y esto, aun cuando llega a ver bien el real alcance que tal distinción tenía en Kant: el de índice supremo de la finitud humana, como contrapuesta al entender arquetípico. Se rompe con ello el equilibrio «copernicano» entre conciencia de finitud y exigencia de absoluto. El resultado de la fundamentación husseriana queda entonces lógicamente expuesto al vaivén de posiciones extremas, que ya hemos visto sucederse en los siglos XIX-XX.

Veámoslo brevemente. Lo que a primera vista dice Husserl es sencillo: puesto que no hay fundamento teórico para mantener la distinción de fenómeno y realidad en sí, llamemos realidad en sí al mismo fenómeno. El atractivo «realismo de sentido común» de esta proclamación, ha hecho su éxito. Pero sus consecuencias van más lejos de lo que parece. Cuando en este presupuesto Husserl intenta adoptar de nuevo una actitud metafísica, investigando la constitutividad trascendental de la conciencia, es a un *Idealismo Absoluto a lo que fatalmente se ve empujado*. «El Yo trascendental, ha notado Gurvitch, se erige en subrogado del Absoluto». Desde *Ideen* se ve claramente. Sus discípulos, como sabemos, no han querido seguirle en esa Metafísica idealista y no les falta razón en su negativa. Pero creo que los que, no siguiéndolo, han mantenido por otra parte el presupuesto dicho, sólo han sido lógicos cuando han decidido más bien, de nuevo, renunciar conscientemente a la Metafísica. El mejor representante de esta «Fenomenología consecuente» es Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*. El sujeto espiritual agota su función en su relación al mundo, no hay que buscar un absoluto fuera, ni

dentro, de esa relación. Husserl se extravió en su última reducción. «La mayor enseñanza de la reducción trascendental es la imposibilidad de una reducción completa». Simplemente hay que constatar la correlación hombre-mundo, sin pretender explicarla trascendentalmente, lo que equivaldría a romper su equilibrio. De nuevo aparece así el «copernicanismo desarraigado».

No pretendo que queden aclaradas ahora estas últimas alusiones, a las que volveremos más adelante. Quería solamente hacer entrever con ellas la gravedad del paso dado por Husserl; y volver a inculcar la necesidad de mantener el equilibrio entre la conciencia de la finitud y la exigencia de absoluto, la actitud típicamente copernicana. Husserl, por el plan de rigor que pretende, no ha querido admitir esa peculiar conciencia del límite cognoscitivo, que era esencial a la Filosofía kantiana; es más, deliberada y conscientemente se ha opuesto a ella. Le ha parecido que el «yo» trascendental al que llega la reducción fenomenológica debe considerarse como un *Yo absoluto*, el verdadero Absoluto. Ha rechazado, por ello, la noción típicamente kantiana de la «realidad en sí», aun en la acepción más pura de término correlativo de un posible Entender arque-típico. Tal hipótesis, y la consiguiente conciencia de finitud para el sujeto, le ha parecido por una parte, un resto injustificado de Metafísica dogmática; por otra parte el dejar como objeto de la Filosofía trascendental un *yo humano* le ha parecido una reincidencia en el psicologismo; he aquí la razón principal de sus animadversiones contra Kant.

Pero creo que hay que conceder la razón a Kant y no a Husserl. Un crítico bien imparcial, como es Paul Ricoeur, encuentra con razón *injustificado el rechazo de la hipótesis limitante*. Rechazarla, *aun como hipótesis*, haciéndose como se hace en nombre de una asepsia ante lo metafísico, equivale paradójicamente a establecer una cierta «Metafísica de la no-metafísica». Si la hipótesis se mantiene en simple hipótesis sin pretender erigirse indebidamente en tesis, no es ningún residuo metafísico dogmático, sino una simple toma de conciencia de la finitud. Son muchos los testimonios que el hombre puede encontrar en sí mismo de esta finitud; para Kant era sobre todo la conciencia de pasividad que hay en el origen mismo de todo conocer; una Fenomenología actual más compleja encontrará otros muchos índices y ante todo, como vamos a ver ahora mismo al hablar de Heidegger, la esencial temporalidad del yo-sujeto.

La Fenomenología de Husserl ha sido para nuestro siglo un estímulo y una pedagogía filosófica. De hecho, sin embargo, cada uno

de los discípulos, conservando una inmensa veneración al maestro, ha creído deber separarse de su posición estricta, y ha intentado la continuación en una dirección diversa. Creo que no será difícil admitir que es Heidegger con su «fenomenología existencial» o su Filosofía de la existencia, el que ha dado la interpretación a la vez más fiel al espíritu, más fecunda en sus consecuencias, y más en continuidad con la tradición del pensamiento filosófico occidental.

La preocupación esencial de Heidegger fue desde el primer momento metafísica. Fue la constitución de una «Ontología fundamental», la labor verdaderamente posible y urgente hoy; entendió hacer con ello una repetición y readaptación de la fundamentación kantiana; así queda bien claro en la última parte de su *Kant y el problema de la Metafísica*, escrito contemporáneamente con su obra fundamental *Ser y Tiempo*.

El sujeto trascendental recobra energicamente su finitud: he aquí la diferencia fundamental con Husserl. Es el *hombre*, no ciertamente tomado como objeto de investigación, como puede serlo de diversas ciencias, sino como sujeto siempre presupuesto. Vemos claramente que con toda razón puede Heidegger pensar recoge en esto la problemática kantiana. Heidegger subrayará la temporalidad y la historicidad del hombre, así como su situación en el mundo. Pero (contra todos los malentendidos a que pudo dar lugar Ser y Tiempo en su primer momento), el hombre se somete al análisis «fenomenológico-existencial» no por sí y para sí, sino en busca de la revelación del ser. El hombre es *Da-sein*; la palabra alemana del existir sugiere el lugar (de la posible revelación) del ser. La finitud del hombre, pues, no se cierra sobre sí; reaparece el otro elemento de la tensión kantiana, la exigencia de absoluto. Pero no precipitadamente dirigida a un absoluto preexistente, sino mantenida en su problematización.

Todo lo dicho puede ya hacernos comprender que va a ser esta abierta y problemática postura de Heidegger la que con más empeño vamos a tratar de incorporar en el comienzo de nuestro esfuerzo de Metafísica fundamental, tan afín al que él preconizó en su libro de 1927. Junto a Heidegger habrá que tomar siempre en consideración el pensador en tantos puntos hermano, Karl Jaspers.

Pero antes de dar por cerrada la presente visión histórico-crítica del problema de la posibilidad de la Metafísica, es menester decir una palabra de la problematización aparentemente más radical que ha hecho del tema el «último Heidegger». Según la letra de muchas de sus

expresiones sería la misma Metafísica la que deberíamos abandonar. ¿Qué significan exactamente esas expresiones? ¿«Superación» del Humanismo y de la Metafísica?

El mensaje de esta última época de Heidegger es fundamental y lo habremos de tener continuamente presente. Se refiere, de un modo general, a la primacía del ser sobre los entes concretos y muy particularmente sobre el hombre. A la búsqueda del ser se iba ya desde las primeras obras; pero se pretendía encontrar al ser demasiado ligado con el ente, y concretamente con el hombre, en el que se revela el ser, y sin el cual el ser no podría darse. Había, pues, un cierto antropocentrismo, heredado de la tradición. A partir del opúsculo «Introducción a la Metafísica», de los años 30, y de la larga meditación sobre Nietzsche que ocupa los años oscuros que fueron para Heidegger el final del nazismo y la guerra, Heidegger ha pensado deber abandonar mucho de lo que fue su inicial antropocentrismo. Le parece, en efecto, que tal ha sido el defecto de la Metafísica tradicional. Por eso nos habla igualmente de superación del humanismo (Ver sobre todo la «Carta sobre el humanismo» de 1947, en la que rechaza el existencialismo humanista con que Sartre pretendía prolongar su propio pensamiento) y la misma Metafísica, que de hecho históricamente ha estado impregnada de ese humanismo.

Vayamos, ante todo, al fondo del mensaje. Es, sin duda, lo más seguramente válido. No sólo significa que el hombre desde siempre se da enclavado en la realidad: la «mundanidad» que ya conocíamos. Significa que la realidad envuelve al hombre como un misterio: la realidad constituye al hombre, el hombre es un don de la realidad. Pero además significa que la realidad se hace en el hombre lenguaje (solo el hombre dice «ser»). Y es el lenguaje humano, tal como se ha dado en la gran tradición histórica el lugar privilegiado para conocer la realidad. Heidegger empleará muchas de sus páginas en desvelar los misterios semánticos de la tradición filosófica.

Vengamos a la peculiaridad de la expresión, buscada por Heidegger para su mensaje. Nos dejará inevitablemente la impresión de un pretendido radicalismo que tiende a hacerla llamativa, pero resulta menos claramente justificable.

¿Qué significa exactamente la «superación» de la Metafísica (*Ueberwinaung der Metaphysik*), que se proclama en todos los tonos? Para un pensamiento como el suyo, totalmente dedicado al «ser», y en un momento en que se imponen corrientes decididamente

antimetafísicas, cómo el neo-positivismo o el estructuralismo (que condenarían el pensamiento de Heidegger como sin sentido, no menos que los restantes esfuerzos metafísicos) la proclamación heideggeriana resulta equívoca y, por lo menos por este título, menos oportuna. En realidad, Heidegger rechaza las Metafísicas de la historia occidental después de Platón por su «olvido del ser», por su tendencia a perderse en el «ente»... ¿No habría entonces que decir que es por infidelidad a lo que como Metafísicas pretendían? Quizá también por no haber entendido bien el «meta» de su trascendencia sobre lo empírico y lo fenoménico, por buscarlo como un «más allá» óntico, «cósico»... Pero entonces —debemos resolver con el sensato crítico reciente de Heidegger, W. Richardson— lo que el mismo Heidegger intenta hacer es una mejor Metafísica.

¿Y qué significa la superación del humanismo, del condicionamiento antropológico de esa posible Metafísica? De nuevo, no significa lo que parece sonar. Sería errado por ello situar a Heidegger en línea con el reciente estructuralismo y su proclamación de la «muerte del hombre» (una postura «científica», diametralmente opuesta a la suya). «Hay que partir del ser para comprender al hombre», nos dice ahora Heidegger, como en *Ser y tiempo* nos dijo que había que partir del hombre para comprender al ser. Pero los mensajes, en su idea, no se oponen sino que se complementan. En la carta con la que prologa el libro de Richardson, dice poder aceptar la distinción hecha por este entre «Heidegger I» y «Heidegger II», solo con la condición de que se entienda que el «II» estaba ya en el «I» como clave de su orientación y al «II» solo se puede llegar a través del «I»... («Por la fenomenología al pensamiento», es el expresivo título de la obra de Richardson). También en los escritos de la madurez sigue siendo verdad, aunque ahora menos acentuada, que «sin hombre no hay ser»; porque «ser» no es simplemente «realidad» («entes», diría Heidegger), sino el sentido de la realidad, como se revela en el nombre y su lenguaje.

La meditación sobre Nietzsche en los años 30 impresionó profundamente a Heidegger. Tal vez demasiado; hasta hacerle querer explicar su desconcertante pensamiento —tan innegablemente significativo del siglo XIX— como clave de toda la historia occidental. Será difícil hacerse solidario de las interpretaciones heideggerianas, geniales pero arbitrarias. Para entenderlas, en todo caso, hay que tener bien presente el pensamiento de quien las hace... ¡Que es, finalmente, un metafísico y un humanista! Que se rebela, justa pero exageradamente, contra el *onticismo*, o cosismo, por un lado, contra el *antropomorfismo* de la concepción del ser por otro. (Su *Ser y tiempo*, en

efecto, no solo buscaba descubrir el ser *desde* el hombre, sino *según el modelo* del hombre. Hay que felicitarle de haber superado eso). Pero permanece hijo de la «revolución copernicana» como nosotros la hemos entendido. La crisis del humanismo, que él denuncia, viene de la unilateralización de la tensión de conciencia de finitud y exigencia de absoluto, tantas veces ya mencionada.

Heidegger será por ello, con Kant, el mayor inspirador para mi propio esfuerzo. En lo que menos le seguiré, sin embargo (como ya puede verse de estas críticas que aquí le he hecho), será en sus visiones históricas. Encuentro algo de forzado e inexacto (aun dentro de sus rasgos geniales) y de curiosamente mítico en su «historia del ser» (una especie de trasposición laica del mito bíblico del pecado del Paraíso..., donde el Paraíso son los presocráticos, el Adán pecador es Platón, y todos nosotros los hijos desgraciados). ¡Creo que la historia del pensamiento occidental es otra cosa más compleja y *más progresiva!* Cuanto he dicho en este capítulo sugiere cómo la entiendo. Y las alusiones que siempre volveré a hacer podrán ir completando la sugerencia.

CAPÍTULO III EL CAMINO DE LA FUNDAMENTACIÓN (Delimitación metódica)

Creo que va estando ya claro qué es lo que pretendemos: una *fundamentación de la Metafísica*. Plantearnos con toda honradez la pregunta: *¿Es posible la Metafísica?*, y, si es posible, *¿cómo?* Naturalmente, a la altura de nuestro momento histórico.

El encuadramiento histórico del problema de la crisis de la Metafísica, que hemos esbozado en el capítulo anterior, es para nuestro esfuerzo de una importancia decisiva. (En realidad, como ya reconocimos, habrá habido una mutua influencia entre la idea que yo me hago de la tarea que voy a emprender y la visión histórica en que la encuadro...) La primera consecuencia que ahora se impone sacar es la fundamental definición de un *método*. Es verdad que el método se muestra concretamente al practicarlo: el camino se va presentando al recorrerlo... Pero es verdad también que es imprescindible decir en los preámbulos y antes de emprenderlo la elemental idea que de él se tiene. Esto intenta el presente capítulo.

Descendiendo ya a la concreción que nos permite el giro dado a la presentación histórica en el capítulo pasado, puede desde ahora afirmarse que van a ser Kant y Heidegger los inspiradores. El método podrá, en consecuencia, denominarse «trascendental» o bien, más actual y precisamente, «fenomenología existencial».

Lo que tenemos, pues, que hacer es decir con alguna mayor exactitud, aquilatando más los análisis históricos que pudieron quedar imprecisos en el capítulo pasado, qué entendemos exactamente —en continuidad con Kant y Heidegger, pero reinterpretándolos desde lo que parece ser su más auténtica significación— por el método que ellos practicaron. Se impone hacer estas precisiones porque el Kant que suelen pintar tantas historias de la Filosofía no responde probablemente a la realidad, no responde al menos a la idea que va a presidir nuestro esfuerzo. Hay que aclarar unos cuantos puntos fundamentales.

Hemos interpretado —con Heidegger— la *Crítica kantiana como una Antropología*. Esto es fundamental; pero no resultará simplemente admisible a todos. Hay que tratar de justificarlo más.

Y, en segundo lugar, resulta ineludible el hacer también esta pregunta: *¿con qué derecho se hace esa Antropología*, que se pretende

fundamentante de la Metafísica? (¿Es que es legítimo, siquiera, el paso de la conciencia individual —obvio punto de partida cuando se hace la «revolución copernicana»— al «*hombre*»?)

1. «TRASCENDENTAL»

El punto decisivo para la recta interpretación del método de Kant está según me parece en la determinación del *sujeto* hacia el que se vuelve la reflexión «trascendental». («Trascendental» nos dirá Kant, porque «no va directamente a objetos conocidos, sino a las condiciones de posibilidad del conocimiento de esos objetos, en cuanto son *a priori*».) Dejando los problemas concretos que esto supone para un teoría del conocimiento —problemas que abordaremos bastante más adelante— hay en el nombre elegido para significar el método una confesión de la relevancia dada al sujeto. Ya me he referido en el capítulo anterior a la tendencia prevalente en el neokantismo de principios de nuestro siglo, que (en reacción contra interpretaciones simplísticamente psicologistas) mantuvo el carácter puramente *lógico* del sujeto al que se vuelve el método trascendental. Para la escuela de Marburg sobre todo (Cohen, Natorp, Cassirer), ese sujeto, que en adelante llamaremos «sujeto trascendental», o bien «yo trascendental», es una entidad *lógica*, una *función* para la explicación del conocimiento, de la que no tiene sentido preguntarse por su realidad o existencia, así como el identificarla con lo que en el lenguaje ordinario llamamos «el hombre».

Ya también tomé de hecho posición frente a esta interpretación. Y no arbitrariamente: a partir de 1924, año centenario del nacimiento de Kant, se ha producido un innegable giro en la interpretación. Se ha vuelto a poner en primer plano la preocupación metafísica, que siempre presidió sus afanes. Se ha encontrado mucha más conexión de la que se pensaba con las filosofías anteriores y toda la tradición de Occidente. Pero, sobre todo, se ha caído bien en la cuenta de que el «yo trascendental» es para Kant *una realidad*, realidad cuyo nombre auténtico es «*hombre*», eso sí, un hombre tomado precisamente *en cuanto sujeto*. Como ya dijimos, tal sujeto humano —que es aquel a quien se refieren últimamente todas las afirmaciones de las tres Críticas— es centro, pero centro finito que siempre deja más allá de sí mismo la hipótesis de otros posibles sujetos y del Sujeto arquetípico en el límite. El uso de la palabra «*hombre*», o bien de los pronombres o adjetivos «nosotros», «nuestro»... en casi todas las páginas de la obra de Kant solo así reciben significado; y confirman la interpretación insinuada, sin dejar lugar a duda.

Es sobre esta interpretación sobre la que han trabajado en sus concienzudos estudios kantianos, Heidegger y Jaspers. Y sobre ella han creído poder establecer una continuidad de su propio esfuerzo con el de Kant. Me parece justa esa interpretación y es la que yo también asumo.

Pero tratemos de justificar de un modo más exacto, a través del análisis de algunos textos fundamentales la interpretación que así tomamos como base.

El «yo trascendental» como realidad

Comencemos admitiendo que es, desde luego, doctrina inmutada de Kant, contraria a toda interpretación psicologística de su pensamiento, que el «yo», que es objeto de nuestra experiencia psicológica, es siempre un «yo fenoménico», ya que se nos da en el *sentido interno*, envuelto en la «forma» receptiva de la sensibilidad que es el tiempo. (De la misma manera que todo lo que no es de la interioridad de la conciencia es también «fenómeno», pues se da en las formas del tiempo y del espacio, propias de la receptividad de nuestra sensibilidad externa.) Ese «yo fenoménico» constituye el objeto de la introspección y de los estudios psicológicos que se puedan montar sobre ella.

Por otra parte, es también claro para Kant —y aquí comenzará a sentirse a disgusto la interpretación neokantiana «lógicista», que se gozaba en la proscripción de una interpretación psicologista—, que ese «yo fenoménico» solo puede dárseños así como resultado de una misteriosa «autoafección» de otro «yo», así como el fenómeno de lo externo a nosotros solo surge por la «afección» de la «realidad en sí». Ese más profundo «yo», el «yo de la pura apercepción», es el que habremos de llamar «yo trascendental»; y podemos notar ya, con esto que acabamos de decir, que no tiende a establecerse como una simple función lógica, sino como una *realidad*.

Lo que ocurre es que para Kant no cobramos ningún conocimiento *determinado* de este «yo» real a través de su «autoafección» y del consiguiente «yo fenoménico». Por eso fue Kant inflexible en rechazar como «paralogística» la Psicología metafísica del racionalismo (la que leía en sus autores inmediatamente antecedentes Wolff y Baumgarten). Tal Psicología le parecía confundir abiertamente en su argumentación el «yo objeto» (fenoménico para Kant) y el «yo sujeto» (el yo real).

«Yo pienso: este es el único texto de la Psicología racional, del cual debe ella sacar todo su saber», dice gráficamente Kant¹. De lo contrario, volvemos simplemente a la Psicología empírica. Y no es legítimo obtener de esta unas conclusiones absolutamente metaempíricas: sustancialidad, personalidad, inmaterialidad, inmortalidad, cuatro predicados que, en la refutación de Kant se conciben como absolutamente solidarios, de modo que el primero ya contiene el último, al que todo el esfuerzo apunta. Kant se ensaña con ese espiritualismo fantasmagórico, demasiada conclusión para el simple «yo pienso», imposible conclusión para cualquier dato experimental.

Sin embargo, la demolición del «paralogismo» de la Psicología metafísica iba demasiado lejos, en la primera edición de la Crítica. Podía parecer poner en duda la misma consistencia real del «yo pienso». Insistir en que es siempre sujeto, y no objeto, era subrayar fuertemente su funcionalidad lógica, aun no faltando expresiones de realidad. La segunda edición, profundamente transformada en este punto, cambia mucho el acento.

Ya en la reelaboración de la «deducción trascendental de las categorías» (punto central de la «Analítica trascendental») se acentúa el papel del «yo de la pura apercepción» como clave de toda la estructura cognoscitiva. Tanto en ese contexto como en el de la refutación del «paralogismo», hay un reconocimiento mucho más neto del *sentido real de existencia* para la autoconciencia. Kant sigue manteniendo que «sustancia», «simple», «espiritual», «imperecedera» son de suyo predicados objetivos, que solo darían conocimiento aplicados a una intuición proporcionada —la cual aquí nos devolvería a la experiencia interna en el tiempo, que no los justifica—. Pero ya queda claro que, siempre sujeto y no objeto, el «yo pienso» de la «pura apercepción» no es sino el «yo real», que hay que presuponer en la base del «yo fenoménico» de la experiencia interna, precisamente en cuanto tiene la característica única de hacerse por sí mismo consciente al hacer unificadamente presentes a la conciencia los datos de intuición.

Cierto, no hay (contra la tendencia espiritualista cartesiana) autoconciencia sin heteroconciencia: Kant es gran testigo de la «encarnación» del *cogito*, que con razón subrayamos hoy. Pero la autoconciencia es, en todo caso, el acceso privilegiado que el hombre tiene a la realidad.

El punto es de decisiva importancia, y su esclarecimiento en 1924 por Heimsoeth debe contarse entre los determinantes del cambio

entonces operado hacia una interpretación metafísica de Kant. Creo que hay que subrayar que en esto hay una evolución entre las dos ediciones de la Crítica: Todos los textos a que en seguida voy a referirme son de las correcciones que la segunda edición hace a la primera en diversos contextos. No se trata de una relajación de rigor crítico, sino de una maduración, por superación de la unilateral preocupación polémica contra la Psicología racionalista; pero hay que reconocer que Kant se siente embarazado para expresar ese sentido existencial de la autoconciencia que no encaja ya bien en las estructuras racionales adoptadas en la Crítica. La autoconciencia no puede ser un concepto, porque no resulta de la aplicación de ninguna categoría; ni una intuición, porque no se da por una afeción, ni en el tiempo. Y, sin embargo, es algo, por una parte puramente intelectual, por otra, inmediato... Ya no es posible hablar, para caracterizarlo, de «intuición intelectual», porque la noción que de ella se ha establecido solo cuadra al hipotético Entender Arquetípico. La laboriosa descripción que Kant hace, evoca la «intuición intelectual» que Fichte puso como comienzo de su Filosofía; y nos recuerda también su dicho de que Kant no llegó a reflexionar bastante sobre sus propios presupuestos: porque de esa índole existencial de la apercepción trascendental recibe toda la filosofía de Kant una solidez que no podría tener de otra manera.

Veamos ya algo más de cerca algunos textos significativos. Kant expone que podemos en Psicología «comenzar desde una realidad, ya que el yo pienso, efectivamente contiene en sí una existencia» *. «La apercepción es algo real».

Es tan importante esta concesión del carácter existencial de la apercepción, que Kant se ha sentido obligado a insistir en ella en una nota, verdaderamente preciosa para la recta interpretación de todo el kantismo. No nos extrañaremos de que sea su estilo complicado y oscuro, ya que a la dificultad del tema se añade que Kant debe luchar con su propia terminología. Pero esto, al tiempo que evidencia su sinceridad, deja fuera de duda lo esencial del mensaje. Kant llama, para comenzar, «empírico» al *Yo pienso* de la apercepción; lo que quiere decir con ello es su carácter inmediato y real (contra la quimera neokantiana de un sujeto pura función lógica). Afirma una vez más que contiene la existencia (y no por ninguna deducción, como pudiera sugerir el «cogito ergo sum» de Descartes, sino por identidad) y, añade, «la existencia no es aún aquí una categoría» [sino algo más radical]. Precisa hacia el final: «Si he llamado empírico al *Yo pienso*, no es porque el *Yo* sea en él ninguna representación empírica; es, más bien, puramente intelectual...: pero es que, sin algo de representación

empírica, que dé materia para el pensamiento, no tendría lugar el acto *Yo pienso*; lo empírico es aquí únicamente condición del uso de la facultad intelectual.» La realidad existencial de la autoconciencia queda, ulteriormente descrita así: —se trata de «una percepción indeterminada» [solo determinable ulteriormente por la experiencia interna temporal]; —eso significa: «algo real, que está dado, y, por cierto, para el pensamiento en general» [no para el sentido]; —«por tanto, no como fenómeno» [como sería si estuviese dado al sentido]; —«tampoco como realidad en sí misma (nómeno)» [puesto que no tiene posibilidades de ulteriores determinaciones en la línea puramente intelectual]; —sino solo «como algo que de hecho existe...» Todo esto, aunque complicado, es bien elocuente.

En la «Deducción trascendental de las categorías» de la segunda edición hay una fórmula paralela que confirma ese estatuto de la apercepción: «en la originaria unidad sintética de la apercepción soy consciente de mí, no como me aparezco, tampoco como soy en mí mismo, sino solo: que soy. Poco después añade: «así, pues, no es mi propia existencia fenómeno (mucho menos pura apariencia); pero la determinación de mi existencia solo puede suceder en la forma del sentido interno... Por eso, conocimiento no tengo de mí como soy, sino solo aparezco». Como habremos de ver, el «conocimiento» es para Kant siempre de lo determinado. Una nota a ese pasaje distingue la «existencia de lo determinante» (el sujeto activo del conocimiento dado a sí mismo, sin determinación, en la apercepción trascendental) y la «existencia de lo determinable» (los datos de la experiencia interna, categorizables como existencia).

«Hombre» y «objetividad» por intersubjetividad.

Toda esta disquisición histórica era, a mi modo de ver, indispensable para que nos hagamos un recto juicio del significado verdadero del método trascendental de Kant y, consiguientemente, del sentido en el que yo lo voy a hacer mío en este tratado.

El «yo trascendental» es *realidad*. Está ya también, con todo lo dicho en este capítulo y en el anterior, suficientemente claro que esa realidad no es, entonces, otra que el *hombre*. Eso sí, no el hombre tomado como objeto de una Antropología objetiva..., sino precisamente como *sujeto*. Sujeto, hay que añadir, ante todo del *conocimiento* (teórico). La primera preocupación de Kant, por las instancias propias de su tiempo, era la de deslindar el sentido y alcance del conocimiento teórico, fundar las Ciencias y preguntarse en qué sentido podría o no podría la Metafísica

ser una de ellas... Sabemos ya, sin embargo, también sobradamente que no queda Kant en esa problemática. Más bien, desde el primer momento, su preocupación por la fundamentación de la Metafísica le lleva al terreno de la *vida humana integral y, ante todo, de la exigencia moral*. En este nuevo y más amplio terreno, el «yo trascendental» subrayará aún su carácter de «yo» real y concreto, por la presencia de la *libertad*, esencialmente *personal*. Aunque así pierde una cierta unidad, no hay plena dispersión: el imperativo comunitario congrega a todas las libertades personales en un «Reino de fines-en-sí». Lo estudiaremos ampliamente. En la presente delimitación metódica hemos tenido que insistir en aquel aspecto del «yo» en el que es sujeto del conocimiento teórico, porque es ahí donde su índole podía malentenderse.

Pero todavía hay un problema ineludible que tenemos que abordar en este momento. En todo lo dicho hemos dado por supuesta la validez de un lenguaje sobre «el hombre». Hemos pasado con Kant —y podría parecer a un crítico actual que ilegítima y subrepticiamente— de la singularidad del «yo», a la que nos volvía inexorablemente el mismo intento «copernicano» de buscar un punto de partida realmente *radical*, a un cierto *concepto universal*, el que exhibimos en la expresión «el hombre»; concepto universal, por más que subrayemos, como hemos hecho, que no es tanto un concepto «de objeto» cuanto «de sujeto».

¿Con qué derecho hacemos eso? ¿No es un verdadero salto, totalmente injustificado? El actual estructuralismo, y concretamente Michel de Foucault, nos dirían precisamente que «el hombre» no es otra cosa que una creación kantiana. Eso tiene un cierto elemento de verdad. Si bien toda la tradición filosófica había hablado de «el hombre», pero era considerándolo más bien como objeto. Esta relevancia del sujeto, y no precisamente de un sujeto individual perdido, sino de un sujeto de pretendida vigencia universal, es ciertamente una aportación kantiana, por lo menos en lo neto de la formulación.

Es la misma palabra mágica del sistema crítico de Kant, «trascendental», la que cubre esta importante innovación. Llamada inicialmente para expresar ese «trascender» lo objetivo hacia sus condiciones de posibilidad, en la mente de Kant (que recoge con ello una tradición terminológica de la escolástica) «trascendental» es también lo que desborda lo individual, y así viene a constituirse en universal. Repitámonos la seria pregunta: ¿con qué derecho?

La verdad, hemos de reconocer, es que Kant no ha justificado

demasiado explícitamente lo que hacía en este punto. Hay en su Crítica, como bien sabemos, una apelación al *hecho* indudable de las Ciencias. En las conclusiones científicas coinciden necesariamente todos los sujetos humanos. Cabe pues hablar de unas estructuras comunes a todos, y ellas son las que definen el «yo trascendental». Quizá no es esto todo, en el mismo Kant. Quizá hay, latente por debajo de esa simple constatación fáctica del imponerse de la Ciencia, una imposición más fundamental: la de la *convicción de objetividad*, inherente en toda afirmación que el hombre hace.

Pero esto nos remite a otra pregunta más fundamental: ¿qué es la «objetividad»? ¿En virtud de qué puede admitirla quien precisamente adopta como punto de arranque el dato de la autoconciencia como tal? ¿No es esencialmente individual la autoconciencia?

La filosofía de inspiración kantiana posterior al mismo Kant ha ayudado a plantear y resolver este serio problema. Y hemos aquí de tomar constancia de su aportación y resolver el problema por cuenta nuestra, si es que queremos honradamente aceptar la pauta metódica del kantismo. Por decirlo en una palabra, el fundamento «copernicano» de la objetividad se encuentra en la esencial conciencia de *intersubjetividad*, inseparable del sujeto auto-consciente que hace la reflexión filosófica.

Fue Fichte quien primero avanzó en esa línea. Kant había aceptado, demasiado rápidamente y sin analizar sus presupuestos, el *hecho* de la objetividad: que todos los sujetos humanos coincidimos en las estructuras del conocer; la realidad de las Ciencias lo persuadía. Fichte, así como vio con más fuerza aún que Kant la *realidad* de la autoconciencia (y por eso no vaciló en llamarla «intuición intelectual» con una terminología que Kant había usado en el periodo precrítico y luego había abandonado), así también vio que esa realidad es, sí, esencialmente individual, pero no menos *esencialmente coligada a otras individualidades*. Es un «yo» que se sabe «nosotros».

En la filosofía de Hegel es ese «nosotros» una presencia explícita y continuamente operante. Por eso cobra un valor relevante la *historia*. Se buscan en la *Fenomenología del espíritu* las estructuras de la conciencia a través de las «figuras» que la conciencia va adquiriendo en su despliegue histórico.

De un modo más austero y riguroso (por el general imperativo de rigor metódico que se impuso) llegó Husserl a la conclusión de la

intersubjetividad como fundamento de la objetividad. El descubrimiento del «yo trascendental» en su obra *Ideen* incluía un gran peligro de solipsismo. No en el sentido en que un solipsismo amenazó a Descartes; ya que Husserl siempre vio el «yo» como correlato de un «mundo», al que el «yo» está volcado por la «intencionalidad». Pero sí por cuanto, al estar «mundo» y «yo» esencialmente referidos el uno al otro, «el mundo» parece venir a coincidir con «mi mundo». El objeto profundo de la reflexión filosófica es, por ello, el «yo». Husserl no vaciló alguna vez en llamarla «Egología». Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus* no irá más allá y capitulará simplemente, declarando insuperable el solipsismo.

De extraordinario interés es, entonces, el esfuerzo que Husserl se creyó con razón obligado a hacer por superar el solipsismo en las *Meditaciones cartesianas* (1931). En la quinta meditación, muestra cómo *las estructuras del conocimiento son esencialmente estructuras de diálogo*. Cada yo-sujeto se percibe desde su misma estructura remitido a otros yo-sujetos, con los que forma un mundo de intersubjetividad que es la verdadera realización del «yo trascendental». En realidad, aunque Husserl no logra plenamente su intento, me parece que aquí hay —en ello tendré ocasión de insistir por mi cuenta— el mejor modo de acceso a un establecimiento justificado del mismo «yo trascendental», en cuanto verdaderamente trascendente a los individuos, verdadero «universal-sujeto», anterior desde un punto de vista de justificación crítica a los «universales-objeto». En efecto, si toda la estructura cognoscitiva del «yo» está esencialmente constituida para el diálogo, esto no tiene sentido sino en la presuposición de que se dan otros sujetos fundamentalmente dotados de la misma constitución estructural, con los que el diálogo pueda ser real.

2. FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL

Pero, a pesar de estos progresos de clarificación de Kant, el método filosófico de Husserl permanece excesivamente intelectualista. Presta poca atención al *valor*, a la *praxis*. La misma intersubjetividad queda así algo aérea, «académica».

Estas deficiencias pedían una corrección. El método fenomenológico era capaz de ello. Fue, como ya hemos dicho, Heidegger quien, *haciendo «existencial» la fenomenología*, le dio su entero valor. Husserl no lo reconoció así: en polémica con su antiguo discípulo, acusó a este de recaída en el psicologismo, el mismo defecto del que había también acusado al maestro e inspirador, Kant. Heidegger por su parte, acusó a

Husserl de mala Metafísica en su idealismo. Quizá —sin pretender con esto dirimir toda la compleja contienda— hay más razón en esta última acusación. Ya apunté en el capítulo pasado la razón por la que temo se pueda hacer realmente esa acusación a Husserl.

He usado la palabra «existencial». También la había usado al hablar de Kant. Inicialmente esta palabra puede sugerir simplemente al lector el sentido realista del yo en el que se intenta profundizar. Así, la palabra conecta con el sentido que tiene en el lenguaje ordinario y en la tradición filosófica. Y dice no poco de lo que se quiere decir. Pero, al acercarnos ahora al estudio de las peculiaridades aportadas por Heidegger, debemos recordar que la palabra «existente», «existencia», «existencial», tienen en él un especial sentido en el que solo son aplicables, al *hombre y precisamente tomado como sujeto*; al término de la «revolución copernicana» o de la conversión que supone, frente a la «actitud natural», la «reducción» fenomenológico-trascendental.

No es difícil comprender la razón de la apropiación. Frente a los condicionamientos con que queda afectado todo cuanto conocemos determinadamente, tanto externo como interno a nosotros, el yo que conocemos presenta una característica de incondicionamiento; es «ante quien» se da «todo lo demás». Como tal, no está intervenido por ninguna estructura, sino que sencillamente está «ya ahí». Heidegger ha visto por ello en él un título especial a la palabra germánica para el existir: «da-sein». En esa privilegiada situación, el *Dasein* condiciona, tanto el conocimiento que luego puede ulteriormente tener de sí mismo, como el conocimiento que tiene de toda otra realidad —ambos son correlativos, recordemos.

Fenomenología integral

En el capítulo pasado señalé el paso de la Fenomenología de Husserl a la Filosofía de la existencia como una nueva toma de conciencia de la finitud humana que podía quedar algo olvidada en el idealismo al que propendió en su final Husserl. Ahora, concretando aquello, sobre todo en el aspecto del método, hay que añadir que al hacerse «existencial», la Fenomenología se hace *integral*: es decir, atenderá mucho más ampliamente a la integridad del «fenómeno» de la vida consciente humana.

Porque el *Dasein* no es un yo aislado, es un «yo en el mundo»; donde «el mundo», para Heidegger no es, según la acepción ordinaria, la colección de las cosas espaciales, sino la *esencial disposición* del

mismo yo, a tener que encontrarse siempre frente a lo que no es él. La «mundanidad» es una fundamental estructura suya. Como lo es también la *temporalidad*, según veremos. El sujeto humano es *acción* volcada sobre el mundo, no simple conocimiento del mundo. La acción brota de un *proyecto vital de despliegue* que lo constituye. El *Dasein* muestra tener su esencia en la *extaticidad* (constitutiva de un «tiempo», así entendido). Siempre volcado hacia un *futuro* en el quehacer mundial... Esta índole se expresa bien con el término latino del existir, «ex-sis-tere»... «La esencia del *Dasein* está en su *Existenz*», concluye Heidegger.

Naturalmente, lo menos importante de todo este mensaje del *Ser y el Tiempo* heideggeriano (1926) es la terminología empleada. Que, sin embargo, iba a hacer época y a venir a ser *motto* de las tendencias filosóficas occidentales en la mitad del siglo XX, llegando a convertirse en «existencialismo» e incluso a degenerar en moda. Tanto Heidegger como Jaspers, el cual, por entonces mismo cuando aparecía *Ser y Tiempo*, buscaba también algo semejante y también apropiaba al hombre el término *Existenz* —no el de *Dasein*— rehusaron en la última posguerra ser llamados «existencialistas» y seguir a Sartre en la interpretación que daba de su Filosofía.

Lo importante es que bajo esa terminología se presenta la reflexión filosófica moderna en una forma nueva, más madura e integral. Se supera el problematismo solipsista cartesiano y su consiguiente dualismo, el dualismo kantiano de la especulación y la praxis, el intelectualismo de Hegel y Husserl... Manteniendo la esencial intuición que recorre esa línea filosófica. No quiero, naturalmente, insinuar que todo sea perfecto y todos los problemas estén resueltos en el nuevo modo de concebir punto de partida y modo y método de filosofar. Hay serios defectos; y quizá no fue tan fortuita la caída en el «existencialismo»... Mantengo simplemente que aquí hay un serio paso de progreso.

Creo con lo dicho haber expuesto y justificado en lo fundamental mi opción metódica. Es ciertamente definida, pero al mismo tiempo flexible; creo que me permitirá legítimamente incorporar parcialmente otros métodos y otros puntos de vista, que la reflexión pueda exigir.

Una nota juzgo aquí de la mayor importancia añadir. Busco, según lo dicho, una posible Metafísica a través de la Fenomenología. El resultado dirá si lo consigo. (Y quizá la Metafísica encontrada habrá de llevar siempre la marca de esta su fundamentación fenomenológica...)

Pero, en todo caso, quiero quede claro que no confundo simplemente Fenomenología y Metafísica. Fenomenología es, sí, la presente Metafísica fundamental; pero porque es, propiamente hablando, *fundamentación de la Metafísica* (una fundamentación que, según lo que dije hablando de la «radicalidad» de la Metafísica, no puede serle simplemente extraña). La *más propia* Metafísica (si llegamos a justificarla) *estará más allá de la Fenomenología*.

La Fenomenología bien entendida —esto también hay que decirlo— no es, como suele malentenderse, una simple «descripción», aunque comience por ella. Busca condicionantes latentes en los «fenómenos» descritos, busca «estructuras». Por eso he podido decir que es heredera del método «trascendental», al menos en el primer paso de éste. Pero —nótese bien— si es auténtica reflexión fenomenológica, *aun cuando «trascendental», no nos sacará del ámbito de la realidad autoconsciente*; haremos una reflexión sobre el hombre que somos: «Antropología», por ello —si bien no objetiva, científica o filosófica, sino «existencial»—. Lo que así se desvelará ante nosotros como condición del fenómeno se hará *ello mismo* también de algún modo «fenómeno».

Pasaremos del «fenómeno patente» que está ya condicionado por unas típicas estructuras, al «fenómeno latente y condicionante», como bien ha observado Heidegger'. Cuanto digamos en esta *Metafísica fundamental*, así será. Lo cual no quita la posibilidad de que la reducción trascendental sea llevada más lejos, hasta condiciones de posibilidad que ya no puedan hacerse *en sentido propio* «fenómeno» para el hombre, sino *solo indirectamente*. Lo más estrictamente «metafísico» solo podría ser alcanzado así; nos sentiremos justificados para el paso hacia ello solo en la medida en que en la Metafísica fundamental hubiéremos encontrado como estructuras del hombre que somos auténticas exigencias de lo más estrictamente metafísico.

«Existencialización» de lo objetivo («físico»)

No me queda, para terminar este capítulo sobre el método, sino añadir tres notas breves que completen lo dicho, sacando conclusiones de la «revolución copernicana» aceptada y definiendo en consecuencia mi esfuerzo de fundamentación de la Metafísica —y, en cierta medida la misma Metafísica que así podrá quedar fundada— en relación con el *conocimiento científico*, en relación también con el *conocimiento histórico*, en relación con el inevitable uso del *lenguaje* como medio de expresión.

La revolución copernicana es una cierta ruptura... ¿Hasta qué punto hay que entenderla como tal? El problema, como vemos, es serio. Sin una suficiente justificación ante estos interrogantes, todo el intento podría quedar en químico. O bien, en algo estéril, que no alentaría mucho a seguirse.

Sí, diré desde ahora con toda claridad, como dije ante el problema de la relación al sentido común: la Filosofía, entendida como propugno, no es simplemente Ciencia ni se sitúa en continuidad con el conocimiento científico; tampoco es simplemente Historia ni se configura según modos de expresar lo histórico; tampoco puede por ello, sin más, usar el lenguaje del sentido común, de las Ciencias o de la Historia... Pero, ¡atención!, esto no significa de ninguna manera que la Filosofía, entendida como autofundante por una reflexión fenomenológico-existencial, deba enfrentarse con las Ciencias o la Historia o deba renunciar al lenguaje. Sería absolutamente estúpido y suicida.

No, la Metafísica fundamental que propugno no solo no excluirá las Ciencias y la Historia, sino que pretenderá darles desde un nuevo ángulo una confirmación. Confirmación, reconozco desde ahora modestamente, que ellas no tienen necesidad *como tales* de esperar. Pero que sí puede darles su más justo estatuto en una reflexión integral sobre la *vida humana*; sin la cual quizás quedarían cargadas de problemas y últimamente insatisfactorias para el hombre.

La Metafísica fundamental no podrá menos de incluir entre sus conclusiones una justificación de todo lo que hay de auténtico en las Ciencias y su método, en la Historia y su método. Si es verdad que el existir humano es esencialmente «apertura al mundo», entonces es también verdad que habrá otro ángulo de visión desde el que el hombre «formé parte del mundo» y pueda —al menos parcialmente— ser objeto de estudio con los objetos del mundo... El fuero de la Ciencia está asegurado (en su límite propio) y la visión metafísica (complementaria y no contraria) deberá, en virtud de su misma inicial confianza en el hombre, rechazar una aparente conclusión en contrario que un día pensara poder encontrar.

Es más, por eso mismo, puede el hombre que accede al esfuerzo en que pienso introducirlo (de fundamentación de unas últimas y radicales cuestiones) contar positivamente con el acervo científico e histórico que haya podido procurarse. Es más, sería de desear que tal acervo fuera lo más rico y comprensivo. En especial, cuanto pueda saber sobre el

hombre como resultado de los estudios objetivos de las ciencias antropológicas y de la historia, será precioso.

Solo que, para explotarlo en la dirección de la fundamentación de la Metafísica, será menester «reconducirlo» al punto de partida, de que esta debe proceder. Cómo se haya de hacer esto es algo que quizás mejor que una larga descripción teórica espero poder mostrar con mi mismo proceder en la práctica del esfuerzo que propugno. Me permito llamar «existencialización» (como podría llamar quizás «trascendentalización» o «fenomenologización») a este esfuerzo y creo que no es difícil de captar lo que con estas palabras sugiero. La reflexión fundamental de la Metafísica será siempre aquella que trate de detectar en el fenómeno consciente las estructuras condicionantes, y vaya así reconstruyendo lo que es el fenómeno latente, el «yo» como sujeto. Pero es bien claro que eso no se puede conseguir por una especie de introspección directa. Es solo por la huella, que de sí dejan las estructuras constitutivas del hombre en aquello que es su objeto conocido o bien su comportamiento en general, por donde se puede mediante la Fenomenología reconstruir dichas estructuras subjetivas. Y es claro, entonces, que cuanto el hombre pueda saber de sí como objeto a través de las Ciencias del hombre será un precioso espejo desde el que reconstruir reflejado el sujeto. A esto llamo reconducir los datos de las Ciencias a su hogar existencial, «existencializar» lo objetivo. Y algo análogo habrá que decir, como haré en seguida, de la Historia.

Al definir así mi intento metódico de frente a lo científico, me resulta indispensable una alusión a una venerada figura de nuestra actualidad filosófica, a la que me siento en muchísimos aspectos deudor. Con la comparación que voy a establecer, espero aclarar algo más la posición que vengo exponiendo. En diversas páginas de su magistral libro Sobre la esencia, ha expuesto Zubiri, penetrantemente, una opción metódica bastante distinta de la que yo aquí he hecho. Recordando la palabra de Aristóteles, que habla algunas veces de proceder lógicamente (*logikós*), Zubiri opta por un proceder más físico (*physikós*); en realidad el que el mismo Aristóteles prefiere. La opción, de tono hondamente realista, acerca la preocupación ontológica del autor a la preocupación de los científicos y de un gran sector del mundo actual. Una, nada infundada, desconfianza por el proceder lógico y los frecuentes saltos inadvertidos que de las leyes del pensamiento se han dado a la realidad en la historia de la Metafísica, explica bien esta cautela.

Me parece que se adopta así una actitud filosófica enteramente

legítima y muy justificada. No sólo cuenta en ella, sin duda, el temperamento y genio filosófico peculiar de Zubiri, sino sobre todo su mundo de relaciones intelectuales, y su gran preparación científica. La lectura de todo el libro, cuyo método se nos ha insinuado en esas expresiones, confirma la impresión recibida. Se trata de una reflexión filosófica que se sitúa deliberadamente en continuidad con las recientes estructuraciones científicas del mundo, intentando dar satisfacción a la apetencia ontológica, que ellas como tales no pueden satisfacer, pero dejan abierta en el hombre que hace la ciencia.

La filosofía que así se construye, caería, a mi modo de ver, más propiamente bajo el título, que antes propuse, de «Metafísica Segunda». Se trata, ante todo, de una Cosmología y una Antropología filosóficas, de enorme penetración y vigor. Pero generalizando las estructuras de esa Cosmología y Antropología, puede bien lograrse una cierta Ontología: la obra de Zubiri, nos lo muestra claramente, si no habíamos contado antes con esta posibilidad. Zubiri, es por lo demás, un metafísico de raza, y su poder de penetración se pone en juego incluso más allá de lo que parecerían ofrecerle los datos científicos de los que ha partido. Encontramos en su obra, sobre todo en la última parte, interesantísimas incursiones en el campo más propio de una Metafísica pura o primera. Pero al leer su obra no he podido menos de preguntarme alguna vez, si quedaron últimamente justificados los principios que se ponían en juego: si no podía producirse la impresión de un salto injustificado, desde las conclusiones de la Ciencia hasta las estructuras afirmadas sobre la esencia, estructuras que se pretenden constitutivas de la misma realidad.

Es verdad que Zubiri no pretende en su libro una justificación de la Metafísica como tal. (Quizá un proceder como el mío le haya de resultar menos sano, como poseído de una obsesión crítica por la justificación...) Es una opción fundamental metódica —de complejos antecedentes— la que está en juego. Y quizás interesa a la Filosofía que ambas alternativas se jueguen hasta el final. Creo que se mostrarán complementarias. Por mi parte, el imperativo de ser verdaderamente radical en Metafísica prevalece y me lleva a adoptar un método «no-físico», a marcar netamente el cambio de dirección con respecto al proceder científico.

Lo cual no es de ninguna manera, un descalificar a la Ciencia ni a la Filosofía que prolonga a la Ciencia en su misma dirección objetiva. Al contrario, me parece imprescindible —ya lo dije— haber hecho primero una recta Cosmología y Antropología filosóficas; así como convendría

encontrarse en posesión del conocimiento más hondo posible de la historia humana. Lo que únicamente pretendo es que al comienzo de la reflexión última —la más estricta «reflexión»—, hay que dar un giro, un cambio de dirección. Todo lo anterior, que quedaba, si no, infundado, buscará de esta manera su fundamentación. Todo quedará «salvado», asumido en la nueva tarea: hay una «trascendentalización» o una «existencialización», de lo objetivo, como he dicho. No hay oposición ni exclusividad, sino complementariedad.

¿Será entonces un método «lógico» el mío? Recordaré desde luego que las más notables Ontologías de la Historia de la Filosofía se han dado con el título de Lógicas. Así la de Hegel. Pero añadiré inmediatamente que no puedo aceptar esa denominación metódica sin más. Precisamente porque alude a una excesiva preponderancia del *Logos*, a un excesivo dominio de la razón. Cuando yo preconizo la vuelta al sujeto, como método, para la fundamentación y para el ulterior desarrollo de una posible Metafísica, pienso en una vuelta al sujeto *integral*, en el cual tiene ciertamente un puesto decisivo la razón, el *logos*: pero que es esencialmente más amplio, y quizás tiene los puntos más hondos y valiosos no en el *logos* sino en otras zonas de la realidad subjetiva. Como la Metafísica no puede abandonar un intento de saber especulativo, no puede menos de expresarse por el instrumento del *logos*, y buscar en el *logos* una sede. En tanto en cuanto es así, encontraré inevitable un elemento lógico en el método. Será algo que haré en la parte cuarta de esta obra; pero, como digo, no sería posible caracterizar todo mi proceder metódico con esa palabra.

«Apropiación existencial» de la Historia

Creo que puedo ser especialmente breve en este punto. Lo dicho sobre el anterior ya aclara el sentido de la expresión que he empleado en el epígrafe: «apropiación existencial». Cuanto digamos después, al hacer la analítica existencial de la conciencia humana, sobre su *esencial historicidad*, nos mostrará la insustituible referencia a la comunidad humana, a su tradición cultural en el lenguaje y a sus testimonios escritos, de la realidad que cada existente humano es. Mantengamos sin vacilación que es cada existente humano quien hace filosofía; la Filosofía no es un simple precipitado de la tradición... Pero el existente humano no es tal sino situado en la tradición cultural y configurado por ella, más de lo que él mismo puede pensar. Para entenderse a sí mismo necesita mirar a la Historia. Su esencial historicidad le remite al puesto que él ocupa en la Historia y a lo que la Historia que ha existido antes que él ha dejado en él de huella. Sólo

ampliando con esta mirada histórica la base de la reflexión, puede la existencia humana tomar plena conciencia de lo que en ella late.

En realidad —y ya aludí a esto en la Introducción— toda mi manera de hacer Filosofía (y más por cuanto la hago como profesor y para introducir en ella a otros) va proclamando este principio metódico. Mi referencia a la Historia del pensamiento humano va a ser continua. Creo quedará también claro en mi proceder que no me reduzco a hacer historia de la Filosofía... Intento hacer filosofía desde mí —e invito a hacer otro tanto al que me oye o lee—. Pero escuchando previamente el testimonio de los que la han hecho antes que nosotros. Ayudándonos a descubrir aquello que somos con la luz de lo que los otros han pensado descubrir. Porque, en realidad, lo que ellos han pensado y hecho, vive como resultado en nosotros...

Esta es la que, con palabra esta vez de Jaspers, llamo «apropiación existencial de la historia». Por lo demás, referencias más plenas y complejas a lo histórico serán necesarias y las tendremos en cuenta en los últimos capítulos del tratado.

Lenguaje sugerente

Puede ya verse claramente por lo dicho que hay un serio problema para la Fenomenología existencial en su mismo intento de hablar del sujeto humano sin hacerlo objeto. El lenguaje humano —y el pensamiento conceptual que en él se expresa—, son esencialmente objetivantes...

Tratamos de desvelar las estructuras que el mismo sujeto pone en juego al conocer y al vivir; y ya hemos dicho que naturalmente no podemos hacerlo sino «volviendo atrás» desde las huellas que dichas estructuras dejan en lo conocido y en lo vivido. Cuando lo logremos, podremos pensar estar expresando lo que el mismo sujeto está viviendo; el sujeto real y viviente como sujeto, será siempre el polo a que refiramos todo para no hacer una objetividad más.

Pero advirtamos bien que sería quimérico querer hacer esa referencia —para nosotros mismos y para los demás— de otro modo que por un pensamiento conceptual expresado en el lenguaje. Solo que esto plantea inmediatamente un grave problema. ¿Qué significación puede tener, si es que tiene alguna, un lenguaje al que entonces, por definición, sacaremos de su propio cauce *objetivo*?

Los filósofos de la existencia han entendido la dificultad. Más o menos han respondido que hacen un uso *sugerente* del lenguaje. Esto no es nada absurdo; tal uso lo hacemos constantemente aun en la vida ordinaria; pocas veces hablamos con pleno rigor, ateniéndonos a las que puedan ser leyes de un lenguaje científico.

Ya vemos el peligro en que esto pone a nuestro intento de Antropología existencial: peligro de arbitrariedad e imprecisión, que en última instancia es peligro de insignificatividad. Sabemos que la actual Analítica del lenguaje es muy rigurosa y que ha incluso propendido a tachar de «insignificativos» todos los lenguajes no reductibles de algún modo al de las ciencias empíricas. Esto es, ciertamente, un exceso; y son muchos los analistas de hoy que admiten con el Wittgenstein del último período una pluralidad de lenguajes significativos. Pero exigirán con razón una neta circunscripción del ámbito de cada lenguaje que se introduzca y de sus elementales reglas de juego.

Hay que reconocer que los filósofos de la existencia no nos ayudan demasiado concretamente a la hora de hacer esta circunscripción. Es éste, por tanto, un tema que tenemos que dejar inconcluso, aun reconociendo su importancia y la necesidad que tendríamos de resolverlo mejor.

De un modo general, diremos que el *lenguaje sugerente* que preconizamos y que vamos a poner en juego, se funda en la *esencial fuerza «simbolizado»* del hombre. El símbolo es algo, de suyo, anterior a todo lenguaje propiamente tal; y origen del lenguaje en sentido más propio. (Ya diremos más detenidamente que el lenguaje, sobre la base del poder simbolizante, consiste en la utilización de un *sistema complejo de «signos» articulados*.) El lenguaje vuelve frecuentemente al símbolo para utilizarlo esta vez intralingüísticamente: es la «imagen de dicción», con toda su posible gama.

Esta admisión que hacemos deja a la Metafísica fundamental que intentamos no demasiado lejos de la poesía («El filósofo y el poeta habitan montes vecinos», ha dicho Heidegger). No creo que debamos avergonzarnos de esto. Porque no se trata de hacer cualquier tipo de poesía, extremando libertades. Todo nos impone sobriedad. Pero, con el riesgo que esto supone, reconocemos y mantengamos que lanzarse a él puede ser el único modo de ser fieles al hombre; al que traicionaríamos si quisieramos encerrarlo en la jaula de lo científico. Deberemos conocer cuanto las Ciencias nos dicen sobre el hombre y sobre su mundo; controlar con ello cuanto nosotros pensamos deber

decir. Pero no callar. Hay que hablar en nombre del hombre; mejor, dejar hablar al hombre. En su lenguaje primigenio, anterior a toda Ciencia. No tengamos «complejos» ante las Ciencias. ¿Pueden ellas hablar de sí mismas, fundarse, justificarse... sino empleando un «metalenguaje», un sistema de signos exterior al sistema que cada una constituye? Esta necesidad de los metalenguajes, que la Lógica rigurosa postula, puede aclarar la posición que asignamos al lenguaje sugerente.

Con la convicción de que solo así se puede abordar el problema de la fundamentación del lenguaje como tal. (El metalenguaje último tendría que ser autofundante. De lo contrario nos dejaría perdernos en un infecundo regreso indefinido...)

Para quienes no reconocen los fueros filosóficos del sujeto, los que tan ardorosamente venimos defendiendo nosotros, todo lo dicho no pasa de ser un problema formal, posiblemente una paradoja sin solución. Para nosotros puede ser el indicio que nos remita con más confianza a la aventura del lenguaje sugerente. En realidad, él no es simplemente no-objetivo. Es fundante de la misma objetividad, y, entendiendo así el término, podríamos con López Quintas llamarlo lenguaje «superobjetivo».

La Filosofía, entendida como Fenomenología existencial, es estrictamente *personal*. Es la interpretación que cada existente humano puede hacerse de su propia existencia. Y como, según lo dicho, toda Filosofía radical es así, se ve que no es posible «enseñar Filosofía». Ni «comunicarla» como algo hecho... Cabe a lo sumo «ayudar a filosofar». Sugiero la interpretación que hago de mi existencia, esperando que el otro pueda *apropiarse* mi sugerencia y corresponderme con la suya...

La «comunicación existencial», «interpersonal», ha sido comprensiblemente un tema fundamental en la Filosofía de la existencia. No es una *estricta* comunicación objetiva. Pero tampoco sería justo definirla por la carencia de objetividad. No sólo porque, según lo dicho, en ella se funda la misma objetividad, sino porque la simple negación de objetividad sugeriría solo la incomunicación. Heidegger ha distinguido, con dos vocablos diversos, dos modos de situación «existencial» de un contenido en orden a la comunicación. Ha llamado *existenziell* al modo más primigenio de la vivencia y su interpretación más estrictamente personal, aún incomunicable. Y ha llamado *existenzial* a la interpretación ya estructurada, apta para una comunicación. A este segundo modo se accede precisamente por el esfuerzo de la Fe-

nomenología existencial. En qué debamos pensar se apoye y justifique ese paso, se verá por lo que diremos en el próximo capítulo hablando de la comunitariedad como estructura existencial.

Cerremos ya este capítulo anunciando que, de cara a la posible Metafísica, en la que ya el análisis trascendental se remonte de todo lo que puede ser directo *fenómeno* de la conciencia, se impondrá hacer un más serio análisis del lenguaje en búsqueda de una posible regla de su uso transfenoménico y transempírico; o, al menos, del punto en que el lenguaje pueda mostrar una «ruptura» hacia ahí.

SEGUNDA PARTE

EL PUNTO DE PARTIDA

Tras lo dicho en la parte primera sobre el planteamiento actual del problema, después de las vicisitudes históricas de los últimos tiempos, y sobre el método correspondiente a ese planteamiento actual, no es difícil ver qué debemos intentar hacer en esta segunda parte, comenzando nuestro camino.

Ante todo, habremos de precisar con toda exactitud posible el *punto de partida* que adoptamos. Tendremos, después, que entablar sobre él una *analítica existencial*, que deberá ser, en la situación actual, más amplia que la analítica trascendental kantiana.

Nos enfrentaremos, en tercer lugar, con una cuestión decisiva para la posibilidad de la Metafísica, tal como queda implicada en ese mismo planteamiento: la cuestión del «sentido». Se trata de la *concesión al hombre*, del que partimos y que sometemos a análisis, de *un mínimo de confianza*; solo con esta concesión, podríamos asegurar una posibilidad de éxito para nuestra empresa: una negación radical del sentido cortaría previamente toda posibilidad. La *aceptación inicial del sentido* que hacemos se irá corroborando sobre la marcha, según nuestra reflexión vaya obteniendo sus metas con razonable éxito.

CAPÍTULO IV

«REALIDAD RADICAL»

Situándonos, pues, en el término del proceso, que en la Edad Moderna va desde Descartes por Kant hasta los pensadores actuales, admitiremos como punto de partida de una reflexión que pueda conducir a las *últimas cuestiones*, la *autoconciencia*; pero precisamente como *realidad*, encarnada en otra *realidad* y relacionada con otras *realidades* como ella.

Esta concepción del punto de partida nos aparta tanto del *realismo ingenuo* de la tradición pre-cartesiana, como del *idealismo* (problemático en Descartes, asertórico en Berkeley); como también de la interpretación puramente *logista* que dieron los neokantianos del esfuerzo de Kant. Hacemos nuestra en lo esencial la revolución «copernicana». Porque creemos que la Metafísica hay que buscarla

desde un punto de partida verdaderamente *radical*. Solo desde ahí podemos responder a las preguntas que desde ahí se plantean al hombre. Si de ahí no sale la posibilidad de trascender más allá del conocimiento de los objetos del mundo (los objetos del sentido común y de la Ciencia), no podremos contar fundadamente con esa posibilidad.

1. REALIDAD

Lo que principalmente tenemos hoy que poner de relieve al situar en la autoconciencia el punto de partida de una reflexión prometafísica, es el carácter de *realidad*, con múltiples implicaciones, que tiene este punto de partida. La palabra «realidad» quizás es hoy la más significativa para denominar ese carácter como de «roca», de solidez indudable, que andamos buscando. Desde luego, la palabra realidad, por su origen, no es muy noble: viene de *res*, la cosa. Pero (prescindiendo de lo etimológico) sugiere claramente en los oídos modernos lo indudable, lo que siempre se supone ya, y condiciona todo lo demás, hasta el punto de presentársenos como en algún sentido incondicional.

Nos es especialmente necesario subrayar este carácter de realidad, precisamente porque hemos dado a la Filosofía ese comienzo fuertemente subjetivo por medio de lo que hemos llamado «revolución copernicana». Habría con ella el peligro de incidir en el idealismo al considerar que todo queda simplemente *dado para el sujeto*, como para una función trascendental sin apoyo y consistencia. Por el contrario, lo que queremos decir es que tanto el sujeto, para el que están dados los objetos en la conciencia, como los mismos objetos, más allá del simple darse en la conciencia, son *realidad*.

La Filosofía española de los últimos decenios, especialmente con Ortega y Zubiri, también últimamente con Ferrater, ha puesto especial empeño en esta índole de realidad a poner en la base de todo esfuerzo filosófico. Ya he indicado en mis exploraciones históricas del capítulo segundo cómo en el mismo método de Kant, Husserl y Heidegger, bien entendido, el sujeto tiene la índole de realidad. Dije también, y pronto desarrollaré más, cómo esa índole de realidad hay que atribuirla igualmente al mundo, en el que se encuentra siempre encuadrado el sujeto; es decir, a los objetos que se presentan frente al sujeto, más allá del mismo presentarse.

¿Qué es, preguntemos aún con más insistencia, eso que nombramos como *realidad*? Nadie como Zubiri lo ha descrito en términos fenomenológicos. Realidad es el carácter de lo «de suyo», con que está indudablemente revestido lo que se da inicialmente. Como Zubiri

explanaba magistralmente, aun desde el punto de vista de una antropología objetiva, fundada en los datos de las ciencias psicológicas, la percepción de realidad es el distintivo del hombre. Mientras que los animales solo perciben sus objetos por el sentido como «cosa-estímulo» y se agota en la estimulación la posible formalización de objeto que hacen en su percepción, el hombre accede a su humanidad con el percibir la realidad como tal; es, como define Zubiri, «animal de realidades». Oigamos esta declaración más extensa:

«Todo lo contrario de la 'cosa-estímulo', que se constituye y agota en su pura presencia estimulica. La prioridad [por la que se define la realidad frente al estímulo] es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de 'ser aprehendido' a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión. Esta prioridad no significa mera 'independencia'. Que lo presente sea algo independiente del aprehensor y de su aprehensión, es algo común al puro estímulo y a la realidad. El animal se conduce (y, por lo tanto, responde) en buena medida orientado en su estimulación misma a la independencia del estímulo respecto a su estado biológico. El momento de la independencia nos llevará a lo sumo a una 'correlación' entre el sentir y lo sentido en recíproca independencia de variaciones. Pero el *prius* es algo absolutamente distinto: es la positiva y formal 'remisión' a lo que es la cosa antes de la presentación; según suelo decir desde hace tantísimos años, la cosa me es presente como algo 'de suyo'. La arrealidad consiste formalmente en no envolver este momento de 'de suyo', sino a lo sumo, el momento de independencia»...

Recordemos, por nuestra parte, que lo que ahora pretendemos es *sugerir*, con una descripción fenomenológica. Sin necesidad de seguir a Zubiri en toda su compleja especulación sobre las nociones trascendentales, de la cual he entresacado la descripción pasada, entenderemos bien y daremos por fundamental el mensaje que nos quería transmitir. Sí; ni la autoconciencia del yo, ni aquello de que el yo toma conciencia, se nos presenta como un puro y simple producto de una función trascendental, al modo como concibieron la Filosofía los neokantianos a que aludí en el capítulo anterior. La autoconciencia envuelve la referencia a un *prius* del yo consciente como tal y de aquello de que el yo tiene conciencia. Si queremos estructurar posteriormente esto, tendremos que hablar con Kant de una especial «pasividad», in-disociable de la actividad que es la conciencia. Hay, como repitió Kant hasta el final de su vida, resistiendo a la tentación del puro trascendentalismo idealista, una «afección del yo» por sí mismo y por la realidad del mundo que conoce. No deberemos, ciertamente,

entender esta afección en un sentido categorial de causa-efecto, ni en ningún sentido especial científico. Se trata simplemente de percibir un dato fenomenológico indudable.

2. REALIDAD «RADICAL»

La «realidad radical», precisó Ortega muy justamente, al querer significar lo propio de la autoconciencia, como punto de arranque de la reflexión filosófica. Habrá otras realidades incluso mucho más nobles e importantes; pero a ellas solo llegaré *desde* la autoconciencia. *Para mí* son posteriores como realidad; «tienen que anunciararse en el ámbito estremecido de mi propia realidad, si quieren serme realidad». La autoconciencia es, pues, la realidad *radical*. No es otra que «mi vida», dice Ortega con fórmula muy actual. Porque la autoconciencia es eso, *vida*. Todo lo que llame vida, lo llamaré a partir de aquí. Sé lo que es vida porque me vivo a mí mismo, en esencial correlación con lo que no soy yo. «Yo soy y mi circunstancia»: la paradójica frase viene entonces a expresar algo análogo 'a la mundanidad de la conciencia en Heidegger.

Al decir *realidad* subrayamos su consistencia; frente a ella vemos lo inconsistente, lo que necesita aún fundarse, «está un poco al aire». En una dimensión más profunda, es verdad que la autoconciencia necesita ella misma aún fundarse, como hemos de ver. *En la dimensión de la invención humana*, del filosofar humano, se presenta como algo último —o primero—, incondicionado. Está ya siempre ahí y es desde donde partimos. Si quitamos eso, hemos quitado todo. Es el gran *factum*, en este enfoque radical.

Viendo la importancia que damos a la realidad de la autoconciencia, tenemos que enfrentarnos, antes de continuar, con una seria objeción que nos viene de parte de uno de los representantes de la Filosofía de la existencia, no en su primer brote alemán sino en su segundo brote francés. Jean-Paul Sartre mantiene, como es sabido, en su gran libro filosófico *El Ser y la Nada*, la irreductibilidad del *ser-en-sí*, que es lo objetivo, y el *ser para-sí*, que es la conciencia. El *ser-para-sí* en oposición al *en-sí*, no sería entonces realidad, sino más bien negación de realidad, *negatividad*. El análisis fenomenológico de Sartre responde a un dato indudable de la conciencia: la conciencia siempre se sitúa *frente* a lo objetivo, y con ese situarse niega su identidad con ello.

Cuando hablamos del «yo», objetivando el polo de nuestra conciencia, hemos hecho un objeto del sujeto, y con ello la conciencia se ha

distanciado también de él: está negando ser aquello a que se refiere. Pero, aún más decisivamente, el mismo polo unificador de las «vivencias» (el sujeto al que llamamos «yo») resulta ser para Sartre también un en-sí. Es «aquel que equivocadamente tendemos a hacer el habitante de la conciencia», mientras que no es sino un polo de referencia transubjetiva. Las frases con las que Sartre apoya esta afirmación recuerdan las que nosotros mismos hemos usado hace poco definiendo la *realidad* de la autoconciencia: el «yo» se da siempre como «habiéndolo estado allí antes». Pero el significado es ahora distinto: no hay un «yo real autoconsciente», sino una conciencia que remite a un «polo» que queda más allá de la misma conciencia.

No convence esta descripción fenomenológica de Sartre. Ocurre inevitablemente la duda de si no está ya prejuzgada por una irreductibilidad establecida de antemano entre el ser *en-sí* y la conciencia. En el mismo contexto dicho, ésta es la razón última que parece dar: «si el yo fuera la conciencia, entonces sería una realidad que se autofundaría, cosa que es imposible». Pero ¿no habría más bien que proceder al contrario? Será o no será posible la coincidencia de realidad y conciencia, según muestre el mismo análisis fenomenológico; no según se adapte a definiciones preestablecidas. Y, conforme a todo lo que llevamos dicho, parece que es así: que percibimos como *coincidentes* la *realidad* de nuestro yo y su propia *conciencia*. La negación sartriana de la *realidad autoconsciente* no parece avalada por el análisis fenomenológico; aunque, desde luego, tenemos que reconocer que éste no es fácil...

Más acertada fenomenológicamente es la distinción que establece Heidegger entre el ser en cuanto dicho de la conciencia, del sujeto, y el ser en cuanto dicho de los objetos. Como sabemos, incluso ha reservado para el primero la palabra «existencia»; que en la tradición filosófica y en el uso común tiene un sentido más amplio; en el que (sin entrar ahora en detalles, de un modo genérico) se identifica con el ser. Lo importante, aparte de la conveniencia o no de la exclusivización de la palabra «existencia», es la corrección del uso, nada feliz, del sentido común, que tiende a la *univocación* en la existencia (o ser) del hombre con las cosas. *Es* la mesa, *es* la ventana, *soy yo, eres tú*; con la misma significación. Heidegger ha subrayado la esencial distinción de significaciones que hay que establecer.

Aun en las cosas mismas conviene distinguir: en un primer sentido, «ser» la mesa, significa *serme útil*. Es lo que Heidegger llama *Zuhandensein* (*estar a la mano*). Así interpreto yo las cosas en mi

cotidiano «preocuparme del mundo», en mi espontánea actitud técnica al trabajar.

Cuando adopto más bien la actitud «teorética», el «ser» toma este otro significado: *estar ante mi* (*Vorhandensein*), presentarse ahí delante, dárseme como objeto. Añadamos que, admitiendo esta distinción, podemos no compartir el concepto del entendimiento que parece suponer en Heidegger. (Yo me preocupo de las cosas trabajando en ellas. En ese momento estoy empleando «a pleno empleo», diríamos. Pero puedo quedarme a «medio empleo» al dedicarme a conocer especulativamente, teóricamente. Así el entendimiento será mero instrumento de la acción.)

Pero hay otra distinción más importante y es tras la que vamos. Si «ser» es *teóricamente* «estar ante mis ojos» (igual que antes era, *instintiva y prácticamente*, «estar a mano») tendemos con el sentido común a pensar que yo también «estoy ante los ojos» y a reducir nuestro *ser* a eso. Para contrarrestar esta tendencia, Heidegger ha reservado al hombre, como ya sabemos, la palabra alemana que traduce «existencia»: *Dasein*. Etimológicamente, «ser ahí». Donde ve, por lo pronto, el sentido de *ser-ya* (como conciencia mundana), *ante quien pueden darse objetos*. Para que algo pueda «ser», se pueda presentar delante de mí, hace falta que *yo sea*, antes ya, en otro sentido muy distinto. Es cierto que también yo puedo volver los ojos a mi propia realidad consciente y también puedo percibir fenómenos míos y, objetivándolo, mi yo también se presenta entonces «*delante de mí*». Pero siempre está presuponiendo que se pone *ante alguien*. Ese alguien es la autoconciencia, la realidad radical. No es injusto, para marcar la diferencia, reservar para ella el nombre de «existencia». Nosotros no lo haremos rigurosamente, pues debemos recoger también el uso tradicional. Lo que importa no es la letra, sino el espíritu. El «yo soy» significa: soy un hontanar de iluminación consciente que se ilumina al iluminar otros objetos. Los objetos tienen de limosna el quedar iluminados ahí («*esto es*»). Mientras que yo soy el que los ilumina y me ilumino a mí mismo al iluminarlos. Algo muchísimo más noble.

3. REALIDAD «EN REALIDAD»; «EN EL MUNDO»

Hay algo que aún importa subrayar antes de terminar esta temática del punto de partida. Como ya hemos notado más de una vez, y ahora mismo recordamos al referirnos a Heidegger, el yo autoconsciente que asumimos como punto de partida es un yo consciente de lo que no es

él, un *yo-en-el-mundo*. La realidad radical que es para cada hombre su propia vida, diremos con Ortega, es un «yo y mi circunstancia».

Ya lo dijimos: en su descubrimiento de la autoconciencia como punto de partida, Descartes cometió el serio error de «desencarnarla». Hizo un verdadero problema del «puente» a tender desde esa realidad del yo a las otras realidades externas; ya que por el momento, los objetos que el hombre se encuentra conociendo no tienen por qué ser más que representaciones suyas. Fue, como sabemos, a través de Dios, como Descartes pensó resolver el problema: el hombre encuentra en sí la idea de Dios tan íntimamente ligada con su propia existencia que no puede dejar de tenerla por real y, entonces, si un Dios veraz es el que está en el origen de todo, la representación que el hombre tiene del mundo debe corresponderse con la realidad de este mundo. Vemos que es un camino tortuoso, muy poco plausible. En realidad la misma fórmula de Descartes «Cogito ergo sum» aún quitada la apariencia de ilación que tiene —y que probablemente es sólo apariencia, como reconocen los exégetas cartesianos hoy— es imperfecta porque pone, incluso ya inicialmente, de relieve más bien aquel aspecto que es menos realista en la vivencia humana: la *cogitatio*, el pensamiento. Es verdad que el mismo Descartes nos dice que llama *cogitatio* a todas las vivencias humanas; pero queda insinuada una prevalencia del pensamiento. Y el pensamiento, como bien sabemos, puede referirse a objetos, no sólo no existentes, sino imposibles.

Es entonces mejor corregir la fórmula, al modo ya insinuado en Kant. Sustituyendo en ella, por lo pronto, la *cogitatio* por la *cognitio*. «Existo conociendo» es, entonces, un mejor punto de partida. Pero ya con esto hemos correlacionado inevitablemente, con el yo que conoce, el *algo* que es conocido. Ya Kant lo notó: el conocimiento está esencialmente orientado a una realidad y una realidad externa.

Ni es solo la llamada «intencionalidad» de la conciencia, puesta de relieve por Husserl, en continuidad con Brentano. Esa intencionalidad podría aún estar solo referida a un objeto intra-mental. Es que, como el mismo Kant mantuvo de hecho muy enérgicamente, refutando al idealismo (que como «problemático» veía ya en Descartes), el *algo* conocido por el yo es de la misma *densidad real* que aquél.

La «refutación del idealismo», repetida muchas veces por Kant tanto en la *Critica de la Razón Pura*, como en otros escritos, se refiere primariamente a la esencial correlación del fenómeno externo (espacio-temporal) con el fenómeno interno, psicológico (temporal). No podemos

tener percepción del tiempo —ni por tanto de nosotros mismos en cuanto a vivencia temporal—, sino apoyándonos en una percepción externa, espacial. Pero más allá, al fondo de la letra de esta argumentación, y tenida cuenta de repetidas aserciones que Kant hace a lo largo de toda su producción, debemos encontrar afirmada en ella la igual densidad real de lo externo y de lo interno, de lo que Kant llamó «realidad en sí» con lo que llamó «yo» de la *pura apercepción*, que ya vimos en el capítulo anterior, consideró como *realmente existente*, con un tipo de existencia no reducible al que atribuimos mediante las categorías a las determinaciones fenoménicas que conocemos.

Lo que subyace a esta explicación kantiana, es, sin duda, algo muy parecido a lo que en nuestros días ha puesto de relieve Nicolai Hartmann justificando el inevitable realismo de la concepción común humana. Hay una impresión prevalente de *pasividad* al origen del fenómeno cognoscitivo: tenemos conciencia al conocer de no ser puramente activos, de no construir simplemente el objeto. Lo que dijimos al referirnos a la *realidad del yo* de la autoconciencia, es igualmente válido para la realidad externa, en la cual siempre se encuentra enclavado el yo. El fenómeno cognoscitivo no surge simplemente a gusto o iniciativa del sujeto.

Zubiri ha expuesto con gran maestría esta «impresión de realidad» que está en el origen de todo conocimiento. Con razón apela a una inextricable unidad del entendimiento y del sentido en el hombre: somos —dice— *una inteligencia «sentiente»*. La impresión de realidad no es algo separable en nosotros de la misma reacción al estímulo que constituye el conocimiento sensitivo. Podemos, sin duda, tener también conciencia de objetos irreales (mero pensamiento, ficción, conocimiento equivocado...), pero solo en un conjunto previo de conocimiento de la realidad, solo como «ya instalados siempre en la realidad».

Bien dice, entonces, la Fenomenología existencial que el punto de partida es, sí, la autoconciencia, pero precisamente en cuanto «mundana», es decir, en cuanto referida a algo que no es ella, algo «en lo cual está ya ella desde el primer momento», «en lo cual se encuentra ya siempre». La mundanidad es una fundamental dimensión «existencial» de la existencia humana. «Mundo» es, en el sentido que le da Heidegger, una estructura de la misma existencia: su estar ya siempre enclavada en una realidad distinta, el solo poder ser real en esa realidad, en interacción con ella. Nos vivimos enclavados en lo real; si bien lo real *nos es real* desde nosotros mismos, desde la realidad que nosotros somos.

Con esto desembocamos en una concepción más amplia de la misma relación a la realidad externa. No es ya solo *conociéndola*, sino *actuando en ella y sufriendo* su impacto múltiple, como desarrollamos nuestra propia vida. Así, no es ya solo la fundamental *pasividad* de nuestro conocer la que nos revela esta realidad externa; es toda la índole estructural del sujeto que somos y, ante todo, su misma *actividad*. Esta podrá concentrarse interiormente, tendrá incluso su ápice en la más pura inmanencia espiritual. Pero inicialmente se nos da como una «preocupación por el mundo», un estar volcados activamente en la exterioridad.

La verdad del «materialismo»

Es importante esta reflexión. Precisamente en ella podemos situar, aceptándolo, el fundamental mensaje de la filosofía marxista: el hombre solo existe *trabajando*, produciendo sus propios medios de subsistencia en una naturaleza frecuentemente hostil. Hasta el punto de que solo la relativa independencia que pueda ir cobrando con la abundancia de medios materiales producidos, posibilitará realmente la existencia de una reflexión filosófica, de una interioridad espiritual, y de un progreso en estas líneas. Y de que las condiciones en que se desarrolle el trabajo, y las consiguientes relaciones sociales fundadas en él, influirán de modo muy decisivo en las formas concretas del desarrollo cultural y espiritual.

Hay, pues, algo de indudable verdad en el «materialismo» mantenido por Marx; en cuanto —en la fundamental intuición de sus escritos de juventud— es simplemente «materialismo histórico», dato fenomenológico anterior a toda especulación cosmológica (cuál fue la desarrollada por influjo prevalente de Engels en la posterior filosofía del «materialismo dialéctico»). Existe, desde luego, una esencial diferencia en la misma situación desde la que se hace filosofía en el marxismo y la que nosotros hemos adoptado. Marx intentaría filosofar *desde la historia* como conocimiento científico del hombre, no se preocuparía por hacer reflejamente la «revolución copernicana». En tanto en cuanto esto es así, si bien debemos aceptar el fundamental mensaje marxista de la «materialidad», tenemos que «existencializarlo» al incorporarlo a nuestro propio punto de partida. Cabría por otra parte ver en la actitud humanista del joven Marx, que nunca se preocupó mucho por el estado de la naturaleza anterior al hombre, sino siempre consideró al hombre como ya enfrentado con la naturaleza, una presencia de la tradición filosófica anterior, feliz infidelidad a lo absorbente de la preocupación

científico-histórica, que hubiera facilitado la posibilidad de una mayor radicalidad en filosofía. (Sabemos que ésta no se realizó plenamente y el mismo Marx, algo incoherente, no aceptó las cuestiones últimas que este hombre, del que partía, plantea.)

Realidad y «ser»

Resumamos lo dicho, completándolo al mirarlo desde otro ángulo. Buscábamos un punto de partida, con las características de lo originario y lo indubitable. A eso hemos llamado «realidad». Pero no en el sentido del realismo ingenuo, confundiéndolo con las «cosas», entre las que nosotros seríamos una especial. Tampoco es para nosotros lo inicial el «sujeto» aislado de Descartes (*«res cogitans»*). Ni, con otros filósofos más actuales pero que caen en un defecto análogo, el «lenguaje» del sujeto.

Tampoco—se habrá notado— hemos querido dar al punto de partida el nombre de «ser». En tanto lenguaje usual, este término es sinónimo de «realidad». Pero como habremos de ver detenidamente, añade una serie de complejas connotaciones. Para no entrar en ellas —cosa que por el momento nos es imposible— ni desvalorizar el término al usarlo sin ellas, optamos por prescindir de él por ahora. Nos quedamos con el otro de «realidad», más neutro y libre de implicaciones. Muy sugerente y expresivo como hemos visto.

Pero notemos que hemos dado como esencial a la «realidad radical», que erigimos como punto de partida, la bipolaridad. *No es algo inicialmente indiferenciado*, que solo posteriormente se escindiera en sujeto y objeto. Sino algo que desde el principio se nos da marcado con esta diferencia. Más aún, de tal modo marcado por la diferencia, que *nosotros* no podemos «encontrarnos» en ambos polos de ella. La realidad inicial comprende algo que *somos nosotros* —que es cada sujeto que reflexiona y se plantea el problema— y algo que *no somos*, «en lo que» nos encontramos. Esto es de decisiva importancia para toda la Metafísica que podamos hacer. No significa que no hayamos de poder pensar una realidad no escindida propiamente con la escisión sujeto-objeto. Pero sí que no encontraremos sentido a esa «realidad» simplemente desposeída de toda relación a sujeto. Mucho menos aún podemos entender que el sujeto quede perdido tras la «no-realidad» de la conciencia (como hemos visto que piensa Sartre).

A veces se ha presentado la Filosofía de Hegel como brotando de una intuición inicial contraria a lo que hemos expuesto y mantenido. Me

parece importante aclararnos brevemente sobre esta relación a Hegel, dada su gran relevancia para el mundo filosófico moderno. Es cierto que, por temperamento y por reacción contra Kant y Fichte, filósofos de la subjetividad, Hegel propende a una revalorización de lo objetivo. Su Filosofía es, por ello, «idealismo objetivo». Qué significa exactamente esto, sólo podremos verlo cuando tengamos muy avanzada nuestra propia Metafísica. Porque, es verdad, es la expresión de toda su visión sistemática de la realidad; pero no podemos medirnos con ella en este momento inicial y no tenemos por qué intentar ahora comprenderla.

Hay, sí, una divergencia que afecta ya el punto de partida; y es bueno destacarla. En realidad, Hegel tiene como «dos puntos de partida». En uno se sitúa a nivel de la conciencia natural e intenta conducirla a ver que debe superar tal punto de partida y adoptar otro más profundo, verdaderamente filosófico ya, si quiere hacer última filosofía. Esa manuducción de la conciencia natural hasta el punto de vista «especulativo», es la *Fenomenología del espíritu*, descripción de las figuras de la conciencia hasta el *saber absoluto*. En éste se supera la distinción sujeto-objeto. *Desde él* comienza la verdadera Metafísica hegeliana, la *Ciencia de la lógica*. Ese nuevo punto de partida, «especulativo», es *el ser*.

Notemos que, aun en este «punto de vista especulativo», el propio del idealismo objetivo, el sujeto y el objeto no se suponen fundidos en una indiferenciación neutra; sino presentes y superados al mismo tiempo. La subjetividad está siempre presente en la realidad: por eso se trata de un idealismo. (Heidegger habla a este propósito de permanencia de Hegel de la «subjetividad».) Pero lo que aquí más nos importa es que el «punto de vista especulativo» no es *propiamente ya un punto de partida* en el sentido que nosotros buscamos. La Metafísica fundamental que intentamos hacer es *algo que responde* más bien a lo que quiso ser la *Fenomenología del espíritu*. En vez de describir «figuras de la conciencia» por las que conduczcamos a la conciencia natural (tomada, según esto, como punto de partida), hacemos *en un primero y sencillísimo paso* ver que la «conciencia natural» (= el hombre en toda su vida) es siempre *ya una autoconciencia-en-el-mundo*, vivida como *realidad y realidad radical*.

A partir de aquí, dejando el espontáneo curso del sentido común, que se vuelca simplemente hacia lo objetivo, tratamos de ver las estructuras que la autoconciencia-en-el-mundo pone en juego. Es lo que pasaremos a hacer en el capítulo siguiente.

Otra alusión histórica nos es aún necesaria en este momento. El camino que acabo de anunciar vamos a seguir, es el de Heidegger en *Ser y Tiempo*. El, sin embargo, como ya recordamos al final del capítulo II, ha preferido después otro «que parte precisamente del ser». Más aún que en Hegel encontraríamos, entonces, en «el último Heidegger» un cierto antagonista de nuestro proceder, que vendría a descalificarlo como aún subjetivo y humanista...

Ya me expliqué sustancialmente a este respecto en el capítulo segundo. Como él mismo ha declarado, el «segundo Heidegger» sólo es alcanzable desde «el primero». La *fenomenología de la existencia humana* es el camino para llegar al *pensamiento del ser...* Esto ya podría justificar nuestro proceder. He de añadir, no obstante, en este momento que la impronta del camino fenomenológico que intento seguir en la Metafísica fundamental marcará siempre, más honda e indeleblemente de cuanto me parece ver en Heidegger, todo posible pensamiento metafísico. Es verdad, en efecto, que Heidegger continúa incluyendo siempre al *Dasein* (la existencia humana) en la revelación del *Sein*; pero parece, al fin, conceder al hombre el poder de pensar «desde el ser» algo nuevo y distinto de cuanto del «ser» pudo saber el hombre desde el primer punto de partida que era su autoconciencia-en-el-mundo. Sinceramente, esto me resulta algo quimérico. Creo que el peligro que aquí descubro de una cierta ambigüedad, podría evitarse con la ascesis que propongo de una distinción de «realidad» y «ser».

En efecto, cuando Heidegger nos presenta desde el primer momento al hombre como abierto al «ser», *don del «ser»*, lugar en que el «ser» se revela..., me parece decir conjuntamente dos cosas, importantes ambas y verdaderas, pero distinguibles. Una es aquella en la que vengo insistiendo a lo largo de todo este capítulo: nunca se nos da la conciencia humana sino como *realidad-en-realidad*; nunca, por ello, se conciencia el hombre como lo último ni lo constituyente —aunque sí lo «radical» para su punto de vista—. Es el hombre algo así como «allí donde la realidad se hace conciencia y problema». La «realidad» desborda infinitamente al hombre: sería, pues, pensable y cognoscible desde otra infinidad de ángulos... Pero «realidad», como lo originario y radical para la reflexión problematizante del hombre, no podrá serlo sino *desde «el polo»* que él mismo forma en ella, aun sintiéndose desbordado por ella.

Cuando —pasando al otro elemento presente en el mensaje de Heidegger— llamamos a la realidad «ser», usamos (como ya he dicho) un término muy peculiar del lenguaje humano, inevitablemente cargado

de resonancias y connotaciones estructurales. «Ser», sí *querría ser* «algo en sí independiente del hombre» (pensado, sin embargo, desde el hombre) Al decir «ser» el hombre proclama su convencimiento de la primacía y precedencia de aquello que dice, primacía y precedencia respecto a su pensarlo y decirlo. (Siendo así que, sin embargo, *él lo piensa y lo dice.*) La tentación es de maravilloso atractivo; parece que aquí sí ha conseguido el hombre el sublime poder de pensar «como desde fuera de sí». Mientras que al sentirse (en la vivencia inicial) como «desbordado por la realidad», el hombre se sentía perdido en ella —el sentimiento, diremos «copernicano»—, ahora al poder llamar a la realidad «ser» el hombre se siente como con derecho a olvidarse de sí y mirar la realidad desde ella misma...

Creo que todo esto tiene un elemento de verdad; y por algo el «ser» es el gran tema de la problemática *última* del hombre, de la Metafísica. Pero esa verdad tiene unos límites. Porque, finalmente, «ser» es una palabra del lenguaje *humano...*; palabra que expresa su irrenunciable ambición de- trascendencia, pero que, al no poder dejar de ser palabra del lenguaje humano, no da ningún mágico poder de evasión. «Pensar desde el ser» es seguir pensando *desde el hombre*. «Ser», diré más adelante, es *nuestra interpretación de la realidad*.

El «ser» —espero llegaremos a poder admitir— es la expresión de la apertura absoluta del hombre. Pero *del hombre* y nada más. Y, para poder llegar a decir eso, es una paciente y modesta *analítica fenomenológico-existencial del hombre* el único camino que nos queda. Vamos a iniciarla con el capítulo que sigue.

CAPÍTULO V

ANALÍTICA EXISTENCIAL

Con lo dicho tenemos caracterizado en lo esencial el punto de partida. Pero tenemos ahora que considerarlo detenidamente, porque habría diversos modos de proceder desde él. Tenemos que ver qué podemos encontrar en ese punto de partida para que nos sea efectivamente punto de partida, no para cualquier reflexión filosófica, sino para una *Metafísica*, para las preguntas *últimas*. Ya estamos logrando que nuestra pregunta sea *radical*, lo estamos logrando desde el momento que empezamos nuestro camino por aquí. Pero ahora tenemos que ver si nos lleva a plantearnos preguntas *últimas* y ofrece posibilidades de responderlas. No faltan hoy quienes llegan a hacer filosofía radical, pero no llegan a hacer verdadera *Metafísica*. Quedan en la analítica existencial.

Por el contrario, mi objetivo concreto, de estudiar la posibilidad de la *Metafísica*, me hará muchas veces quemar etapas, no tratar con suficiente amplitud todos los temas que deberían tratarse en una entera *Antropología existencial*. Es este quizás uno de los puntos en que mi obra tiene que resentirse más de la huella del esfuerzo del profesor que tiene que obligarse a cubrir un itinerario. Espero, sin embargo, que no se me pueda decir me lleva a falsear el dato.

Veamos, ante todo, cómo debemos considerar ese punto de partida que es nuestra propia vida. Porque de nosotros podemos sin duda conocer muchas cosas. Ordinariamente las conocemos en el plano objetivo; igual que conocemos los objetos externos, conocemos fenométricamente esto que llamo «hombre», con lo que podemos hacer una *Psicología empírica*, o bien una *Antropología* de uno u otro matiz... Si la llegamos a hacer con principios metafísicos será —como ya expusimos al describir las delimitaciones en los capítulos pasados— una cierta *Metafísica «segunda» o hiperfísica*.

Pero aquí se trata de otra cosa como ya hemos repetido: de aquello que podemos conocer del hombre, no en cuanto objeto, sino *en cuanto sujeto*; es decir, lo que el hombre inevitablemente conoce concomitantemente de sí mismo mientras conoce otras cosas y (más ampliamente) ejerce su vida integral, su comportamiento en el mundo. Como *eso*, que así pretendemos descubrir, es lo que el hombre, podemos decir, «existe» desde dentro (perdóñese el empleo activo del verbo de suyo neutro), podemos llamar a esas estructuras *vividas*,

«existenciales». Esto es adoptar una vez más la terminología de Heidegger; lo cual no nos compromete a aceptar todos los matices de su palabra-clave, «existencia». Los *existenciales* no son las categorías. Estas son las estructuras intelectuales con que conocemos los objetos, ante todo los externos; quizás luego también por traslación (que habrá de justificarse), el mismo hombre. Llamaremos *existenciales* a esas otras *estructuras*, más fundamentales y de más amplitud, que ponemos en juego *en tanto en cuanto, continuamente presentes a nosotros mismos, actuamos en cualquier comportamiento*. Son los condicionantes de todo conocimiento objetivo y de toda acción. («Tener categorías» para entender el mundo sería, visto así, un *existencial* del hombre).

Como no podemos captar los *existenciales* en sí mismos, tenemos para alcanzarlos que volver «trascendentalmente» a ellos desde las huellas objetivas que dejan en los comportamientos humanos. Como vemos, recogemos así las insinuaciones metódicas de Kant, prolongadas y ampliadas, como ya hemos repetido, en la *Fenomenología existencial*. Y, como ya hemos dicho también en el capítulo tercero, el lenguaje que al hacer esto usamos no podrá ser aún sino un lenguaje *sugerente*.

1. «MUNDANIDAD», «PERSONEIDAD», «COMUNITARIEDAD»

Comencemos, pues, la indagación metódica de los *existenciales* humanos, con la finalidad, método y limitaciones ya apuntadas. Hay tres que ya han quedado no poco tocados en el capítulo anterior, al tratar sobre el punto de partida. Aquí, pues, apenas hay sino que mencionarlos en el primer lugar de nuestra enumeración. Los llamaremos *mundanidad*, *personedad*, *comunitariedad*. Insistiremos brevemente en algunos aspectos.

Sobre la *mundanidad* de la conciencia ya hemos dicho mucho. Lo que hay que añadir se refiere a la «corporalidad» del «yo». y para hacerlo oportunamente, tendremos que hablar primero de la temporalidad. Retrasémoslo, pues, por un momento. Y digamos antes algo sobre ese otro carácter del existir humano, por el que no es un «estar ante alguien», sino ser «aquel ante el que todo está», que se «autoposee» en la misma luz en que «posee» lo otro.

Es un *existencial* de primera magnitud que tenemos que tener siempre presente al filosofar: la *personedad*. Uso para designarlo el neologismo de Zubiri, cuyas excelentes meditaciones sobre el tema de la persona me inspiran a continuación. Es mejor evitar aquí hablar de

«personalidad», ya que esta palabra sugiere el carácter o perfil dado a la persona por la sucesiva realización libre de su propio «proyecto vital» —algo cuya índole se esclarecerá más adelante.

La *persona*, ¿qué es? No hacemos aún nuestra pregunta en busca de una respuesta metafísica, sino en busca de una inicial descripción fenomenológica. Es algo, por una parte, incomunicable, un individuo en sentido pleno. No le cabe el diluirse en la totalidad, en unas formas vagas de conciencia universal. La realidad radical nos da algo irreductiblemente individual, lo que los escolásticos llamaban un *suppositum*. Algo que últimamente descansa en sí.

Pero un *suppositum* que se *autoposee*. ¿Qué queremos significar con «*autoposeerse*»? Diversas cosas; pero, en primer lugar, en la línea que estábamos siguiendo, que él «se es», «es como desde dentro». La luz con la que se conoce le brota «de dentro». Mientras que la luz con la que afirma lo de fuera es también la misma que brota de él. Es cierto que no se puede autoposeer sin poseer algo que no es él; esa es su esclavitud, su «estar en el mundo»: no se puede autoposeer sin poseer «lo otro». Si pudiera cerrar los ojos a todo, dejaría también de poseerse a sí mismo por la conciencia. Es verdad. Pero el «*poseerse*» a sí mismo por la conciencia es tal en un sentido esencialmente superior a aquel en que «*posee*» lo demás.

No es que sea, por otra parte, la autoconciencia lo más decisivo de la *autoposición*: la libertad con su *autodomínio* es más bien la que señalará su cumbre; y toda la *autoposición* consciente remite, veremos, a otra «*autoposición preconsciente*», en la que la Metafísica encontrará justamente la esencia última del ser personal. Pero aquí solo queríamos iniciar el tema. No queríamos hacer, por ahora, una Metafísica de la persona que se hará desarrollando a la luz de principios metafísicos estas características. Un adelanto se da ya, sin embargo, en la misma vivencia fundamental autoconsciente: con su sentido de *inabarcabilidad*, de *inaccesibilidad*, su *misterio* propio, que se entrevé como nunca totalmente desvelable...

Ni con esta toma de posición *fenomenológica* que aquí hacemos negamos en absoluto —repitámoslo una vez más— cuanto la Psicología profunda, enseñada sobre todo por la experiencia clínica, pueda decirnos sobre el origen *concreto*, *histórico*, de la instancia personal en el conjunto del psiquismo. Para el psicoanálisis, lo original es el «*ello*» y solo gradualmente se forma el «*yo*». Y aun entonces, en cierto sentido, el «*ello*» continúa siendo como el centro de gravedad.

Nunca el «*yo*» lo domina plenamente. Pero aun admitida la aportación de este importante punto de vista, queda en pie que en el psiquismo maduro el «*yo*» se hace verdadero *centro*, el centro *autoconsciente*: el *ello* es *del «yo»*, aunque nunca plenamente controlable. El centro autoconsciente, que es el «*yo*», es quien reconstruye un día su propia historia: sobre todo, quien busca esa visión radical de todo que es la Filosofía. Y no puede menos de encontrar, entonces, que *siempre ya en germen* estaba el *yo* en el *ello*.

Estamos ante una característica rica en consecuencias metafísicas, en actitudes que serán determinantes de todo el proceso metafísico. Nos rebelaremos siempre contra toda última disolución de la persona en el todo, en grandes nombres o en grandes abstracciones, como ocurre en los idealismos. Habremos de ser siempre personalistas, aunque al mismo tiempo siempre veremos la persona humana como «abierta», como esencialmente referida al otro *yo*, a la otra persona, enlazada con ella y con la comunidad formando el «nosotros».

Comunitariedad, trabajo y sociedad

Con el nombre de *comunitariedad* quiero referirme al tercer fundamental «existencial» ya aludido. El *yo* no solo se encuentra ya desde siempre operante en el mundo, esencialmente abierto a una realidad que no es él y en intercambio de actividad con ella. Sino que en su misma estructura lleva también la esencial relación a otros *yo* dotados de la misma estructura. Es lo que Heidegger ha llamado *mitsein* o *mit-dasein*, «ser con» o «existir con». No es en este punto satisfactoria la analítica existencial de Heidegger. Necesitaría completarse con la de otros filósofos de la existencia, especialmente Jaspers y Marcel, o con las observaciones que le hizo el psicólogo Binswanger'. Aunque solo de un modo incipiente —pues el tema es amplio y profundo y será de los que nos introduzcan después más hacia la Metafísica— digamos unas palabras fundamentales.

La Filosofía ha propendido con frecuencia a ser individualista, a dar prevalencia muy exclusiva al sujeto que la hacía y a la relación de las cosas a ese sujeto. La revolución copernicana puede agravar el peligro de individualismo subjetivista. Ya lo hemos visto en Descartes. Es fácil entonces crearse, más serio aún que el problema del «puente» al mundo externo, un problema de la afirmación de las otras personas.

Y, sin embargo, eso es un contrasentido. La afirmación del otro *yo* es un necesario contrapunto de la afirmación propia. La

«comunitariedad» es del mismo nivel que la «personería» y la «mundanidad». Notemos que el problema que estamos intentando abordar no es el problema del descubrimiento *concreto* de la persona en el otro. Con frecuencia en nuestra acción mundana tendemos a tomar "al otro como un simple *Vorhandenes* —e incluso como *Zuhändenes*, en lo cual hay ya un abuso manifiesto—. Pero es un hecho que superamos esta doble consideración y, al menos en ocasiones, sabemos tomar al otro como persona. ¿Cómo llegamos *concretamente* a descubrirlo, a descubrir a otra persona en un conjunto de datos objetivos? Sin duda nos hemos basado instintivamente en la semejanza externa con aquella parte de la realidad material que sentimos *nuestra*. En un análisis muy penetrante, busca Sartre los indicios más decisivos que puedan revelarnos una interioridad, una profundidad subjetiva. Y con razón concluye que es «la mirada» la gran reveladora.

Pero nuestro problema aquí no es ese interesante problema psicológico, sino uno más radical. Si una semejanza de forma externa y unos indicios de una profundidad pueden revelarme otra persona, es porque *radicalmente yo estaba siempre esperándola*. Porque, en mi misma constitución, la tenía siempre anunciada. Certo, yo no vivo «por dentro» sino mi propia vida personal. Pero ésta, en la mayoría, quizá simplemente en todas sus estructuras, se revela como *esencialmente «colegiada»*, esencialmente referida a otras semejantes.

Hay una insuperable «radical soledad» del hombre. Solo él —solo cada uno—, vive su intimidad, siente sus dolores y sus gozos... Solo cada uno toma sus decisivas opciones. Ortega ha subrayado con toda razón este aspecto de la existencia humana. Pero añadiendo —y es poco todo lo que subrayemos esto— que siempre se trata de una soledad *radicalmente destinada al diálogo*, destinada a completarse en la comunidad. El hombre que rehúye su soledad, añadamos, se vacía; el hombre que se entrega imprudentemente se pierde. Pero el hombre que se encierra en su soledad intentando ganarse, también se pierde. Hace falta darse para poder explotar todo lo que somos.

He usado la palabra «comunitariedad» buscando deliberadamente algo más amplio que «sociabilidad». Por esto último podríamos entender la inevitable destinación a la constitución de «sociedades». Estas son siempre formas comunitarias *determinadas, estructuradas* según una concreta vinculación. No es de nuestra incumbencia el abordar los problemas concretos que podría plantear una *Sociología fundamental*; aunque sí el reconocer que aquí tendría su punto de arranque. Lo que

en todo caso, quiero yo ahora destacar es más elemental.

La justificación de la afirmación hecha sobre la esencial comunitariedad de la existencia humana debería establecerse en primer lugar en el terreno de la acción en el mundo. Admitiendo con Heidegger que es el «cuidado» (*Sorge*) el motor inmediato de la actividad, hay que añadir en seguida que esencialmente es una *Mitsorge*. Nos encontramos con ello dando como fundamental —como ya habíamos afirmado en el capítulo anterior— el hecho del *trabajo*. En él, por su misma estructura, *nadie actúa solo ni para sí solo*. Porque inevitablemente, y aunque no lo quisiera, en el trabajo depende el hombre de otros y repercute en otros. Es muy justa la relación originaria encontrada por el marxismo entre trabajo y sociedad.

Esta solidaridad primaria en la acción nos introduce a otra más íntima: al trabajar con y para otros, el hombre se siente inevitablemente ligado con ellos, en la planificación de la acción y de las decisiones pertinentes a ella. También, y previamente, en la toma de conciencia de sus presupuestos. El «diálogo» es el preludio inseparable de la *Mitsorge*.

Y no es nada de extrañar entonces que las mismas estructuras más íntimas del hombre, con las que *valora para* tomar decisión y *juzga* la realidad previamente al valorar, sean también estructuras relativas a la comunidad. Son *estructuras esencialmente «dialogales»*.

Esto es muy importante. Hemos visto el peligro que parece haber amenazado a las filosofías especulativas de encerrarse en una consideración solipsista. Pero eso es un monstruoso contrasentido. El mismo pensamiento del hombre es un pensamiento *dialogal*. «Aprendemos a pensar aprendiendo a hablar.» Esta observación de Kant es acertadísima. Ya los escolásticos habían siempre llamado *verbum mentis*, palabra interior, al pensamiento; porque es absolutamente claro que el hombre lo estructura siempre como *palabra* trasmisible. El lenguaje se inventó comunitariamente; y el lenguaje fue el que hizo al hombre desarrollar sus capacidades intelectuales. Insistiremos, cuando tratemos específicamente del entendimiento, en ese existencial humano que es el poder hablar.

Ahora indiquemos únicamente que la misma «objetividad», fundamental para el entendimiento, surge en el hombre ante todo como *inter subjetividad*. Ya mencioné que la necesaria apelación de Kant al «yo» *trascendental* estaba en realidad en él injustificada; y ha sido muy

acertado lo que para su justificación ha escrito Husserl en sus «*Meditaciones cartesianas*», aunque quizá sin lograrlo tampoco de un modo enteramente satisfactorio.

No hay posible objetividad sino por *intersubjetividad*. Y la conciencia que tenemos, al afirmar teórica o valorativamente, de estar superando condiciones de nuestra propia subjetividad —siendo así, por otra parte, que solo afirmamos *desde* nuestra subjetividad— solo puede explicarse por la *conciencia dialogal* que nuestras estructuras tienen de sí mismas al proceder al acto de afirmar. Equivale a la convicción *vivida* de que, puesto que son dialogales, pueden y deben justamente presuponer en los otros estructuras fundamentalmente idénticas, con las que tratar el posible diálogo.

Así es como, en nosotros y *desde* nosotros, «vivimos de algún modo a los demás». La Psicología actual nos dará preciosos elementos con los que iluminar desde el ángulo empírico esta fundamental estructura existencial. Es la madre la primera persona que el niño reconoce, antes aún que la suya propia. La misma estructura del mundo circundante y de la propia situación en él se configura según la tradición que se recibe a través de los gestos y del lenguaje de la madre y de los otros seres personales que rodean al niño... No son estos argumentos la prueba primeramente directa que nosotros podemos aquí emplear; pero sí nos iluminan en la tematización del existencial vivido que es la comunitariedad.

Sin esto, la misma «mundanidad» de la conciencia personal no llenará a su plenitud. El mundo de un sujeto único será siempre *su* mundo. Habría, como ya dijimos, un solipsismo aunque no el que amenazó a Descartes. Aun «real en un mundo real», no podrá el sujeto tener el mundo por *plenamente* real, objetivo, sino cuando es *el mundo* en el cine puede darse cita con los otros sujetos, presuponiendo unas estructuras idénticas para todos.

Si ahora nos volvemos a considerar más directamente el *Mit-dasein*, la relación mutua de los «yo», comenzaremos a constatar que cabría concebirla de modos muy diversos. Para Sartre es «el conflicto» el modo fundamental de la relación interhumana. Es una afirmación que radicaliza el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes. Por desgracia, tantas actitudes humanas lo abonarían... Pero no creo que se imponga como concepción fundamental.

La concepción tradicional atribuye, por el contrario, *al amor* el puesto

decisivo en las relaciones interhumanas. Como veremos, es ésta una cuestión de decisiva importancia para la posibilidad de la Metafísica. Pero, por ello mismo, es mejor dejarla en este momento sólo apuntada. Tendremos que entablar una seria fenomenología y discusión. Por ahora citaremos solo esta hermosa reflexión de Mounier: «El acto de amor es la más honda certeza del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: yo amo, luego el ser existe y la vida vale la pena de ser vivida».

El *personalismo* que profesaba Mounier no es, como vemos, contrario al comunitarismo. Ambos, más bien, se complementan y requieren. El comunitarismo da su verdadero sentido al personalismo, impidiéndole degenerar en individualismo. Y el personalismo da su punto al comunitarismo, impidiéndole degenerar en un tal comunismo que hubiera de ser disolución de la persona en un arbitrario «todo».

Sobre cómo hay que concebir el *personalismo* y cómo conjugarlo con la Filosofía *trascendental* hablaremos más adelante.

2. TEMPORALIDAD EXISTENCIAL

Junto a los existenciales dichos, hay que poner otro que en la fenomenología del *Ser y tiempo* de Heidegger recibió, como sabemos, la máxima importancia. Se trataba de la *temporalidad* no considerada como algo objetivo, sino como estructura del mismo sujeto. Es este un punto en que la Filosofía de la existencia difiere muy notablemente de la Filosofía clásica y, concretamente, de la Filosofía de Kant. Preocupado Kant con la constitución por el sujeto del tiempo objetivo, no vio la esencial temporalidad del mismo sujeto. Tanto más sorprendente cuanto, por otra parte, subrayó y mantuvo firme la finitud de éste. Tuvo mucha razón en afirmar que el tiempo del reloj, aun cuando lo vivimos en el sujeto, es algo esencialmente correlativo de la extensión —el «número» o «ritmo» del movimiento lo había definido Aristóteles—. Pertenece, pues, al *fenómeno* y no podemos decir que sea intrínseco a la *realidad en sí*. Algo —podemos nosotros argüir más allá de Kant— hay intrínseco a la *realidad en sí* que se corresponde con la percepción subjetiva de tiempo. Kant no vio esto, pero no está absolutamente lejos de su pensamiento. Hay, sin embargo, que corregir a Kant más decididamente aún, con la filosofía de la existencia, en algo más importante.

La misma realidad del yo de la pura apercepción, la realidad constituyente del tiempo que medimos por el reloj, es ella misma

temporal, tiene su modo propio de temporalidad; más aún, debemos considerar su temporalidad como la temporalidad *originaria*.

La Filosofía clásica hasta Leibniz había considerado al sujeto humano sin más como inmerso en el tiempo del reloj. En el advento de la Filosofía crítica se considera al hombre como fundamento del tiempo del reloj. Pero entonces se tiende a verlo como intemporal en sí mismo. Sabemos hasta qué punto esta concepción es adoptada por Kant. La libertad, que es el núcleo esencial del yo, si no en cuanto autor de la Ciencia pero sí en su ser moral, es una opción tomada intemporalmente una vez para siempre: todo el acaecer fenoménico, regido ya por las leyes naturales y desarrollado en el tiempo, viene a realizar la figura que a sí mismo se dio el sujeto en su libertad. Con razón nos resulta imposible admitir esta doble esencia del sujeto, que sin embargo parece esencial en la Filosofía de Kant.

Un análisis más profundo hubiera llevado a ver que, precisamente por razón de su finitud, que Kant tan seriamente mantenía, no puede el sujeto humano no ser en sí mismo temporal. Heidegger, en su *Kant y el problema de la Metafísica*, ha intentado mostrarlo «ad hominem» en un análisis indudablemente agudo, que, sin embargo, no lleva aún el problema a su verdadera profundidad. Ha argüido: si para Kant el «yo de la apercepción», mediante una «autoafección», origina el fenómeno de un «yo empírico», temporal, es porque el «yo de la apercepción» no es «temporal», pero es *el tiempo mismo...* El argumento hará pensar a todo buen kantiano. Pero, como digo, no va al fondo de la cuestión, porque no nos dice en qué está esa misteriosa coincidencia del «yo» real del hombre y el «tiempo».

En su obra fundamental, sí se ha explicado Heidegger satisfactoriamente al respecto. El *Dasein* aparece fenomenológicamente transido de temporalidad en su estructura más íntima, porque es una realidad «distendida», «extática». La conciencia que de sí tiene como realidad en el mundo y comunitaria, es la conciencia de «*un proyecto vital*», siempre «lanzado hacia» el futuro, autorrealizándose. Es también la conciencia de una realidad «siempre ya» enclavada en otra; «arrojada en el mundo». Dejaría de vivir el hombre cuando dejará de proyectar. Su acción, en la cual solamente toma conciencia de sí, brota de esta estructura «extática». Y la acción siempre se hace desde una situación en la que el hombre «ya se encuentra». Llamemos «proyecto» y «factualidad» a estas dos esenciales dimensiones extáticas del hombre existente.

Desde esta estructura, el hombre tiende inevitablemente a pensar toda realidad en sí como también extática en alguna manera. De aquí nace la invencible persuasión de que es algo también realmente dinámico, en movimiento, lo que subyace a lo que nosotros percibimos fenoménicamente como el tiempo medible por el reloj. Tendemos aún con más razón a interpretar así la vida animal, de la que nos sentimos en tantos aspectos participantes y culminadores. Pero debemos reconocer que lo que en nosotros ha constituido más propiamente el carácter extático, de proyecto vital, es el que nuestra existencia —al revés de la vida animal, que está ya de un modo fijo dada en las leyes de reacción instintiva a los estímulos— es una vida *dada como «quehacer»* (en la acertada palabra de Ortega). Esto supone que nos hacemos problema de nuestro futuro, lo que es hacernos problema de nuestra misma realidad; que ella y toda la configuración que haya de tener, depende —al menos en alguna medida— de nosotros. Tenemos que «realizarnos» en un sentido esencialmente diferente al de la vida animal.

Esta condición "de «autorrealización» propia del hombre es la que nos sitúa conscientemente ante un tejido de «posibilidades». Vivir *humanamente* es optar entre ellas, hacerse el propio camino entre ellas. La autorrealización lograda, nos da la incomparable vivencia de *felicidad*, específicamente diversa del simple placer o de la alegría vital. Y hay aún otra marca inolvidable, que Heidegger ha puesto con excepcional fuerza de relieve en sus análisis más célebres. A partir de datos de nuestra experiencia objetiva interhumana y de su inevitable apropiación existencial, tenemos conciencia de nuestra realidad temporal como limitada en su propia temporalidad, es decir, como abocada al trance final de la *muerte*. Son limitadas las posibilidades en las que podemos optar; es limitado nuestro propio curso temporal. Somos «ser para la muerte».

Esta estructura abre inevitablemente el ámbito de una serie de problemas específicamente humanos y aun los más propios del hombre. De un modo genérico, podemos situarlos como los de la *auténticidad*. La vida humana, hemos dicho, participa de las características de la vida animal; en muchas de sus coyunturas, apenas puede superarla. Indeclinablemente «preocupado» por el mundo, empleado en la lucha con la Naturaleza para producir los medios de la propia subsistencia, integrado en un conjunto social, puede el hombre tener muy cerrado el campo de su decisión más personal.

Puede encontrar más fácil y obvio el simple dejarse llevar de las

circunstancias, abdicando su más excelsa prerrogativa de autorrealización. Esto es lo que Heidegger llama «hundirse en la inauténticidad». La Psicología nos sugerirá otras diversas maneras de inauténticidad. Llegaremos a ver que es difícil ser auténticos. Pero en todo caso, y sobre todo, queda inevitablemente planteado el problema del significado exacto y la raíz de la autenticidad.

Por otra parte, la facticidad —no menos que lo que acabamos de ver del proyecto— abre también ámbito de ineludibles problemas. ¿Cuál es su exacto significado para el hombre? ¿Es la realidad esa «mansión inhóspita» que sugiere la expresión empleada por Heidegger, «encontrarse arrojados»?

Son problemas ineludibles, hemos dicho. Nos aparece la enorme profundidad de las dimensiones extáticas de la temporalidad. El reconocimiento de la temporalidad del sujeto da un cierto tono dramático a toda Filosofía que la tome hoy en serio. Por una parte, frente a las bellas y consoladoras construcciones de la Metafísica tradicional, parece envolver un matiz pesimista, cerrar horizontes... Por otra, sin embargo, el mismo enunciado de los problemas dichos, aun sin por el momento darnos nada sobre su resultado, ya vemos que sí nos encauza hacia posibles vías de apertura. ¿Será quizás por estas insinuaciones problemáticas de la *auténticidad del proyecto* y de la *significación de la facticidad* como encontraremos la posible puerta a una nueva Metafísica?

La corporalidad del «yo»

Inseparable de lo dicho sobre la temporalidad del sujeto humano es una afirmación de su corporalidad. Sólo con ella acabaremos definitivamente con el fantasma idealista del solipsismo y daremos pleno sentido a la repetida afirmación de la «mundanidad». Porque la auto-conciencia no está en el mundo como huésped extraño (dijimos contra Sartre), sino como realidad-en-realidad. Ahora bien, aunque mantengamos con Heidegger que el «en» significa ahí algo anterior a lo propiamente espacial, pero es una relación llamada inexorablemente a «espacializarse».

Lo dicho sobre la temporalidad nos ayudará a entender. No pretendemos que el «yo» más real, el de la «pura apercepción» se inserte en el espacio mensurable; como no pretendíamos que se insertara en el «tiempo del reloj». Sabemos, eso sí, que no puede «fenomenizarse» sino espacio-temporalmente. Y si esto, según hemos

dicho hace muy poco, arguye una estructura temporal, originaria en la misma realidad prefenoménica del «yo», hay que añadir ahora que arguye una estructura «a su modo, espacial» en la misma realidad del «yo»; una estructura de fundamental homogeneidad con la realidad mundana en la que está enclavado.

Sabemos que en la percepción, el fenómeno mundial se nos da como una integración de «cuerpos» (unidades estructurales espacio-temporales), uno de los cuales soy «yo». Esto ha de considerarse por toda buena fenomenología como índice indudable de que una «corporalidad originaria» pertenece a la realidad radical del «yo». En el fenómeno, «mi cuerpo» no sólo se revela «mío» (una como región de la corporalidad especialmente próxima a la conciencia), sino que me revela a mí, a mi autoconciencia, como corporal. Las determinaciones concretas de «mi cuerpo» (como las de todo el mundo corporal por mí percibido) podré y deberé considerarlas «fenoménicas», en cuanto intervenidas por las especiales estructuras percipientes de mi conciencia. Pero en ellas tendré que ver revelada una índole «corpórea» (a su modo, espacial) de la realidad de mi «yo», como veía, según lo dicho, revelada su índole originariamente temporal. Sobre todo esto podrían citarse muchas acertadas observaciones de Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*.

3. LA ORGANIZACIÓN FUNCIONAL DEL SUJETO DESVELADA EN SU ESTRUCTURA TEMPORAL

La Antropología filosófica clásica ha distinguido en el hombre «partes» esenciales y accidentales, «potencias»... Ante todo, la fundamental división de alma y cuerpo, después las potencias del alma, las potencias del cuerpo animado, o sentidos... El mismo Kant fue, en esta manera de filosofar, un clásico; también él distinguió potencias en el hombre, y con excesiva rigidez. Con razón pensamos que hay que tomar al sujeto más unitariamente. Mejor que de potencias hablamos de *funciones*.

Las Antropologías actuales de gran base empírica estructuran de otro modo al hombre; pero siempre también distinguiendo funciones en él. Recordemos, por ejemplo, *La estructura de la personalidad* de Lersch. Estudia primero, las vivencias pulsionales (instintos y tendencias), que constituyen el «fondo endotímico» del hombre, junto con las vivencias emotivas. Ulteriormente el conocimiento y orientación en el mundo; y la acción. Todo lo cual se unifica desde la *tectónica de la persona*.

Creo que es alrededor de la temporalidad originaria, de la distensión extática del sujeto, como mejor podríamos, por nuestra parte, organizar «fenomenológicamente» o «existencialmente» las funciones del sujeto. Haríamos con ello una reasunción existencial de las estructuraciones mencionadas. Avancemos unas simples insinuaciones en esa dirección. *Acción.*

Desde este punto de vista, la primera estructura es la *acción*. Es lo propio de la *mundanidad* del sujeto; es, como sabemos, interacción, en la que el hombre se conciencia pasivo y activo al mismo tiempo. Hay que añadir que hay acciones del hombre que no merecen el calificativo de *humanas*: son aquéllas en las que el hombre se interrelaciona con el medio en los aspectos que le son comunes con las otras realidades corporales y sobre todo con los animales. La distinción es clásica: se llama acción propiamente *humana* sólo aquella que procede de una interioridad y refleja el carácter personal del hombre; aquella en la que el hombre asume la autorrealización con plena conciencia. Se me dispensará de alargarme más en consideraciones sobre la acción. La Psicología del comportamiento en todos sus aspectos, así como la Psicología social tendrían aquí que ir dando el material de reflexión a una fenomenología que quisiera ser completa. Ya he repetido mi autolimitación. Quiero en el presente capítulo simplemente trazar un cuadro general que enmarque mi particular preocupación de búsqueda de las posibilidades metafísicas del hombre.

Tendencia y conocimiento (valorativo y teórico).

La acción brota de la *tendencia*. Actuamos en el mundo y con los otros hombres, porque *tendemos* a completarnos, a realizar nuestras virtualidades... Ya en la misma etimología, aparece la tendencia como lo más afín con esa «distensión» que constituía, según hemos visto, la temporalidad originaria del sujeto humano. Tendencia y proyecto casi coinciden. El proyecto va a la acción pero no sin haber sido primero tendencia. No es éste el momento de estudiar con detención esta fundamental estructura, y de atender a todos sus posibles elementos. Para Lersch, pueden clasificarse las tendencias desde su punto de vista, en tendencias de la *vitalidad*, del *yo individual* y *transitivas*.

Mientras que la Filosofía clásica veía la *voluntad* como la *tendencia espiritual* del hombre, propende la Psicología actual a considerarla más bien como un «control racional» al margen, o por encima, de las mismas tendencias. Más adelante veremos qué se puede decir de esta diferencia desde un ángulo existencial.

La tendencia es regida por un *conocimiento orientador*. Al menos, en su ejercicio explícito en la conciencia. Donde conviene advertir que, anterior a todo ejercicio y al mismo conocimiento orientador, deberemos considerar de algún modo «tendencia» —esta vez «tendencia radical»— *la misma realidad del sujeto*. El conocimiento orientador a que me refiero viene a ser la tematización del proyecto vital, que radicalmente consiste en la misma realidad del sujeto. Ese conocimiento orientador es, ante todo, el que se refiere al *bien* y al *valor*. Es el «conocimiento práctico» de la tradición filosófica, que hoy más frecuentemente llamamos «valorativo». Es importante subrayar esta proximidad de la función cognoscitiva con la tendencia, con la que en realidad se entrelaza en una unidad.

Así como es también importante el ver que la primera función cognoscitiva que encontramos desde el punto de vista existencial, es precisamente esta función *valorativa*. Es la inmediata *tematización* del proyecto vital. Cuando el hombre actúa de modo plenamente humano, esa función tiene la especial estructura que es llamada en la tradición filosófica «entendimiento». Siempre en la unidad del sujeto humano y en conexión con la corporalidad, es esta función una de las más típicamente «espirituales» (sin pretender por el momento ninguna toma de postura «ontológica» sobre el contenido de esta palabra).

Pero cuando la función valorativa alcanza el nivel *intelectual* o «espiritual», no puede eso ocurrir sin que haya precedido otra función intelectual y —de modo más general— otra función cognoscitiva: aquella orientación previa, *teórica*, por la que el hombre (en expresión bien lograda de Julián Marías) aprende «a qué atenerse sobre la realidad». Ciertamente, no es esta función, sino más bien la función valorativa ya descrita, la que inmediatamente rige la acción; pero no puede darse valoración plenamente humana —juicio o afirmación valorativa— sin que haya precedido un *juicio* o *afirmación de la realidad*, lo propio de la función teórica. El «valer» no es el «ser». Pero sin saber de algún modo «lo que es», no puede el hombre pronunciarse sobre «lo que vale».

Y así se nos puede hacer ya bien comprensible la tradicional supremacía atribuida por la Filosofía a la función cognoscitiva *teórica*, por la que el hombre se refiere a la realidad. El proceso que acabamos de describir, en el estudio de los existenciales humanos en cuanto son organización funcional del sujeto de cara al mundo, nos da la justa situación de la *razón* en el conjunto humano. Así como sería vicioso el

exagerarla de modo unilateral, incidiendo en el «racionalismo» —vicio en el que desgraciadamente han incurrido muchos filósofos—, así sería también vicioso por antihumano el prescindir de la razón o desvalorizarla, como si sin ella pudiera el hombre realizar su acción específicamente humana, autorrealizarse.

En la bella expresión de Zubiri que ya recordamos, es el hombre el «animal de realidades». Por aquí se distingue radicalmente del animal, cuya vida psíquica es simple función del estímulo. A la realidad como tal se refiere el hombre precisamente por su función intelectual teórica.

Primer avance de «raciovitalismo».

Lo específicamente humano de la función valorativa, ya hemos dicho, sólo surge cuando ha precedido la función intelectual teórica. La función intelectual teórica tiene en el hombre el específico carácter de «razón», que pone especialmente de relieve el carácter *discursivo*, de proceso temporal, por el que el hombre llega a sus afirmaciones de realidad. El «racionalismo» consiste en destacar unilateralmente lo propio de la función discursiva dentro de la función intelectual teórica, así como lo propio de esta dentro del conjunto. Pero no hay por qué incidir en esa unilateralización. Ya estamos situando bien ponderadamente el entendimiento teórico en el conjunto humano.

Y decimos también desde ahora —y explanaremos después— que en la función intelectual teórica hay momentos más importantes que lo discursivo. También más importantes que lo *conceptual*. Lo *conceptual* es *expresión*: y la expresión es inevitable al hombre, índice precisamente del sentido *dialogal* de la misma función intelectiva, como ya hemos notado. Pero la expresión brota de un estado anterior ya cognoscitivo y el más propiamente cognoscitivo, lo más rico del ejercicio intelectual teórico. Ya explanaremos esto en la última parte; lo hago notar desde ahora para proscribir la unilateralización racionalista y quitar, al mismo tiempo, los prejuicios antiintelectualistas que tal exageración ha provocado como reacción excesiva.

El entendimiento teórico es así para un buen análisis existencial algo central. Central en la vida, ineludiblemente *vital*. Heidegger ha notado con mucha razón que los primeros y elementales modos de conocimiento orientativo previo a la valoración, que el hombre tiene, son más rudimentarios: hay ya una «comprensión» en el mismo uso instrumental de las cosas en nuestro entorno. «Comprendemos» una realidad como martillo, cuando *la usamos* para golpear. El «ser» es así ante todo para el hombre técnico un *Zuhandenes*. Sólo en un momento

posterior, el hombre, ya algo destacado de la inmediatez de la acción, se refiere a la realidad como algo a contemplar: *Vorhandenes*. Es justo notar esa precedencia temporal; justo y coherente con la descripción de la organización funcional que estoy haciendo. Pero no sería justo negar al entendimiento teórico el rango preeminente que se le debe. Cuando, más bien, es el único orientador posible de una valoración plenamente *humana y*, a través de ella, de una tendencia y acción verdaderamente *humanas*.

El entendimiento teórico, y no sólo el práctico —más aún, la *razón* en lo que tiene de específico— quedan así inevitablemente situados en *el centro de la vida humana*. Es *en ella y por ella* donde la razón muestra su importancia. Como veremos más ampliamente, es *en ella y por ella como puede justificar los «principios»*, en que se basa para todo su proceder. No tiene, pues, sentido —digámoslo una vez más— un racionalismo, y ni siquiera un intelectualismo a ultranza. Pero menos aún un irracionalismo. Reaccionando contra los excesos del pasado, hoy se propende con demasiada frecuencia a ello.

Hay aún otro aspecto que considerar en esta relación de entendimiento y vida. El entendimiento mismo es *vital* porque es *tendencia*: entender es tender hacia la posesión «intencional» de la «verdad». La verdad —cuya definición no es fácil y admite discusiones— tiene en todo caso una inseparable relación con la realidad. El hombre, ya lo hemos dicho, se relaciona con la realidad por su acción porque es con la acción como transforma la realidad. Pero antes se relaciona también con la realidad por esa especial «posesión intencional» que le da el conocimiento teórico. Y sin ésta, no podría llegar a la plenitud de la otra. Ya se ve, desde luego, de las funciones «científicas», inspiradoras inmediatas de toda «técnica» organizada. Pero habremos de ver también la inevitabilidad de una ulterior función, que llamaremos de «sentido».

El proceder intelectual es dinámico, tendencial. Todo él va también a su modo hacia el *futuro*, en la dirección del proyecto vital que es el hombre. Por todo lo dicho, creo que es muy apreciable la intuición que Ortega expresó en su «ratiovitalismo». Buscaba con ello indicar, como posición recta para una filosofía, la posición auténticamente sintética de los valores del intelectualismo y del vitalismo, despojados de sus unilateralidades. Cualquiera que sea el juicio que haya que dar sobre la realización concreta por Ortega de esta fundamental intuición, quedará siempre en pie su valor como lema para una recta filosofía. Como tal, no dudo en asumirla.

El entendimiento, aún en su función teórica, acabo de decir que está orientado hacia el futuro, por cuanto es tendencia. Hay que notar, sin embargo, que, en otro aspecto, podría decirse más bien *Junción del pasado*.

Llamado a pronunciarse sobre la realidad, debe acomodarse a ella *como la encuentra*; eso se hace cuando, al afirmar, pronuncia: *es*. Resulta por ello inevitable que el entendimiento teórico «estatífique» un poco —sobre todo en la expresión conceptual, destinada a transmitirse por el lenguaje externo— la realidad considerada. Es lo que hay de justo en las recientes críticas de algunos filósofos, como por ejemplo de Henri Bergson: el entendimiento (*conceptual* y *racional* y por serlo) «mata» el fluir de la realidad. Lo que ocurre es que no todo en el entendimiento es estático, ya lo hemos dicho. La «intuición» que buscaba Bergson como superación de la estatificación conceptual, *no debe considerarse ajena al entendimiento mismo*. Nosotros la llamaremos mejor, por ello, «*intelección*».

Pero es verdad, como concedíamos, que hay algo en el entendimiento que mira al pasado. Más aún, será función suya el volver la *facticidad* del hombre y del mundo hacia su *significado original*.

El sentimiento.

Y cerraremos ya nuestra visión de la estructura del sujeto, refiriéndonos brevemente a la función, más íntima, ya no extática, que es el *sentimiento*. El sentimiento no es ya estrictamente «intencional», extático, aunque acompaña a todas las demás estructuras intencionales de la intimidad consciente.

El sentimiento, testigo del presente, es la matización de la autoconciencia en las diversas situaciones vitales, aquello por lo que el sujeto «sabe de sí», de su propia intimidad. Injustamente preterido en la consideración filosófica ordinaria, el sentimiento recobra hoy su relevancia en la analítica existencial. Sin entrar en lo que sobre él nos da Heidegger, insinuaré que al sentimiento corresponde la principal parte en el planteamiento de la fundamental cuestión del «sentido». Como a ello hemos de volver bien pronto, dejo ahora sin más desarrollo este punto.

4. HISTORICIDAD

La temporalidad existencial conduce a esta nueva determinación del hombre: su «*historicidad*». En realidad, no es sino la integración de la *temporalidad* existencial con los caracteres de *personería*, *mundanidad* y *comunitariedad*, ya antes estudiados. Ser histórico el sujeto humano quiere decir encontrarse siempre distendida, como *proyecto* y *facticidad*, una *realidad* que es esencialmente *personal*, centro de proyecto y origen de iniciativa; una realidad que no es persona sino en un *mundo*, en interacción con él; una realidad que no es persona sino en una *comunidad humana*, es decir, en una comunidad de personas, ellas mismas temporales: en la continuidad, pues, de una sucesión humana.

Porque el hombre es así, forman los acontecimientos humanos una serie cronológica, que llamaremos en primera aproximación *Historia*. Como tal, la Historia así entendida se presta a un estudio objetivo, hasta cierto punto «científico». Con su metodología propia, más difícil y compleja que la de las Ciencias de la Naturaleza, la Historia es, sin embargo, un conocimiento objetivo como ellas. Como ya dijimos en el capítulo III, desde un punto de partida existencial, la Historia así entendida no puede ser simplemente asumida. Aquí también hay que hacer una reconversión. Los filósofos alemanes de la existencia, que cuentan entre los que más han destacado el sentido histórico del hombre, han distinguido bien —usando para ello dos palabras distintas: *Historie* y *Geschichte*— la historia cronológica del historiador y una «historia existencial», propia de cada sujeto existente.

Cada sujeto existente es esencialmente histórico, su misma realidad personal es *Geschichte*. Y, en ella, tiene como una recapitulación y reasunción de la historia de toda la humanidad. Ya que, inevitablemente, cada existencia humana está determinada por toda ella. (Por lo que, según ya dijimos en el planteamiento metódico, nos es necesario un continuo recurso a los datos históricos).

La historicidad, por otra parte, subraya la *creatividad* del hombre. Frente a la concepción antigua, más fatalista, en la que el hombre estaba sin más entregado a la Naturaleza, debía aceptarla, someterse..., el hombre moderno, tras el descubrimiento de su dimensión histórica, se siente autor y creador. El mundo es para él, ante todo, no el conjunto de leyes naturales impuestas, sino la realidad que él mismo va configurando. Y su propia existencia no es tanto el don externo recibido cuanto lo que él mismo va haciendo de ella. La tabla de los valores queda esencialmente afectada en esta creatividad del hombre.

Hay, como creo llegaremos a ver, interpretaciones exageradas de este carácter histórico de la existencia humana. Seguirá siendo inevitable reconocer una normatividad de la naturaleza, a la que el hombre tiene que someterse. El hombre presupone una naturaleza, fuera y aun dentro de sí... Pero es verdad gran parte de cuanto dice esta nueva conciencia histórica. Y es verdad que, en consecuencia, todo intento metafísico actual deberá partir de lo histórico y no solo de lo natural. Ser, de este modo, no solo «Meta-física», sino también «meta-historia».

Pero, ¿no excluye la historicidad del hombre pura y simplemente toda Metafísica? Al hacer al hombre el producto de sí mismo en tan gran medida, al relativizar así inevitablemente las concepciones humanas de la realidad... ¿no parece con ello destruirse toda concepción propiamente metafísica? ¿No debía versar la Metafísica sobre lo eterno, y no queda por ello excluida cuando se hace al hombre tan esencialmente temporal? La objeción es indudable, como ya reconocimos. Pero, como ya hemos indicado en la misma exposición de la temporalidad existencial y diremos más ampliamente en seguida, es quizás precisamente apurando hasta el fin las cuestiones que plantea la temporalidad, como vuelven a replantearse inevitablemente para el hombre las cuestiones metafísicas.

El descubrimiento de la historicidad ha servido aquí para depurar en exactitud el punto de inserción de estas cuestiones en el hombre. El significado de la *facticidad*, por un lado, y el significado de la *auténticidad* del *proyecto vital* del hombre, por otro, abren problemas que, podrán o no resolverse, pero en todo caso orientan la mente más allá de las concreciones simplemente científicas y quizás de todas las realizaciones simplemente históricas.

Por lo demás —y este es un segundo elemento indispensable en la respuesta a la objeción— la historicidad, si bien afecta por lo dicho esencialmente a todo lo humano, y por tanto también a todo saber que el hombre puede alcanzar, no está dicho que deba excluir una referencia absoluta, trans-histórica. Quizás cabe asegurar una presencia de absoluto aun en lo relativo e histórico. Con eso bastará a la posibilidad de una auténtica Metafísica. Se habría eludido el simple «historicismo» (o la simple sistematización de base psicológica de las posiciones históricas, como la intentó Dilthey).

El problema es complejo. Sólo puede plantearse concretamente en el

seno de una reflexión sobre el *lenguaje*: ya que a fin de cuentas, la historia objetiva se nos da expresada en una tradición de lenguaje... Por eso es preferible prescindir aún de este problema en los primeros pasos de fundamentación. Será solo al final cuando podamos abordarlo.

Pero es bueno haber visto de antemano —en esta toma de conciencia de la *historicidad* en nuestra sumarísima analítica existencial— el alcance del tema. Sería una ilusión pensar que la historicidad sólo afectara extrínsecamente a una *Metafísica humana*. Que sólo se tratara, pues, de inadecuación de las *expresiones* a algo en sí perfectamente constituido por encima de las expresiones históricas. No, las expresiones históricas pertenecen más bien, a la misma *Metafísica humana*.

Habrá que superarlas de algún modo si es que se pretende llegar a hacer Metafísica. Pero no podrá dejarse simplemente de lado la historicidad, porque el hombre que hace Metafísica es *histórico* y todo lo suyo ha de serlo también.

Hemos distinguido la «historia existencial» de la historia objetiva. Pero hay que precisar su relación. Por ser *existencialmente históricos* quedamos remitidos para la plena comprensión de nosotros mismos a la *Historia humana*. Solo en ella nos comprenderemos. Es *desde nosotros* como la descubrimos y venimos a conocer; pero al hacerlo descubrimos *nuestra propia historia*, una historia en la que, en realidad, retamos siempre de antemano insertos, que nos condiciona concretamente (comunidad, cultura, tradición, lenguaje...) aun en la posibilidad de las interpretaciones de nuestra existencia y de las interpretaciones que damos de la misma Historia... La «hermenéutica» histórica resulta así deber ser, de algún modo, «interior» al mismo esfuerzo filosófico.

5. «SIMBOLIZATIVIDAD», MATRIZ DEL LENGUAJE

Las concreciones que, a partir de los «existenciales» ya mencionados, y sobre todo, del de la historicidad, tendríamos ahora que hacer si pretendiéramos esbozar siquiera una plena Antropología existencial, serían muchas y nos llevarían muy lejos.

Habrá que estudiar más el *trabajo*, condicionante fundamental de las estructuras sociales de la comunitariedad. Ya insinuamos su imprescindible función al tomar conciencia de la mundanidad del existir humano; así como que tal enfrentamiento es esencialmente

comunitario. Es también histórico; este último rasgo acabaría de darnos la plena caracterización del trabajo humano. En él, la *técnica* se va formando e incrementando como *tradición*; y con ella recibe el trabajo la forma de un proceso histórico de progresivo dominio y humanización del mundo, que es progresiva maduración del hombre y apertura de nuevas posibilidades de autorrealización.

No es la técnica el único componente de la tradición. Pero ya hemos dicho que no pretendemos ninguna enumeración exhaustiva. Llamaremos genéricamente «cultura» el contenido de la tradición que realiza concretamente la historicidad del hombre... Es claro que en su misma posibilidad (también en la posibilidad de la misma tradición técnica) entra, como el elemento de valor más decisivo, el *lenguaje*.

Nos referimos antes al poder intelectivo (teórico y valorativo) del hombre, como al decisivo elemento funcional que hace auténticamente *humana* su acción en el mundo. Ya hemos también insistido en la estructural comunitariedad de la función intelectiva, contra todo peligro de solipsismo, al que podría inducir la marcada presencia de la sujetividad (el «yo» sujeto del conocer es, ciertamente, el «yo» individual, pero solo como «colegiado» con otros posibles «yo», constituido en «yo» trascendental por esta intersubjetividad...) Todas esas afirmaciones se complementan con otra, ya también insinuada: la intelectividad humana se da y solo puede darse en el *lenguaje*. «Aprendemos a pensar aprendiendo a hablar», recordamos con Kant. Más aún: pensamos hablando (al menos con nosotros mismos) y para hablar. No pretendo identificar simplemente la función intelectiva con el lenguaje, aun anterior; en el capítulo XIV estudiaremos detenidamente la compleja relación a establecer. Pero la interrelación, al menos, es indudable. Hasta el punto de que el *Zóon lógon ejón* por el que los griegos definieron al hombre, incluye indisociablemente el «tener razón» y «tener lenguaje».

Ahora bien, el *lenguaje*, o más exactamente, *los lenguajes* son lo que son en el hombre *por su historicidad*. Todo cuanto veníamos diciendo de la presencia de la historicidad (aun con los problemas que crea) en todo pensamiento humano y en la misma Metafísica que haya de ser posible al hombre, se recapitula en la presencia del lenguaje; ya que no hay pensamiento sin lenguaje. El lenguaje es, más bien, constitutivo del pensamiento y de la visión del mundo que el hombre alcance; y el lenguaje, repitámoslo, es esencialmente histórico —hay, incluso, que hablar más bien de *lenguajes* en plural.

Los lenguajes son los vínculos histórico-comunitarios, que hacen fraguar las comunidades humanas y que constituyen sus peculiares tradiciones culturales; vehiculando, sobre todo cuando llegan a hacerse lenguajes escritos, la permanencia de los valores culturales adquiridos y el testimonio de la interpretación del mundo lograda.

Ya indicamos, al referirnos al lenguaje en las delimitaciones metódicas, que en realidad habría que considerar al lenguaje como resultado ulterior de una estructura más radical que es la que podemos llamar «simbolizanvidad». Aclarémonos ahora distinguiendo *señal*, *símbolo* y *signo*. (El uso de estos términos no está hoy siempre bien definido).

Llamemos «*señal*» a la simple indicación de una acción deseada; al ligarse con ella por simple asociación viene a constituir un mecanismo de reflejo condicionado. (Ante el verde, acelero; ante el rojo, piso el freno...) La señal es algo arbitrario.

Pero concebimos bien que surjan *naturalmente* relaciones análogas a la descrita: de un modo general podemos entonces hablar de «*símbolo*». El que esto se dé en el hombre constituye uno de sus más valiosos «existenciales».

Al ser natural el surgir de la relación, toma el símbolo caracteres muy distintos de los de la señal. Lo simbolizado se hace de algún modo *presente* en el símbolo por la *relación natural* de semejanza, contigüidad..., etc. Es algo que, al menos por el momento, no puede ser conocido más plenamente que a través del mismo símbolo. Si quisieramos buscar el origen de simbolizaciones concretas, tendríamos, con la actual Psicología profunda, que descender a *estructuras preconscientes*, quizás en buena medida comunes a todo sujeto humano (en este sentido «trascendentales»), pero ciertamente configuradas concretamente en cada uno por la historia personal y en cada comunidad por la propia tradición cultural. Por su connaturalidad, el papel del símbolo es de importancia decisiva en la vida: solo él despierta y polariza la emotividad, dando por ello una mayor energitización para la acción, solo él sugiere en lo concreto presente una cierta presencia de *totalidades*, que contribuyen a la conciencia de «sentido» (de que pronto hablaremos), solo él mantiene el vínculo *afectivo* de comunidades... Me remito a las explicaciones de la Psicología profunda actual'.

El símbolo —es lo que me interesa subrayar— está en la base del

lenguaje; es como su «matriz». Porque es por el poder simbolizador por lo que capta el hombre la *posibilidad de constituir* (en parte por asociaciones naturales, onomatopeya, etc., en parte por elección arbitraria) un *código de signos* (auditivos o visuales) que, en su conjunto articulado de indefinidas posibilidades, simbolice, según unas reglas preestablecidas, las indefinidas posibilidades del acaecer real. Esto que acabamos de describir es el lenguaje.

Notemos que no podemos identificar «signo» con «señal». Esta se refiere, por constitución arbitraria y de modo estrictamente biunívoco, a un acontecimiento o, mejor, a una acción deseada. En cambio, el *signo* (en el uso que estamos dando al término) es significativo *solo en el conjunto*. La referencia no es directa. El fonema «a» (o el grafema «a») no significa directamente nada, no es símbolo en sí. Símbolo, repito, es *todo el sistema* de fonemas o de grafemas que constituye un determinado lenguaje oral o escrito, en *cuanto*, en la indefinida serie de sus posibles combinaciones, según sus reglas (sintaxis), representa al *conjunto de situaciones* en las que puede verse el yo existencial mundial y comunitario.

La captación, que puede ser simplemente vivida y no (o poco) explicitada, de esa simbolicidad global, es un momento decisivo en la formación de una conciencia plenamente humana. En tiempos, recientes nos ha ayudado a comprender todo lo que supone el *milagro de Ann Sullivan*: como bien sabemos, le costó esfuerzos duros y prolongados el suscitar en Helen Keller (sordo-muda y ciega, incapaz por tanto del acceso a los códigos lingüísticos de nuestra cultura) la comprensión de la significatividad de un código de contactos. El descubrimiento fue instantáneo: lo que hasta entonces habían sido simples señales, se convirtieron en lenguaje, a través del cual no hubo ya, en teoría, límites a su asimilación de la cultura. El descubrimiento supuso para Hellen Keller la plena humanización.

La *sintáctica* y la *semántica* son complementarias e inseparables en todo lenguaje. *Sema* (signo en sentido más pleno) se hacen los elementales *signos*, fonemas o grafemas, en cuanto debidamente conjugados en lo sintáctico adquieren referencia propia a algo ya extralingüístico; forman, por ejemplo, y para no entrar en complicaciones, lo que llamamos una proposición: «yo leo».

Estas indicaciones no pretenden ser una introducción a la lingüística ni suplirla; tampoco constituir ninguna filosofía del lenguaje. Son sencillamente lo imprescindible para situar debidamente este capital

«existencial» en la sumaria analítica que estamos esbozando.

Ya dijimos, por lo demás, que reservamos para un segundo momento, parte 4.^a de nuestra reflexión fundamentadora de la Metafísica, el estudio más detenido de las posibilidades de expresión metafísica que encierra el lenguaje. Por el momento, ya dijimos también, es un *lenguaje sugerente* (que vuelve deliberadamente al símbolo, haciendo de él un uso intralingüístico), el único que podíamos emplear.

Lo dicho sobre la simbolicidad y el lenguaje nos ha preparado para un paso de decisiva importancia, que tiene que venir a coronar el esfuerzo hecho por nuestra elemental Analítica existencial. El existente humano que somos se nos ha revelado *capaz de dar y de encontrar significación*. En el lenguaje, el *significado* queda circunscrito y determinado. En el símbolo, anterior y connatural, no. La extaticidad del hombre, que antes consideramos, ya nos mostró estas posibles «aperturas»: a través de lo histórico (pasado y futuro) más allá de lo histórico. La fuerza simbolizadora sugiere la misma apertura. Debemos preguntarnos si esto que inicialmente se presenta *negativo* (no cerrazón, no circunscripción a *significados* netos) no es también ya originariamente *positivo*: llamaremos «sentido» a esa dimensión que así se abriría y que nos es capital explorar.

«Sentido» podría ser sinónimo de «significado»; pero puede también sugerir mucho¹ más; no dicho ya de una determinada expresión del lenguaje, sino de realidades vividas, de «zonas» enteras de nuestra vida, de *la misma vida*. ¿Tiene esto «sentido»? ¿Cuál es el último «sentido» de esto? Son preguntas que entendemos bien. Tratemos de ver lo que late bajo ellas.

CAPÍTULO VI SENTIDO

Será oportuno comenzar este nuevo paso recordando que es la realidad *personal* de cada hombre, *realidad radical* para su reflexión filosófica, la que estamos pretendiendo iluminar. Realidad autoconsciente, dada en el hecho de vivir; inserta como realidad en un mundo real y coligada con otras realidades personales. Con lenguaje sugerente, hemos creído describir el fundamental despliegue estructural que pone siempre en juego en el vivir.

Hemos adoptado, al hilo de nuestra presentación, una actitud *racionvitalista*, que conserve íntegros los fueros de la razón y su posición central en lo humano; pero situándola en la integralidad de la vida, por la que se justifica y de la que es órgano (aunque central). Esto hace que nuestra atención haya de ir en primer lugar, antes que a desarrollos racionales, a la *vivencia*, si nos es lícito usar este nombre (hoy frecuente en el lenguaje, sobre todo de los jóvenes) con un significado que queríamos preciso y literal: aquello que vivimos como sentido profundo de nuestra acción y nuestra actitud, tengamos de ello conciencia más o menos explícita, más o menos razonada.

Por eso, la parte siguiente (tercera) del libro tendrá este capítulo: *Vivencia metafísica*.

Por eso también vamos a cerrar la parte relativa al punto de partida con un paso sobre el *sentido*. Donde, en realidad, va a estar, como en germen, todo el desarrollo posterior.

Hemos dicho en el capítulo pasado que, en una descriptiva funcional del sujeto, corresponde al *sentimiento* la función del presente y, con ella, la revelación más inmediata del «cómo» de la autoconciencia. Inseparable de los éxtasis de la temporalidad originaria (pasado y futuro), el sentimiento (testigo del presente) patentiza en una primera aproximación su contenido. Inten-lemos la exploración.

1. LO ÚLTIMO EN EL PROYECTO Y LA FACTICIDAD

Recojamos dos rasgos de la elemental descripción hecha, posiblemente de los que quedaron menos claros y no solo por lo sumario de la mención que de ellos se hizo; son en sí los más «inquietantes» y enigmáticos que la analítica existencial encuentra. La autoconciencia, dijimos, en su existencial distensión temporal, se vive

como *proyecto* y como *facticidad* («éxtasis» del futuro y del pasado, ligados en el presente). Y, añadimos, vive así (lo formule conceptualmente como tal o no) *unas cuestiones vitales* relativas a la *auténticidad* del proyecto y al *origen* de la facticidad (de la implantación en la realidad, en la que se vive «arrojada»).

Son también «existenciales» estas cuestiones. Pero difieren de todos los demás recensionados por cuanto no representan inmediatas estructuras de acción o relación; sino más bien una como *dimensión existencial de incertidumbre*, de interrogatividad o problematidad, que deja al sujeto humano especialmente «inconcluso».

En su repercusión al nivel del lenguaje, esa dimensión se traduce en la inevitable y persistente formulación de un doble interrogante, *para qué* y *por qué*; este, más del orden de la teoría; aquel, más del orden de la valoración. Estaremos de acuerdo en que ambos son como motores de la dinamicidad del desarrollo personal y comunitario del hombre. El fondo de *tendencia*, del que dijimos brotar la acción humana, no puede ir engendrando a ésta sin presuponer unos *objetivos concretos* que son respuesta, más o menos explícita, al *para qué*, más o menos explícitamente formulado. Y (conforme se hace más lúcido y consciente) sin presuponer también unas *valoraciones comparativas* de las diversas «posibilidades» (que despliegan toda una jerarquía del «para qué») y unas *afirmaciones previas de realidad* que responden más o menos explícitamente no solo «qué» y «cómo» es ésta, sino también «por qué» es así en su complejo de determinaciones.

Previamente aún a las formulaciones lingüísticas más explícitas, y en suplencia de la satisfactoriedad de esas formulaciones, la *función simbólica* explora y expresa, a su manera, la dimensión de interrogatividad abierta sobre la autenticidad del proyecto y el origen de la facticidad.

Podíamos ya hablar de «sentido» para caracterizar la dimensión existencial que estamos sugiriendo. Cuando en el lenguaje usual no es «sentido» un simple sinónimo de «significado» (el contenido suscitado por los «significantes» lingüísticos), se emplea con matices frecuentemente poco precisos, con los que podría adaptarse a la generalidad de lo que estábamos describiendo: sería «sentido» aquello por lo que siempre nos interrogamos; las diversas respuestas vendrían a darnos elementos de «sentido».

Pero si nos quedáramos en esa generalidad, correríamos peligro de

desvirtuar la riqueza existencial de la dimensión alumbrada. De los interrogantes lingüísticos *por qué y para -qué* han brotado, en realidad, la Ciencia y la Técnica, y con ellas la civilización humana, con todas las posibilidades que abre para la plena realización existencial del hombre.

No se agota ahí, sin embargo, su dimensión inquisitiva. Una mirada a la Historia nos sería aquí de gran valor. No podemos sino insinuarla. Ya sabemos que, según la tipificación de «estadios» hecha por Comte —y reteniendo solo su núcleo indudable una vez purgada su excesiva simplificación—, la «edad positiva», científico-técnica, no ha venido sino tras la religiosa y la metafísica. Estas dos contienen claramente más ambición que la última. Una ambición humana, debemos concluir. Y todo nos confirma hoy en que esa ambición no ha muerto. ¡Comte mismo vivió y se sintió llamado a instaurar una «religión de la Humanidad»! Encontró así un *por qué* y un *para qué* trascendentales a todas las razones científicas y todas las metas técnicas.

En realidad, el *por qué* científico es siempre una curiosidad concreta; y el *para qué* técnico una demanda de utilidad (del orden de los «medios»), por tanto; que deja abierta la pregunta por el «fin». Los primitivos confundían planos, por carecer de métodos e instrumentos para explorar a nivel de la curiosidad y la utilidad; su Religión, por tanto, y aun mucha de la subsiguiente Metafísica nos parecen hoy con razón impuras. Es justo el proceso de «secularización» que, devolviendo su autonomía a dicho nivel, critica Religión y Metafísica del pasado. Pero sería absolutamente precipitada e inhumana la conclusión «secularista» que diera por eliminados otros niveles.

Creo que el estudio imparcial de los datos del progreso histórico humano confirmaría lo que, por otra parte, es íntima vivencia existencial, puesta especialmente de relieve hoy por la Filosofía de la existencia: la dimensión inquisitiva humana desborda esencialmente el nivel de la utilidad. Llega a preguntarse *para qué toda utilidad*. (Como entraña también preguntas *por qué* que rebasan toda posibilidad estrictamente científica). Acudiendo de nuevo al inventario de Lersch que tuvimos en cuenta en el capítulo pasado, encontraríamos una confirmación de esto que aquí sugerimos en su reconocimiento de «vivencias» de tipo artístico, religioso..., irreductibles, entre las «vivencias pulsionales transitivas».

Haremos, entonces, mejor en reservar para este nivel de la dimensión que ahora exploramos el nombre de «sentido». Las más típicas preguntas por el «sentido» no son respondibles en términos de

Ciencia o Técnica. (No miran al «sentido» concreto de un artefacto o proceso, ni a la ley de ningún determinado fenómeno...) En realidad, tienen entonces una típica, más o menos patente y plena, *ambición de totalidad*. Envuelven la existencia entera, la propia ante todo; también la de la comunidad humana, la de la misma Historia; con ellas, la de la realidad integral. Hay en estos tres pasos una progresión y un paso de nivel. Pero no ilegítimos. No pretendo que haya una consecuencia estrictamente lógica de un paso al otro. Sino que la existencia humana vive solidariamente los tres. Y la pregunta por el sentido llega hasta el «*por qué todo*» y «*para qué todo*».

Sobre el «sentido» en esta compleja profundidad ha escrito un excelente libro analítico el profesor de Munich R. Lauth: *La cuestión del sentido de la existencia*. La definición a que llega es aún demasiado larga y compleja para poder transcribirla aquí. El hecho nos revela que estamos ante algo realmente primitivo, propiamente indefinible. Si vale como sugerencia, digamos aún algo así: «una como relación de la existencia a sí misma, en su integralidad»...

La angustia, despertadora del «sentido»

Para el hombre contemporáneo, como ha sabido expresar la Filosofía de la existencia, la dimensión «sentido» en toda su hondura se anuncia sobre todo a través de la vivencia de la *angustia*. Descontemos el margen de moda, que ha sido objeto de justa crítica. Descontemos también un margen de patológico, fomentado por la tensión nerviosa del mundo supertecnificado, y testigo de desequilibrios en la integración del «ello» en el «yo». Así como la propensión a la angustia «vital» en el débil.

Hay, además de todo eso, un núcleo humano innegablemente sano y válido en el «redescubrimiento» de la angustia. Es la rebeldía a la postergación de la hondura de la dimensión «sentido» en un hombre que la siente al mismo tiempo amenazada por las condiciones del mundo técnico y de la sociedad tan compleja en que vive. Un fenómeno cultural-artístico, como el surgir del cine de Bergman en Escandinavia, es bien elocuente.

Angustia, ya la había encontrado Kierkegaard, pensador tan profundamente religioso; en él la angustia surgía ante todo frente al pecado, frente al hecho de la culpa, producto de la finitud humana. En nuestro Unamuno la angustia miró, ante todo, a la inevitable amenaza de la muerte. En los pensadores de hoy, la angustia mira sobre todo al

encontrarse «arrojado», «fuera de casa», «siempre-ya desde» un pasado tenebroso..., no menos que al encontrarse en busca de una autenticidad *que se puede perder*, responsable del propio destino; teniendo que optar entre posibilidades limitadas de la vida humana, matando siempre muchas de ellas y con posibilidad de perder las principales.

En esta presentación «existencial» del tema —que tiene indudables ecos secularizados de la problemática ascético-mística de la tradición del Occidente cristiano— se da gran relieve, en el surgir de la dimensión «sentido», a las aperturas que ya habíamos notado antes en la estructura extática del hombre (éxtasis del pasado y del futuro). «Hacia atrás», sentido sugiere algo así como «razón de ser». «Hacia adelante», sentido sugiere algo así como «posible finalidad». Y es porque se percibe amenazada, no ya solamente la emergencia de la dimensión «sentido» en un mundo técnico, sino la misma *positividad* del sentido, en su mirar hacia las tinieblas últimas a que abre en su doble dirección la extaticidad del hombre, por lo que la emergencia de la dimensión «sentido» se vivencia como angustia.

Porque no está dicho con el simple surgir para el hombre de la interrogación por el sentido, que la respuesta haya de ser positiva, que realmente *se dé un sentido*. En nuestros días tan sacudidos, muchos pensadores de la línea existencial han llegado a poner seriamente en duda esto, a proclamar incluso al hombre sin sentido.

En seguida volveremos a este punto de decisiva importancia. Pero antes detengámonos un momento a consolidar el descubrimiento hecho. Es de tal magnitud que es el que efectivamente debe en adelante orientar el esfuerzo que podamos hacer. Y a quien de ningún modo percibiera esta emergencia de la dimensión «sentido», habría que disuadirle de esperar obtener nada de una reflexión como la que aquí intentamos.

Situaciones-límite

Que «*haya* o *no*, *realmente* sentido es, en un primer momento, una cuestión que puede demorarse. Lo que hay que percibir en primer lugar es que el hombre se *interroga* por el sentido, no queda simplemente absorto en la pura utilidad, en la simple historicidad. Y que, si alguna vez queda así, es a costa de lo más humano de su vida, es incidiendo en la «banalidad».

Hay momentos y situaciones en la vida del hombre en las que más fácilmente se abre camino la percepción de la nueva dimensión. Son las que Jaspers ha estudiado como «situación-límite». Para él son el fracaso, la culpa, el dolor, la muerte'. Como vemos, atañen a las dimensiones extáticas del hombre ya antes mencionadas, sobre todo a la del éxtasis del futuro, por la que el hombre se siente proyectado en búsqueda de su autenticidad. Esas situaciones nos sacuden ciertamente de lo puramente útil e histórico y nos llevan a interrogarnos más allá. Con un tono de angustia, desde luego...

Cabría destacar aspectos más luminosos en la percepción inicial de la dimensión «sentido». Hundidas vivencias de amor, de responsabilidad..., que pueden abrirse camino en el hombre en circunstancias extraordinarias pero no necesariamente trágicas, y pueden abrirlo a trascender lo simplemente histórico.

En todo caso, más cercanos se encuentran entre sí quienes de modo opuesto (positivo y negativo) abordan la cuestión «sentido», que quien no se la plantea. De cara a la facticidad del yo, que envuelve consigo la del mundo, cabe la simple aceptación sin problemas, que vuelva toda la atención a lo útil de la situación. Y cabe, frente a ella, la angustia del problema de origen que la facticidad plantea. En ella coincidirían quien percibiendo ese problema creyera percibir juntamente la ausencia de una posible solución —tal es, como hemos de ver en seguida, la posición que como «náusea» nos ha descrito magistralmente Jean-Paul Sartre— y la de quien, por el contrario, junto al planteársele el problema «sentido», percibiera ya inicialmente la seguridad instintiva de una solución. Y frente al éxtasis del futuro, más cerca estarían quienes percibieran un problema de último sentido para su autenticidad, aun dándole soluciones opuestas, la positiva, expectante y confiada, y la negativa (que podemos aquí también resumir en la escultural expresión sartriana de la «pasión inútil», sobre la que pronto volveremos); más cerca estarían, digo, entre sí que de quien no percibiera absolutamente ese tipo de problema, viviendo entregado a las metas *inmediatas* de la utilidad y la técnica.

El sentimiento fundamental

Hemos insistido en la relación que guardan, con las dimensiones extáticas de la distensión temporal humana, las particularidades del surgir para el hombre de la dimensión «sentido».

Pero habría que cuidar, para evitar una mala interpretación, de no

proyectar de modo simplemente extático la vivencia del sentido. Por el contrario, es, como ya dijimos al principio, en el *presente*, y en la función humana que más directamente queda en él (por no ser formalmente extática o intencional), donde podemos situar la sede de la percepción de lo positivo o negativo de la solución del problema planteado. Hemos dicho antes que es el *sentimiento* el testigo inmediato de la autoconciencia en su presente. Un sentimiento es, sin duda, la angustia. Sentimiento sería también el de la «náusea», o el del fracaso existencial del proyecto. Y, de algún modo, *sentimiento fundamental*. Podemos recoger por aquí un concepto de Heidegger, el que él llama *Gurndbefindlichkeit* o *Grundbesinnung*, si bien en su descripción estos conceptos hacen relación al éxtasis del pasado. Me parece más coherente la reinterpretación que propongo (vivencia del presente); sin necesidad de entrar por ello en una discusión con el contexto íntegro heideggeriano.

Es de algo así como el «sentimiento fundamental», el «temple básico de ánimo» de la vida humana vivida en profundidad, sobre lo que ahora voy a plantear una discusión fundamental. *¿Tiene o no sentido la vida humana? ¿Cuenta el hombre desde el principio con una vivencial garantía de sentido?*

2 «SENTIDO» FRENTE A ABSURDO

En el «nivel existencial» en que estamos planteando nuestro comienzo de Filosofía radical, la única guía hacia una posible Metafísica, es ésta que nos abre la dimensión «sentido». Pero es muy importante añadir que el reconocimiento de esta dimensión lleva a tomar posición ulteriormente de modo positivo o negativo. No cabe dejarla totalmente en suspenso. Ya que una admisión *en serio* de un sin-sentido, *aun solo como posible* (realmente posible), dejaría descalificado de antemano todo esfuerzo ulterior. Hay que partir de una cierta *presunción* positiva; que se admita, eso sí, *revisable*, y vaya buscando su confirmación en todo el proceso de su desarrollo.

Es, pues, necesaria una inicial *opción de sentido*. Creo que es este un presupuesto con el que implícitamente contaban todos los que hasta hoy han hecho Filosofía. Hubieran considerado quizás innecesario, o incluso improcedente, explicitarlo. Pero desde luego, con el simple hecho de lanzarse a filosofar en profundo, mostraban estar contando con una suficiente confianza en el hombre y en sus facultades. Una radical duda de confianza, la admisión del posible sin-sentido, hubiera invalidado cuanto hacían. (Si admito mi posible absurdo, la admisión

afectaría ya siempre a cuanto piense o haga, aun a aquellos razonamientos o intuiciones que quiera después invocar para convencerme de que no soy absurdo...).

Nuestra situación actual nos obliga a plantearnos la cuestión en términos más explícitos. Y a darle una elemental solución.

Ya que no pocos de nuestros contemporáneos —no precisamente quizás como una inicial opción, sino más bien como consecuencia de las razones encontradas en su filosofar—, han llegado a proclamar al hombre sin-sentido, absurdo. El que esta proclamación se haya producido nos obliga a nosotros a plantearnos el problema al comienzo. Insisto en que en ellos el absurdo es más conclusión que presupuesto. Pero el que lo hayan proclamado nos obliga a nosotros a abordar la cuestión como un presupuesto.

El desafío del mal

Reconozcamos, ante todo, estas razones. La más comprensible es la que constituye en la vida humana esa desconcertante existencia del *mal*. El *mal* es *frustración* de un deseo y una necesidad humana. Arguye un desorden... Cierto que el mal que conocemos es un mal parcial que supone necesariamente un bien. Nunca encontramos frustración radical. *Frustración radical* sería quizás la definición del absurdo a que nos estábamos aproximando. Ahora bien, cabe preguntarse si el tipo de mal que de hecho encontramos no es tal que lleve a inducir la frustración radical.

El mal ha existido siempre y la conciencia de protesta contra él, es también connatural en el hombre. Pero la mentalidad humanista contemporánea y la «delicadeza» en que crece el hombre actual en la civilización técnica ha exacerbado su sentido de repulsa ante el mal. La humanidad está hoy hipersensibilizada. En estas condiciones se hace comprensible que, pasando del mal concreto a una especie de intuición del mal total, de las frustraciones parciales a una presunta frustración radical, se haya hablado del absurdo en la vida humana.

Sabemos con qué viveza lo ha plasmado en sus creaciones Albert Camus. Estamos «en estado de peste». Antes aún había escrito: «El suicidio, he aquí el único verdadero problema filosófico». Así comienza su ensayo *El mito de Sísifo*: otro símbolo tremadamente significativo, el del hombre condenado por los dioses a empujar una piedra monte arriba, para deber dejarla volver a caer una vez llegado.

Conocemos el fondo humano de la obra de Camus. Naturaleza joven que buscaba la felicidad de un modo natural, sin preocupaciones ni escrúpulos, pero también sin ninguna morbosidad, en una sana «inocencia animal». La tuberculosis vino a cortar esa sed de felicidad. En los ensayos filosóficos de estos momentos Camus descubrió el absurdo: una tendencia que busca una finalidad y la irrealizabilidad de esa tendencia. Se dio cuenta de que su caso no es una excepción, sino que es lo normal de la vida. La enfermedad tara la vida humana. El hombre tiene ansia de vivir siempre y la muerte le pone un muro decisivo.

En el mismo plano de la razón, el sentimiento de Camus encuentra la contradicción: el hombre tiene ansia de ver, de ver claro (Camus es el hombre mediterráneo; este es uno de sus grandes temas, frente a lo nórdico y su bruma). Camus, por paradoja, es un racionalista y también fracasa en esto. La realidad no responde a la pregunta humana con esa univocidad que el hombre desearía. El hombre querría una realidad transparente y esa transparencia no existe. La misma Ciencia, orgullo del hombre moderno, se encuentra siempre en los últimos pasos ron la oscuridad.

Camus encontró, como sabemos, una solución en la «rebelión», en la solidaridad con que los hombres se unen contra el absurdo. («Me rebelo; luego existimos...»)¹. Sin acabar de poder fundamentar esta postura metafísicamente. Así terminó su vida, en juventud. No sabemos si hubiera llegado a descubrir, en esa solidaridad, la base para la afirmación de una realidad que le diera consistencia, o bien, si esa solidaridad debería quedar en simple, impotente, reacción del hombre contra el absurdo que le constituye esencialmente.

Camus gana nuestra simpatía porque el problema del mal es grave y profundamente humano. Le diríamos que ha exagerado; que no hay solo mal. Pero en todo caso le comprendemos, como a todos los hombres que piensan como él en nuestro tiempo. Se ha sentido tradicionalmente la necesidad de una Teodicea, acusando una cierta necesidad de «justificar» a Dios... Frente a la acusación del Rieux de *La peste*: Para Dios «es mejor que no creamos en Él» (pues si creyéramos, se sobreentiende, tendríamos que decirle cosas muy duras), quizás cabe aún mantener un Dios que permita el mal. Pero será apelando siempre al *misterio* del Infinito que nos desborda. Debe comprender a los hombres como Camus aun quien no acepte su opción por el absurdo. La opción posible al hombre —lo veremos cada vez con

más insistencia— solo es entre el absurdo y el misterio.

La negatividad consecuente

Junto con Albert Camus ha quedado, como exponente de esta proclamación de conciencia de absurdo en nuestros días, la filosofía de Jean-Paul Sartre, al menos como nos la brindan las obras del periodo clásico. Ya hemos mencionado sus fórmulas de la «náusea» y la «pasión inútil». La raíz teórica principal hay que situarla, según el autor de *El ser y la nada*, en la fundamental distinción de *ser* y *conciencia*, donde la conciencia es pura *negatividad*, según ya explicamos en el capítulo IV (Está esencialmente conexa la idea que tiene de la libertad, sobre la que volveremos en un capítulo posterior.)

El absurdo en Sartre es mucho más razonado. Por esto también mucho menos humano y menos simpático. Una actitud más académica, más dependiente de prejuicios quizás solo históricamente explicables, siempre influida por el temperamento. Pero, aun así, es muy sintomático del desconcierto del hombre actual (tal vez en el punto más hundido de la curva del pensamiento moderno, ya prenunciado con Schopenhauer, y Eduard von Hartmann en el siglo pasado).

En resumen, todo viene de que la conciencia, que, como ya vimos, es «nada», desea ser y jamás podrá llegar a ser. En el límite desea ser un ser que ya no fuera bruto (objeto puro), sino que tuviera al mismo tiempo conciencia de sí. Eso sería Dios; Sartre lo repite muchas veces y para él este es el ideal que han entrevisto las religiones. Pero esto no puede ser y el hombre tiende esencialmente a lo contradictorio, pues el ser no puede ser la nada. El «en sí» no puede ser el «para sí». Luego estamos condenados al absurdo. El mito cristiano de la pasión de Cristo era que Dios muere para que se salven los hombres. Pero la verdad es que el hombre muere para que nazca Dios. Una «pasión inútil».

Por otro lado, en el sentido de la facticidad, el hombre se encuentra siempre «ahí» y no puede dar razón de su estar ahí. Está fundido en la masa del ser, de la que no sabe por qué ha surgido. Y el mismo ser tampoco tiene una razón de por qué es. Está ahí «de más»: es también absurdo. «Lo absoluto es el absurdo» por este segundo camino, como descubrió el protagonista de «La náusea».

Por último, si el hombre pudiera encontrar la solidaridad que redimía a Camus... Pero también es una ingenuidad, pues el hombre, es lobo para el hombre en un sentido más radical que el de Hobbes: el hombre

quiere ser sujeto, mandar, imponerse y convertir al otro hombre en objeto. La relación interhumana se funda en el conflicto. El «ser-con» de Heidegger se descubre «ser-contra». La última paletada del absurdo destruye el amor, cerrando toda posible solución. «El infierno... son los otros.»

La proclama absurdista ha tenido una fecha muy concreta, que explica mucho de su existencia y significado. En el desconcierto de la última guerra mundial y su posguerra, el hombre ha descubierto estos bajos fondos de sí mismo.

Hubo una moda «existencialista», que naturalmente ya ha pasado. Sería, sin embargo, injusto y superficial pensar que la proclama absurdista no significaba nada ni tenía un mensaje para el hombre. Por el contrario, pienso que hay en ella la expresión de algo que siempre ha amenazado a la Humanidad y que es bueno formular. Y ha sido un gran favor para la Filosofía el que se la obligue a tomar conciencia de este humilde cimiento sobre el que siempre había edificado: la elemental confianza inicial en el hombre, la vital persuasión de la no-absurdidad...

Desde luego, las razones que puedan aducirse en favor de la absurdidad de la vida humana, y de la existencia en general, deberán estudiarse seriamente y en su debido contexto; lo haremos a lo largo de nuestro trabajo. Pero también es verdad que va desde ahora podemos decir al menos esto: que no es posible argüir coherentemente en favor de un absurdo integral. Un tal argumento se destruiría a sí mismo. Nadie puede pretender demostrarse integralmente absurdo, porque en el demostrar hay una confianza previa de no absurdidad.

No son enteramente inútiles esos escarceos dialécticos... Sin embargo, no son tampoco la última palabra. El mantenedor del absurdo podrá decir que no intenta demostrar nada, es simplemente sincero con la realidad, lúcido en aceptar los hechos y no cubrirlos con un velo de disimulo, de «mala fe», como sería el raso de los pensadores tradicionales. Puede, incluso, devolver la razón y preguntar si es que alguien puede *justamente demostrar* la no absurdidad propia. También en esta demostración se presupone ya necesariamente aquello que se quería demostrar...

Esta última observación nos lleva entonces a plantearnos el problema en su debido nivel. *No se puede tratar de demostrar nada*. En el comienzo de un filosofar radical debe, sin embargo, *plantearse todo*. Se trata de reconocer sobre qué base realmente está edificada toda

possible Filosofía humana que quiera ir verdaderamente a la raíz.

3. RECONOCIMIENTO VITAL DEL «SENTIDO»

Lo que decíamos contra la proclamación absurdista se vuelve contra una defensa o proclamación del sentido, que quisiera ser una demostración. En el mismo momento en que demos confianza a nuestra razón para que demuestre esa confianza que le damos ya estamos haciendo un círculo vicioso. (Quizá somos absurdos y precisamente por eso creemos que no lo somos...)

Tendemos espontáneamente a despreciar simplemente esta sugerencia. Es muy justo; pero reconoczamos que es dar un manotazo a la objeción, no refutarla estrictamente.

Todavía habría otra posibilidad: la apelación a la «evidencia». Podríamos decir: *vemos* que tenemos sentido; no es demostración alguna, sino «que lo vemos». Pero, aun ahora, cabría preguntarse si el absurdo no estaría en *que yo no me vea* absurdo... (Como el «Napoleón» que está en Ciempozuelos, está convencido de que todos están en el error por no aceptarlo a él como Napoleón. Él lo ve clarísimo: todos los demás están mal y él está bien.)

Algunos apelan al sentido común. Humanamente tienen todo derecho a hacerlo. La Filosofía nunca podrá —ya dijimos— desmentir en última instancia al sentido común. Pero no puede apoyarse simplemente en él, como también dijimos. La apelación es una cierta renuncia a la Filosofía. En el nivel de radicalidad en que estamos, la apelación al consentimiento humano tampoco resuelve nada; pues el consentimiento humano, ¿en qué se basa? Está bien el sentirnos vinculados. Nunca debemos plantearnos el problema en solitario. Ya hemos dicho que la realidad radical es para cada uno su propia persona, pero esencialmente *abierta*, coligada con los otros. La solidaridad con ellos puede ayudarme a encontrar sentido; me será, incluso, necesaria y decisiva para ello. Pero el sentido *lo habré de encontrar yo*. (Como cada uno de ellos; sus reacciones, idénticas a las mías, me ayudarán a ver que ninguno nos vivimos como absurdo.)

Ya vamos llegando a lo que puede ser la respuesta. No vamos a encontrarla en el plano del *demostrar* o del *ver*, si por «ver» entendemos lo que en las ordinarias apelaciones a la evidencia. Sino en un plano más hondo, que es el del «ver» pero más radical, más *vital*. Como «no absurdos» tenemos que *vivirnos* —quizá mejor que

«sentirnos», para no dar *todo* al sentimiento, aunque el sentimiento interviene decisivamente—. Dejémonos vivir como somos: *no nos vivimos como absurdos*. Vivir es ir proclamando tener sentido. Esto que hemos sugerido sobre el «tener sentido» lo hemos sacado de la vida misma. Toda la vida se está viviendo así. Esta apelación tan fundamental que hacemos a la vida es de las que más pueden concretar la índole «raciovitalista» que, con Ortega, admitimos antes fundamental para un intento metafísico. La razón, el conocimiento intelectual teórico del hombre es absolutamente imprescindible, como órgano primario de una

Reflexión filosófica. Pero él mismo solo puede justificarse *en y por la vida*.

También tenemos que subrayar el carácter de *aceptación, reconocimiento*, que damos al acto por el que rechazamos el absurdo. Se opone a la índole costringente, necesitante, con que se imponen al hombre las certezas de orden lógico, matemático o físico, por razón de lo formal de su índole, o por su exacta cuantificabilidad y verificabilidad. La certeza metafísica nunca podrá aspirar a eso; es esencialmente una certeza *libre*, no por deficiencia del motivo «en sí mismo», sino de su efectividad en el hombre concreto. Ahora podemos ver una de las raíces de ese estatuto tan especial de lo metafísico: arranca de un *reconocimiento vital*. Quisiéramos traducir así la «agnition» que Blondel puso justamente en el corazón de todo proceso metafísico (distinta de, pero ordenada a, la decisiva «opción» que el hombre hará por Dios al fin de dicho proceso; en algún sentido ya su incoación). *La fe en el hombre*, podríamos decir en otros términos, es la única posible base humana de una fe en Dios (como de cualquier convicción metafísica).

Algunas objeciones.

1) Contra este «reconocimiento vital del sentido» y el carácter que ni necesariamente imprime a toda filosofía que se edifique sobre él, tenderá a protestar el filósofo de mentalidad tradicional, encontrando en ello una cierta demisión de la justa ambición intelectual humana. A quien así objete, responderé que repase lo dicho y verá cómo no tiene nada de irracionalista. Le preguntaré, por otra parte, cómo cree poder rechazar la objeción de un radical sinsentido. No creo que, conforme a lo dicho, pueda hacer una refutación propiamente racional. Las filosofías tradicionales de índole intelectualista habían connaturalmente realizado siempre el reconocimiento vital de sentido del que aquí yo hablo; la única diferencia es que hoy debemos tematizar ese presupuesto obvio, en vista del nivel de profundidad en que nos han

planteado el problema las actitudes de hoy.

Y me parece muy importante esta precisión, frente a un eventual excesivo intelectualismo. El no tener en cuenta el presupuesto que aquí expongo, hacia a las filosofías tradicionales dar una excesiva preferencia a los procederes racionales. Es que en ellos, hay que reconocerlo, la objeción de sentido es más obvia y fácilmente aceptable y, por ello mismo, más disimulada. Pero insisto en que fundamentalmente es igual que en los demás aspectos humanos; no es, pues, coherente negar al hombre confianza en otros aspectos si se le ha concedido en el intelectual. Con esto cae la razón de la preferencia *esencial* de los procederes racionales. Si aceptamos al hombre en sus fundamentales exigencias, debemos hacerlo no solo en la exigencia fundamental de verdad, sino también en la exigencia tendencial hacia el bien... Como puede comprenderse, las consecuencias metódicas de esta superación son importantes. Y se harán notar.

La apelación a la vida, a la integralidad de la realidad radical, es desde el principio, una de las características que dan el tono de «compromiso personal», con el que, según ya hemos dicho, se distingue el posible saber metafísico. No puede buscarse en él la simple objetividad de los otros saberes. La comunicación de la convicción metafísica será, más bien, como ya dijimos, un testimonio personal que busque la realidad personal del otro para sugerirle la propia vivencia. (Ni es esto, en realidad, una *falta* de objetividad sino una cierta «metaobjetividad», como ya dijimos.)

2) Otra dificultad para aceptar lo dicho puede venir de un ángulo bien distinto. ¿Es tan claro que «la vida proclama sentido»? ¿Cómo han podido entonces los filósofos recientemente conmemorados llegar a la proclamación de absurdidad?

Creo que podemos decir que nadie en principio «se vive como absurdo». La proclamación de absurdidad, viene más bien, como ya he subrayado, de un proceso racional, de un cierto fracaso en una filosofía intentada; o bien de un determinado y concreto fracaso vital, que después se extralimita. (El «absurdo difuso» que vive Mersault, el «extranjero» de Camus, es así.)

Pero, retrotrayéndonos al comienzo de donde brotó, esa misma actitud que reconoció «la dimensión sentido», en su mismo reconocerla entrañó una conciencia fundamental de que *había sentido*, de un sentido *positivo*. El simple lanzarse a buscar, ¿no supone una

fundamental confianza? Y la misma proclamación de absurdidad, ¿no se proclama a sí misma verdadera y, de este modo, al menos, no-absurda? Después de todo, sería también una cierta «Metafísica» la del absurdo...

Pero insistimos en que no es con una argumentación dialéctica, más o menos lograda, con lo que pretendemos establecer aquí nuestra confianza. Hemos dicho que *apelamos a la vida y al sentimiento fundamental sobre el que la vida se apoya*. Camus lo reencontró en su «rebelión solidaria» *La comunitariedad es, cierto, decisiva para encontrar sentido*. La actual «protesta» juvenil lo encuentra, porque es solidaria.

Indudablemente caben situaciones en las cuales uno se siente absurdo. Pero no se trata de edificar sobre esos sentimientos surgidos en un momento, sino de captar nuestra vida integralmente, en su comunicación con los demás; captando así también la vida de la Humanidad en mí y a través de mí. El hombre no se vive en cuanto tal como absurdo. El hombre está concomitantemente persuadido de que alcanza la verdad y el bien. Desde luego que está recortado por la finitud en todos los campos; pero fundamentalmente, por su esencia, no fracasa. No es lo mismo para mi vida que yo me elija con sentido o sin sentido. Si me elijo sin sentido me contradigo a mí mismo, no con una contradicción lógica, pero sí con una «contradicción vivida». Si yo reconozco el sentido, aunque sus últimas consecuencias me lleven al misterio, en el momento en que me acepto así, estoy siguiendo la corriente vital que hay en mí.

En el nivel *vital*, el sentirse radicalmente frustrado, absurdo, equivale a un estado patológico que podríamos identificar (sin pretensiones ninguna de precisión) con la esquizofrenia. Ya estamos viendo que no es ese el punto de partida normal. Al esquizofrénico no le pediremos, desde luego, que haga Metafísica...

3) Cabría aún insistir diciendo que la «normalidad» a que estamos apelando podría referirse solo a los niveles simplemente biológicos del hombre...; pero esta nueva instancia de la objeción nacería de una incomprendición de lo dicho. No pensamos en la dimensión «utilidad». Lo que ocurre es que la dimensión «sentido» lo penetra todo en el hombre. No hay en él niveles estancos. Somos uno. Y el absurdo lo afectaría todo. El niño que sonríe, no se plantea ciertamente cuestiones metafísicas, pero no lo hace solo por el bienestar biológico...

Entendámonos bien, sin embargo. No se pretende con lo dicho de ninguna manera que todo haya de estar igualmente bien en la vida humana. Nuestra opción de sentido no es de tal ingenuidad. El mal está ahí, ya lo hemos dicho; y puede afectar muy profundamente la vida humana. No toda exigencia humana se realiza por el mero hecho de ser una exigencia. El hombre se siente frustrado muchas veces. Y, posiblemente, en cosas muy hondas.

Sería un infantilismo, que con razón caería bajo la crítica de Freud, el pensar que para obtener las cosas basta desearlas... «Mi sed no prueba la fuente» ha escrito recientemente Garaudy. Recordemos que aquí nos estábamos siempre refiriendo a las aspiraciones verdaderamente *radicales*, constitutivas, del hombre.

Respecto de ellas, sí mantenemos que es imposible declararnos radicalmente condenados a la frustración. No es esto «rehuir la dureza de la vida», como quizás se nos pudiera argüir con palabras de Freud. Es simplemente aceptarnos como «bien hechos» en lo fundamental, sin lo cual es obvio que no deberíamos dar ningún paso en la interpretación del hombre. Tampoco los que da Freud, ni los de cualquier filosofía pesimista.

4. Otra objeción sería podrían venirnos de la actual manera de ver el problema desde un punto de vista psicológico. Se subraya lo que hay de activo en el «conferir sentido». Somos nosotros los que lo hacemos. (Y podemos, por eso, dar sentidos muy diversos a situaciones materialmente análogas). De ahí concluye, por ejemplo, Castilla del Pino en su reciente libro *La culpa* que extrapolamos indebidamente la cuestión y le quitamos todo significado cuando hablamos de un «sentido» de la realidad, de la existencia, como preexistente e independiente de nosotros.

Creo que es importante recoger, pues tiene mucha verdad, el subrayado de esa nuestra presencia activa en la cuestión. Sí, somos nosotros los que *vamos confiriendo sentido* a nuestra vida, al desarrollo de nuestro proyecto vital. Pero es que, no sólo no se opone esa actividad a otra fundamental «pasividad», sino que la requiere. Cuando *damos* un sentido en plenitud a nuestra vida, lo hacemos con la convicción de *haber acertado*; de haber dado *el sentido que la misma vida pedía*. La impresión de la pura arbitrariedad, nos impediría el «dar» el sentido, al menos en las orientaciones verdaderamente integrales y decisivas. Es todo el papel de la *je* (religiosa o de cualquier tipo). No se trata de «ciencia», objetiva y verificable, del sentido. Pero sí de

convicción de que «el sentido es el que yo doy». Una convicción que engloba un elemento opcional, como ya hemos dicho y aún repetiremos. Pero que no admite la simple arbitrariedad.

Hay, pues, un problema, e ineludible, de *cuál es en sí el verdadero sentido* a dar a la vida... (El libro de Castilla, por supuesto, nos brinda y sugiere uno; sin duda, porque su autor vive en su convicción).

Finalmente, debemos limitar bien el alcance de la opción de sentido que propugnamos. Es una opción *inicial*, destinada únicamente a *no cerrar el camino*; y a reconocer la innegable base sobre la que todo esfuerzo filosófico se edifica. No podemos aceptar, dije ya al principio, *ni la posibilidad* del absurdo; hay que entender bien: una posibilidad *real* y efectiva, que afectaría ya siempre negativamente cuanto intentáramos hacer. Lo que con eso hacemos, por nuestra parte, es una *presunción positiva*. Que es revisable, como toda presunción. (No excluye dogmáticamente, por tanto, una «posibilidad simplemente negativa», del absurdo; la exclusión de la cual requerirá un estudio detenido de los problemas que pueden inducirlo...)

Una presunción inicial, así entendida solo se podrá ir confirmando y robusteciendo por el éxito que vaya alcanzando lo que hagamos. Aquí, como en todo recto proceder filosófico, tenemos que entrar en un *movimiento circular*. Hegel percibió bien este carácter de la reflexión. Repitamos: la opción de sentido hecha inicialmente queda de algún modo supeditada al resultado. Pero el resultado solo es posible en virtud de la inicial opción de sentido. No es *vicioso* el círculo; porque hay en él un verdadero avance de nivel, y no se pretende que de la misma manera el principio apoye el final y el final apoye el principio. Hay un progreso de lo implícito, de lo «germinal» a lo «desarrollado». (Quizá, entonces, mejor que la imagen hegeliana del círculo será la de la «espiral».)

Así tiene que ser, como digo, en toda Metafísica. No cabe el argumento «lineal». Para hacerlo más comprensible al creyente que busca en la Metafísica la infraestructura racional de su fe, lo traduciré en estos términos. Sería así la objeción: ¿podemos tener sentido sin Dios? Y ¿podemos aceptarnos como dotados de sentido, sin aceptar por lo mismo a Dios? ¿Cómo, pues, vamos a pretender basar en la fe en el hombre la misma fe en Dios?

Ya vemos la respuesta: no puede tratarse sino de un paso de lo implícito a lo explícito. «Si no me tuvieras no me buscarías...». Sería

pura magia una producción lógica del Infinito desde la pura finitud. Pero el Dios que se nos puede así revelar ya en el mismo punto de partida, en la agnición del sentido junto con la llamada de la autenticidad y de la facticidad, es un Dios oculto y el esfuerzo por hacerle alguna claridad en nosotros habrá de ser bien arduo.

Cuando todo puede estar ya en lo dicho, aún nos queda casi todo por decir...

TERCERA PARTE

VIVENCIA METAFÍSICA

Ya dijimos que la crisis de la Metafísica en la Edad Moderna comenzó por su carácter especulativo. Los metafísicos del racionalismo continental (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff...) habían exagerado este carácter, estableciendo una cierta continuidad entre las Ciencias y la Metafísica.

Cuando Kant creyó deber concluir que no es posible ese estatuto especulativo de la Metafísica, no pensó por ello destruir la misma Metafísica. Ante todo y sobre todo, seguía siendo para él una inmensa «necesidad humana». Y no sin fundamento, pues hay algo en el hombre (la incondicionalidad del imperativo moral) que le hace tender a «vivir metafísicamente» y a sentir la necesidad de expresar esa Metafísica que vive.

El estatuto que así recobra la Metafísica como *postulado de la práctica* no es nada despreciable. Si un defecto puede verse en él, es el de la disociación en que deja al hombre. La historia de la Filosofía posterior a Kant es, en parte, la historia de esa disociación. Con Schopenhauer la «realidad en sí» se abre al hombre solo por el camino de la *voluntad*; mientras que el entendimiento nos deja en la pura *representación*. Todas las filosofías «vitalistas» han continuado esa disociación. Ya hemos protestado contra ella y hemos, en vista de ello, propugnado, con el nombre orteguiano, un «racio-vitalismo». Pero ahora convendremos en que para empezar, antes que de un posible estatuto *especulativo* de la Metafísica —cuestión más compleja—, antes incluso que del problema de la *formulación* del «postulado», al estilo kantiano, tenemos que preocuparnos de esa Metafísica que es ante todo *vida* en el hombre. Esto es lo que hacemos al tratar de dilucidar si hay en nosotros, y hasta qué punto hay, una *vivencia metafísica*.

En un segundo paso (que constituirá la parte siguiente) estudiaremos las posibilidades de un *pensamiento metafísico*. Tendremos entonces que aceptar esos específicos problemas actuales planteados alrededor del *lenguaje* y de sus posibilidades. El veredicto negativo de la *Critica de la Razón Pura* de Kant es hoy prolongado por la *Filosofía Analítica*, como sabemos. Es un problema serio y difícil; y que en todo caso no puede ser resuelto sino llevando previamente la garantía de lo que vamos a estudiar como vivencia metafísica.

El principio, el punto de partida y el método que habíamos adoptado

nos llevaba ya sin dudar a esto. Tenemos que afirmar, de acuerdo con ellos y con las ciencias del hombre actuales, que en las últimas posturas antropológicas, aquellas con las que el hombre afronta sus últimas cuestiones —las cuestiones de sentido— es más decisivo lo que se refiere a la *actitud vital*, que ninguna racionalización. La racionalización tiene su importancia, pero solo puede venir tras la vivencia.

De hecho ya hemos comenzado la tarea que aquí enunciamos. Lo esencial ha estado en el afirmar la existencia en el hombre de una «dimensión sentido-», como *existencia! de búsqueda*, más allá de toda «dimensión utilidad». Eso es tanto como decir que el hombre no es reducible a pura explicación científica. Aun valorando ésta en alto grado, hay algo más fundamental en el hombre que escapa a ella.

El hombre se vive a sí mismo de una manera que no resulta explicable por ninguna teoría científica.

Y, si la dimensión es vivida por el hombre en su sentimiento fundamental con tono positivo, si el hombre no puede vitalmente admitirse absurdo, sin-sentido, *esa vivencia es entonces positivamente metafísica* —en el significado en que hemos tomado la palabra—. Algo *absoluto* irrumpe por ella en la vida humana.

Pero ahora tenemos que tematizar más detalladamente todo esto. Es la temporalidad existencial la que ha hecho descubrir el «sentido»: en él ha habido, pues, dos aspectos, matizando un mismo *sentimiento fundamental* del vivir presente. Aquel que mira al futuro, a la dimensión extática en la que el hombre es siempre *proyecto vital*. Y aquél que mira al pasado, a la dimensión extática en la que el hombre es siempre *facticidad*.

En el primero de estos aspectos, la decisiva característica fue la búsqueda de *autenticidad*. Es por aquí por donde más convenientemente podemos comenzar nuestra investigación.

CAPÍTULO VII

AUTENTICIDAD Y EXIGENCIA MORAL

La noción de *autenticidad* tiene gran relieve en los filósofos de la existencia. Ya lo hemos advertido. Heidegger considera como una inevitable estructura humana la «caída en la inauténticidad»; es la situación del hombre que vive exclusivamente del «se» («se dice», «se hace», etc.), actuando sin asumir personal y originalmente su proyecto

vital, sino dejándose simplemente arrastrar de los condicionamientos vitales y sociales. Es obvio que esa existencia pierde así gran parte de su valor. Y también es entonces casi obvio, formular que *debe* tratar de reencontrar su autenticidad.

Probablemente el concepto proviene del contexto de la moderna Psicología profunda. Al quedar patentes para la mirada investigadora los diversos y complejos niveles en que se estructura el hombre, queda planteado un problema de integración. Recojamos la descripción de una moderna síntesis psicológica: Lersch define autenticidad e inautenticidad como los dos modos (positivo o negativo) de integración «vertical» del fondo endotímico con el «yo» superior. Consiguientemente, la voluntad puede ser dicha auténtica, cuando su decisión «llega al fondo», es decir, arrebata consigo el fondo endotímico, integrándolo. De la misma manera podríamos decir del pensamiento, en el aspecto «convicción». Son causas de inautenticidad las presiones de la convivencia social; así como una tendencia a la notoriedad, especialmente vigente en ciertos individuos. En general, la conducta psicológicamente inauténtica acusa pobreza de fondo. Su remedio está en la búsqueda de integración, que deberá comenzar por la aceptación de la propia realidad tal cual es.

Es ya más profundo, lo que el Freud maduro encerraba en su lapidario mensaje: *Wo es war, soll ich werden*. Sobre la base de su distinción de «ello» y «yo», la prescripción de progresivo afianzamiento del «yo» no resulta solo una orientación terapéutica, sino que viene en cierto modo a constituirse en el enunciado de una ley de la realidad humana y, con ello, en el enunciado de un cierto imperativo moral. «Donde había *ello*, debe ir haciéndose *'yo'*.» Es notable el recurso como verbo esencial del enunciado, al gran verbo *moral*, clave de la filosofía de Kant y de Fichte: *sallen!*

Naturalmente, el «yo» que se va haciendo, en un largo camino de iluminación, de adaptación a la realidad, de control del fondo pulsional y del medio estimulante, de sublimaciones..., llevará siempre la marca del «ello» y su circunstancia. Porque no es que sean dos: el «ello» constituye al «yo». Pero la necesidad, el «deber» de personalización no es explicable como simple fidelidad a las concrétaciones con las que un determinado fondo pulsional condiciona el desarrollo. Ha de haber ya inicialmente —creo deberemos prolongar así a Freud para hacernoslo comprensible, aun a costa del abandono de su sola letra— un germe del «yo», la fidelidad al cual es el origen del «soll» que impera el desarrollo personalizante...³

Y queda ya desde este nivel planteado el enigma del origen de ese

«soll», que es del «yo» y para el «yo», pero se *impone* como tal al mismo «yo».

1. LA AUTENTICIDAD EXISTENCIAL

Radicalizando esas reflexiones hasta hacerlas «existenciales», encontraremos como definición de la autenticidad la *fidelidad al propio proyecto vital*. Esto supone en realidad un doble elemento: primero, la no abdicación de la propia originalidad por la que el proyecto es proyecto: el que verdaderamente viva el hombre su enfrentamiento con la realidad «desde sí mismo»; al contrario del animal, que vive simplemente entregado a los estímulos, respondiendo a ellos según las leyes específicas y las peculiaridades de la circunstancia externa.

En segundo lugar, la autenticidad existencial supone que el proyecto vital que es cada hombre está de algún modo dado en el mismo hombre previamente a su decisión. Una forzada decisión contra el propio fondo del hombre, lo hace inevitablemente inauténtico. El hombre tiene que *conformarse consigo mismo*. Heidegger, al final de alguno de sus análisis en *Ser y Tiempo*, recuerda aquello de «sé tú mismo», que han pronunciado tantas veces las más diversas escuelas morales.

Esta llamada a la autenticidad es una verdadera llamada, una *vocación*. Pero una vocación que no procede de fuera, sino del más auténtico yo que llevamos dentro: la «mismidad» profunda de nuestro ser. Nos llama de nuestro vivir frecuentemente derramado en la superficie y masificado, a vivir nuestra verdadera realidad.

Hemos manejado en el último párrafo conceptos típicamente morales. Tenemos que reconocer que son absolutamente inseparables de toda profunda concepción del hombre. Con razón las filosofías tradicionales han llamado «actos humanos» —distinguiéndolos de los «actos del hombre», en los que se incluyen también tantísimos otros, semejantes a los del animal— a aquellos en los que el hombre actúa con responsabilidad, *moralmente* (sea en el sentido positivo y para el bien, sea en el sentido negativo y para el mal). Pero habría que notar aquí que no pretendemos de ningún modo hacer una Moral, una Ética. La Ética, en su concepto tradicional, es esencialmente *normativa*. Aquí hacemos una simple *descriptiva* del hombre. Estamos en un nivel más profundo a toda distinción de Ética y Metafísica; es el nivel propio de la Antropología existencial. Heidegger y Sartre insisten con razón en que no escriben una Ética aun cuando manejan continuamente nociones morales. Nosotros diremos por nuestra parte lo mismo. Pero notando que hacemos inevitablemente algo de lo que podríamos llamar una

«Moral fundamental». Sin buscar presentarse como normativa, una Antropología existencial que incluya el aspecto práctico humano contiene los gérmenes de una completa moral. Por eso, hechas las "reservas y precisiones que acabamos de hacer, no temeremos en adelante referirnos a los autores existenciales y nuestra propia posición en términos simplemente éticos.

La «decisión»

Describamos brevemente lo que sería una Moral fundamental de cuño heideggeriano. Estaría caracterizada por la «decisión» (*Entschlossenheit*). Para entenderlo, hay que volver a evocar aquella vivencia fundamental de la angustia. La angustia es lo que más revela al hombre su realidad profunda, lo que más lo pone por tanto en trance de conseguir la autenticidad. El aceptar a sangre fría, sin ceder pie atrás, la angustia; el estar preparado a la angustia y aceptar así la vida, eso es el estar «decidido». Y esa, piensa Heidegger, es la cumbre de la vida auténtica.

La angustia surge ya del encontrarse «arrojado», pero aún más del encontrarse ante las «posibilidades», entre las cuales hay que escoger el propio camino, desechar muchas, matando vida posible y poniendo en peligro el ser auténtico. Y aquí, sobre todo, interviene la finitud temporal: la muerte. El hombre es «ser-para-morir», ha dicho Heidegger. Pocos filósofos habrán recordado tan insistentemente esta verdad de la muerte, que los ascetas cristianos habían creído siempre tan saludable y el hombre superficial pretende olvidar. El tiempo, hacia el que me proyecto, en el que puedo realizarme, es finito, está limitado. Solamente el hombre que acepta esta verdad fundamental, puede captar toda su vida como una totalidad; abrazar su vida como va a ser desde el presente y proyectarse. Se ve ahora mejor el sentido de la angustia. Puesto que si tuviera una cantidad infinita de posibilidades y el tiempo para realizarlas no habría por qué angustiarse, porque siempre quedarían más. Lo malo es que se van, se acaban; y lo que habré llegado a ser, eso habré llegado a ser, y no más.

Por ahí iría una Moral de la decisión. Una Moral, por tanto, cuyo último horizonte es la muerte. Notemos, que aun las actitudes religiosas o filosóficas que admiten un «más allá» de la muerte, conceden a la muerte un sentido decisivo. Es, diremos en cristiano, «el fin del tiempo de prueba». También es verdad para el cristiano aquello de Heidegger: lo que no hayamos hecho de aquí a entonces, no lo podremos hacer ya. El mismo quehacer temporal —el tiempo que media entre el ahora y la

muerte— adquiere incluso un mayor sentido, trascendente, por su valor más allá de la muerte.

Tiene una solemnidad la reflexión heideggeriana que hemos tratado de esbozar, que obliga a preguntarse: ¿es posible y está fundada si no hay un «más allá»? La misma enorme seriedad con que se toma el «más acá», limitado por el horizonte de la muerte ¿no está suponiendo, para no quedar en el absurdo, que el hombre en su más radical dimensión de proyecto supera ese horizonte? Pero hay en, todo caso otra pregunta más inmediata: ¿de dónde brota esta tan potente «voz de la conciencia»? Ciertamente, ya lo hemos reconocido, brota del mismo hombre —la moral es entonces esencialmente una moral «autónoma»—. Es el mismo *proyecto vital*, que es el hombre, quien se «llama» a sí mismo a la autenticidad. Pero, ¿no supone la seriedad de la llamada con que se llama el que hay algo «mayor que el hombre» (entendido como individuo) en la llamada?, y ¿no hay un canon de la misma autenticidad en el hombre que busca ser auténtico? Sin esto último, carecería de sentido el «sé tú mismo» a que el mismo Heidegger nos ha remitido.

Heidegger no se explica en *Ser y Tiempo*. Pero su pensamiento no parece reducible a la negativa de las interrogaciones hechas. Más aún, en sus obras posteriores, todo parece indicar que es algo mayor que el hombre, «el ser», lo que llama al hombre desde el mismo hombre a la autenticidad. Es ciertamente vaga esta determinación. Pero es fundamental.

El «existencialismo de la autenticidad»

Hace aquí contraste el pensamiento de Sartre, que pretende darse, sin embargo, como la continuación del de Heidegger. En *El existencialismo es un humanismo* y en *El ser y la nada* excluye el existencialista francés la realidad de valores anteriores al mismo uso de la libertad, entendida ésta como el proyecto humano individual. Se pretende positivamente así excluir la presencia en el hombre de una «esencia». Esta, según Sartre, solo tendría sentido en la presuposición de un Dios inteligente y creador, que haya hecho al hombre precisamente para realizar en el tiempo una idea eterna suya. Pero eso, le parece, destruiría ya la libertad, que quedaría reducida a un rango secundario de simple ejecutora, sin autonomía. El «existencialismo» significa precisamente para Sartre esta exclusión de una esencia; y tal exclusión es la única que logra un «ateísmo consecuente», no como el de los primeros ateos moralizantes del siglo XIX.

La impresión que recibe el lector de Sartre es la de un total amoralismo, de una simple «anomía», no ya de autonomía. No es esa, sin embargo, la intención declarada de Sartre. Él mantiene, por el contrario, que sus ideas renuevan la moral y aún en un sentido más exigente. Desde luego le parece «mala fe» la abdicación de la propia libertad que se hace en el recurso fácil, sea de las morales teológicas sea de los psicologismos modernos, apelando a leyes o a instintos anteriores a la libertad para disimularse la responsabilidad de esta. Más aún, en ciertos momentos apela a algo mayor que la libertad individual, que es precisamente la libertad de los otros. Debe el hombre usar de la libertad en cada momento teniendo en cuenta el uso de la libertad que con ello propone a los demás. Simone de Beauvoir ha tematizado más esta exigencia sartriana: para ser yo libre debo respetar y tener en cuenta la libertad de los demás. El lenguaje parece en ciertos momentos acercarse al que veremos en seguida usó Kant: «actuar siempre como podría querer actuaran todos».

Nos sentimos inevitablemente ante una cierta contradicción. ¿Es, o no es, la libertad misma un valor *absoluto*, que se *impone* al hombre independientemente de su mismo arbitrio libre? Si no lo es, si realmente todo queda suspendido al simple arbitrio del proyecto vital que es cada individuo, entonces carece de sentido el uso de los términos éticos; no se ve qué pueda querer decir la inauténticidad entendida como «mala fe». Tampoco se ve por qué tiene el hombre individuo que asumir en su proyecto vital la libertad de otros individuos. Si, por el contrario, pretende Sartre que la libertad se imponga al hombre más hondo que todo arbitrio libre, y más si ha de imponerse no solo como libertad propia sino como libertad humana, real en los otros individuos, entonces, ¿no se ha reintroducido una auténtica «esencia» que consistiría precisamente en la misma libertad? La norma que esta esencia dicte al hombre será sumamente «formal», no descenderá a ninguna concreción material. Pero ya veremos pronto que las supremas estructuras morales, no solo en Kant, sino también muchas veces en la tradición anterior, habían sido concebidas precisamente como «formales». Lo que es, en todo caso, decisivo, es que hay en esa «necesidad de libertad» (en la expresión de los dramas de Sartre el «estar condenados a la libertad») una realidad que, siendo íntima al hombre individuo, de algún modo lo desborda, no está simplemente a su disposición: *Queda, pues, roto el conato de no reconocer absolutamente ningún valor independiente del arbitrio*; el «ateísmo consecuente» que intentaba propugnar Sartre.

En realidad la imagen, que Sartre se ponía delante para rechazarla, no correspondía a la mejor doctrina tradicional: las «esencias» fijas y

cerradas situadas en un cielo etéreo dependiente de la fijadora intuición de Dios... Todo esto no responde a la más genuina concepción del teísmo tradicional. No habrán faltado ciertamente en las expresiones usadas por la tradición algunas que favorezcan esa pintura; pero no es justo reducirla a ellas.

Es aleccionador este que podríamos llamar fracaso de emancipación respecto al valor superior. Estamos aún muy lejos de poder determinar cual sea éste, pero el análisis que hemos hecho puede dejar ya claro que es inevitable, si queremos no incidir en un simple amoralismo. Si no queremos desconocer la inevitabilidad humana de esa voz de la conciencia que nos llama a la autenticidad, voz que *es nuestra* y se abre camino a través de nosotros, *pero nos desborda* y no está a nuestra disposición.

Por lo demás, la postura que Sartre *quería* mantener, era clara. Lo que insinúo es simplemente que no le ha resultado posible mantenerla. No debemos quizás lamentarnos por ello. Porque la concepción de libertad, aparentemente tan atractiva, que Sartre nos proponía, quizás no es la más profundamente humana. En su inmensa apariencia, encierra desde luego, una pequeñez: el hombre individual queda en ella reducido en sus límites, encerrado en su arbitrariedad. Como más adelante tendremos ocasión de desarrollar más, en la lógica de la posición sartriana entra el que la libertad aísle inevitablemente al hombre, le prive de la más auténtica de sus posibilidades de solidaridad, aquella que reside en el amor.

La irreductibilidad de las vivencias morales

Resumamos lo dicho. Y recordemos antes que no hacemos propiamente ética. Salvo en el dicho sentido *fundamental*. Adoptando el punto de arranque existencial, hemos encontrado que «la voz de la conciencia», que se revela en la exigencia íntima de la dimensión extática por la que el hombre es proyecto vital, voz que llama a la autenticidad, revela en el fondo del hombre algo que no resulta explicable en los simples límites de la individualidad. Algo en el hombre mayor que el hombre...

Iluminando entonces con la luz de la Historia este «brote» existencial que hemos descubierto, podemos ver cómo resulta sufragado por la realidad de la vivencia moral, presente en todos los estadios del desenvolvimiento de la Humanidad. No nos interesa aquí, ni nos es posible, un estudio detallado de las formas históricas de la vivencia moral, cual podría hacerlo una historia de la cultura y debería

tenerlo en cuenta una Ética en su plena fundamentación. En general podemos decir que la primera aparición de la conciencia moral, ha tenido lugar en un clima religioso, en gran medida supersticioso, como «tabú». Despues, al estructurarse más racionalmente las sociedades humanas, surgió la noción de «ley» como expresión del vínculo que la autoridad, en nombre de la colectividad y sus intereses, pone al individuo; vínculo que se concibe venir de fuera de éste y coartar su libertad. La *conciencia personal* se va desarrollando con el progreso cultural: con ella, por una parte, el individuo hace *suyo* el vínculo, percibiéndolo como verdadera obligación «moral» (cuyo origen, entonces, atribuirá a una «ley» anterior a la sociedad, por ejemplo una «ley divina»); por otra parte, surgen inevitables conflictos entre la conciencia y la ley social (es el tema de la «Antígona» de los griegos) que van revelando progresivamente una inalienable «autonomía» de la conciencia.

Estas insinuaciones de la genética histórica de la plena vivencia moral, son aleccionadoras. Habría, desde luego, que completarlas y precisarlas mucho. En todo caso es claro que en todos los climas y bajo las formas más diferentes, progresivamente desarrolladas, se ha dado como inherente al ser humano este tipo de vivencias —laudabilidad, honorabilidad, responsabilidad, culpa, remordimiento, premio y castigo merecidos...— que resultan simplemente irreductibles a otros fenómenos psicológicos o culturales.

Es bien conocido que se han intentado diversas explicaciones para eludir esta irreductibilidad. Se ha pretendido explicar el origen de las vivencias morales como simple decantamiento psicológico, especie de segregado de la necesidad histórica de las sociedades...; o bien, incluso, como deformaciones patológicas de las imposiciones psíquicas... Estas explicaciones no pueden satisfactoriamente dar cuenta de lo más nuclear del fenómeno, ni de su universalidad. Sin duda son inmensas las diferencias existentes entre las concreciones de la moral en uno y otro clima culturales. Será difícil formular unos enunciados generales en los que pueda encontrarse coincidente la conciencia moral de todos los pueblos... Pero la existencia misma de vivencias morales bajo formas tan distintas en climas tan distantes resulta inexplicable por simple tradición. Toda tradición moral concreta presupone la predisposición de los individuos para su captación. Llegamos por aquí inevitablemente a estructuras que no podemos menos de reconocer como constitutivas del hombre mismo.

Lo esencial, entonces, de esas estructuras es la exigencia de *algún modo absoluta*, es decir, la impositividad con la que el individuo las

percibe «mayores que suyas» al mismo tiempo que se las formula como «suyas».

Para el fin que nos proponemos, me parece lo más conveniente tomar como *hilo conductor* de nuestras reflexiones profundizadoras la obra del filósofo que en la Edad Moderna más ha contribuido a la formación de un pensamiento ético. Me refiero a Kant.

2. LA TRASCENDENCIA DE LO MORAL SEGÚN KANT

Desde el año 1770, comienzo de su «época crítica», estaba Kant preocupado por llegar a escribir una «Metafísica de las costumbres», que le parecía mucho más viable y mucho más práctica que la especulativa de la que ya entonces desconfiaba. Por ella creía poder reencontrar las fundamentales afirmaciones de Dios y del destino que son las más legítimas preocupaciones del hombre, para las que iba a cerrar el camino el proceso entablado al racionalismo en la *Critica de la Razón Pura*. Ya en esta misma, en los párrafos finales que se llaman «del canon de la Razón Pura», hay una orientación suficientemente explícita sobre el sentido de esa nueva fundamentación de la Metafísica. En 1785, cuatro años después de la *Critica de la Razón Pura*, escribe, no aún la Metafísica de las costumbres, sino una *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Es uno de los escritos más claros y humanos de Kant. Como pronto veremos, tres años después lo va a dar por insuficiente escribiendo una nueva Crítica, la *Critica de la Razón Práctica*. Pero la intelección de esta me parece suponer la del escrito anterior. Es importante tenerlo bien en cuenta. En el resumen que sigue, me refiero a él primariamente.

La intuición básica

«No hay absolutamente nada en el mundo —más aún, ni es posible pensarla fuera del mundo— que pueda ser tenido por bueno sin limitación, sino solo una buena voluntad.» Con estas palabras comienza Kant su reflexión en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Quiere expresar con esa frase la vivencia moral fundamental del hombre. Es, podemos decir e-n términos actuales la proclamación de la supremacía del «valor moral» sobre todos los otros «valores». Ya la tradición filosófico-teológica había distinguido muy netamente entre el «bien» como correlativo de un placer (*deleitable*), el «bien» como productor de una ventaja técnica (*útil*) medio para algo ulterior, y el «bien» como de *algún modo «en sí» (honesto)*. No es que

deban considerarse necesariamente «realidades» diversas; son más bien aspectos de la realidad con la que se enfrenta la tendencia humana y su función valorativa. Antes que de «valores», hay que hablar de *valoraciones* (como ya veremos más detenidamente en el capítulo siguiente). Lo mejor de la citada caracterización por Kant es la percepción de que el «*bien honesto*» o el «*valor supremo*», es *algo de la persona*. Es la «*persona buena*» el objeto de nuestra suprema valoración. (El juicio moral no será tanto: «*Esta acción es buena*», cuanto: «*Yo soy bueno con esta acción*». O «*Tal persona es buena con tal acción*»...) Así como también, según veremos en seguida, es su *actitud coherente con la realidad de persona*, propia y ajena, lo que constituirá el *contenido* de su «*bondad*».

Tenemos así caracterizada una *valoración* de rango único, que el hombre siempre vuelve a hacer, de uno u otro modo. Pero además esa valoración se presenta como *impositiva*. Y con una típica *incondicionalidad*. Kant da el paso de modo que nos puede resultar tortuoso: solo es buena aquella voluntad que actúa por el deber, no por ningún móvil de utilidad o por la busca de la propia felicidad. Esta manera de razonar puede resultar chocante y está desde luego condicionada por las circunstancias temperamentales e históricas en que se movía Kant. El fondo válido que, sin embargo, tiene, puede quizá expresarse mejor así: hay un peso tal en esa bondad sin límite de la posible voluntad buena, que resulta *irrenunciable* para el hombre, se *le impone* como un «*deber*». Mejor que definir el bien por el deber como hace literalmente Kant —y es cosa que puede resultar arbitraria y poco conforme con la conciencia simple— será interpretar lo hondo de la intuición kantiana como un caer en la cuenta de que el bien se *impone* como «*deber*», de modo que no puede simplemente el hombre eludirlo, disponer de él... Puede ciertamente no practicarlo; pero la conciencia moral le muestra, aun entonces, una inevitabilidad —no física sino de otro orden— en el bien que de hecho deja de practicar.

Con esta matización, la afirmación de Kant resulta no ser sino una enérgica expresión de eso que decíamos que resume la progresiva emergencia de la conciencia moral en el hombre; y es importante no confundir la honda afirmación kantiana con el modo, típicamente «moralista», con que en él se presenta, desvalorizándola por lo que es de suyo accidental en ella. Podríamos completar la matización, distinguiendo dos niveles de «obligatoriedad» del bien moral. Una, más estricta, se da allí donde la actuación contra la llamada del bien moral, o su simple omisión, hace al hombre simplemente *malo*. La *conciencia de culpabilidad* es el índice de esta situación. Pero, aun cuando eso no ocurre, el bien moral tiene sobre el hombre una dinamicidad que puede

llamarse obligatoriedad en sentido menos estricto. «*Hay que hacer el bien*», *bonum est faciendum*; «*hay que evitar el mal*», *malum est vitandum*: son consignas casi tautológicas. Y no existen actos *humanos* (responsables), que sean simplemente indiferentes, que queden simplemente al margen de esas llamadas. El juicio de *valor* tiene siempre una dinamicidad. Valorar es *desear que algo sea*. Cuando ese valor se presenta como valor-en-sí (el valor personal, según lo dicho), implica una como *exigencia de ser de tal deseo...* Tal es —en su sentido más amplio— el «*deber*».

Volvamos a Kant. Para pasar de esta intuición, que él llama «*popular*», a una auténtica «*Metafísica de las costumbres*» fundamentada, cree que hay que hacer dos cosas: *precisar, ante todo, en qué consiste* el deber por el que se constituye (o, diríamos nosotros, que es inherente a) el bien moral. En segundo lugar habrá que *justificar*, de un modo más riguroso *su existencia*.

Categoricidad

La primera tarea lleva a Kant a la proposición de su conocida tesis fundamental: El deber se ha de formular como imperativo *categórico*, no *hipotético*. Un imperativo meramente hipotético («si quieres esto, haz aquello»), no expresaría la obligación moral.

Todo queda en él supeditado a la decisión de poner la condición. Típicos son en este sentido los imperativos de la *utilidad*. Kant los llamará «*hipotético-problemáticos*». Distingue de ellos el imperativo de la *felicidad*. También es hipotético («si quieres ser feliz, haz esto»). Pero ya no es un imperativo problemático; es hipotético-assertórico, pues no podemos dejar de querer ser felices. Por esto comprendemos que en muchas morales tradicionales se haya buscado en la felicidad el punto de arranque. Pero a Kant eso no le parece suficiente: la necesidad con que se nos impone la felicidad es una necesidad bruta, en el fondo no diferente de aquella que podemos pensar existe también en los animales. Y de hecho parece estar en nuestra mano el renunciar a *cualquier grado concreto* de felicidad. El deber moral que nos anuncia la conciencia es de otro género: si es auténticamente tal, es irrenunciable; a veces se nos impone incluso frente a la propia felicidad, vista en concreto, obligándonos a renunciar a ella por seguirlo. Es, pues, un imperativo *categórico* («*Haz esto*») y no hipotético.

La distancia establecida por Kant entre deber y felicidad ha sido y es con frecuencia muy criticada. Parece inhumana. Es, en todo caso, indudable que hay en ella una exageración, brotada de una

unilateralidad en la consideración de la felicidad: para él es algo así como un *placer* plenario; concepto pobre, pues olvida algo más fundamental, que sería la *autorrealización*. El mismo Kant es a veces consciente de esto y llega a reconocer que hay una felicidad superior en la práctica misma del deber. Mejor sería, en consecuencia, no haber establecido la antítesis como irreductible. Haber reconocido que el hombre siempre *debe* buscar su felicidad, entendida en el sentido más noble; solo que *sabiendo jerarquizar* y —lo que es índice de la complejidad estructural humana— subordinar una «felicidad» inmediata (*placer*), a la más verdadera felicidad (*autorrealización* en coherencia con la realidad integral; dada la complejidad del hombre, su «realización» es también compleja). Pero notemos que, hecha esta corrección, queda en pie lo fundamental de la visión kantiana. Si hay que hacer una jerarquización y subordinación de «felicidades», ¿cuál es su criterio? Lo que Kant mantiene es que tal criterio no es ya el mismo principio de búsqueda de la felicidad. Es un principio que, por contraposición podríamos llamar de búsqueda del *bien en sí* (conforme a la realidad); que, naturalmente es también (y solo así podemos buscarle) *bien para nosotros*, pero que ha de ser primariamente buscado más allá de su relación a nosotros.

Autonomía

Una segunda característica de la moralidad está para Kant en conexión con esta ya vista de la categoricidad. Es la *autonomía*. La moral debe ser autónoma en el hombre. Si fuera «heterónoma», es decir, si siguiera una ley dictada de fuera, que no brotara de la misma voluntad del hombre moral, *solo podría hacer impresión en él presentándose en función de un atractivo propio*, y recaeríamos en los imperativos hipotéticos de la utilidad o de la felicidad¹.

La autonomía pedida por Kant para la acción moral humana ha podido ser mal entendida. Muchos ven en ella el origen de la emancipación irreligiosa del hombre moderno. Es cierto, Kant condena como heteró-noma una fundación de la moral, no infrecuente en la tradición, que da por su primer origen un «precepto» divino, formalmente como tal. Pero ya insinuamos antes que eso es un estadio intermedio en la evolución de la conciencia moral, realizado por una transposición del concepto de ley social. Concretamente en Occidente ha mediado además una cierta traslación del esquema de la institución teocrática judía. La traslación a nivel filosófico no es ciertamente muy feliz. Pues podemos preguntarnos: ¿por qué el hombre debe obedecer a Dios? ¿Es por el poder de sancionar su mandato que Dios tiene? ¿No

estamos entonces reincidiendo ciertamente en un supremo utilitarismo? Y si es que, anteriormente a todo mandato concreto, que pudiéramos suponer, ya puede el hombre percibir la obligación de *obedecer a Dios, si Dios manda*, entonces ha quedado por explicar lo más radical de la obligación. Pero Kant no rechaza con su postulación de autonomía otros modos posibles de fundamentación teística de la moral. Estamos aquí, sencillamente, en un estadio fenómenológicamente anterior a esa última posible fundamentación. Y, por otra parte, rechaza también Kant como heterónoma, de modo más genérico, cualquier otra fundamentación de moralidad (pondrá siempre el ejemplo de la epicúrea) que arranque de la necesidad de buscar la felicidad y poner los fines buscando los medios de utilidad para ella. Todo ese esquema de procedimiento en el que, a fin de cuentas, sigue el hombre los impulsos espontáneos de los instintos que lleva impresos como leyes específicas de reacción a estímulos. Frente a todo ello lo *autónomo* es aquello que brota de la propia autodeterminación; pero —esto es lo esencial— *una autodeterminación en la que se impone el hombre, desde sí mismo, algo de lo que el hombre no puede simplemente disponer*.

No es ajena a la tradición cristiana esta visión de la moral. Hay una curiosa consonancia de lo afirmado por Kant con lo que en la carta a los romanos dice S. Pablo de los no judíos: «ellos mismos son para sí ley»². En los términos griegos originales, se apunta ahí, aun verbalmente, una auténtica *autonomía* (*eautois nomos eisin*). Una autonomía, que tiene que imponerse en cada hombre luchando contra la «heteronomía»: contra la «otra ley» que existe en «los miembros»...

Formalismo

Es quizás por la preocupación de excluir toda heteronomía, por lo que llega Kant a la tercera característica de su concepción de la moral, la más discutida e impugnada. Habla de una moral *formal*, en contraposición a aquella que se exhibiera primariamente en un código de formulaciones «materiales», concretas. Recaeríamos por ahí en hacer la acción humana dependiente de los atractivos concretos, por muy altos que los pusiéramos. Para entender debidamente esta posición de Kant y poder aceptar lo que tiene de válido, es menester caer en la cuenta de que en ninguna manera niega la existencia de esos atractivos concretos ni la legitimidad y necesidad de los mismos. Cada acción humana va indudablemente tras un valor y unos valores concretos, como habría de subrayar Max Scheler. Y la bondad moral de una acción no es algo distinto de ella misma y de esta su estructura.

Pero, si buscamos un *criterio* por el que discernir lo moral de lo no moral, no podremos perdernos en el detalle valoral de los móviles de nuestras acciones: deberemos tratar de lograr una fórmula básica, que exprese aquello en lo que todas coinciden para ser buenas moralmente.

Si llamamos (como Kant) «máxima» a la formulación a modo de juicio valorativo de la norma de acción que de hecho adoptamos en cada caso, y nos preguntamos cuándo una máxima responde a la bondad moral, tenemos entonces que llegar a una formulación que esté ya por encima de todas las máximas.

«Actúa solamente según aquella máxima, de la que puedes querer al mismo tiempo que sea una ley universal». Esta es la conocida *primera fórmula* del imperativo categórico kantiano. Ya vemos en qué consiste su carácter «formal»: no se confunde con una máxima concreta, sino que sirve para discernir entre ellas. Kant ve incluso en esto una gran ventaja: una fórmula así será válida, podemos pensar, para toda posible realidad espiritual y no solo para el hombre (como lo sería cualquier otra fórmula que hiciera relación a valores específicos de la naturaleza humana —sexo, familia, convivencia social...).

El fundamento personalista y comunitario de la exigencia moral

Pero, en realidad, la misma fórmula «formal» del imperativo categórico *no es estrictamente formal* en el sentido de prescindir de todo valor. Al contrario, *su única justificación está en la aceptación como valor supremo del que reside en aquello que no se identifica con mi individualidad* sino la trasciende: el valor de una *comunidad intersubjetiva* que yo antepongo a todo valor simplemente subjetivo. Por eso es por lo que yo exijo que mis máximas puedan ser las de todos.

Efectivamente, pronto la primera fórmula del imperativo categórico es transformada por Kant en esta segunda fórmula más profunda: «Actúa de manera que siempre tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, *como fin; nunca como puro medio*». Donde hay que notar que la reducción a la humanidad se hace puramente porque de hecho solo a ella llega la esfera de la acción del hombre; en principio el comportamiento humano debería ser igual para toda realidad personal. El hombre *no puede tenerse a sí mismo por persona, sin tener igualmente como tales a todos los demás*. Se nos descubre así *el supremo valor* que rige la acción moral humana y nos vamos orientando hacia la fuente de su trascendencia en el imponerse a cada conciencia. Pero con ello el imperativo, en realidad, deja de ser estrictamente formal.

Kant ve en esta radicación del imperativo en el valor de persona otra imprescindible ventaja. Habíamos dejado antes planteado el problema del origen y justificación del imperativo. Ahora lo podemos ya encontrar. Dado que el hombre (y, en cuanto él puede colegir, toda realidad espiritual) solo actúa por *fines*, únicamente la existencia de *fines en sí*, que se impongan absolutamente por encima de la relación concreta al actuante, puede explicar la vigencia de un imperativo categórico, que regule los fines *para mí* (los diversos objetivos concretos que el hombre se propone como máximas para el desarrollo del centro vital que es). En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785 no va Kant ulteriormente. «Da un paso, entrando en la Metafísica de las costumbres» y encuentra fácilmente la existencia de tales fines —en sí—, que son precisamente las *personas*, en contraposición a todo lo inferior, que podemos llamar genéricamente «cosas».

Aceptado esto, una sencilla reflexión ulterior hace ver que el imperativo surge para cada realidad espiritual de la fuerza de *fin-en-sí* con que se le impone, tanto la propia realidad personal como la realidad personal de todos los demás. ¿No se puede decir, entonces, que cada persona actúa realmente como «legisladora universal»? Podría por ello expresarse también el imperativo en esta *tercera fórmula*: «actúa de manera que tu voluntad, por su máxima, pueda considerarse al mismo tiempo como legisladora universal». Pero, naturalmente, nunca podrá considerarse así *aislada*. Solo lo es en comunión con todas las otras realidades personales, formando con ellas un «Reino de los fines-en-sí».

Hemos llegado al concepto más profundo. El explica en su verdadero sentido la *autonomía*, que Kant proclama como necesaria a la moral. Es una autonomía *esencialmente comunitaria*, donde cada «miembro» del Reino es a la vez legislador y súbdito (por la posibilidad que en él hay de disconformidad de actuaciones regidas por los atractivos empíricos). Por eso es por lo que una ley *brotada de su propio fondo* personal se le *impone solo como imperativo*; la autonomía tiene que luchar en él con la heteronomía. Solo en el «Supremo Jefe» (*Oberhaupt*) del «Reino de los fines», cuya voluntad es absolutamente «santa» (por coincidencia plena con la ley), no hay heteronomía; pero eso supone que en El no hay indigencia ni, por tanto, finitud. No explota Kant a fondo este último punto del tema; ni siquiera intenta una justificación de su afirmación del «Supremo Jefe», que queda bastante gratuita. Hubiera sido una vía para la postulación de Dios, más rápida y directa que la que trazaría dos años después en la *Dialéctica de la Crítica de la Razón Práctica*.

Realmente podría intentarse encontrar a Dios (un Infinito personal del Bien) como el único principio definitivo de cohesión del Reino de los fines, capaz de explicar la interpenetración de sus miembros en la plena distinción de sus realidades personales. El que realidades personales finitas (como tales, adecuadamente distintas entre sí) quieran autónomamente el bien personal como tal, solo es quizás comprensible por la radicación común en una Realidad Personal Infinita en la que de algún modo se identifiquen; que por serles infinitamente trascendente ya no les sea ajena, sino «más íntima a cada una que su propia intimidad»... Pero Kant, reconocemos, si se ha asomado a esta profundidad, no ha llegado a explorarla. Ni nosotros podríamos ahora, sin más, darla por válida.

En seguida volveremos a preguntarnos más sobre el «comunitarismo» que Kant ha establecido con su fórmula del «Reino de los fines». Es claro que recoge el «Reino de la gracia» de Leibniz y conecta a su través con la idea cristiana, secularizándola. Así trasplantada a terreno filosófico, es de enorme fecundidad para la Antropología existencial. Pero cabe aún criticar su fundamento. En la pretendida «deducción» del imperativo categórico, Kant ha pedido simplemente prestada a la «Metafísica de las costumbres» su idea de persona como *fin-en-sí*. ¿Es esto justificado? Ya insinuamos antes que no resulta muy crítico.

Que Kant mismo lo duda, incluso cuando escribe la *Fundamentarían* de 1785, puede verse insinuado en que añade a lo anterior una tercera sección como «Paso de la Metafísica de las costumbres a la Crítica de la Razón Práctica». Lo que en ella hace no es aún, sin embargo, una *Critica* (ésta vendrá tres años después). Sencillamente añade la reflexión de que la libertad es la clave para la explicación de la autonomía descrita. La libertad, en efecto, significa negativamente ausencia de determinación por los complejos causales del mundo sensible; pero, positivamente, es determinación por una ley superior, autónoma. Es, pues, una expresión profunda de la autonomía, apta para hacer ver (aquí Kant enlaza con sus preocupaciones de las antinomias cosmológicas) que la acción moral sitúa al hombre en un mundo superior al sensible, mundo puramente inteligible (*noúmeno*), que es el clima del «Reino de los fines».

Pero diríamos, esto hace recordar a Kant su tesis, ya irrefutable, de que la Metafísica especulativa no puede establecer positivamente ese mundo de la libertad (como ni la inmortalidad o la existencia de Dios). Tampoco, por consiguiente, puede establecer con plena validez la dignidad de la persona como *fin-en-sí*. Es vano el préstamo hecho y una

Crítica de la Razón Práctica debe poder establecer por sí misma el hecho del imperativo moral.

La Crítica de la Razón Práctica

Ya tenemos definido el fin y la orientación de la segunda *Crítica* kantiana. Demasiado marcada por la veleidad «arquitectónica» de seguir la estructura formal de la primera, puede desorientar sobre su sentido profundo a quien la lea sin tener previamente en cuenta la *Fundamentación* que la precedió. Lo nuevo es el querer *partir del hecho* del imperativo prescindiendo del intento de su deducción.

Con el intento desaparecen también las dos últimas fórmulas del imperativo (que se proponían en su contexto) y queda solo la primera. ¿Es esto un cambio en Kant a su respecto, algo así como una desaprobación? Importa subrayar que *de ninguna manera*. En 1788, como en 1785, el imperativo categórico sigue implicando para Kant la dignidad de la persona como *fin-en-sí*, «el Reino de los fines», la autonomía, la libertad y su mundo inteligible. Solo que ahora, explica una nota justo al comienzo, ha visto que «la libertad es en todo caso la *ratio essendi* del imperativo moral, pero el imperativo es la *ratio cognoscendi* de la libertad». Por eso debe proponerse por sí e independientemente.

La «libertad», empero (y todo el profundo complejo antropológico ya dicho que ella resume y expresa para Kant), está a un paso. Aunque Kant se ve tentado de englobarla en una causa común con los otros «dos postulados» de la Razón práctica (Dios e inmortalidad), en varios pasajes de la Crítica expresa bien claro que su estatuto es diverso.

Mientras que los otros postulados, Dios y la inmortalidad, *no* son para Kant *condición* del hecho moral sino solo de la realizabilidad humana de su objeto, la libertad —y con ella el valor trascendente de la persona y la comunidad interpersonal— *sí es condición esencial del hecho moral*, tal que puede considerarse revelada en él.

Me he referido tan extensamente a Kant por considerarlo un testigo de excepcional importancia de la tradición de la reflexión moral de la Humanidad. Si sabemos prescindir de los puntos concretos; en los que su posición es sin duda discutible por depender de presupuestos históricos, se decantan unos rasgos fundamentales que son los que ya habíamos encontrado en la discusión antes desarrollada con las posiciones de Heidegger y Sartre.

3. LA MORAL Y EL MISTERIO DE LA PERSONA

En la búsqueda de la autenticidad del propio proyecto vital, el hombre se revela como poseedor de esta triple inevitable estructura: por una parte es un proyecto *autónomo*; por otra parte contiene tal proyecto, en su misma autonomía, la presencia de algo mayor que el sujeto individual, capaz de crear una situación de verdadera impositividad, que no queda a la simple disposición suya (*categoricidad*). Estos dos rasgos solo son unificables, si es mayor que el propio sujeto y, sin embargo, no totalmente distinto de él. En estas condiciones, lo que aparece inevitablemente llamado a llenarlas es, por lo pronto, *la comunidad interpersonal*. De ella brota la categoricidad autónoma; ella es también de algún modo *la norma* (sumamente genérica, y, en ese sentido, «formal») que puede iluminar los juicios morales concretos. Una norma que de algún modo incluye la clásicamente llamada «naturaleza humana», ya que la naturaleza en el hombre solo se da en la realidad personal.

Norma, situación y conciencia

Vemos que en la categoricidad del juicio del imperativo moral y en la inevitable presencia de una norma, si bien sea sumamente genérica o formal, reaparece una idea de «esencia». Podremos, sin embargo, reconocerle a Sartre que no debe concebirse tal esencia como algo hecho e inmutable, dado sin más al hombre. Hay un antropomorfismo en la manera como Sartre cree deber expresar, en fórmulas de la tradición teísta, esa esencia: como algo inmutablemente pensado ya siempre por Dios en la eternidad. El misterio de un posible Entender divino nos quedará siempre infinitamente remoto y, en todo caso, solo podremos llegar a su afirmación a partir de la Antropología existencial que hayamos podido aceptar...; no debe, pues, interferir aquí. Y en cuanto a la «esencia» que el hombre puede conocer de sí mismo, se expresa en unos juicios emitidos siempre desde una «situación» personal concreta. No podrán, pues, esos juicios constituir tampoco un catálogo de proposiciones absolutamente invariables, a las que deba someterse la conciencia como a algo externo.

Para cada persona humana y en cada situación concreta suya, «la moralidad» de la acción vendrá dada por un juicio de valor más o menos explícitamente presente en la conciencia en el momento mismo de la acción. Hay, pues, algo de verdad —y profunda verdad— en la insistencia de Sartre en la responsabilidad personal, en cuanto que *alcanza de algún modo a la misma constitución del valor*: que un valor

sea tal para el sujeto moral en un determinado momento, depende en muchas maneras de él mismo. Juzgamos pues *con riesgo* en toda acción. No es la moral la simple aplicación mecánica de algo previamente hecho.

Nunca la mejor moral tradicional había pensado que lo fuera: siempre había reconocido el insoslayable papel de la *conciencia* como principio próximo de la moralidad de cada acción. Aun cuando ciertas presentaciones populares y orientaciones facilitadoras incurrieran a veces en un objetivismo que puede haber provocado la reciente reacción extrema de la moral existencial y de la después llamada «moral de situación».

Esa reacción y esa moral han ido, desde luego, demasiado lejos. Protestando contra lo excesivamente hecho y objetivo, manejablemente universal, han incidido en un excesivo subjetivismo, en la negación del valor de posibles normas universales. Cuanto llevamos dicho aclara fundamentalmente el camino a adoptar. Las normas universales sólo son tales por generalización de las que en circunstancias análogas forman las conciencias particulares. Son el decantamiento de una tradición de la conciencia moral; y sirven, como tales, para iluminar los juicios de valor que la conciencia forme en el futuro. El fundamento de la existencia de estos posibles juicios universales (principios «remotos» de moralidad) está en la intersubjetividad y en la semejanza y comunidad de las personas. Irrepetible en su individualidad, la persona humana no es, sin embargo, tan completamente desemejante que no permita hablar con justicia del «hombre» como de algo suficientemente determinado. Una realidad en progreso y evolución cultural, que admite por ello una notable posibilidad de evolución en las normas universales; pero siempre en el supuesto de la posibilidad de las mismas.

Vivencia metafísica en la conciencia moral

Lo decisivo, en todo caso, en este largo análisis al que vamos a dar ya fin, es esto: Hay en la acción y tendencia verdaderamente humanas, en las que el «yo» humano proyecta realizarse, *la conciencia de una exigencia que le supera*. Estamos muy lejos aún de poder determinar en qué consiste esa superación y cuál es su exacto fundamento. Pero olvidar esto o prescindir de ello porque no esté claro ese fundamento, es contrario a la realidad que el hombre vive existencialmente y que la historia atestigua que la humanidad ha vivido siempre de algún modo. Y, admitido esto, hay que admitir que el hombre se nos hace por aquí enigmático; una dimensión insólita queda abierta, estrictamente

impenetrable a la Ciencia. Ni la Ciencia psicológica ni la Ciencia sociológica podrán nunca explicar el *sentido y origen último* de esa vivencia. En tanto en cuanto es así, podemos ya hablar de una *vivencia metafísica*.

Detengámonos un momento a justificar el último y decisivo aserto. La *Psicología profunda* nos mostrará la *génesis concreta* en cada individuo humano de su conciencia moral. El choque con la realidad, representado ante todo por la presencia del padre y sus preceptos inhibidores, será «*interiorizado*» en la formación de un «*súper-yo*» o «*yo ideal*» que prescribe al «*yo*» su camino para el desarrollo personal sobre el «*ello*»... Pero, aunque las concreciones puedan ser muy diversas y estén condicionadas por las circunstancias y marcadas por conflictos (que incluso puedan degenerar patológicamente), es una ley interna del «*yo*» germinal la que así se va poniendo en juego. La conciencia de «culpa» podrá muchas veces ser conflictual y aun patológica. Pero el hecho mismo de que pueda surgir una conciencia de culpa es un dato lógicamente anterior a toda concreción, que se sustraerá, por ello, a la simple consideración psicológica. Invita al planteamiento filosófico radical en el que quede comprendido como un «*existencial*» de la *autoconciencia*: la impositividad de la autenticidad, que hemos tratado de exponer. La conciencia de culpa, con las otras si típicas vivencias morales, es su revelador.

La *Sociología* tiene, por su parte, toda la razón en mantener que las vivencias morales —y concretamente la de la culpa— son inexplicables sin la relación del individuo humano a los otros individuos, a la colectividad. Las estructuras sociales concretas en las que cada individuo está inserto explicarán lo peculiar de su concreta conciencia moral. Pero lo esencial de que existan vivencias morales y surja una conciencia moral, acusa un origen más hondo y radical que las concretas estructuras sociales. Es la «comunitariedad», como «*existencial*» de la realidad personal autoconsciente, lo que explica el que el imperativo moral sea al mismo tiempo del *individuo* y mayor que él. De nuevo aquí, la Ciencia remite a algo anterior y más radical.

Esto es lo que decimos, ante todo, al afirmar que la vivencia moral es *vivencia metafísica*... También esto otro, que queda a un paso: la posibilidad de esa *relación de lo individual y lo comunitario*, así como la *incondicionalidad* que por ahí se induce en la conciencia *constituyen un enigma*. Algo de *absoluto* roza el hombre en su vivencia.

Relación a la «inquietud» y al amor

Para seguir adelante nuestro estudio, tendremos que poner en conexión lo hasta ahora visto con otros aspectos de la típica vivencia extática, por la que el hombre se abre hacia el futuro proyectando su autenticidad. Surgen así ante nuestra mirada dos aspectos distintos pero inseparables de la tendencia al bien. El aspecto por el que es *tendencia*, centrada en el núcleo personal del «*yo*», lanzado hacia su complementación... con una típica *inquietud* ante las realizaciones concretas, siempre superándolas hacia un más allá. Por otra parte, el aspecto por el que la tendencia al bien es «*generosa*», mira el bien no solo en función del «*yo*», sino también *en sí*, por cuento es constitutivo de otros «*yo*»: *el amor*, en el sentido más propio.

Ambos aspectos están ya puestos en juego en la vivencia de la exigencia moral, y podríamos estudiarlos a partir de ella. Es mejor, sin embargo, hacerlo por separado, tratando de encontrar fenomenológicamente el terreno más propio para captar estas vivencias humanas del modo más genuino.

Eso haremos en los dos próximos capítulos.

Pero tendremos que notar después de ese esfuerzo la inevitable conexión con el tema ya tratado de la exigencia moral. Y ya desde ahora podemos ver que la exigencia moral es un camino de progresión sin límite: una búsqueda de *perfección nunca plenamente alcanzada* (aspecto «*inquietud*»). En la concepción moral kantiana, la consecución del «supremo bien», nunca plenamente realizada.

Y, todavía más claramente, es el *amor* la clave de bóveda suprema para una moral humana. Kant no describió una moral de amor, sino solo una moral del respeto («actúa siempre de manera que la humanidad sea tomada tanto en tu persona como en la de los demás como fin, nunca como puro medio»). Razones temperamentales y del ambiente explican esta reticencia de Kant frente al amor, al que confundía excesivamente con la espontánea simpatía. Hay quizás también razones más profundas para pensar primero en una moral del respeto. La «moral del amor» es demasiado exigente. Puede incluso dudarse de su real posibilidad. En todo caso la conexión de los temas no es dudable. Y cuando el cristianismo ofrezca a la humanidad una moral de amor, la humanidad no podrá mirarla como algo extrínseco, sino que encontrará en ella un supremo *desideratum*».

En este sentido, la densísima formula agustiniana: «Ama y haz lo que quieras» es curiosamente al mismo tiempo semejante y superior a la kantiana. Una moral *autónoma*, expresada en un imperativo *categórico* de estructura *formal*..., donde no es ya el respeto sino el

amor el nexo profundo que liga las acciones de cada miembro de la comunidad humana en función de la comunidad integral.

Notemos, en todo caso: aun antes de llegar ahí, el análisis hecho de la búsqueda humana de autenticidad nos ha llevado siempre a lo comunitario: el hombre no se realiza sino en la comunión. Personalidad y comunitariedad se nos habían presentado desde el principio de nuestro análisis (en el capítulo quinto) como inseparables. Pero ahora vemos su cohesión más profunda. Como es también más profundo y complejo el conocimiento que tenemos de estos dos «existenciales», a través del primer conato realizado por comprenderlos en la dimensión «sentido».

Hemos descubierto más qué significa ser persona *precisamente por la mediación* del ser comunitario; al descubrir que la índole absoluta de la llamada de la propia autenticidad se basa en la vinculación comunitaria. Este primer paso dado en la exploración de la dimensión «sentido» ha desembocado en un más pleno descubrimiento de la índole personal y de la índole comunitaria. Podemos incluso decir, con muchos «personalistas» actuales, que solo somos *plenamente* persona a este nivel, al reconocer plenamente la índole personal de los otros con quienes estamos vinculados en comunidad interpersonal.

Pero habremos de verlo aún más claramente al tratar del amor.

CAPÍTULO VIII

INQUIETUD RADICAL

Las reflexiones del capítulo anterior han constituido un primer intento de penetración «existencial» en el sentido de la «realidad radical», que es para el hombre su propia vida, único punto de arranque de una posible Metafísica. Hemos hecho ante todo tema de la reflexión la índole de proyecto vital de la existencia humana, con su ineludible exigencia de autenticidad. Nos ha parecido poder entrever una primera «vivencia metafísica» en el carácter absoluto que presenta la exigencia de autenticidad.

Pero no es el visto el único aspecto en que puede y debe ser estudiado el proyecto vital humano y su búsqueda de autenticidad. Hay que intentar destacar con igual relieve los aspectos de *tendencia consciente* y *amor*. Con las características que puede poner de relieve en ellos la fenomenología existencial, pueden también llegar a revelarse como auténtica «vivencia metafísica». Y solo así quedará completada la visión.

No es necesario suponer como ya admitido lo que hemos propugnado en la fenomenología del hecho moral realizada en el capítulo anterior. Estos dos aspectos que vamos a poner de relieve en el actual y en el siguiente, podrían ofrecer accesos independientes. La complementariedad vendrá entonces a mostrar la armonía de lo logrado por los tres caminos.

Si una palabra puede aquí dar, como en lo anterior «autenticidad» el resumen de la línea de búsqueda, es *autor realización*. Dado inicialmente a sí en su «encontrarse ya siempre existente», el proyecto vital humano está dado solo como quehacer, llamado a un proceso de *autor realización*, solo con e) cual llegará a ser lo que es. Este dinamismo de autorrealización queremos someter al análisis fenomenológico existencial.

1. TENDENCIA AUTOCÉNTRICA

Que la vida y la actividad humana brotan de un dinamismo interno ya está dicho al hablar del proyecto vital. Ahora tenemos que tratar de encontrar fenomenológicamente las estructuras fundamentales que ese dinamismo pone en juego.

«Tendencia» parece ser la palabra que más fácilmente valdría, desde diversos puntos de vista, como expresión de esa estructura dinámica.

Para la actual Psicología profunda, esa tendencia debe concebirse inicialmente como un «fondo pulsional», común e indiferenciado, no específicamente ligado en su desarrollo fenoménico a unos objetivos preestablecidos. Es claro, por otra parte, que eso no significa que no existan objetivos connaturales, al menos de modo genérico, dados por la misma corporalidad humana y por las concretas condiciones que cada individuo recibe en la herencia biológica... Significa que hay una fundamental «plasticidad» del fondo pulsional, capaz de orientaciones diversas hacia diversos objetivos concretos. Y que es la educación como instrumento de inserción en el medio social y cultural concreto, lo que va determinando la última especificación de la tendencia. El individuo la va prácticamente asumiendo y orientando de modo más consciente por la función valorativa y la estructuración de «tablas de valor», con las que referirse a los posibles objetivos de tendencias y de acción.

Para una Antropología existencial, que busca con su método fenomenológico la estructura tendencial como «existencial» del «yo» autoconsciente, las insinuaciones que hemos recogido de la Psicología son preciosas. Hacen evitar el tentador escollo de dar por lo más radical una configuración de la estructura tendencial que ya puede ser histórica, contingente, en todo lo que tiene de determinada. No impiden, por otra parte, un intento de reconstruir los que pueden ser rasgos constitutivos del «yo tendente», anteriores a toda historia concreta suya. Para nuestro intento, no necesitamos mucho: solo dos o tres rasgos verdaderamente básicos, que nos pueden quizá mostrar una apertura metafísica, al mismo tiempo que nos aclaren posiblemente también de algún modo lo visto en el capítulo anterior.

El primero y fundamental rasgo que hay que poner de relieve es el de la «autocentricidad» de la tendencia. La tendencia brota de un centro que «está en ella misma», o bien en el que «ella misma está». Y, si tiende a toda clase de objetivos, es siempre en relación con ese centro, para enriquecerlo.

Esto, podemos nosotros ya decir, está de acuerdo con la índole personal de la realidad autoconsciente: el «yo» es un centro que organiza todo en torno a él; la tendencia aparece como su instrumento para eso. Pero nos guardaremos de reducir a la autocentricidad la característica del «yo». Reservemos cabida a otras caracterizaciones complementarias, más ricas y profundas.

Por otra parte, habremos de recordar que en la «tópica» freudiana ya aludida alguna otra vez, es el «ello» lo que se constituye en *centro pulsional*, con lo que el «yo» aparece, de algún modo, desplazado. Sin embargo, la respuesta a la objeción que esto plantea a lo que veníamos diciendo, no es difícil de encontrar. La diferencia entre la descripción de la Psicología freudiana y nuestra Antropología existencial viene del diverso punto de vista. Freud subraya la posterioridad genético-histórica del «yo». Es una «instancia» psicológica que surge cronológicamente en un determinado momento del desarrollo del nuevo individuo y siempre en dependencia de una base preexistente. La Fenomenología existencial que intentamos, encuentra ya siempre por definición el «yo» en el centro. No niega con esto el fondo pulsional, pero lo ve como *de* el «yo», aun cuando no en todo consciente para él; ni, menos aún, en todo sometido a su control...

Tratemos de profundizar en esa autocentricidad de la tendencia, buscando para ello luz en la historia de la Filosofía.

El «eros» platónico

La Filosofía de Platón es en este punto un comienzo insustituible. En el conocido discurso que pone en labios de Sócrates en «el Banquete», se expresan en forma mítica y como recibidos de Diótima, unos rasgos de enorme profundidad. El amor (*eros*) es hijo de Poros (la riqueza) y Penía (la pobreza)¹. Y por amor, como ya han insinuado otros personajes del Banquete, hay que entender no solo lo que entendemos en primer lugar —y el todo del diálogo platónico es testimonio de esta obvia primacía—, el atractivo de índole sexual, que acerca entre sí con prevalente base corporal a dos seres humanos; sino, mucho más ampliamente, la inmensa gama de todos los atractivos por los que actúa el hombre, capaces de mantenerlo siempre en tensión y establecidos en una jerarquía en cuya cumbre aparecería según Platón el supremo amor de la *Belleza en sí*.

Hijo de la riqueza —por sugerir el masculino del término griego, digamos del «Recurso»— el amor, y el hombre en cuanto esencialmente amante, es poderoso y emprendedor, indoblegable, fecundo. Supone, pues, una realidad ya existente y autoposeída; por ello *capaz de expansión*. Pero hijo al mismo tiempo de la Pobreza, el amor, y el hombre amante, es siempre indigente; por eso mismo es esencialmente *búsqueda*, búsqueda de lo que no tiene y que, por eso, desea como complemento, para la autorrealización.

El objeto del amor es entonces, del modo más general, el *bien*.

Notemos que todos los esfuerzos de la Filosofía por definir el bien, nunca irán más allá de su relación a la *tendencia* —al amor, en esta significación de tendencia—. «El bien es aquello a lo que todo tiende»². La definición que intentáramos del amor o la tendencia, tampoco podría prescindir de su correlativo, el bien. Diría algo así como: «El amor es el movimiento de la conciencia hacia el bien». En este mutuo remitirse de las dos nociones aparece que estamos ante algo inicial, absolutamente primero.

Profundicemos algo más, en esta fundamental estructura «erótica» de la existencia humana (y digamos de una vez para siempre, que utilizaré el término en el pleno sentido platónico, sin restringirlo a lo sexual). Supone evidentemente la *finitud*, una realidad limitada, carente, consciente de su carencia y de la posibilidad de completarse. Pero supone, como ha notado muy bien Platón, que esa realidad que se auto-posee, es ya de una verdadera capacidad y riqueza. Consciente de esa su riqueza y del poder de buscar su complemento. La descripción corresponde claramente a un nivel de realidad personal: solo en él se da esa autocentricidad y autoposesión que mencionamos. En tanto en cuanto a partir del hombre podemos concebir toda otra realidad, y en atención al dinamismo de que toda realidad se nos presenta dotada, podremos trasladar la estructura «erótica» al mundo infrahumano. Las analogías que encontraremos en la vida física y psíquica de los animales son bien evidentes. Pero, incluso por debajo de la vida animal, podremos encontrar siempre alguna analogía. Toda realidad material —y es esta una concepción que la actual Cosmología evolutiva y dinámica sufraga— puede entonces aparecer como un proceso de «autocentrificación» y de integración. El mismo Platón amplió su noción inicialmente antropológica de *eros* hasta hacer de ella un principio universal. Se explica así que para él la *Suprema Realidad* sea precisamente la *Idea del Bien*; ella despierta el *movimiento universal* de todo hacia su posesión. Precisamente por eso, sin embargo, el Bien como tal será el único incapaz de amar, por cuanto ya carecerá de la indigencia que el amor envuelve. La concepción del Primer Motor de Aristóteles es la misma: mueve universalmente *como amado (os eromenon)*².

Subrayemos aún un rasgo de la reflexión platónica: el amor solo tiende al bien, sino a la *posesión* del bien y a una posesión duradera, interminable. En nada como en esto se marca la autocentricidad del *eros*. No se trata en la estructura «erótica» de benevolencia heterocéntrica. Ya veremos que es esta también una esencial estructura humana, inseparable de la anterior. Pero la autocentricidad es totalmente insuperable. Y en el amor, entendido como *eros*, es lo

que se subraya. No puede por ello el hombre —y es índice de su finitud— dejar de buscar *para sí*, para completarse. El bien, que aparece en la perspectiva del *eros*, y entra en su definición, es el *bien-para-el-amante*. (Lo cual, es cierto, arguye que el amante tiene para sí mismo una relación distinta; precisamente la que origina esa orientación de todo bien hacia el centro que él mismo es. El que algo *ama*, «*se ama a sí mismo*» de un modo más originario y radical. Ya insistiremos en ello).

Deseo, hacia la posesión

Hemos repetido que se supone la finitud y una posibilidad de complementarse, de perfeccionarse. La tendencia, debemos añadir, si se toma en sentido estricto, parece dirigirse a un bien *todavía no poseído*. Por eso, junto a la tendencia más propiamente tal, que es *deseo*, podríamos pensar en una noción afín que podíamos llamar *posesión*, o quizás «*quies*», *quietud*: tal sería el acto de la misma realidad que antes tenía, una vez que ha obtenido («*poseer*»; no necesariamente de modo material) el bien a que tenía. No empieza por eso a serle indiferente ese bien: al contrario, al poseerlo lo «*ama*» más y se *goza* en él. (En un sentido más amplio podríamos aún hablar de «*tendencia*»; de tendencia satisfecha. Así hablaban muchas veces los escolásticos).

Espontáneamente nos sale la palabra *gozo*, que he evitado porque más bien pertenece al *sentimiento*. Pero es que la tendencia, que es en sí acto *intencional*, como el conocer, es el suscitador más inmediato "del *sentimiento*", que ya no es acto intencional (no se refiere a un objeto; meramente es una declaración del sujeto al mismo sujeto, sobre «cómo se encuentra»). El sentimiento que espontáneamente acompaña al estado de tendencia en su acepción más estricta, cuando todavía no se ha obtenido el bien que se busca, es sentimiento de deseo, de búsqueda; mientras que el sentimiento de gozo, fruición, acompaña a la posesión.

Pongo interés en los nombres para lograr una cierta claridad. Pero, evidentemente, la cuestión nominal es siempre secundaria. En esta línea de aclaraciones habría que añadir también que la división, obvia desde el punto de vista de Antropología descriptiva, entre la tendencia a la conservación y la tendencia a la propagación, caen juntas bajo la noción más genérica del *eros* platónico.

Es importante subrayar lo dicho sobre la «*quietud*» en la posesión y el consiguiente sentimiento de autorrealización o «*gozo*». Porque

precisamente vamos después a poner un enérgico acento en la perenne y radical «*inquietud*» del centro tendencial que es el hombre. Existirá un peligro, entonces, de desfigurar al hombre, si lo hiciéramos de tal manera función de su futuro que pasara desapercibido su presente. Cuando el presente es su realidad más real... Digamos que en cada *instante* el hombre se vive real y realizado, aun cuando todavía abierto a ulterior realización, en espera de mejores y más hondos «*instantes*». Hay instantes privilegiados, vivencias profundas de realización que son las que más dejan el sabor del «*sentido*». Y la falta de ellos hará renacer la tentación de la «*absurdidad*». Como Kierkegaard vio penetrantemente, en el instante tiene el hombre un atisbo de eternidad; y este atisbo mantiene al éxtasis temporal del futuro en su verdadera significación.

Precisiones sobre el «bien»

Puede completarse todo lo que estamos viendo con unas aclaraciones sobre el objeto de la tendencia que hemos llamado *el bien*. Que el bien pertenece como *constitutivo* correlativo a la misma tendencia, es un dato fenomenológico indudable. Esto explica que tanto las filosofías como el sentido común hayan necesitado expresar de algún modo su «*influjo*». Y hayan acudido para esa expresión a un término metafórico, «*atracción*», no fácil de explicar ulteriormente de otra manera que por una apelación al mismo fenómeno consciente del tender. Notemos que no es menos metafórico el término «*pulsión*», usado por la Psicología actual, para referirse a la tendencia simplemente instintiva. «*Atracción*» se usa más propiamente en la tendencia plenamente consciente. Y sugiere un influjo «*a frente*», frente a lo simplemente «*a tergo*».

En la tendencia plenamente consciente, tanto más cuanto es más elevada («*espiritual*»), el bien influye como «*praecognitum*». Lo cual no quita, como ya dijimos en un capítulo anterior y como diremos más ampliamente en el epígrafe siguiente, que el mismo conocimiento del bien como bien suponga ya en aquél que es capaz de hacer el descubrimiento una tendencia anterior.

En la historia concreta de cada individuo humano, el «*bien*» se va descubriendo poco a poco: en ese proceso, la tendencia va pasando, aunque siempre parcialmente, de «*pulsión*» a «*atracción*». Lo más decisivo de ese paso se opera por la presencia de un *control* racional, dependiente de juicios valorativos explícitos. Ahí ponemos «*la voluntad*» (y ahí vale plenamente el adagio escolástico «*nihil volitum quin*

praecognitum»). Pero por voluntad es mejor entender —con la tradición— no sólo el simple control, sino *el mismo fondo pulsional en cuanto transformado por el surgir del control*. (No todo el fondo pulsional es «voluntad»; los escolásticos reconocían un «apetito sensitivo» por debajo del «apetito racional» que es la voluntad. Pero ésta no hay por qué concebirla como un control desencarnado de tendencias; sino como la tendencia en cuanto transformada por el autocontrol.)

Vemos entonces la importancia del *juicio valorativo* por el que el fondo tendencial adquiere el autocontrol, se hace «voluntad» frente a la explícitamente percibida y aceptada «atracción» del bien. El conocimiento del bien es una función específica, distinta del conocimiento de la realidad («ser»). Esa función es la que en la Filosofía reciente recibe el nombre de «valoración». Sobre sus estructuras algo más aprenderemos cuando sometamos a estudio el lenguaje. Por el momento y para lo más sustancial, *bien* y *valor* pueden darse por coincidentes. La diferencia que entre ambas nociones ha establecido tan celosamente la reciente «Filosofía de los valores», se refiere sobre todo a la índole jerárquica y absoluta con la que «los valores» se presentan al hombre. Y a la (relativa) autonomía con que todo el orden del *valor* se presenta frente al orden del *ser*. Ha sido justa la protesta de dicha Filosofía contra la demasiada rápida identificación de *bien* y *ente* en la tradición filosófica occidental. Ya vendrá el momento de abordar y matizar debidamente estos arduos problemas. Lo que por el momento quería evitar es la extrañeza por la aproximación y práctica sinonimia que establezco entre el *valor* y el *bien*.

2. TENDENCIA RADICAL

Ya hemos dicho que, si el conocimiento valorativo *rige* los actos de la tendencia más consciente (*nihil volitum quin praecognitum*), él mismo depende indudablemente de un influjo más sutil del sujeto tendiente, que ya no podemos llamar estrictamente «acto», porque es más bien algo habitual (engendrado en parte por las disposiciones *congénitas* del hombre, en parte por sus mismos sucesivos actos de amor y por los sentimientos que éstos han ido despertando): para nosotros valen las cosas según responden a nuestro «amor», así entendido; juzgamos conforme a una escala de valores que tenemos formada de ese modo...

Más radicalmente aún: lo que condiciona últimamente toda valoración es *nuestra misma realidad*. Esto nos lleva a ver que debemos concebirnos como *radicalmente «tendientes»*. Es toda nuestra

«realidad radical» la que tiende, antes aún de todo «acto de tendencia»; y esta «tendencia radical», que así descubrimos, es la que debemos pensar entra en la definición aristotélica de *bien* que antes mencionamos: algo es *bien* (cuando filosofamos a partir de la autoconciencia) porque es *bien-para-el-hombre*, porque el hombre, *en su misma esencia*, «tiende» a ello.

Usamos entonces «tender» algo traslaticiamente, a partir de los «actos de tendencia», que conocemos ya; los escolásticos llamaron *appetitus naturae* o *desiderium naturae* a algo no distinto de cada realidad sustancial en lo más profundo suyo. No volvemos con esto al «fondo pulsional» de una Psicología descriptiva. Sino que, en continuidad con toda la tradición filosófica, creemos encontrar así la *estructura constitutiva* posibilitante de toda tendencia. No todo acto de tender concreto —«elíctico», lo llamaban— responde a la dirección profunda de la tendencia radical; puede que sea un capricho, algo contingente; pero sí podemos decir que la resultante de todos mis actos elícticos de tender revelará cuál es mi tendencia radical. Este arguir desde la tendencia actual a la tendencia radical es algo bien comprensible, típicamente «fenomenológico-trascendental» y conforme a los principios filosóficos que aceptamos.

Seguimos en ello, como acabo de insinuar, una manera de arguir conocida en la filosofía tradicional, y más conforme aún con la moderna. Recientemente la encontramos hecha central en *L'Action*, de Maurice Blondel, esa sugerentísima fenomenología de la tendencia humana. Por «acción» entendió lo que ordinariamente llamamos acción, pero en cuanto que surge de —y revela por tanto en su índole— lo que llamamos voluntad, la tendencia interior. El análisis de la acción nos descubre que el hombre siempre va más allá de su objeto presente. La tendencia radical es llamada por Blondel «la volonté voulante» y la tendencia actual «la volonté voulue». Precisamente todo el juego del dinamismo humano es entonces, para él, el conato de la «volonté voulue» por adaptarse, alcanzar el antílope que proyecta la «volonté voulante».

¿Adonde apunta últimamente la «volonté voulante» del hombre? Para Blondel preguntar esto lleva a orientarse hacia un *último* término, ante el que el hombre se encuentra inevitablemente llamado a *optar*. Solo con la recta opción cobra la vida humana su sentido; y desde luego es indudable vitalmente, que «hay un sentido en la vida». Que solo se alcance plenamente por la opción quiere decir que no se impone al hombre como una necesidad física, pero no que sea algo simplemente arbitrario. La analítica de las estructuras, que el hombre pone en juego

al tender, sirve para revelarle cuál es el término que plenifica el sentido.

¿Blondel o Sartre?

Es ineludible aquí, por el contraste que representa con la Filosofía de Blondel, una nueva discusión con esa otra Filosofía contemporánea, a la que nos hemos referido ya varias veces, el existencialismo de Jean-Paul Sartre. La conclusión de *El ser y la Nada* de que el hombre es «una pasión inútil» es la antítesis del adagio escolástico, alma de la Filosofía de Blondel: *appetitus naturae non potest esse frustra*, la tendencia radical no puede frustrarse. Al final de la Metafísica fundamental, en el capítulo destinado a formular los principios metafísicos, nos referiremos más temáticamente a ese adagio, como núcleo de un «principio de posible finalidad». Pero ya desde ahora, de un modo aún atemático, tenemos que considerarlo, porque pertenece a la médula misma de la «vivencia metafísica» que estamos tratando de elucidar.

He admitido ya que no es tan obvia la identificación del *ente* y el *bien* como pensaban los filósofos tradicionales. Ahora hemos de añadir que no pueden, por otra parte, disociarse *enteramente* el orden del *bien* o *valor* y el orden del *ser* (realidad). Es cierto que nuestras tendencias «elíticas» (actuales) tienden frecuentemente a bienes inexistentes, es más, contradictorios; «deseamos la luna»... como el Calígula de Camus. Por el mero hecho de que nosotros deseemos una cosa no se hace real. («¡Ah, si fuera verdad tanta belleza...!») Buscamos a veces caprichos imposibles y no somos absurdos porque un capricho nuestro no se realice o no sea realizable.

Reflexionemos, sin embargo; es cierto que si nosotros, en el momento en que estamos deseando un imposible, caemos en la cuenta de que es simplemente imposible, ya no lo podemos desear, o, quizás más exactamente, ya no lo podemos desear *igualmente*. Quizá aún podemos complacernos un poco subjetivísticamente, haciendo una introversión, en el mismo deseo de lo imposible; entonces es esto lo que se ha hecho objeto de nuestra tendencia, cuando nos hemos convencido de que la realización es imposible. (Ya sé que es imposible, pero lo deseo, es decir, me complazco en ese acto mío). Este deseo ya no es serio, ya no puede ser eficaz, se ha quedado en mera *veleidad* (*velleitas*), no puede ser un *velle*. Queda mellado en su fuerza de tendencia. (Aunque aún es tendencia de algún modo). La pregunta que nos tenemos que hacer ante este hecho —aun así matizado— es: ¿no podría ocurrir lo mismo con toda nuestra tendencia, es decir, que fuera

imposible aquello a que *radicalmente* tendemos? ¿No habría que disociar por ello enteramente el orden del ser y del valer? ¿Decir que tendemos a bienes y valores pero que últimamente no tienen por qué ser reales?

Creo que, así como todos admitimos fácilmente que podemos tener infinitas veleidades, cuyo objeto no sea real, sin embargo *no podemos admitir vitalmente* que fuera «como una veleidad» nuestra *tendencia radical*, nuestra *volante voulante*, nuestro *ap-petitus naturae*. «Appetitus naturae nequit esse frustra.» No puede ser simplemente imposible aquello a lo cual radicalmente tiende el hombre.

Aquel bien que me configura, por el cual yo me defino como tendencia radicalmente en mi misma esencia, no puede ser imposible sin que yo reincida en el absurdo (y entonces ya estamos sin nada que hacer en filosofía). Esto equivale a decir un *no radical* a Sartre, porque a fin de cuentas Sartre vendría a decírnos, si hay que tomar en rigor su especulación de *L'Etre et le Néant*, que el *appetitus naturae*, la misma *volante voulante* del hombre es la que tiende a lo contradictorio. Pero eso es inadmisible vitalmente. Es inadmisible porque realmente es la imagen misma del *absurdo*, que ya vitalmente hemos rechazado. (Si yo admitiera que en mi misma esencia «estoy hecho» para lo absolutamente imposible, , admitiría estar absolutamente «mal hecho». Ya no podría «tomarme en serio», ni confiar en ninguna función o actividad mía.) Pero entonces, puedo añadir volviendo atrás, mi actitud vital tendría que ser consecuente con eso. Y si de hecho no me vivo, ni puedo vivirme así, luego no puedo admitirlo. Todas las razones concretas que parezcan llevarme a esa conclusión, deberán ser revisadas, puesto que la conclusión es vitalmente inadmisible...

Sartre coincide con Blondel en encontrar una última meta trascendente que el hombre siempre proyecta radicalmente y por la apertura a la cual se define. Esto es sumamente interesante; pero es, evidentemente, lo que habrá que considerar mucho más despacio. Y lo que podría ser negado, en todo caso, antes que proclamar al hombre simplemente absurdo.

Ya nos hemos referido en los capítulos anteriores a la razón fundamental sartriana. La conciencia, el hombre, es pura «negatividad». Por ello es por lo que se explica que sea también deseo: deseo irrealizable de ser. Toda la multiforme dinámica de la acción humana surge aquí. Apunta hacia una síntesis de ser y conciencia, de «en-soi» y «pour-soi». Una síntesis químérica, dadas las definiciones iniciales que oponen absoluta e irreconciliablemente los dos extremos. Tal síntesis es, dice Sartre, lo que las religiones han llamado «Dios».

Es indudablemente sugerente esta idea. Pero se revela excesivamente simplista. Quiere explicar algo en lo que en seguida haremos hincapié: lo que llamaremos la radical «inquietud» del hombre. Y es interesante el que se sugiera que esa radical «inquietud» tiende a Dios. Sorprendentemente parecemos encontrarnos a un paso del pensamiento de San Agustín: «Nos hiciste para ti y está nuestro corazón inquieto hasta que descansen en ti»...

Pero bajo la general coincidencia y por muy sugerente y aleccionadora que en el fondo sea, hay aquí que notar que en la especulación sartriana todo procede de un supuesto fácilmente concedido y no tan fácilmente justificable. Me refiero a la absoluta *negatividad* de la conciencia. Ya en el capítulo cuarto intenté mostrar que no es fenomenológicamente exacta. En la autoconciencia se revela *una realidad*, más aún, la «realidad radical». Realidad y conciencia coinciden en ese comienzo.

El lenguaje de Sartre se revela profundamente metafórico, rebuscadamente paradójico. «Soy el ser que no soy y no soy el ser que soy». Esto es mi ser... Está brillantemente expresada la indudable y mordiente conciencia de la propia finitud. Y está muy bien fundada ahí la índole esencialmente tendiente, deseosa, del hombre. Es la carta de filiación con respecto a *Penia*, por volver al mito platónico.

Pero ¿no ha olvidado Sartre la filiación paterna del deseo? *Eros* es también hijo de *Poros*...

De esa concepción, que juzgo fenomenológicamente falsa, brota toda la pretendida imposibilidad de «Dios». Dejemos por ahora si eso se puede llamar «Dios» o en qué relación está con el término a que se refiere la conciencia religiosa. El hecho es que debemos más bien admitirnos como una realidad rica e indigente al mismo tiempo. Esto da un sentido diverso a la libertad humana, deja también abierto el camino para el otro aspecto del amor al que pronto volveremos: la efusión benevolente. Y quizás tiene una decisiva relación con el no podernos vitalmente admitir absurdos. La vivencia fundamental de sentido de que ya hablamos y que avala más bien la actitud fundamentalmente esperanzada de Blondel, como acabamos de ver, es coherente con la radical positividad del proyecto vital que es el hombre.

3. «INQUIETUD RADICAL»

He mencionado ya esta expresión al comentar a Sartre. Si no me parecía justificado el modo como él la explicaba, sí es importante

destacar su reconocimiento fenomenológico. Nunca se *aquieta plenamente la tendencia humana*. Entrevemos que por aquí se nos descubre una decisiva estructura radical que constituye al hombre. Frente a la quietud, «quies», que es la posesión, el cese de la tendencia (*estricta*) al bien buscado en cada acto, se revelaría, conforme a eso, una imposibilidad de *plena* quietud para la tendencia radical.

En una primera impresión, al menos, nos aparece así. En toda «quietud» hay siempre una más honda «inquietud», un perseverar de la tendencia como tal. En realidad, es algo que ha sentido siempre la Humanidad, sobre todo en sus representantes más destacados, los poetas, artistas, filósofos y hombres religiosos. Cada uno a su manera, atribuyendo después unas u otras características y obteniendo unas u otras consecuencias del dato fenomenológico. Es tópica la afirmación de que el hombre busca siempre, en todo lo que hace, *la felicidad*; y que, sin embargo, la felicidad parece siempre huir del hombre. Todos los paraísos religiosos, desde los más ingenuos del hombre primitivo hasta los más refinados, desde los más positivos hasta el Nirvana budista (ideal de felicidad por supresión del deseo que causa la inquietud...), todo acusa la estructura de inquietud como inevitablemente presente en la tendencia radical humana.

Todas las utopías filosóficas, individuales y sociales, arguyen la misma estructura. Los anhelos de la poesía y del arte, los gigantescos despliegues simbólicos de todas las manifestaciones del espíritu, apuntan innegablemente en la misma dirección.

Ante esta inquietud, la demanda de lucidez, imperativo del hombre contemporáneo, es justa. Pero ¿qué puede significar exactamente? Si es sobriedad, hay que estar totalmente de acuerdo. En efecto, no valen las simples apelaciones hechas para justificar algo tan serio. Hay que intentar una estructuración y justificación más rigurosa. Pero si la lucidez equivale simplemente a abdicar esta «molesta» estructura humana, por el hecho de que saca al hombre fuera de la explicación científica, habrá que rebelarse contra esa preocupación que sería deshumanizante... Y si significara una vuelta a la tesis de la resignación al fracaso, habría que rebelarse también en nombre de la fundamental vivencia de sentido que hemos reconocido.

Si miramos a la situación actual del pensamiento, encontraremos más o menos los siguientes grupos: aquellos pensadores, que se mueven prevalentemente en terreno científico, tenderán a desvalorizar la inquietud, a reducirla a una situación simplemente emotiva de la que el hombre debe poder prescindir, trazándose un proyecto más conforme con lo que la visión científica de sí mismo y del mundo puede ofrecer.

Reflejos de esta manera de pensar podrán encontrarse difuminados también en el «hombre de la calle». Quizá podrá incluso verse en esta disminución de la conciencia de inquietud una de las características más típicas de nuestro momento. Pero disminución de la conciencia de inquietud no significa su total desaparición y mucho menos la desaparición de la misma inquietud, que puede quedar latente. Podrá hoy detectarse en muchos rasgos aun bajo las apariencias contrarias.

Porque lo importante, notemos bien, es esto: que *en el mismo tender a una meta concreta, y obtenerla, el hombre la desborda. Su tendencia queda siempre abierta más allá de lo concreto obtenido*. Esta es la estructura que llamo «*inquietud*» de la tendencia radical. Puede darse, y se da, aun sin conciencia explícita de ello ni intento alguno de formulación de «ideales». Quizá la estructura que nos mantiene y nos revela «*inquietos*» es una estructura *lingüística*, siempre presente aunque raramente advertida: aquella por la que solo juzgamos (valorativa, como teóricamente) proyectando el concreto afirmado en un horizonte que siempre lo desborda. En la última parte del libro estudiaremos a fondo esa estructura.

Los pensadores del campo marxista atienden, como sabemos, con demasiada exclusividad al cultivo de lo científico y quieren incluso, con mucha frecuencia, avalar como conclusiones científicas las afirmaciones de la filosofía marxista. Es típica en este sentido, como ya mencionamos, la tendencia «estructuralista» de una parte del marxismo francés. Pero es bien patente la pervivencia, y aun auge, de un *marxismo humanista*, que con razón se estima más fiel a las intuiciones fundamentales del joven Marx. Y es entonces muy notable que entre los defensores de esta posición encontráramos hoy muchos de los asertores más netos a la inquietud humana.

Hay que mencionar aquí en primer lugar a Ernst Bloch, con su monumental libro *El principio «esperanza»*. En él hay una cariñosa recogida de todos los indicios de inquietud que el hombre ha dado en su historia, desde los integrantes de la civilización, en cuanto desbordan lo inmediato, hasta los religiosos. Y hay, sobre todo, la decidida formulación de la esencial *estructura «utópica»* de la existencia humana. La función utópica es la que más contribuye a hacer del hombre un hombre. Naturalmente, no todo lector estará de acuerdo con la conclusión del libro, que conduce la inquietud humana a la expectativa de un mundo siempre mejor por simple socialización. Se podrá incluso pensar que a la hora de llegar a las conclusiones falla la inquietud. Pero el testimonio humano está ahí y un inmenso acopio de materiales de reflexión. Su impacto en la orientación del pensamiento

marxista puede ser notable. Desde luego se ha advertido ya en la orientación de los coloquios cristiano-marxistas de los últimos años. Los pensadores cristianos han encontrado una afinidad con esta orientación humanística del marxismo. Y han obligado con sus interrogaciones a que los marxistas formulen aún más netamente la posición. Así Garaudy ha proclamado que no es el Infinito lo que debe dividir a los pensadores marxistas de los creyentes en Dios; sino el que éstos hagan del Infinito una presencia y una promesa, cuando para el marxista permanece siempre una ausencia y una exigencia. El argumento aducido para apoyar esta posición frente a la del creyente es algo desconcertante: parecería negarse a la exigencia todo valor probativo, sugiriendo una reincidencia en la mentalidad científica. «Mi sed no prueba la fuente.» No acaba de quedar claro el alcance de esta negativa; y tampoco puede excluirse el recelo de una reincidencia en la simple resignación al fracaso...; que no es, sin embargo, la intención del pensador, como es claro. En todo caso, la aserción de la inquietud es innegable.

¿Qué arguye, finalmente, la inquietud?

Que la inquietud humana, sea uno u otro el sentido y alcance concreto que se le dé al reconocerla, hace desbordar las concepciones simplemente científicas del hombre, es difícilmente dudable. En este sentido, pocas «vivencias metafísicas» habrá más claras. Esto mismo nos puede hacer comprensible el recelo que se despierta con frecuencia ante el tema. Se entrevén las consecuencias que pudiera tener la admisión totalmente en serio de la inquietud radical. Es por ello por lo que se apela a la lucidez de la sobriedad; algo que hoy se impone al hombre y parece obligarle a precaver la excesiva facilidad con la que podían montarse consecuencias optimistas sobre la base dicha.

La severa advertencia de Freud contra el posible infantilismo de las admisiones optimistas fundadas en lo ilimitado del deseo, no puede perderse de vista. Sin embargo, difícilmente servirá para poder descalificar sin más el innegable hecho a que nos estamos refiriendo, así como una serie de consecuencias que resulta ya imposible no sacar de él.

No estamos ahora haciendo formalmente una Metafísica. Simplemente tratamos de abrirle camino. Es casi, pues, aquí donde tenemos que dejar el tema. Recordaremos solo que para la tradición metafísica la inquietud radical del hombre se ha ligado desde antiguo con la admisión de una Suprema Realidad trascendente, ideal, la única

en la que la inquietud humana podría aquietarse. Así ya claramente en el recordado pasaje del *Banquete* de Platón. El término último al que el hombre se ve remitido por su inquietud no es otro que *la Belleza en sí*.

El cristianismo encontró obviamente en esa Metafísica el cauce expresivo de su propia vivencia religiosa. Así ya desde San Agustín. (No sin cierto peligro, reconoczámolo: «platonismo para el pueblo», llamó, como sabemos, Nietzsche al cristianismo. Sin justicia, en realidad; pero no sin cierto fundamento en la facilidad con la que había asumido el molde expresivo platónico.)

Es comprensible, por otra parte, que sean los pensadores cristianos los que en nuestros días con mayor urgencia apuran las exigencias de la estructura radicalmente inquieta de la existencia humana. Ya nos hemos referido a Blondel. Había que añadir, junto a él, el nombre de Maréchal.

Este trasladó la intuición fundamental blondeliana al terreno de la misma afirmación intelectual. Frente a las concepciones escuetamente conceptualistas (por ello también «racionalistas») del entender humano, mantuvo como esencial el «dynamismo intelectual» del hombre. Era algo que ya había notado Santo Tomás: el mismo entender es en el hombre tendencial; un camino nunca concluido hacia la verdad. El mismo proceder intelectual revela así la inquietud del hombre. Nosotros tenemos que interrumpir aquí este interesante tema, reservándonos el tratarlo con mayor profundidad cuando entablemos una analítica del lenguaje en la cuarta parte de nuestro estudio.

Sobre el camino seguido por Blondel, de una descripción fenomenológica mucho más ceñida a la Psicología, es importante añadir algo, que no se suele a veces poner de relieve; y es, sin embargo, imprescindible en orden a dar a la «inquietud radical» su verdadero sentido, conectándola con el amor generoso, del que vamos a tratar en el capítulo siguiente. Blondel consigue mostrar —a mi entender en las páginas mejores de su análisis de la expansión autorrealizadora del hombre—, cómo la «acción» humana, al desbordar todas las metas concretas, rompe con las más simplemente egocéntricas de la primera apertura de la conciencia; y da un fundamental y decisivo paso hacia otras más «heterocéntricas». Para terminar en las plenamente universalistas del amor a la humanidad y de la religiosidad. Esta connatural ligazón del «autocentrismo» con un auténtico «heterocentrismo» del hombre es de la mayor importancia. Repito que le consagraremos el capítulo próximo en su integridad.

La inquietud ante la muerte

Otra consecuencia de lo dicho es importante en este momento. El idealismo optimista hacia el que impele la consideración de la estructura radicalmente inquieta del proyecto humano, hace un rudo contraste con la inevitable consideración de la muerte. Ya admitimos con Heidegger su configurante presencia en toda recta analítica existencial. La finitud humana que así aparece tan de relieve, parece echar por tierra todo lo que se podría construir sobre la inquietud. Por eso, los mantenidos de la inquietud han luchado por encontrar el camino de superación de la muerte. Para Platón, la inquietud arguye la inmortalidad del hombre. Es una consecuencia que también abrazó el cristianismo. El mensaje cristiano de la resurrección pareció desposarse obviamente con esa profunda Metafísica descubierta por la filosofía griega. Durante los largos siglos de la cristiandad se vivió como connatural la relatividad de todos los valores temporales a la prometida vida eterna. Quizá algo desequilibradamente: hasta el punto de incidirse en un cierto sistemático «desprecio de lo terreno». Es éste, sin duda, uno de los determinantes de la aguda crisis que la situación cristiana había de hacer en la Edad Moderna. «Opio para el pueblo» pareció a Marx por eso la religión. «No desertar de la tierra», fue la consigna del *Zarathustra* de Nietzsche.

Pero ¿puede ser eso un simple mentís a la inquietud del hombre? Marx eludió en cuanto pudo el enfrentarse con el problema de la muerte; «dura victoria de la especie contra el individuo», dijo en cierta ocasión. Una respuesta demasiado fácil en su perentoriedad, como que solo se apoya en la reducción del valor individual al genérico, nada concorde con una posición plenamente humanista. Y que exige, consecuentemente, la creación de nuevos términos utópicos: el paraíso comunista... Ciertamente, la perpetuación en los semejantes es un elemento de inmortalización, un logro para la inquietud (una vez que se admite la heterocentricidad de la tendencia humana; de la que nos hemos de ocupar en el capítulo siguiente). Aun el gran cantor de lo individual que fue nuestro Miguel de Unamuno, admitió y propugnó con seriedad «física» este aspecto del deseo humano: la conexión del amor con el poder generativo se lo mostraba. Pero como mostró con invicta rebeldía frente a todas las mixtificaciones engañosas, ese solo no basta, como ni la «inmortalidad de la fama».

Es el yo personal quien busca subsistir. «Mi yo, ¡que me roban mi yo!» Además de que la sola inmortalidad de la perpetuación y de la felicidad de los sucesores no satisfará el auténtico deseo de perennidad, si ellos mismos, mis sucesores, están también sujetos a la

ley inexorable de la muerte y esta no deja ningún más allá. Por eso Unamuno solo veía en la esperanza religiosa la única posible solución al problema creado por la inquietud.

La consigna de Zarathustra ha hecho su efecto y, en nuestro mundo, aun los creyentes en un más allá aprecian hoy los «valores terrenos» y no piensan poder despreciarlos en razón de su esperanza. Que en el mismo Nietzsche no se había apagado la inquietud radical y la punzante conciencia de ella, lo muestra el apasionado abrazo del «eterno retorno». Así como su consigna de búsquedas del «Superhombre».

El proyecto simplemente «terrenalista» de los más marcados discípulos de Nietzsche, tal el del joven Camus, se revelará transido de inquietud ante el revulsivo de la muerte. Sísifo está cerca con su amargura de absurdo. Y la «rebeldía» solo es posible apoyada en nuevas metas idealistas, la solidaridad como tarea de la inquietud. Todo queda abierto y replanteado...

Vivencia metafísica

Todo lo concreto queda quizás problemático. Pero algo sí queda claro; es la inquietud radical del hombre. Y el que esta inquietud supone una verdadera *vivencia metafísica*. El hombre inquieto *no es de ninguna manera reducible a explicación simplemente científica*. «Animal asintótico», lo ha definido el antropólogo Lersch. *Un soplo absoluto* parece inspirarlo, ciertamente, en su nunca aquietarse.

La inquietud radical nos ayuda, entonces, a comprender mejor la exigencia moral, de que tan largamente hablamos en el capítulo anterior. Aquel «mayor que yo» que vive en el fondo del hombre y es capaz de imponerle *absolutamente* la voz de la conciencia, no es ningún factor pulsional, «es un atrayente», *la inexauribilidad del valer* siempre presente —atématicamente—, que no relativiza los valores concretos sino *para absolutizar su conjunto jerárquico*.

Los dos temas se entrelazan íntimamente. También el que vamos a explanar a continuación, el amor. Solo en la comprensión equilibrada de su conjunto podremos hacernos finalmente idea de lo que implica el proyecto vital del hombre.

CAPÍTULO IX

AMOR

El análisis que hemos hecho hasta ahora de las estructuras del proyecto vital humano ha insistido sobre todo en su índole autocéntrica. Es un rasgo evidente y nada de lo que digamos a continuación podrá descartarlo. Sin embargo, era unilateral la insistencia y sería falsa la visión del hombre que solo tuviera en cuenta lo dicho.

El hombre individual *busca realizarse* y no puede nunca perder de vista su propia realización. Para realizarse, dada su finitud, necesita completarse; y por eso su búsqueda de realización es *tendencia*, deseo.

Pero ¿es solo eso? ¿Solo autocentricidad y deseo? Ya en estos mismos aspectos hemos descubierto rasgos que rompián la aparente estabilidad y hacían que el hombre no pudiera vivirse profundamente sin de alguna manera desbordarse. Lo radical de la inquietud en el tender es un rasgo que difícilmente sería reconciliable con la simple autocentricidad en finitud. Un enigma se nos ha revelado por ahí. Pide una esencial complementación. No puede subsistir todo lo dicho si no reconocemos finalmente en el hombre una *heterocentricidad*, que no suprime la autocentricidad, sino se inserte en ella.

Ya en el capítulo quinto, al hacer la sumaria Analítica existencial, destacamos la importancia de un «existencial» que llamamos «comunitariedad», *Mit-dasein*; pero no pudimos determinar aún el significado *último* que esta fundamental estructura tuviera. Recordamos simplemente alguna de sus manifestaciones más elementales, dejando expresamente abierto el problema de su más decisivo alcance. Ahora es la ocasión de abordar este problema y tratar de dilucidarlo.

Tratamos con eso del problema del *amor*. Ya en las reflexiones del capítulo anterior nos ha salido al paso *algo que hemos llamado amor*. El *eros* de Platón es efectivamente digno de ese nombre. Pero, ya lo indicamos y ahora hemos de notar ampliamente por qué, solo de un modo esencialmente imperfecto. Y no porque su tipo primario sea el amor sexual (de donde en las lenguas modernas la palabra *eros* y las derivadas de ellas se han apropiado para la significación de las relaciones intersexuales). Porque, como veremos, también una reflexión sobre los otros posibles aspectos del amor puede y aun debe tomar ese punto de partida. Sino porque en el desarrollo platónico se da la absoluta primacía al aspecto *tendencia! autocéntrico*. Sin excluirse expresamente lo otro, el posible heterocentrismo —y humanamente no

se podrá dudar que estaba presente en lo que analizaba Platón—, sí queda desconsiderado, absorbido en una consideración de la autorrealización camino de la plena posesión del pleno «Bien»...

¿No hay más que eso?, hemos de repetir. ¿Es el hombre, en toda su grandeza, en la inmensa ambición de su proyecto vital, algo de ese modo *cerrado sobre sí*?

1. EL AMOR COMO BENEVOLENCIA

La tradición filosófica cristiana ha respondido sin dudar que no, que el hombre no está simplemente cerrado sobre sí, que su autocentricidad se conjuga con una heterocentricidad, en virtud de la cual encuentra al otro hombre como persona, centro igualmente válido al cual puede *amar por él mismo*, no simplemente por la relación que guarda con el amante. *Tal es la «benevolencia»*. Admitamos que la palabra no resulta hoy plenamente expresiva en su uso ordinario; al mantenerla, subrayaremos su sentido etimológico: el *querer para el otro el bien* que él es y que él quiere para sí. Pero conviene en este punto ser cautos para conservar la metodología fenomenológica-existencial que nos hemos impuesto; ya que pudiera ser que ese pensamiento de la filosofía tradicional cristiana dependiera precisamente de presupuestos específicamente cristianos.

Por otra parte, el innegable *egoísmo* que encontramos en las acciones humanas por una tan triste y repetida experiencia puede muy bien hacernos dudar. E, incluso al margen del egoísmo más estrictamente tal, ¿no se nos sugiere en la misma estructura de nuestro amor el que siempre en el fondo buscaremos complacernos en él, autorrealizarnos? ¿Son, entonces los otros, y nuestro afecto para ellos, un simple instrumento de autorrealización? Ciertas presentaciones menos felices de la ascética cristiana ¿no parecerían incluso sugerirnos que busquemos el «amor del prójimo» como medio para la propia «perfección»?

La objeción sartriana: el conflicto en la base

El análisis existencial de Sartre ha creído también en este punto ser más lúcido cuando ha negado al hombre la posibilidad de una genuina benevolencia. Este aspecto del análisis fluye, en realidad, de los ya vistos. Siendo la conciencia esencial *negatividad*, siempre en *búsqueda* de un «en-sí» que no tiene, su «amor» no puede tener un sentido esencialmente distinto. Se trata una vez más de la búsqueda de

autorrealización. Sorprendidos por la «mirada» ajena que, a la vez que nos revela la subjetividad del otro (presa codiciable) nos objetiviza y parece de este modo abrirnos la posibilidad de cobrar una realidad (un «en-sí» que de otra manera no podíamos conseguir), nuestro «amor» viene a ser la *táctica* de la conciencia que busca deliberadamente «hacerse mirar» para obtener esos fines (realidad propia y subjetividad ajena). «Así nos aparece que amar no es en su esencia, sino el proyecto de hacerse amar.» «Cada uno quiere que el otro le ame, sin darse cuenta de que amar es querer, ser amado, y que por tanto queriendo que el otro le ame, quiere solamente que el otro quiera que él le ame... Así las relaciones amorosas no son sino un sistema de reenvíos indefinidos»².

La posición es perfectamente inteligible. A su luz nos aparece bien claro que «el conflicto es el sentido original del ser-para-otro». «Yo soy un proyecto de recuperación de mi ser». Se comprende también la otra posibilidad: «mirar la mirada, afrontar la libertad del otro». Quizá es ya reacción amargada ante la experiencia del fracaso del intento de amor. En la lucha más descarada que así se entabla, el objetivo sigue siendo el mismo. Se comprende desde aquí el sentido de la violencia. Aquí también sitúa Sartre el sentido del «deseo sexual» (que se distingue, por tanto, según él, muy claramente del amor): es de suyo algo anterior al sexo propiamente dicho, al que toma como instrumento. «En el deseo (sexual) me hago carne en presencia de otro, para apropiarme la carne de otro». La condición es dura, pues rige la reciprocidad; pero, se trata, «puesto que no puedo alcanzar al otro sino en su facticidad objetiva, de hacer hundirse su libertad en esta facticidad...; que la conciencia del otro venga a aflorar a la superficie de su cuerpo... Este es el verdadero sentido de la palabra *posesión* en su significación sexual.

Sartre no se disimula la amarga consecuencia de estas premisas. En la impecable lógica dramática de su pieza *A puerta cerrada*, erigida la lucha de egoísmos en principio de la posible convivencia humana, los personajes han de reconocer al final que «no hacen falta parrillas. El infierno son los otros». Es enormemente aleccionador. Un mundo de egoísmos en lucha es comparable al infierno.

El problema es si la realidad es esa. Muchas tristes experiencias pueden hacernos pensar... ¿Podemos, sin embargo, reducir todo lo humano a eso?

En su pequeña «Suma atea» *El diablo y el buen Dios*, intenta otra vez mostrar Sartre que «el bien —es decir, el amor, desinteresado— es imposible». Los estruendosos intentos de Goetz por lograrlo conducen a un preparado fracaso. Pero, por ello mismo, la inicial alegría de la

«liberación» de Dios se apaga pronto. Desaparecidos los «héroes y los monstruos, el cielo y el infierno, los santos y el orgullo», llegan los hombres. Pero la muerte de Dios aparta también al hombre del hombre, le deja en una inmensa soledad, aun en medio de sus semejantes².

Es más sobria y constructiva —indicio de un cierto y notable progreso— la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Pero sobrevive como principio inicial el del *conflicto*; la sociedad surge por los pactos humanos, conciencia de solidaridad de grupo en una misma lucha por subvenir a la escasez de medios de subsistencia.

Todo, en realidad, es bastante lógico, a partir de la concepción inicial de la conciencia como pura negatividad. La pregunta que inevitablemente se plantea es la de si todo es, entonces, más que un apriorismo. Hay indudables experiencias humanas que podrían confirmar los aspectos pesimistas subrayados... Pero parece, por otra parte, que ha habido una deliberada selección. Surge la duda de si la explicación debería buscarse en las revelaciones personales del autor en su obra autobiográfica *Les Mots...* El tema no es de nuestra incumbencia. Sólo era menester notar la despiadada posición negativa y quedar, con ello, obligados a fundar sólidamente cuanto intentamos decir de sentido contrario.

Muy distinta sin duda en su conjunto, de la posición de Sartre, presenta un presupuesto común con ella la dialéctica de las relaciones interpersonales en Hegel y Marx. También Hegel en el apartado de la *Fenomenología del espíritu* que trata la autoconciencia, concibe las relaciones interpersonales en el módulo fundamental de la lucha. No excluye positivamente la benevolencia, pero trata con exclusividad de la lucha.

Es conocido el pasaje en el que describe el surgir de las conciencias opuestas del amo y el esclavo. Y es conocido también que ese pasaje sugirió a Marx uno de los puntos decisivos en la «inversión» materialista de la filosofía hegeliana. El momento inicial piensa Marx, no es como Hegel escribe, el del señorío y la esclavitud; éste surge más bien antitéticamente, como consecuencia de la apropiación por el capitalista del fruto del trabajo. No es ahora el momento de ponderar las consecuencias de una y otra concepción pueden tener para una Filosofía de la historia y una Sociología. Tampoco se puede negar el valor histórico de muchos de esos análisis, la indudable realidad de la existencia de una lucha en las relaciones interhumanas; su inevitabilidad y sus consecuencias. Así como tampoco se puede negar que la Historia humana sea tristemente la historia de las malas consecuencias, en parte inevitables, de una tensión de lucha presente

desde el principio. Lo que debemos problematizar es el olvido de esa otra vertiente de la relación interhumana: la *benevolencia*.

El redescubrimiento actual: la solidaridad

Vamos a mantener que es un momento esencial en la estructura fenomenológica del hombre maduro. Aunque no el único. Quizá la Historia de la Humanidad, como la historia de cada hombre individual, deberá entenderse como un proceso de maduración, que va posibilitando la emergencia progresiva y la realización más plena del amor, dependientemente de la superación de las condiciones de dureza de la vida. Y quizás nunca podrá desaparecer totalmente un aspecto de lucha en las relaciones interhumanas.

Ya veremos cuánto se ha debido históricamente al cristianismo —y, ya previamente, a la religión de Israel— la emergencia progresiva de la conciencia de la posibilidad e incluso de la obligatoriedad del amor. No se podrá decir, sin embargo, que se ha debido exclusivamente al cristianismo esa conciencia. En las religiones orientales existe, aunque no en la medida de la religión judeo-cristiana. En todo caso, para el hombre moderno, aun emancipado del cristianismo, el amor de benevolencia sigue siendo una realidad.

Habrá que referirse a mil creaciones de la literatura y del arte contemporáneos. Como eso desbordaría nuestras posibilidades, nos contentaremos con recordar los escritos de Albert Camus, a los que ya hemos hecho diversas referencias. «Me rebelo, luego existimos». Esta energética expresión de la tesis que subyace a sus mejores creaciones literarias, está para él estrechamente vinculada con la superación de la tentación del simple «absurdo», tal como había quedado expresada en las obras del momento en que brutalmente el dolor y la amenaza de la muerte irrumpieron en su vida, cortando el deseo de felicidad. La *solidaridad humana* es la única posible recuperación del *sentido* en un mundo presa del mal, «en estado de peste».

Las conmovedoras personificaciones del «santo sin Dios» encarnan una visión del hombre en la que la benevolencia, la generosidad y ternura para con el semejante quieren ocupar el primer puesto. Aun reconociendo —como el más triste integrante del «estado de peste»— la perpetua insidiosa del egoísmo que cada hombre lleva en sí.

Es una visión *personalista*, integración del «yo» con el «tu» en el «nosotros», que los pensadores cristianos contemporáneos encontrarán sorprendentemente cercana a la visión que ellos mismos intentan

construir. La acusación que Camus les dirige de que la «caridad» cristiana es muchas veces por paradoja un sacrificio del hombre a un ideal de perfección propia rebuscadamente egoísta, la juzgarán con razón proceder de una mala representación del genuino cristianismo, a la que deploren haya dado real base muchas realizaciones cristianas... Lo que parece separarles es, entonces, la fe en Dios, que los cristianos estiman fundamento del amor.

Camus «nunca podrá resignarse a aceptar una creación en la que los niños son atormentados». El enigma del mal es, así, el origen de la diferencia. Pero aun esto, solo lo es en la abstracción. Camus reconoce que lo que en realidad separa a su Rieux del jesuita Paneloux, no es el que este crea en Dios, «sino el que es un hombre de estudios: pero cualquier cura rural que haya visto de cerca morir a la gente, estará más de acuerdo con él y se dedicará a socorrer las miserias más que a cantar sus excelencias».

El descubrimiento de la generosidad, del amor de benevolencia, como el valor primario de la vida humana, el único que puede darle sentido, es algo genuinamente humano, en lo que coincidirán los más dispares humanismos de hoy. Y si Camus, con despiadada honestidad, se ha creído obligado en su última gran novela, *La Caída*, a problematizarlo de nuevo, esa desgarradora postura no es, ni en la mente del novelista francés ni para ningún consecuente humanista, la palabra definitiva y una vuelta a la tesis de Sartre. Es solo la constatación desconcertada del inmenso peso del egoísmo humano, nunca totalmente superable. Es quizás también la expresión de un justo realismo que supera una excesiva idealización de las posibilidades humanas de amar. En la acusación que el protagonista de *La Caída* hace de su proceder —buscando sin duda que el lector reconozca sus propias complejidades egoísticas—, parecería incluso querer excluirse la complacencia en la buena obra. Pero esto es ya, sin duda, algo desmedido e inhumano. Quizás algunas postulaciones de la tradición cristiana habrían incurrido en el mismo defecto. Otras, empero, eran más maduras; si bien se excluye el que busquemos el bien del otro *por el bien nuestro*, *por la complacencia* que podamos encontrar en ello, no se excluye el que actuemos benévolamente *con complacencia*, *con la profunda conciencia* subyacente de estar así realizando nuestra mejor vocación humana. (Si el héroe de Camus se hubiera arrojado a salvar a la joven suicida, no hubiera tenido por qué reprocharse la satisfacción encontrada en ello...) Ya insistiremos después en esto, al hablar de las relaciones del *ágape* con el *eros*. El *ágape*, nombre cristiano del amor de benevolencia, no puede pretender excluir todo *eros*. El *eros* pervive siempre; solo que en su madurez encuentra la más perfecta realización

en el mismo dejar de ser *primariamente* tal.

Hacia la raíz estructural

Esta reflexión nos puede llevar ahora a una primera formulación muy sucinta de *la razón estructural que una fenomenología del amor de benevolencia puede encontrar* para el innegable dato de su connaturalidad con el hombre. Como han expresado magistralmente Gabriel Marcel y Mounier (entre otros pensadores personalistas actuales), por una parte es más para el hombre el *ser* que el *tener*. Por otra parte, el más verdadero *ser* lo encuentra el hombre en el *dar* y en el *darse*, índices de una efusiva sobreabundancia.

El decisivo descubrimiento que abre el hombre al amor, es que «es más feliz el dar que el recibir» (por decirlo en la palabra de Jesús). Al «darnos» no nos perdemos, sino que nos ganamos en sentido más hondo. Hay que saber «olvidarse» y solo así se gana la mayor riqueza del proyecto vital que somos. Muy bien lo señaló Blondel, como ya lo recordamos en el capítulo anterior, encontrando aquí un paso decisivo en la curva ascendente de la «inquietud». Sin dejar de buscar el bien (personal) en su relación consigo, el hombre descubre que su más hermosa posibilidad está en mirarlo *sin esa relación*.

Una reflexión, ya insinuada en el capítulo pasado, puede ayudar a comprender la posibilidad del amor de benevolencia descrito y su relación de no oposición con el *eros*. Si bien este incluye, como elemento el más saliente, el *deseo*, que como tal mira al bien que es su objeto como *medio*, lo «ama» no por ello mismo sino por otro bien (*el fin*) y de esa manera es «amor de .cosa» que no valoraría a la persona en su propio valor, también es verdad que contiene el *eros* en su misma esencia algo que ya no es *deseo* ni se refiere a cosas y medios: un amor de la *propia persona* como fin, amor como *posesión*, autoposesión. ¿No es lo justo llamarlo *autobenevolencia*? Porque el bien, amado y poseído en la propia persona es finito y completable, por eso se origina todo el dinamismo del *eros*. Así se comprende también que la *heterobenevolencia* haya de expresarse inevitablemente desde el modelo que le es la *autobenevolencia*: «como a ti mismo...»

Diremos, entonces, que lo que estructuralmente se supone en la realidad del amor es una cierta misteriosa posibilidad de «extensión» del *yo* hacia los otros *yo*. Hay una como raíz profunda de las realidades personales, que las unifica, aun en la insuperable autocentricidad de cada una.

Volveremos después sobre esa raíz estructural y su misterio. Antes tenemos que hacernos cargo más completamente *de un modo descriptivo* del devenir del amor. Y, ante todo, de su descubrimiento. El tema parece pedir más que ningún otro, que hagamos detallado el aspecto *descriptivo* de la fenomenología.

2. EL «ENCUENTRO» INTERPERSONAL EN EL AMOR

Sobre ese momento crucial de la vida humana, escriben hoy frecuentemente las antropologías de todo matiz: desde las más simplemente expositivas, científicas y empíricas, hasta las más filosóficas. Los psicólogos positivos entienden, cuando se lanzan por ahí, que tendrían en este punto que recurrir a una fenomenología existencial que les revelara estructuras más profundas; y los fenomenólogos comprenden que debe acoger las descripciones y los datos más positivos, para estar más seguros de no engañarse en su fenomenología estructural.

En realidad no cabe reducir «el momento» del encuentro interpersonal a una singularidad en el tiempo; se trata más bien de una progresiva maduración. En la misma infancia, el niño solo emerge a la conciencia rudimentaria de su propia personalidad, en tanto en cuanto capta frente a ella la de las otras personas. Y esto solo se puede realizar en un clima afectivo y con unas condiciones de incipiente desinterés y apertura, que ya pueden bien llamarse *amor*. La «ternura» es desde el primer momento, un factor de toda actitud humana. Sin embargo, el descubrimiento más genuino del amor pleno, así como (consiguientemente) de la plena personalidad, propia y ajena, se da solo bastante después, tras la crisis de introversión propia del comienzo de la pubertad.

Pero aquí, como en otros casos, no es la genética lo que nos interesa. Los rasgos anteriores los hemos apuntado exclusivamente para situar el tema. Tampoco nos podemos detener en lo episódico de la descriptiva del encuentro amoroso; que tan cumplidamente podría sernos proporcionado por una seleccionada antología de la mejor novela moderna. Lo que nos interesa últimamente es preparar, por el análisis fenomenológico, la desvelación de las estructuras que se ponen en juego en el encuentro.

En el ensamblaje de valores que va reconociendo alrededor de sí el *eros* en expansión, las otras realidades humanas y sus características entran primero como otros tantos elementos valorales, que se aprecian en función de su relación al propio centro. Hasta aquí no se establece

diferencia esencial entre estos «valores» y todos los demás. Pero, más adelante, en el camino hacia una reestructuración del mundo valoral y como su esbozo, surgen una serie de relaciones que comienzan a «descentralizar» la valoración. Hay que enumerar entre ellas la *simpatía* y la *estima*.

La simpatía y la estima como pródromos del amor

La *simpatía* es una vivencia muy compleja, de indudable base orgánica, que conduce instintivamente a una como apropiación de la vivencia ajena; por decirlo con más exactitud, a una cierta reproducción en sí mismo de lo que se induce espontáneamente «debe de darse» en las circunstancias ajenas (por una especie de reflexión *implícita* en lo que sería la propia reacción en las circunstancias que vive el otro).

El «otro» con el que «simpatizamos» —muchas veces desde los primeros contactos— nos aparece como rodeado de un «campo de atracción» que emana de su sola presencia externa; cualquier cosa en ella (mirada, gesto, risa, inflexión de voz) nos resultan ya reveladoras de una interioridad que prerreflexivamente intuimos afín a la nuestra. La simpatía es prerreflexiva, poco dependiente (solo indirectamente dependiente) de la libertad del sujeto, muy condicionada por sus apetencias concretas y la relación que ellas y su satisfacción encuentran con la persona «simpática». Aun cuando no se rompe aún la egocentricidad prevalente, sí hay una inflexión espontánea de la misma hacia el «des-centramiento», hacia el «altruismo».

De análogo modo actúa la *estima*. Surge con el reconocimiento del valor excelente de las *cualidades* personales de los otros. No radicalmente diferente de la situación anímica que pueden producir ciertos valores excelentes del mundo no personal, tiene al menos características propias, realmente inconfundibles, cuando se refiere a valores del mundo personal. El sujeto estima primero los valores ajenos en comparación con los propios; en su semejanza o desemejanza, superioridad o inferioridad respecto a aquellos. No le pueden quedar indiferentes, como más fácilmente le quedarían los valores cósmicos. Se despierta la *emulación*, que es, sin duda, uno de los sentimientos más estimulantes para el desarrollo del propio proyecto vital. Si no se ha formado previamente un clima de simpatía, fácilmente la emulación, en el caso de una percepción de inferioridad de las propias cualidades, degenera en envidia, en rencoroso sentimiento negativo que tendería a destruir la superioridad de las cualidades ajenas.

(En el límite, la envidia llegaría al odio de la persona que posee las

cualidades irritantes.) Cuando todo este escollo se evita, la estima va cada vez más destacando una —relativa— subsistencia en sí de los valores personales a que se dirige.

El surgir del amor

En la rapidez de nuestra modesta descripción fenomenológica, que debe apresurarse hacia lo esencial, tenemos que dejar muchos matices con que habría que precisar lo dicho. Lo esencial es que el amor personal *no es propiamente nada de ello*. Y, sin embargo, la simpatía y la estima con sus normales pródromos. *Surge el amor más verdadero*, el propiamente tal, en el momento en el que el amante cae en la cuenta, con una reflexión espiritual (más o menos netamente formulada, pero indudablemente actuante) de que, *tras las cualidades estimadas y en el núcleo de emanación de la simpatía, hay realmente otra autoconciencia humana que se autoposee en libertad* y que —ordinariamente— también busca la ruptura de su encierro y camina hacia él. El pronombre «tú» cobra en este momento su pleno sentido, un sentido que alcanza de rechazo al mismo «yo» y lo plenifica. En ese momento, el que llega así al amor verdadero, ha logrado por fin «descentrarse» completamente. Las cualidades y los rasgos simpáticos no son ya para la atención consciente o subconsciente un valor referido al centro propio; son, más bien, algo que *descansa en otro centro reconocido como tal*.

El gozo del descubrimiento, cuando por primera vez ocurre con esta plenitud (será lo más normal y espontáneo en una primera amistad o en un primer amor heterosexual de la adolescencia) es desbordante, porque aparece con ello una inmensidad en la perspectiva del proyecto vital. Se aprehende una «libertad» más allá del encerramiento en la perspectiva del «yo», que podría empezar a resultar desilusionadora. Todo el mundo objetivo y valoral se reorganiza de otra manera. Algo se roba en algún sentido a la propia ambición, que tendía a centrar todo en sí. Pero una conciencia subyacente aprecia entonces mismo inmensamente más el valor que, incluso para el propio centro personal, supone este descentramiento; por el que la perspectiva vital se amplía indefinidamente.

Mientras que en la estima, el objeto primario eran *las cualidades* —pues de descansar en algún centro, era en el propio, por su relación a él— y por eso valdrían lo mismo en cualquier sujeto, en el amor lo esencial es *el sujeto* y —aun privado de las cualidades— *este seguiría siendo amado*. También es capaz el amor de sobreponerse a la

simpatía: es decir, de mantenerse aun a través de la baja de la intensidad simpática, o incluso de una notable pérdida de la simpatía: y aun de surgir en circunstancias menos propicias (por la base orgánica o por la situación externa) a la plena simpatía.

Benevolencia y afecto

Profundicemos un poco en esa realidad del amor, que ha surgido en el encuentro. Hemos puesto antes como definición del amor eso que la tradición ha llamado *benevolencia*. Lo que vive quien ama (más o menos conscientemente formulado, pero ciertamente presente en la conciencia y al menos formulable) es, en efecto, «quiero tu realidad, como es y con el proyecto de ser que entraña; quiero tu realización plena; como tú mismo la quieres, o —será un criterio más realístico por más cercano— como yo querría la mía en tu circunstancia». («Querer para el otro lo que quiero para mí...»)

Es oportuno marcar aquí la distancia del simple *respeto*, que, sin embargo, envuelve a su modo una primera aproximación desde otro ángulo. También el respeto (*Achtung*, en la filosofía kantiana) es un reconocimiento personal y supone, como dijimos, un descentramiento. («Actúa siempre de modo que la persona, en ti y en los demás, sea tomada como fin, nunca como puro medio.») Pero la traducción del respeto sería prevalentemente negativa: «no querer para el otro ningún mal, aquello que no querría para mí...» El amor va más lejos en la línea del reconocimiento personal: quiere *positivamente* el bien para el otro. Al final del capítulo, recogeremos esta comparación, para mostrar cómo una *moral del amor* sería concebible y vendría a ser como la coronación de la dinámica de la exigencia de reconocimiento personal.

Pero esta insistencia en la benevolencia —y su relación al respeto— pueden dejar una cierta impresión de abstracción y desencarnamiento. Para el sentido llano del hombre, el amor es primariamente «afecto», *afecto personal*. Afecto es más bien algo del sentimiento, mientras que en la benevolencia parece quedar de relieve algo del orden de la «voluntad»...

Hay, sin duda, algo de positivo en la objeción que así plantea el sentido humano. Pero respondamos que, tal como hemos dicho la concebimos, la voluntad no es el simple «control racional», sino también el fondo tendencial humano (aquí, precisamente, en las que Lersch llama «tendencias transitivas generosas»). Tal fondo es enteramente afín a lo emotivo y se funde con ello en una vivencia integral. Por eso, responderemos ahora, la verdadera benevolencia implica el afecto. El

haber, sin embargo, puesto el acento inicialmente en la benevolencia, era importante, para señalar lo específicamente nuevo del amor frente a la simple simpatía. Dar primacía al afecto correría el riesgo de no marcar suficientemente la distancia respecto a la simpatía. El afecto personal (para ser así, verdaderamente personal) surge de la realidad ya vivida (y más o menos formulada conscientemente) de la benevolencia.

El afecto, podemos entonces concluir, *transfiere* de algún modo a la realidad del otro el sentimiento fundamental del gozo de la autoposesión. El otro, en base a esa misteriosa comunidad radical que ya dijimos se descubre con el amor, empieza a ser de algún modo vivenciado por el sentimiento como prolongación del propio *yo*. (La simpatía,, repitamos, era pródromo, pero no llegaba ahí.)

Añadamos que, según los diversos temperamentos, será el hombre más o menos fácil para el afecto, para esta transferencia sentimental. En amores igualmente auténticos, sin faltar ninguno de los dos elementos, podrá predominar un sentido más austero de la esencial benevolencia o una emoción más intensa de afecto personal.

No podemos desarrollar toda la riqueza que lo dicho implica: en el logradísimo análisis de Laín Entralgo, una «co-ejecución» del proyecto vital, una «con-creencia» en la realidad del amado (un vivo «¡creo en ti!», de inmenso valor para la conciencia de «sentido»), una «donación», por la que se querría transferir algo de la misma autoposesión personal...

Otro punto habría aún que tocar (está de algún modo en lo dicho). El amor pide *reciprocidad*, o correspondencia. Y no solo porque, según lo dicho, hay en el hombre un insuperable aspecto de tendencia autocéntrica, sino porque, al desear el que ama el mayor bien del otro, determina, de acuerdo con su actitud, ese bien del otro en el sentido del amor; quiere para él la «mayor felicidad» que hay en «el dar, más que en el recibir». Es claro. Quiero solo añadir dos observaciones: no es siempre necesario el mismo grado de reciprocidad; más indispensable al principio, el mismo camino de desarrollo del amor hacia su plenitud la ira desbordando. Y, desde luego, dejaría de ser genuino el amor que llegara a moverse solo por la esperanza de la correspondencia. Dada la urgencia siempre viva del autocentrismo, tendremos que reconocer que amenaza por aquí indudablemente un peligro nunca totalmente eliminable, al más genuino amor.

Marginal sobre el sexo

En un momento de la descripción pasada, insinuamos que el proceso del surgir del pleno amor se da como en su caso más normal (que podría, incluso, erigirse en típico) en la experiencia del enamoramiento sexual. Esto pide que hagamos unas aclaraciones complementarias. Sin pretender con ellas ni siquiera esbozar una completa fenomenología del sexo, sí resulta importante el que indiquemos, al menos, la posible impostación que tendría en una Antropología existencial más completa que la que aquí podemos realizar.

Vimos no hace mucho cómo Sartre desvinculaba sexo y amor. La tradición filosófica y literaria rechazaría esa postura. En el mismo uso, que del término «amor» hace el lenguaje ordinario, es innegablemente clara la vinculación. Y hay que decir que late en ese uso una cierta intuición válida¹. No es válida, en cambio, ni aceptable, la exclusivización que llega en determinados momentos de exacerbación sexual de los ambientes culturales a producirse: siempre el amor desbordará la esfera de lo propiamente sexual.

Es aquí importante hacer también una nueva alusión a Freud y a su concepción psicoanalítica en la que lo sexual recibe tan absoluta preponderancia. Es probablemente exagerada esa postura, con la comprensible exageración que hay siempre en los descubrimientos. Pero, en todo caso, hay que entenderla bien. No es el sexo para Freud lo que es para el lenguaje ordinario, sino algo mucho más profundo y complejo, que indudablemente tiene que ver con lo que todos llamamos sexo, pero no se reduce a ello. Sobre todo es menester entender que el sexo freudiano no es primariamente la realidad biológica sino una complejísima realidad psíquica. (Más compleja de lo que sugiere la denominación freudiana de *libido* y las primeras explicaciones que le buscó.) Contrariada y mal dirigida, determina los conflictos neuróticos que pueden degenerar en todas las enfermedades mentales; pero es en sí misma un principio positivo y liberador. (¿Será menester recordar también aquí que la consigna terapéutica del Psicoanálisis, tras la llamada a la conciencia de lo que estaba reprimido en el «inconsciente», no es la de una simple relajación del instinto, sino la de un arduo camino de superación personalizadora?)

El *eros* para Freud puede ser ese principio liberador porque no es simplemente el *deseo* autocéntrico. La terminología es en esto distinta de la que hemos usado en el capítulo anterior, con su prevalente referencia a Platón; y hay que notar y subrayar bien esta diferencia. Sobre todo en las obras de la madurez de Freud, y allí donde él intenta una cierta estructuración metapsicológica del hombre —un intento que no queda ya tan distante del nuestro—, es, sí, una tendencia de

autorrealización; pero que llega a reconocer el valor *en sí* de aquél a quien se dirige; no es simplemente autocéntrica, es también de algún modo heterocéntrica. Por eso puede Freud ver en el *Eros* el principio salvador, al que opone, en una oposición de curiosa resonancia mítica, el *Thanatos*, o instinto de muerte. Nos ocuparemos después de esta oposición, a propósito del tema insoslayable de la agresividad y del odio. Por ahora volvamos simplemente a nuestra digresión sobre el sexo.

Sin pretender equipararlo a los fundamentales «existenciales», ya estudiados en nuestra Fenomenología —algo que, ciertamente, no sería posible, pues aquí tenemos que contar mucho más explícitamente con datos empíricos—, sí podríamos hablar en un sentido más amplio de un existencial que llamáramos «sexuación». Que esta estructura del hombre como «sexuado» tiene una significación biológica concreta, relativa a su propagación por la generación, es indudable. Ya por aquí el sexo tiene un puesto importante en la «comunitariedad» humana. Pero sería incompleta una consideración que redujera su función a la biológica. La «sexuación» afecta más profundamente aún a la existencia humana. Induce en ella una estructura típica de complementariedad; *no, ciertamente, la única*, pero sí decisiva. Que esta complementariedad sea un incentivo capital del eros (ahora de nuevo en el sentido descrito por nosotros en el capítulo anterior), resulta entonces ya muy comprensible. Pero no queda ahí: es también un privilegiado inductor del más pleno *amor* (en el sentido del presente capítulo). Toda una serie de hermosas páginas de Teilhard de Chardin podrían aquí conmemorarse como confirmación y para armonizar esta visión antropológica con la cosmológica-evolutiva: la sexuación animal, preludio genético de la humana, puede considerarse una preparación del surgir del amor.

Podríamos, entonces, readaptar lo dicho sobre el proceso simpatía-estima-amor para el caso típico en que se desarrolla en combinación con la estructura sexuante. Algo del orden de la «simpatía» es, sin duda, lo primero que surge en el «enamoramiento». Tienen en este momento prevalencia los aspectos más biológicos de la sexuación. Podíamos tal vez situar en un segundo momento, del nivel de la «estima», lo más propio del estado de «enamoramiento», como es frecuentemente vivido. Al amor más propiamente dicho sólo se llega en un tercer momento, en el que, por debajo de todas las cualidades (que tienden en el «enamoramiento» a ser miradas como objeto de posesión), se descubre el *centro personal* que el otro es.

Quizá los «momentos» dichos no son siempre cronológicamente

consecutivos; fácilmente se interpenetran. (Recordemos que la Fenomenología no es simplemente descriptiva; va a buscar estructuras del sujeto.) Quizá también en un auténtico primer instante de «encuentro» se descubre tal fondo personal, pero después vuelve a hacerse prevalente la actitud de estima, erótico-posesiva. De hecho encontramos parejas humanas en las que, después de mucho tiempo de enamoramiento, no parece haberse llegado a mucho verdadero amor... En la trayectoria descrita, puede al menos verse sugerido esquemáticamente el camino ideal por el que el proyecto vital humano se realiza, a través del encuentro interpersonal propiamente sexual.

Añadamos aún que, si al hacer de la «sexuación» una estructura antropológica fundamental (un «existencial» en sentido amplio) hemos dicho implícitamente que *todas* las relaciones interhumanas son de algún modo «sexuadas» (y nunca abstractamente neutras), no hemos dicho con ello que tengan que ser estrictamente -«sexuales»-, como la del caso típico, que estábamos estudiando. (Menos aún —¿hará falta decirlo?— que pongan en juego directo los factores biológicos genitales...)

3. EL CAMINO DIFÍCIL DEL AMOR

Cuanto llevamos dicho nos hace ahora ineludible el planteamiento de esta pregunta crítica: ¿no será demasiado el optimismo con el que hemos admitido la realidad y la índole heterobenevolente del amor? En efecto, podría parecer que no hemos contado suficientemente con la existencia en el hombre de una fuerza de sentido contrario, llámese «agresividad» o, en el límite, odio. Pero, sobre todo: ¿no concedimos que tenía un verdadero peso la objeción que planteaba la posición de Sartre? Al menos, estamos claramente obligados, una vez expuesta y defendida nuestra posición, a dar una cierta explicación de eso que en la contraria admitimos de real.

Real y tristemente grande, sin duda, si miramos a la historia humana. La tesis de que la base de las relaciones interhumanas es precisamente el conflicto parecería recibir una plena confirmación de una mirada a vista de pájaro sobre la Historia... ¿No echa eso por tierra nuestra visión optimista? El proceso histórico, ¿es, en la bella expresión de Teilhard, un proceso de «amorización», o más bien un proceso de complejo desarrollo de esas fuerzas antagónicas y conflictuales? (Proceso que, desde luego, incluye un cierto «modo de entenderse» de los hombres entre sí, pero que argüiría siempre en su fondo la relación fundamental del conflicto.)

Tendremos que insistir, antes de todo, en la impostación decididamente fenomenológico-existencial de nuestra posición. Y, como ya insinuamos, esto hace que solo quien haya personalmente descubierto y vivido la realidad del amor, pueda entenderla. La interpretación de la Historia es difícil y resulta ambigua. Cada uno interpretará los hechos desde su postura, cuando se trata de un juicio de tal radicalidad como el que aquí está en juego.

Nos reafirmamos, pues, en lo dicho. Pero, para hacerlo realista, añadimos lo que va en los siguientes párrafos. La «añadidura» no es algo postizo que vaya a contrapelo de lo dicho. Al contrario, la precedencia dada en el capítulo anterior al aspecto auto-céntrico de la tendencia humana ya nos prepara para entender que la posibilidad heterocéntrica que en este capítulo hemos defendido es una posibilidad compleja y, por ello mismo, siempre amenazada. El amor es en el hombre *una conquista siempre frágil y en peligro*; tiene sus continuas «tentaciones». Lo es la existencia del mal —en toda su amplitud y en todos sus aspectos—, que tiende a hacernos replegar sobre nosotros mismos, buscando la autodefensa. La no correspondencia adecuada, con la que, según dijimos anteriormente, debe siempre contar el que se lanza a la aventura del amor, exigirá de él una siempre mayor generosidad y pureza para la continuidad de su actitud. Y, con todo y con eso, renacerá siempre un brote egocéntrico desmedido, el que podemos desde ahora ya llamar «egoísmo», cuya continua insidiosa nos hará fácilmente sucumbir... El descubrimiento desalentador de esta realidad, nos llevará muchas veces al desánimo e incluso hasta la reproblematización de la posibilidad y el sentido mismo del amor.

El hombre de hoy siente todo esto de un modo especialmente vivo y comprenderá muy profundamente al héroe de *La Caída* de Camus. Porque, por otra parte —antes aún de los descubrimientos tristes que acabo de insinuar—, el amor humano se siente siempre amenazado desde sí mismo: *inflexión generosa de un eros egocéntrico*, tiende siempre a caer de su generosidad, a hacerse función del prevalente eros. Mil variedades de dominio paternalista del otro pueden ir viciando el amor que comenzó más auténtico; para no hablar de las posibles perversiones en las que el egoísmo se potencia al poner a su servicio los resortes del amor, consiguiendo así lo que nunca hubiera conseguido como simple autocentricidad... Será necesaria una verdadera ascesis para mantenerse en el amor. Como han notado los que han practicado y enseñado esa ascesis, solo el ir adelante en el camino de la generosidad, superando los obstáculos y logrando un amor siempre más realista y depurado, conseguirá el no volver atrás y recaer en las formas más simplemente autocéntricas de la tendencia.

La mirada a la Historia —dijimos— es ambigua. Creo, sin embargo, y aun cuando no puedo desarrollar aquí plenamente mi idea, que podría suficientemente encontrarse en ella un camino de progreso. Y doy su razón estructural. Son las condiciones de premura y estrechez las que frecuentemente hacen al hombre más «*lobo para el hombre*». El progreso nos capacita para la generosidad. Es verdad que, para no ser ingenuos, hay que añadir otro aspecto: el progreso de suyo tiene su ambigüedad y puede dar armas al egocentrismo voraz. Muchos hechos de la cultura actual podrían decirlo, dando argumentos a la posición antiprogresista. Pido grandeza de miras, una cierta «macroscopía»: con ella me parece queda claro que la ruta de la Humanidad en la Historia es una ruta que va abriendo posibilidades de humanización y, en ellas, de auténtico amor. Los indudables momentos de receso quedan envueltos en una trayectoria prevalentemente ascendente.

Si miramos esta realidad que estamos considerando con ojos ante todo *prácticos*, hay una consecuencia que claramente se impone, para evitar una ingenuidad contraproducente en la propugnación del amor. *Es menester que el amor cuente realísticamente con el elemento autocéntrico de la tendencia humana*, sobre todo en su dimensión social. Sería, por eso, improcedente el pensar una Utopía construida toda sobre el mutuo amor, en la que no tuviera el egoísmo ninguna entrada. Como son utópicas las reformas sociales que no cuentan con la «lucha de clases», realidad innegable, testigo el más amargo de la presencia de un fondo egoísta en el hombre. En seguida voy a intentar la explicación teórica, en la visión que presento, del *surgir de lo conflictual*. Ahora digo que prácticamente hay que tenerlo bien en cuenta y buscar que el amor se realice ante todo en *justicia* realmente entendida y de acuerdo con las leyes sociológicas (económicas ante todo). La realización práctica de este consejo no es fácil, pero de ella depende el bien de la futura Humanidad... (Concretamente, según eso, depende de nuestra habilidad en encontrar un *socialismo inteligente*, que sepa aprovechar los insuperables recursos del estímulo *individual* —no distante de la competición deportiva—, subordinándolos en servicio de una más fundamental intención y estructura *solidaria*. En vez de dejarlos elevarse a norma suprema de la estructura social.)

¿«*Thanatos*» contra «*Eros*», o egoísmo contra amor?

Es imposible hablar del amor y no hablar del odio. En muchas descripciones psicológicas o literarias encontraremos la contraposición simple, el dramático enfrentamiento como de dos grandes poderes en el hombre. ¿Es verdaderamente así? ¿Hay que situar al odio en el mismo

nivel fenomenológico del amor, cuando se hace una fenomenología profunda que busque las últimas estructuras?

Desde luego debemos distinguir, paralelamente a lo que ya hemos hecho al tratar del amor, el odio de la *antipatía* y de la *desestima*. El odio afectaría negativamente a *la misma realidad personal* de otro ser humano. No será, por eso, fácil llegar a él... No es odio, desde luego, la simple *detestación* (desestima) de determinadas cualidades presentes en otro ser humano; no es odio la *antipatía* que puede surgir, con base psicofisiológica del mismo género que la simpatía... Tampoco es odio el *horror* («abominación», decían los filósofos clásicos) de una amenaza que el otro con sus cualidades parezca contener para la propia realidad.

Estas distinciones despejan ciertamente el campo e impiden la formación de pseudoproblemas. Pero, a pesar de ellas, queda en pie un problema nada fácil. Sabemos que al final de su vida admitió Freud la existencia en el hombre de un *doble* y contrario instinto fundamental. Corno había llamado «*Eros*» al impulso vital básicamente sexual pero —según lo ya dicho— más amplio, generoso y liberador del hombre, llamó con otro nombre, evocador de mitología primitiva, «*Thanatos*», a la culminación de un «instinto de muerte». Una especie de tendencia a la destrucción. Creo que es importante, a la hora de enjuiciar esta interesante posición de Freud, tener en cuenta que no es ya algo simplemente psicológico, sufragado inequívocamente por la experiencia clínica. Se trata más bien de una de sus hipótesis metapsicológicas.

Lo que con ella intenta describir es bien claro e innegable. Todo hombre lo siente: esa profunda lucha interior, a veces desgarradora. Esa inclinación al mal, esa dificultad en el camino del amor. La pregunta, sin embargo, es: ¿hay que dar esa sustantividad al principio del mal?

Lo que la experiencia fenomenológica universal y la psicología de todo tipo nos da sin ningún género de duda es la presencia en el hombre de un instinto de «agresividad», contrario muchas veces o casi siempre a la generosidad del amor. Curiosamente, sin embargo, sabemos que tal instinto se vuelve en ocasiones contra el mismo sujeto... ¿Cómo entender su estructura profunda?

Sin pretender dirimir una cuestión tan difícil creo, sin embargo, no es infundada la hipótesis que voy a proponer. Más que en argumentos psicológicos que pretendieran hacerla pasar como hipótesis científica —algo para lo que no me considero en ningún modo capacitado—, presento en ella la hipótesis teórica coherente con toda la fenomenología de la dinámica tendencial humana que vengo haciendo

en el capítulo pasado y en el presente. Es esencial en ella, como se habrá visto, la concepción del *eros* como fundamental e insustituible tendencia autocéntrica (al modo de Platón) sin incluir precisamente en el *eros como tal* el aspecto generoso que más estoy presentando en este último capítulo. (Ya he dicho que el concepto que Freud manejó de «*eros*» sí lo incluía. El «*eros*» platónico al que yo primariamente me refiero *no lo excluye*; es más, en su desarrollo tiende a irlo incluyendo). Entendidos los términos así, me atrevería a interpretar la agresividad como *reacción del eros frustrado*, como *defensa autocéntrica*; o bien —en ocasiones llega hasta aquí, sin duda— como desmedida y desproporcionada concentración del ímpetu dinámico en la autocentríedad, con pérdida de la noción fundamental de la supremacía del ser sobre el tener, del dar sobre el recibir... El que la agresividad se vuelva a veces contra el mismo sujeto, es entonces también comprensible: es *despecho* ante el error así cometido en ese *miope auto-centrismo*.

La rebeldía del «*ello*» debe siempre también tenerse en cuenta. Así como, en el extremo, esa rebeldía puede hacer al hombre simplemente disperso, ya ni autocéntrico..., más frecuentemente repercutirá en una especie de invasión del centro personal, tal que lo desequilibra, le haga perder la auténtica visión valoral que podía haber conseguido, lo *utilice...* Resultando de aquí una curiosa autocentríedad desfondada, guiada por aquello que no es el centro propiamente y debía ser fuerza controlada...

En esta hipótesis, la lucha humana últimamente *revierte*, por debajo de las fenomenológicamente más obvias tensiones de ternura y agresividad, de instinto de vida e instinto de muerte, de instintos animales y espirituales..., a la *dualidad* (que no es total oposición) entre la *autocentríedad de las tendencias* (brotadas ciertamente por debajo del «*yo*» en un nivel aún no personal pero «centradas» después en el «*yo*») y la que podemos llamar *apertura heterocéntrica* de esa misma dinamicidad. Autocentrismo y heterocentrismo no se oponen. El autocentrismo es últimamente insuperable. Pero es el autocentrismo de un centro personal que solo encuentra su plena realización y su verdadera grandeza en la situación de apertura a los otros centros. *La lucha por el amor, es, pues, una lucha por la superación del «egoísmo».*

El sujeto humano tiende inevitablemente a ser «*egoísta*» porque es autocéntrico, y no puede dejar de serlo. Pero, si tiene una auténtica conciencia de su verdadera realidad, encontrará la más verdadera autorrealización en la apertura por el amor. El egoísmo es entonces una cierta «*miopía*». Hasta cierta medida inevitable, es el origen del trágico

sino del hombre..., de esa su lucha por ser aquello que profundamente aspira a ser y a lo que encuentra obstáculo en su propia pequeñez más que en su «maldad». La lucha, como vemos, es más radicalmente *interna* a cada hombre (y la advierte menos quien más sucumbe en ella). De ella deriva el *conflicto* externo del hombre con el hombre, ese dato ineliminable que habíamos encontrado pero no nos resignábamos a constituir en base de explicación...

Es una visión más optimista del hombre ésta que de aquí surge. El capítulo siguiente nos dará ocasión para desarrollarla y ampliarla de modo que resulte más coherente.

4. EL AMOR UNIVERSAL Y SU MISTERIO

Despejados los obstáculos, llegamos a lo más decisivo de la concepción. Una vez admitida la realidad del amor, ese descentramiento del centro personal que es cada hombre, la lógica misma interna del descentramiento lo hace universal. Sin dejar de ser *personal*, sino más bien por serlo, el amor de algún modo se dirige a *todo ser personal*. De aquí su inmensa grandeza. De aquí el camino de salvación, realmente único, que ofrece a la Humanidad.

Aquí también su misterio. ¿Cómo es posible esa inmensa grandeza en el hombre? El hombre resulta más que nunca irreductible a explicaciones científicas. Algo de *absoluto* aflora en su amor y lo constituye en auténtica vivencia metafísica. Veámoslo por pasos.

El proceso de universalización

Blondel describe en páginas de las más logradas de su libro *L'Action* el camino de la inquietud humana en su expresión dinámica, como una expansión del amor hacia formas cada vez más universales y generosas. Tras el paso decisivo que en una vida humana supone el primer encuentro plenamente consciente en el amor, el itinerario del hombre no puede avanzar sino en la línea del amor; todo retroceso a una forma inferior del *eros*, sería una deshumanización, una caída del propio ideal. Pero ese itinerario no es simplemente lineal, ha de pasar por momentos de lucha y superación. Blondel describe con especial acierto la tentación de *egoísmo «a dúo»* que supone para la pareja de enamorados la nueva perspectiva común que han descubierto sobre el mundo y que les ha venido a liberar del encerramiento en su respectiva pequeñez. Existe un real peligro de que la liberación quede ahí, y ambos queden encerrados en una nueva perspectiva pequeña, al favor

del clima de simpatía sexual que su enamoramiento mantiene. La naturaleza misma, añade Blondel, viene a ayudarlos en esa coyuntura, a través de la fecundidad de su unión sexual. La función común frente al hijo los hace «salir de sí» de nuevo; esta vez, salir del encapsulamiento dual. La conciencia de una misión conjunta los libera. Descubren lo que tan bellamente había de expresar Antoine de Saint-Exupéry: «amarse no es estarse mirando mutuamente, sino mirar juntos en la misma dirección».

La descripción de Blondel continúa a partir de ahí trazando las «ondas» sucesivamente más amplias de este movimiento expansivo del amor. Los pasos concretos de la descripción no resultarán, sin duda, aplicables por igual en todos los casos. Podrá incluso suceder que, en muchos, algún otro tipo de descubrimiento amoroso y de comienzo de dinámica expansiva supla al descrito como más normal. Lo esencial está en lo dicho: como el descubrimiento del otro como persona en el sentido pleno del amor es el paso decisivo en la vida personal del hombre, así también el descubrimiento de que el verdadero sentido del amor es la co-ejecución de un plan de plena realización, es lo que acaba de orientar la trayectoria humana.

El verdadero amor se nos muestra entonces como *virtualmente universal*. Esto resulta algo paradójico, ya que es, por otra parte, tan decididamente *personal*. Llegamos a esa universalidad por un doble momento articulado: ante todo, si el amor descubre la *persona*, por debajo de sus cualidades y en cierta independencia del mismo clima de simpatía, queda con ello estructuralmente abierto a *toda persona*. La lógica interna del amor lleva eso consigo: si no se aman unas cualidades sino *la persona*, ésta podrá y deberá encontrarse una y otra vez, donde quiera haya un encuentro verdaderamente humano, bajo las cualidades más diversas o incluso en la antipatía. Por otra parte, si el amor de una persona lleva a desear la realización y expansión de ella, y ésta aparece realizable más que de ninguna manera en su propio amor, también por aquí es remitido el amor hacia lo universal.

La universalidad, es ante todo, *virtual*. Quiere decir que donde quiera que se descubra una realidad humana, se encontrará —más allá de la congenialidad que engendra la simpatía y de las cualidades que provocan la estima— un fondo personal al que lógicamente se deberá reconocer como tal. Si se estableciera una radical discriminación entre las personas, ¿se podría ya decir que se ama a la persona en cuanto persona? Quien no sea capaz de descubrir la realidad personal donde quiera que se encuentre, ¿habrá finalmente trascendido las cualidades y congenialidad, superando la simple estima y simpatía?

La misma idea de un amor universal es difícil, tenemos que reconocer. Cuando es usada, como ocurre hoy con tanta frecuencia, en contextos declamatorios, suscita una inevitable sospecha de insinceridad, de inauténticidad. Es muy explicable que Freud la viero como un contrasentido. Hay que ser muy cautos y críticos en la presentación y propugnación del amor universal. Sin embargo, resulta difícilmente evitable a quien de veras ha realizado el encuentro personal. La dinámica ya descrita urge. Serán necesarios sin duda diversos encuentros-sorpresa con el otro desconocido, para descubrir la inevitable dinámica universalista del amor interpersonal. Un encuentro de ese tipo es el que describió Jesús en la conocida parábola del Evangelio de Lucas, respondiendo a la pregunta: «¿Quién es mi prójimo?» Pinta el encuentro de dos desconocidos, separados incluso por prejuicios nacionales y religiosos. Quiere excluir con ello, evidentemente, la preexistencia de una simpatía en el sentido explicado hasta ahora; tampoco media ninguna estima de cualidades. Sencillamente aparece la persona en necesidad. Hay una «compasión», que suple a la simpatía. Pero hubiera surgido exactamente igual ante cualquier hombre que hubiera sido encontrado en aquellas circunstancias. Es entonces ya un reflejo espontáneo del afecto personal que incluye la benevolencia. Estamos en el clima maduro del amor personal.

En esa situación-límite, ha tenido lugar una experiencia excepcional de la *virtual universalidad del amor efectivo*. Una reflexión obvia sobre la propia reacción en esa situación, irá conduciendo a una progresiva toma de conciencia de una cierta *formal universalidad afectiva*. Una «mística» del amor universal —con unos u otros matices y con una trayectoria varia, normalmente siempre en proyecto de expansión— irá apoderándose del hombre fiel a su vocación de amor. Siempre amenazará, aquí más que nunca, el peligro del cansancio o del escepticismo: resultará siempre desoladoramente poco lo que, por razón de su propia finitud, puede *efectivamente* hacer el hombre por esa Humanidad a la que dice amar. Habrá incluso otro peligro peor: el de la vaciedad e inauténticidad de la proclamación universalista... Pero, siempre volviendo, como será posible, al criterio realista de la efectividad, mientras el hombre vaya haciendo por aquellos de sus «próximos» que por las circunstancias históricas vayan siéndole realmente «próximos» y necesitando su ayuda *efectiva*, aquello que la realidad y las circunstancias requieren, podrá sentirse auténtico en su afecto universal.

Cierto, las circunstancias concretas imperan marcadas diferencias en la realización del amor personal. No se trata de que el amor imponga

las mismas exigencias para con todos. Siempre habrá un legítimo «ordo amoris» determinado por las relaciones concretas de la situación en el mundo de la persona que ama. La efectividad actual de su amor siempre será pequeña... Pero esto no quitará autenticidad al afecto universal, mientras esté presente la efectividad virtual al modo dicho.

«Ágape»

Aquí hay que hacer una importante referencia histórica, que no carece de un cierto problema. Esto que estábamos presentando en Fenomenología existencial coincide de hecho con el aspecto humano de la fundamental vivencia y doctrina cristiana del *ágape*. Es algo que históricamente ha supuesto una notable originalidad, la aportación más válida del cristianismo al humanismo de todos los tiempos. Ya vemos el problema: ¿no nos habremos equivocado en dar por asequible al hombre esa vivencia? Creo que ya en la Introducción dije bastante sobre lo general del problema. En nuestro caso, el modo de proceder a lo largo del capítulo justifica suficientemente su pretensión filosófica.

En la integralidad de esa vivencia cristiana aludida se incorporan elementos más propiamente religiosos: la dimensión humana del *ágape* es inseparable de otra dimensión trascendente, de amor a Dios. Y es, sobre todo, inseparable de la fundamental fe en un Dios-Amor, el «Ágape» puro. Pero *hay una vertiente humana*, necesaria y abordable desde la Fenomenología.

Hemos, hasta ahora, evitado el nombre. Como han subrayado recientes estudios lingüísticos, el mismo término utilizado por el griego de la primera generación cristiana, «ágape», es un neologismo. Las palabras empleadas por los autores griegos clásicos para expresar el amor —*eros*, a la que ya nos hemos referido, *filia, storgé*...— tienen significados bien distintos. Solo la *filia*, incluye un matiz de generosidad, de entrega: pero por eso mismo solo se concibe posible en el ámbito limitado que puede definir la simpatía: en la familia, la amistad..., y siempre *subrayando* la esencial reciprocidad y que, en virtud de ella, el sujeto amante realiza así su propia perfección.

El vino nuevo que traía el cristianismo —un amor concebido primariamente como generosidad, efusión, entrega sin reserva...— pedía claramente odres nuevos. El verbo «agapao» existía como expresión de cariño, pero era poco usado. Es notable que Aristóteles lo había empleado con preferencia para expresar el afecto maternal. No existía el sustantivo «ágape», antes del cristianismo. El contenido que éste le dio —en su concepto teológico fundamental—, expresando su

también fundamental vivencia, solo puede ser comprendido plenamente en una lectura íntegra y comparada de los textos del Nuevo Testamento.

En nuestros días, la Teología cristiana ha puesto especial empeño en subrayar esta originalidad. Con toda justicia. Pero en el intento se ha extremado a veces la contraposición del *ágape* y del *eros*. El autor clásico de esta tendencia reciente es el protestante noruego Nygren. La tesis fundamental de su libro, *Eros y Ágape*, es totalmente justa: la «dirección» de ambas tendencias *amorosas* es contrapuesta; la del *ágape* es heterocéntrica, «centrífuga», mientras que la del *eros* es autocéntrica, «centrípeta». Pero Nygren parece exigir para la existencia del auténtico «ágape» la eliminación del aspecto «eros» del amor. Si es así, hay que decir que esto es imposible. La eliminación del *eros* significaría la eliminación de la finitud del hombre o de su autocentricidad. Y ambas cosas son absurdas. El cristianismo, es cierto, piensa que la realización del *ágape* en el hombre supone una *gracia*, un don gratuito de Dios. Pero, evidentemente, ha de realizarse en la misma naturaleza del hombre, sin destruirla. Y a ella pertenece la necesidad de que el centro personal, que cada hombre es, busque su realización, su perfección. El hombre sigue siendo hijo de Poros y Penia, como vio Platón. Solo que ahora estamos descubriendo todo lo que puede haber en él de riqueza: una riqueza radicalmente constitutiva de su propio ser personal, aunque para desarrollarse plenamente, según el cristianismo, necesite apoyarse en el don de Dios.

El hombre es complejo, y el *eros* humano se realiza en sus últimos estadios precisamente en el *ágape*. El hombre, como hemos intentado demostrar, descubre que su mayor y más verdadero bien es darse, no buscarse (directamente); descubre la paradoja de Jesús en el Evangelio: «El que ama su alma la pierde, y el que quiere ganarla, tiene que perderla.» Hay que darse para encontrarse. El hombre que se encierra en sí mismo, él mismo se destroza, al empequeñecerse.

El *eros* que se hace mezquino, que cree que la verdadera realización del hombre a la que tiende, es ese reconcentramiento en la autocentricidad, empequeñece al hombre y se niega a sí mismo aun como *eros*. El hombre se engrandece en la entrega a los demás. Nunca se ama tanto verdaderamente, nunca busca tanto su bien, como cuando se olvida de sí en el amor. («Se olvida» en lo explícito de la atención consciente; no, claro es, en la sub-conciencia.) El más verdadero *eros* es el que acierta a hacerse *ágape*.

El misterio del «ágape»

El cristianismo, como ya hemos recordado, conecta esta fundamental idea suya con la de un «Ágape» puro, del que el hombre es imagen y que concede al hombre su gracia para la realización de su propia vocación al ágape. Hay, pues, implícita en la vivencia del ágape que propugna, toda una Metafísica; y con especiales problemas por el sentido de don o gracia que supone. No pretendemos justificarla. Ni siquiera podemos ahora entrar en su estudio.

Pero sí podemos afirmar, al menos por nuestra parte, que *en tanto en cuanto los anteriores análisis fenomenológicos se den por válidos, es claro que hemos encontrado en el amor una vivencia metafísica*, la más auténtica y exigente. Sus interrogantes serán arduos y complejos, pero el planteamiento se hace ineludible y, hemos de decir que el hombre lleva en su propia vida espiritual ya vivida una cierta respuesta.

De un modo general, podemos adelantar, sin dejar nuestro nivel fenomenológico, que el amor de benevolencia —llámemosle ya simplemente ágape— *implica una radical unidad de la persona humana* (a pesar también de su «radical soledad» y sin suprimirla) *con el «otro»*, que se actualiza tras el descubrimiento de éste como valor superior y esencialmente distinto de los valores cósmicos, en *una identificación «intencional»* con él, que posibilita de algún modo «ver todo como desde él», querer el bien que es su realidad personal en algún modo como se quiere la propia, querer lo que para ella es bien como se querría lo que para la propia lo es: en fin, llegar a establecer una «comunión» (actualización de la unidad radical a que nos referimos), que se expresa en la fusión lingüística del «yo» y el «tú» en el «nosotros». ¿No adivinamos un hondo misterio en este «descentramiento» del hombre autocéntrico y en esta fusión con su semejante? ¿Qué es lo que la hace posible?

Dejaremos las preguntas en preguntas. Notaremos solo, para terminar, la unidad que aquí recibe todo lo visto.

En efecto, la trascendencia de la exigencia moral en la propia realización de la autenticidad del proyecto, ¿no es por la apertura al amor por donde quedará últimamente explicada? La interpersonalidad de los presupuestos básicos de la exigencia moral, tal como la analizó Kant («el Reino de los fines»), ¿no es en el amor donde únicamente podrá recibir su plena significación? La moral kantiana del *respeto a la persona* es más indudable quizá. Pero ¿no tiende por su dinámica a concluir en una moral del amor, como la de Jesús?

Y ¿no es también el amor la clave de la inteligencia de la inquietud?

Para que esta no sea una simple ambición egoísta hay que hacer el paso esencial, que bien vio Blondel, al amor, a una más genuina inquietud de ser. La inquietud del puro *tener* sería un imposible; y desde luego insatisfactoria.

Son tres entradas que hemos querido explorar con independencia. Quizá se adaptan diferenciadamente a las diversas estructuras temperamentales humanas. Una interrelación de la prevalencia del sentido de exigencia moral, o bien de la inquietud, o bien del amor, podría encontrarse, sin mucho forzar las cosas, con la conocida división tripartita de los componentes temperamentales de Sheldon: lo cerebrotónico, lo somatotónico, lo viscerotónico. Pero el hombre pleno solo surge en la integración ideal de estas posibles diversidades. Esto es coherente con la última coincidencia encontrada en el análisis fenomenológico.

Amor es, en todo caso, lo que más plenifica la vivencia de sentido del hombre. Todas las descripciones literarias, psicológicas, filosóficas del encuentro amoroso coincidirán en el rasgo de que el amante ha descubierto, a través del descubrimiento de la persona y de la vivencia de la entrega, un sentido nuevo a la vida. La expresión de Mounier, que ya citamos en el capítulo VI, lo dice hermosamente. Podría aquí citarse también la conocida trayectoria biográfica de Gabriel Marcel. No cabe convencer de esto a quien no tenga alguna experiencia. «Dame uno que ame y lo entenderá»: la expresión de San Agustín es exacta. El que tenga la experiencia podrá aún dudar sobre la estructura concreta de sus presupuestos metafísicos. No dudará,

en cambio, de haber con ella trascendido toda explicación simplemente científica que redujera al hombre a nivel con los objetos, de haber tocado lo absoluto. Con Marcel diremos que el hombre se ha hecho a sí mismo *misterio en la comunión*, ya nunca solo simple problema.

CAPÍTULO X

LIBERTAD

Vamos a hacer ahora tema de nuestra reflexión —entendida siempre como Fenomenología existencial, pero dando esta vez un paso en profundidad sobre lo visto— a la *libertad*.

Es un aspecto nuevo de nuestra realidad consciente, de evidente conexión con los anteriores, como ellos perteneciente al dinamismo de nuestro proyecto vital que busca realización auténtica. Menos obvio, necesita el apoyo de los aspectos ya vistos para patentizarse. Por ello mismo, puede servir como sintetizador de ellos, si se quiere hacer el intento de una cierta sistematización fenomenológica.

Sabemos ya que la *libertad* vino a resumir para Kant el hallazgo de su nueva Metafísica: era la que definía al «hombre *noumenal*» de frente al hombre objeto de las Ciencias. De algún modo se halla implícita en el *hecho moral* y la llegada a ella es simple ilación; en la promoción del «supremo bien» por la libertad se apoyan después los otros dos postulados que reintegran la Metafísica.

Las Metafísicas post-kantianas han continuado dando este carácter relevante a la libertad; aun cuando hayan reforzado el sentido especulativo de su misma afirmación. Para todas las filosofías modernas, la libertad es el gran distintivo del hombre, lo que hace al hombre propiamente un ser histórico y un ser problemático, siempre interrogante por su esencia.

La libertad es afirmada por todos aquellos que trascienden la simple consideración científica, positivística, del hombre. Pero la libertad recibe un sentido muy distinto en cada filosofía. Puede decirse que las filosofías se disciernen por su hermenéutica de la libertad. Esta hermenéutica puede referirse al *sentido profundo* de la libertad. Puede, todavía antes referirse más simplemente, sin entrar aún en todas las honduras que plantea la cuestión del sentido, a lo que llamaremos el *significado* de la libertad.

Algo de esto último es lo único que podemos intentar aquí. Es la *delimitación del concepto* —aún sin todas las pretensiones de rigor lingüístico, con «lenguaje sugerente»— y, con ella, la *corroboration de la conciencia de una vivencia metafísica*. Para lograr esta elucidación que buscamos vamos ante todo a resumir, en una síntesis rápida, lo que parecen haber sido las vicisitudes históricas del surgir de la conciencia de libertad y de la estructuración de su concepto.

1. LA APORTACIÓN EMPÍRICA SOBRE LA LIBERTAD

Recogeremos, en primer lugar, lo que nos aporta una descripción de la realidad humana a nivel empírico. Esto nos lleva ante todo a oír a las ciencias sociológicas.

«Libertad» sociológica

No cabe duda que es en contexto social como más originariamente surge en el hombre una vivencia y una aspiración que requiere el nombre de libertad. Es la vivencia del individuo de no quedar absorbido por la comunidad y por sus estructuras sociales, o, lo que es probablemente más exacto, la aspiración a no serlo. Naturalmente, en un determinado grado; porque la libertad omnívora, o plena desvinculación, sería evidentemente un desatino, dada la índole comunitaria y social del hombre.

Los primeros usos concretos del término en las lenguas madres de nuestra civilización occidental miran a vínculos concretos discriminatorios; el individuo prisionero, o el hecho o nacido *esclavo* aspira a la condición de los «libres», tanto por la desvinculación material (*poder físico* de moverse a discreción), como por la jurídica (reconocimiento del *derecho* para ello, sin la dependencia forzada de una voluntad ajena). Cuando crece la complejidad de la organización social, sobre todo en la *polis*, llegan fácilmente los ciudadanos a experimentar una sensación de opresión y aspiran a una mayor libertad frente a la tiranía. Lo mismo ocurrirá a comunidades pequeñas frente a otras mayores, prepotentes.

El concepto sociológico de libertad es, pues, el de una *autonomía* (relativa) *frente a la colectividad* y su estructura social coactiva; autonomía, ante todo, del individuo; también de la colectividad menor frente a la mayor. Es una autonomía como independencia para orientar la propia vida, fijar sus metas y elegir sus medios de realización. Insistamos en que solo podrá ser limitada, dado que el hombre debe en todo caso vivir en la sociedad y no puede menos por ello de aceptar sus reglas de juego, su autoridad... Más aún, antes de toda vinculación percibida y aceptada, vive el hombre de los influjos comunitarios, conscientes o inconscientes (o simplemente no reflexivos), en mucha mayor medida de lo que nunca pensará o le agradaría reconocer.

La reflexión filosófica irá, sobre la base de estas vivencias y aspiraciones, tematizando la libertad y sus raíces. Surgirá el concepto

de *dignidad personal del hombre* como apoyo de la exigencia de libertad. Y toda una *metafísica de la persona* como respaldo de esa dignidad. El derecho estructurará de modos diversos el estatuto de la libertad individual —o bien de las colectividades inferiores—, frente a la estructura social superior, en defensa contra la arbitrariedad y el abuso de autoridad.

«Libertad» psicológica

La toma de conciencia del aspecto psicológico requiere, evidentemente, mayor madurez en el hombre; no es por ello, tan inmediata, como la del fundamental aspecto sociológico ya estudiado. Pero llega. El hombre se va progresivamente percibiendo *complejo*. Llega a captar algo como lo más *esencialmente suyo, su propio centro*. Es aquello desde lo que dice: «yo», Pero el «yo», se va viendo, no es una instancia independiente, incondicionalmente autónoma. Surge solo tardíamente en el seno de todo un pequeño mundo consciente, donde se integra una complejísima serie de *percepciones de estímulos externos y de reacciones a los mismos*, reacciones condicionadas por un *fondo pulsional* que, si bien hay conciencia de que «pertenece al yo», no menos la hay de que no tiene por única regla la sumisión a su control. Una reflexión científico-clínica más madura llegará a cerciorarse de la existencia, no solo de amplias zonas subconscientes, sino de un auténtico «inconsciente», donde se refugia la rebeldía pulsional frente al control del «yo» y donde organiza su resistencia con armas imaginativo-simbólicas.

Conforme el desarrollo cultural va permitiendo al hombre una cierta holgura de reflexión en medio de la lucha con la naturaleza, y quizás una vez lograda también la suficiente afirmación del individuo frente a la coacción social, el hombre se hace problema de esa su complejidad interna y entiende como *libertad*, en un segundo sentido más hondo que el sociológico, la *autonomía de su «yo»* frente al *determinismo natural* de la relación estimulante-respuesta y frente a la inquietante anarquía de las *pulsiones*. Ve entonces como factor esencialmente liberador a la inteligencia; ella sitúa al hombre en la *realidad*, más allá de la simple relación de estimulación. Ella también permite una *valoración ponderada* de las pulsiones; y, frente a ellas, de las *finalidades* que el hombre puede irse proponiendo según su impulso, y de los medios que puede operar para lograrlas. La acción humana emerge así del nivel de la simple respuesta condicionada y de la anarquía de la dirección por el impulso. La selectividad que el «yo» puede ahora realizar, en fuerza de la función de realidad y de la función valoradora de la inteligencia, hace

a la acción *libre*; es decir, *no simplemente determinada* por un lado, por otro, auténtica *posesión* del «yo», expresión por ello concreta y efectiva de su «*auto-posesión* y de un *real dominio sobre sí mismo y sobre su destino*.

Esta es, al menos, la conciencia que el «yo» va cobrando de sí, y por la que se siente más plenamente *humano*. En la que encuentra fundada su dignidad y derechos sociales, su libertad sociológica. Eso sí, con la crítica que el «yo» vaya sabiendo ejercer sobre sí mismo, irá encontrando realmente *muy limitada* su libertad; y, si extrema su crítica, llegará fácilmente a dudar de lo bien fundado de todo el hallazgo. ¿De verdad está emancipado de todos los determinismos? ¿No reafirmarán éstos su dominio, a pesar de la ilusión contraria, desde la oscura zona del inconsciente?

Al hombre moderno, sus descubrimientos de los resortes psicológicos profundos, le han creado una dificultad crítica muy seria contra todo intento de fundar psicológicamente la libertad; o, incluso, una fuerte tentación de negarla. Esto último ya iría, evidentemente, demasiado lejos. Aún cabe mantener, en base psicológica, la imposibilidad de una total y simple «*predictibilidad*» de la acción humana. (Solo cabe quizás, reconstruir *post factum* su génesis...).

2. LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Tal es, a vista de pájaro, la trayectoria histórica de una convicción inherente al nombre de nuestra civilización occidental. Convicción combatida y no inexpugnable, como vemos. La duda sobre la *libertad interior* por motivos psicológicos ha venido a minar para el hombre crítico de la actualidad la convicción surgida por motivos psicológicos.

No es fácil, sin embargo, que logre destruirla. Quizás, tras la apariencia de simples razones psicológicas, hay un fondo verdaderamente «existencial» en esa convicción. Desde Kant se ha creído posible aceptar sin recelos cuanto pueda aportar de duda la complejidad de los mecanismos psicológicos siempre más y más patente; manteniendo al mismo tiempo, con otro apoyo, la convicción de la libertad. Tal apoyo ha sido, como sabemos, la aceptación de la vivencia moral.

Pero con eso pasamos claramente a otro clima de aquel en que nos estábamos moviendo en las anteriores consideraciones. Antes de continuar por ahí, me parece importante recoger la aportación de las reflexiones filosóficas (frecuentemente realizadas en contexto teológico)

de los pensadores cristianos. Pronto la *libertad interior* recibió de parte de ellos mucha más atención que la sociológica. En su consideración se mezclaron, por una parte, razonamientos de base psicológica como los descritos; por otra parte, sistematizaciones metafísicas y teológicas de diversos matices.

Es iluminador advertir una *doble fundamental tendencia* en la interpretación de la libertad interior: la de la tradición *agustiniana* y la de la *escolástica*. Su complementariedad nos ayudará después mucho. Vamos a exponerlas con cierta detención, planteándonos, e intentando resolver, sus problemas internos; haciendo ya así inicialmente nuestra «apropiación existencial del tema».

La «libertad de indiferencia» de los escolásticos

Ambas líneas de interpretación parten de la desvinculación respecto a los determinismos. Es libre una acción *no determinada*.

Pero el escolástico busca rápidamente una comprensión más intelectual y abstracta de esa situación. Como, según ya sabemos, en nuestro nivel de conciencia plenamente reflexiva los atractivos de la acción se exhiben como «bienes» en un juicio valorativo, la pregunta «¿soy libre?» viene a significar para él: «cuando se me presenta un bien ¿tengo la potestad de seguirlo o no seguirlo, o bien lo sigo necesariamente?». Esto último me haría de algún modo esclavo de esa presentación interior del valor, del bien, en el campo de mi conocimiento. En cambio, soy libre si, aunque se me presente y me atraiga, *puedo seguirlo o no seguirlo*. A esta situación llama el escolástico *«indiferencia»* o bien *«arbitrio»*, *«albedrío»*.

Como se ve, en esta concepción se observa primeramente un aspecto negativo: libertad = *no estar vinculado*. Por eso, con una expresión no muy feliz, se habla de *«indiferencia»*. Pero, naturalmente, ese aspecto no es sino la condición de otro más profundo y enteramente positivo, que es el que podríamos llamar *autodeterminación* (por la opción). Mediante ella, llegaríamos a descubrir en el hombre un *autodominio*: «soy dueño de mí». Precisamente por cuanto, al no estar ligado necesariamente, vinculado, atado, soy yo quien dirijo el curso vital de mi voluntad; y consiguientemente, mi actividad externa, por lo menos en algún modo.

Podemos preguntarnos ahora: ¿de dónde se origina esto?, ¿de dónde le viene al hombre el ser así libre? Los escolásticos han respondido con razón que, para que haya un acto libre, que sitúan

«formalmente» en la voluntad, el acto del entendimiento que precede ha de ser también indiferente a su manera. Es un «juicio indiferente», que me presenta de tal manera un determinado bien, que no es, sin más el bien; es *un bien*, un valor *concreto*; que deja por tanto fuera de sí muchos otros bienes o valores. Por eso yo puedo, en vista de todo lo que deja fuera de sí, no seguir con mi voluntad el atractivo del bien que contiene el objeto que se me presenta. El juicio indiferente es, así, *raíz* de la indiferencia de la voluntad, esta vez indiferencia activa u opción; y del dominio que, en consecuencia, ella tiene de su acto. (Algunos escolásticos llegaron por ello a llamar *«libre»*, ante todo, al acto del entendimiento, del que se origina la libertad de la voluntad. Reconociendo, no obstante, que no tiene opción.)

Pero, más profundamente aún, podemos preguntarnos: ¿por qué puedo yo tener un juicio indiferente? ¿Ver un determinado bien como bien, pero no como el bien? Habríamos de responder —creo— que esencialmente el hombre constituye ante sí lo que vamos a llamar (aunque la palabra no es ya escolástica) un *«horizonte»*, sobre el fondo del cual se destaca este determinado bien. El horizonte es el de *«la bondad como tal»* (en la expresión escolástica), el del *valer* como tal.

Reflexión sobre la noción escolástica

Esta metáfora del horizonte es muy sugerente, si la entendemos bien. Desde Husserl es común en la Fenomenología; aunque no tanto el aplicarla al bien frente a los bienes concretos. El horizonte es algo indefinido, en algún sentido infinito, se extiende ante mí sin límites. La etimología da más bien: *«horizon»* = limitante, porque limita todo lo concreto. Pero para limitar todo lo concreto, él mismo es ilimitado, se extiende con una amplitud que nunca alcanzan todos los objetos inmediatos que quedan circunscritos por el horizonte.

Ahora se comprende que si yo puedo, ante un determinado atrayente que se me presenta, no seguirlo, es porque para mí no es el todo; si no —los escolásticos lo han reconocido con mucha razón—, yo no podría ser indiferente ante él. La indiferencia en realidad surge de un *preferencia* más profunda que tenemos por el bien —el valer— en toda su amplitud. Precisamente porque algo se nos presenta como *un bien* pero no llena el bien, el valer, podemos no seguirlo. Luego si podemos tener juicios indiferentes, y si podemos tener, consiguientemente, voluntad indiferente y autodominio, es porque desarrollamos ante nosotros un horizonte en los momentos en que somos completamente conscientes en nuestra actividad espiritual (cuando no actuamos mera-

mente por impulso instintivo, como muchas veces en nuestra vida). Y ese horizonte relativiza los atrayentes concretos, los deja en su punto, diríamos.

Ya en el mismo modo de presentarla, creo que he mostrado que —dejado aparte el nombre poco feliz de «indiferencia»— hay en la reflexión escolástica sobre la libertad muchos elementos válidos, perennemente humanos, que deberán ser asumidos por una Fenomenología actual. Si queremos, para proceder cautamente, dejemos por el momento pendiente una duda crítica sobre la realidad profunda de la libertad. Lo que no os dudos es que la obvia conciencia humana de libertad incluye esas estructuras que la reflexión escolástica pone de relieve. Si somos realmente libres, desvinculados (al menos en algunas opciones internas) de todo estricto determinismo, es por la presencia en nosotros de esa que podemos llamar «constitución del horizonte». Y en ella juega un papel decisivo el lenguaje.

Estamos ante una gran prerrogativa del hombre, en todo caso. Tiene el hombre algo —nos concederá la Psicología— que nunca tiene el animal: éste vive en su «mundo circundante», guiado por sus impulsos, en reacción a estímulos. Sin proyectar nunca un horizonte que destaque lo que está teniendo ante los ojos. El horizonte permite adoptar una distancia ante lo concreto y quererlo o no quererlo, porque no llena el objeto total. Es la importancia liberadora del lenguaje, porque es en el lenguaje donde —según veremos más a fondo— surge el «horizonte».

Y habría que añadir que, anterior a ese horizonte del *valer* (de la «bondad como tal), a que nos estamos refiriendo, despliega también el hombre en su lenguaje otro horizonte que es el del *ser*. Por él el conocimiento humano deja de referirse simplemente a los estímulos, para referirse a *la realidad*. Este es el primero y más radical *liberador* del hombre. Es el que Zubiri ha expresado, como ya recordamos más de una vez, en su definición del hombre como «animal de realidades». Es muy justo encontrar ahí la identificación fundamental de esta realidad que vivimos en la autoconciencia y hemos llamado la existencia humana. La existencia humana se caracterizará primariamente por esta libertad, en el significado profundo que vamos dándole.

Pero ahora debemos plantearnos el problema de si habremos o no de llamar libertad a nuestra situación ante el horizonte como tal. Porque, como hemos dicho, esa situación no es de «indiferencia», sino de suprema preferencia. Precisamente porque *no podemos no querer* eso que, en una primera aproximación, llamamos «la bondad» en cuanto tal, el «*valer*» como tal, y porque no podemos no juzgar todo —en nuestra plena lucidez consciente— como realidad, podemos enfrentarnos con

indiferencia con todo bien concreto, con todo valer que se nos presenta más acá de ese horizonte. Ante el horizonte como tal. ¿somos libres o no somos libres?

Puede aquí contenerse, evidentemente, una cuestión de nombre, de importancia secundaria. Pero me parece que hay también una cuestión real, de importancia decisiva. Vamos a verlo. En la lógica estricta de la noción hasta aquí desarrollada parece que no podríamos responder afirmativamente; ya que no podemos amar o no amar el bien; siempre amamos el bien. (Los escolásticos han notado que aun cuando hacemos el mal, siempre lo hacemos *sub specie boni*, porque algún bien reluce en él.) Pero esta situación paradójica nos deja sin duda un poco decepcionados: no somos libres ante aquello *por lo que* somos libres. En realidad, ¿no haríamos mejor quizás haciendo más dúctil, más amplia, nuestra noción de *libertad*, de tal manera que ante todo se refiera a esa maravillosa posibilidad del hombre de abrir ante sí un horizonte?

La libertad «para el bien» agustiniana

Para esa ductilización tiene una preciosa aportación la otra concepción, ya mencionada, de la libertad en la tradición cristiana: la que tematizó San Agustín.

Nos aproximaremos a ella y a la percepción de su intuición-clave, intentando con los mismos escolásticos abordar un problema específico de la concepción desarrollada por estos. Según la lógica escueta de la noción escolástica, yo sería libre tanto al hacer el bien como al hacer el mal (aunque *sub specie boni*); ejercitaría igualmente mi libertad en ambos casos. Pues la «libertad» ha conservado como prevalente el simple significado de desvinculación. Este punto de vista se confirmaba para los escolásticos, porque la libertad es claramente una condición de la responsabilidad moral; de donde parece seguirse que la *defeción moral* (el «pecado», en la visión religiosa) es uno de los posibles ejercicios de la libertad.

Pero entonces parece deberíamos también decir que, puesto que siempre se enfrentan antagónicamente el bien y el mal, la defectibilidad pertenece a la esencia de la libertad. Podemos encauzar como dueños nuestras vidas hacia el mal. Hundirnos deliberadamente. La gran prerrogativa abre el gran abismo.

Que en el hombre es esto de algún modo así, es indudable. Que a la noción misma de libertad haya de pertenecer la defectibilidad, tendemos

a concluirlo. O, al menos, a pensar que el indefectible sería por ello mismo *menos libre*. Sin embargo, curiosamente, los escolásticos retrocedieron ante esta última consecuencia. Cuando trataron de plantearse si la defectibilidad pertenece a la esencia de la libertad, prefirieron responder negativamente. Les movían razones en gran parte teológicas.

A nosotros, esas razones teológicas no nos incumben ni tienen por qué preocuparnos en cuanto tales. Pero, como en tantas ocasiones, cuando intentaban resolver problemas teológicos —al hablar, concretamente de los ángeles, ese como «laboratorio de especulación sobre lo espiritual»— matizaron los escolásticos conceptos que pueden aclarar fenomenológicamente la situación humana. En este sentido, nos es interesante recogerlo aquí en el recorrido histórico que hacemos.

Santo Tomás dice claramente: «El poder elegir el mal no es algo inherente a la misma noción del libre albedrío, sino que surge en él por encontrarse en una naturaleza creada, defectible».

Ocurre en nosotros accidentalmente, no pertenece a la noción misma. Y no pertenece, no solo en su aplicación (análogica) a la Realidad Infinita de Dios, sino también en determinadas situaciones de la libertad en realidades finitas. Más aún, en otra ocasión dice: «el que el libre albedrío pueda elegir objetivos diversos, dentro del orden, pertenece a la perfección de su libertad; pero el que elija algo apartándose del orden (lo que es el pecar), pertenece más bien a falta de libertad» (*ad defectum libertatis*). Concluye lógicamente: «por lo que mayor libertad hay en los ángeles que no pueden pecar, que en nosotros que podemos». «Como el no poder pecar [dice en otro sitio] no disminuye la libertad, tampoco la disminuye la necesidad confirmada en el bien, como, consta por Dios y los bienaventurados.»

La presencia de esa concepción en los teólogos medievales —que podría parecer discordante con el aspecto que más desarrollan— viene de San Agustín, ese padre de la Filosofía occidental, uno de los grandes conocedores del hombre, verdaderamente genial en sus atisbos. El, por su parte, defendió la noción de «libre albedrío», *liberum arbitrium* (la hasta ahora vista por nosotros) frente a los maniqueos, que eran deterministas en razón de eso malo (la materia), que lleva el hombre en el fondo. Pero, en la controversia pelagiana, el período de la madurez de su vida, defendió una noción bastante distinta, en una primera impresión incluso opuesta; la verdadera libertad digna de tal nombre es la libertad de *la servidumbre del pecado*, la libertad para el bien.

El hombre, «cuanto hace el pecado, es siervo del pecado», según la expresión evangélica. En cuanto que se habitúa mal y queda propenso, desde luego. Pero *aún previamente*, en cuanto que el hombre que ha pecado *no ha hecho del todo lo que ha querido*.

Aquí hay una intuición notablemente optimista. En el fondo, el hombre es bueno, quiere el bien. Cuando falla, ¿por qué es? Profundamente, porque hay una cadena que lo ata. Y porque no tiene los ojos plenamente iluminados, no ve plenamente el verdadero bien. Lo busca, pero no tiene fuerza para resistir a una pasión, a un atractivo inferior. Así, si peca, es un poco contra su voluntad.

Se dirá desde la perspectiva moral de los escolásticos a la que ya dimos una cierta razón: si es así, entonces no hay pecado. Pero esta objeción es precipitada. Puede haber pecado porque hay alguna libertad, como San Agustín mantuvo contra los maniqueos y nunca negó del todo; pero no es el hombre *plenamente libre* cuando pecha; no actúa conforme a lo más profundo de sí. Es *suficientemente libre cuando pecha* (podría no pecar). Pero no es *plenamente libre*; *ni ejercita su libertad* al pecar; al contrario, la disminuye. Se deja llevar por instintos animales, y se deja ofuscar; no ve los bienes en su punto. (Ya veremos, profundizando, las raíces de esta posible ofuscación).

Es muy coherente San Agustín en el desarrollo de esta noción de libertad. La primera y más básica libertad del hombre es, en esta perspectiva, la *constitutiva necesidad de amar el bien en cuanto tal*. Cuanto más necesidad en esto, más libertad; porque es aquí donde brota la posible desvinculación respecto a atractivos concretos. Así también, la *definitiva realización* de la libertad humana será *la necesidad de amar a Dios*, Bien Infinito, por la «visión beatífica» de la teología cristiana. Porque entonces ya seremos plenamente lo que en el fondo queremos ser y ya no habrá nada que nos arranke de nosotros mismos, que nos divida.

Y, entre la libertad básica y la definitiva, un proceso difícil de «liberación», que es toda la presente vida humana. Para San Agustín, eso de que hay que liberarse es, ante todo y sobre todo, el *instinto pasional*, que nos ataría contra nuestra voluntad profunda de bien y realización auténtica. Esa vinculación que nos aprisiona se debe a una cierta *ofuscación* de nuestro juicio, que no acierta a presentarnos la realidad plenamente como es. La «gracia», que es iluminación y confortamiento espiritual, es en la teología agustiniana la gran «liberadora». En su origen, Dios puede ser el supremo *Liberador* porque es *Suprema Libertad*, coincidencia plena y constitutiva del Amor y el Bien.

También en la libertad «agustiniana» subsiste, como vemos, el inicial dato de *desvinculación*. Libertad es siempre «libertad de...». Más realista y menos abstracto que los escolásticos, al señalar el término «del que» somos liberados, no se fija San Agustín *tan explícitamente* en los juicios valorativos y los «bienes» que en ellos son exhibidos; se fija más simplemente en los *instintos*, que condicionan nuestra acción, por razón de nuestra animalidad —algo en lo que la Psicología moderna podrá bien comprenderle— y en el *pecado* que cometemos al seguirlos. Su teoría del «pecado original», que liga tan estrechamente el peña do con los instintos —sobre todo, el sexual— y nuestra falta de libertad, nos resultará hoy, en todos los sentidos, muy problemática.

En todo caso, lo esencial de la libertad agustiniana no debe situarse en la desvinculación, en el «libre de...». Se subraya el origen de la desvinculación: radica precisamente en el *fin* hacia el que se orienta. Un «libre para...» adquiere primacía sobre el «libre de...» y lo explica. *Es el bien el que nos hace libres*. «Ser libre» debe, pues, definirse primariamente así: *ser capaz de tender al bien sin restricciones...* Los escolásticos, como recordamos, también reconocían esa función liberadora de la tendencia al bien; pero no la subrayaban. Y así, al definir la libertad primariamente por la desvinculación ante bienes concretos, debían concluir que «no somos libres ante el bien como tal», conclusión que luego, sin embargo, no aceptaban en todas sus consecuencias...

Reflexión sobre la noción agustiniana

Para exponer mejor el matiz que en la noción agustiniana queda como prevalente, podíamos emplear el término *apertura*. Esta nueva metáfora es muy sugerente. Permanece en ella suficientemente marcado el aspecto de desvinculación. Ya que apertura es lo contrario de encerramiento: nos «cierran» nuestros instintos específicos de reacción al medio; nos «cierra» nuestro concreto fondo pulsional, condicionando nuestros juicios de valor, sobre todo los inmediatamente referidos a la acción; nos «cierra» la referencia egocéntrica de todo nuestro tender. Frente a todo ello, permanecemos, sin embargo, fundamentalmente «abiertos». Ya vemos que entonces adquiere el máximo relieve *aquellos que es capaz de mantenernos así abiertos*. Visto «como desde fuera», eso que nos abre, con su «atracción», es *el bien*, precisamente *por lo que, en cuanto tal, tiene de infinitud*. Decir esto, sin embargo, no es distinto de decir («como desde dentro») que *estamos abiertos*, que nuestro dinamismo tendencial *no tiene límites* de principio; que *somos libres* —en una palabra, y si aceptamos finalmente

esta más amplia noción de libertad, como *superación de límites, presencia dinámica de infinitud*—.

En esta última descripción y matización hemos ido más lejos que la letra agustiniana. Ha sido un antípodo de la tematización que pronto haremos ya plenamente por cuenta nuestra. (Hemos de ver antes, brevemente, algunas otras aportaciones históricas). Creo que lo dicho está enteramente en el espíritu agustiniano.

Y era esta consideración histórica el modo mejor y más justo de introducirnos en nuestra Fenomenología existencial. Ya dijimos que en más de un punto es San Agustín un genial precursor de nuestra actual situación de espíritu.

Como dije hace un momento, la posición es optimista. Los tonos tan oscuros que al conjunto da la presencia de la especial teoría agustiniana del «pecado original» —que, como ya insinué antes, no tienen por qué ser aceptados—, no quitan el más radical optimismo. El hombre es radicalmente bueno y busca el bien. Si falla (y peca) no es tanto por arbitraria malicia, sino por debilidad. (Hoy sabríamos encontrar la raíz de esta debilidad sin necesidad de acudir a los rasgos del pecado original agustiniano.) No es igualmente libre para el bien y para el mal. Hace el mal porque aún no es completamente libre; porque es *una libertad en camino*.

Veremos, sin dificultad, la coherencia de esta visión con la que esbozamos en el capítulo anterior al hablar del «camino difícil del amor» como progresiva victoria del amor sobre el egoísmo. En realidad, eso y no otra cosa es lo más decisivo de la *liberación*, del progresivo acceso a la plena libertad que ahora tomamos de San Agustín. Más radical que ninguna otra es la tensión del autocentrismo contra la apertura, la que amenaza la libertad. Un autocentrismo que al cerrarse de esa manera sobre sí es «miope» y se autodestruye, mutila su mayor posible grandeza. Hay una *ofuscación*, dijimos y hay ahora que repetir, en la base del egoísmo. Y en la base de su deliberada asunción por el pecado.

Esa ofuscación nace inevitablemente de nuestra finitud autocéntrica. Es inevitable el que nuestro mundo valoral tiende a organizarse exclusivamente en función del pequeño centro que somos; que fácilmente se «desorganice» la visión valoral más amplia que había logrado un determinado avance de liberación en el amor; para recaer en la más obvia visión «cerrada», auto-céntrica. Libertad siempre amenazada, eso es el hombre.

La ofuscación no es total cuando se da el pecado, que es tal por ser responsable. El hombre «ve» entonces mismo, suficientemente, que su

verdadero bien no está allí donde lo sitúa un juicio valorativo precipitado, expresión de una espontánea actitud egoística. Podría no pecar; por eso peca. Pero —ya lo vemos— hay cierta ofuscación; sin ella tampoco pecaría. Y, por ello, menos libertad; «quien hace el pecado, es siervo...».

Estos rasgos de la noción agustiniana de libertad serán probablemente encontrados más cercanos por una gran parte de la mentalidad actual. En todo caso, notemos que no excluyen los de la noción escolástica sino que pueden integrarlos: ya que la «indiferencia» surge, como dijimos, de la «constitución de horizonte»; y esta, podemos ver ahora, *no es sino un aspecto de la «apertura»*.

Mucho menos excluye la noción agustiniana de «apertura» esa otra noción capital de «autodominio», que ya dijimos se insinúa, a través de la «autodeterminación», como el aspecto positivo de la noción escolástica de «indiferencia»; y que con razón ponen Antropologías filosóficas recientes —pienso en la de Tornos— como la supremo-significación antropológica de la libertad. La noción de «apertura» es más radical: es «raíz» del mismo autodominio. Pero tiene en él el «fruto» inmanentemente más importante; el que hace al hombre más plenamente autoposeerse y, así, ser personal.

3. SISTEMATIZACIONES «COSMOLÓGICA» Y «ANTROPOLÓGICA» DE LA LIBERTAD

Debemos ahora ampliar el marco de nuestras referencias históricas. En realidad, podemos encontrar en toda la historia de la Filosofía occidental un cierto vaivén pendular entre dos concepciones de la libertad que tienen sus semejanzas con las vistas en el pensamiento cristiano. Todo nos seguirá inclinando, entonces, hacia el logro de una noción sintética, que permita recoger los valores de los dos posibles extremos. Pero tengamos bien en cuenta que la semejanza entre la doble concepción que ahora vamos a estudiar y la duplicidad agustiniano-escolástica, no es más que relativa y hay importantes desemejanzas.

Podemos llamar «cosmológica» a una sistematización que es la más obvia mientras el hombre no ha hecho expresamente la «revolución copernicana». En ella el hombre se siente a sí mismo como parte del «cosmos» y busca su sentido en él. Ya estamos viendo que tendremos que comprender en esta sistematización a lo más típico de la Filosofía griega (así como a las anteriores visiones de las religiones «cósmicas»). Con excepciones, sin embargo; ya en Sócrates apunta un modo de

reflexionar en cierto modo antropocéntrico, que deja una gran huella en toda la Filosofía de la Academia, antigua y nueva.

En esta sistematización, la «libertad» puede muy bien resumir lo que aporta de específico la aparición del hombre; lo que distingue, por tanto, a éste de la naturaleza de la que surge. Por la libertad se enfrenta el hombre con el resto de la naturaleza, se hace capaz de dominarla; en algún sentido, la humaniza.

Es fácil ver que en esta perspectiva interesa menos (no digo, no interesa) el hombre individual. Es el hombre genérico y su libertad, la libertad del género humano, la que queda en primer plano. Y siempre como coronación del cosmos (o como *una* coronación del cosmos); el hombre no deberá olvidar su origen, se debe al mundo que lo ha producido; aparece claro que su libertad, la libertad del género humano, no es un don arbitrario, sino que encontrará su sentido profundo en la consonancia con las leyes de la naturaleza. Es libertad *para* transformar la naturaleza haciéndola llegar a las metas que ella llevaba inscritas como leyes de evolución.

El gran instrumento de esa transformación es la Técnica. (Que se desarrolla plenamente cuando cuenta en su base con la Ciencia). Un instrumento no carente de ambigüedades. Es el que crea la sociedad compleja, superestructurada; de la que el individuo humano recibe ciertamente grandes posibilidades, pero a la que tiene que pagar en compensación el tributo de muchas limitaciones de su autonomía...

Coherentemente con la prevalencia cósmica, no hay en las sistematizaciones de este tipo una estricta Transcendencia que se conciba como Libertad originaria. La libertad es, más bien, solo el modo humano de integrarse en el cosmos. Se subraya el «libre para...» y se considera que la libertad no se opone a la necesidad. (Rasgos que ciertamente recuerdan la concepción agustiniana; pero que no la reproducen íntegra, como bien vemos.) Vienen sin duda a nuestra mente ejemplos típicos de esta sistematización: el estoicismo, Bruno, Spinoza, el idealismo objetivo de Schelling y Hegel, el «materialismo dialéctico». Rasgos comunes son el sentido de la totalidad y necesidad, la prevalencia del «para» (del «sentido» de la desvinculación), la severa represión del individualismo disolvente. Sabemos las consecuencias sociopolíticas con que se vinculan estas filosofías.

Y sabemos también —y es bueno recordar aquí— qué argumento parece encontrar en la historia una sistematización así: hay como una «ley de necesidad» inmanente en la historia, que el hombre hoy cada día siente más despiadadamente eficaz: capaz de burlar las rebeldías

individuales... Que tal «argumento», sin embargo, no sufraga la concepción totalitaria, es claro a quien no se alucina. Las libertades individuales cuentan: y la «macroscopización» estadística que engendra las «leyes de la historia» no elimina el influjo de aquellas.

Frente a todo esto, las «sistematizaciones antropológicas» de la libertad se caracterizan, por la relevancia dada al hombre individual. Prevalece el «libre de...»; la desvinculación como esencia de la libertad. Se siente a esta como antitética con toda necesidad.

La opción es el mayor rasgo decisivo; y con él, el autodominio. Y una real *autonomía*. Como vemos, hay notables semejanzas con la concepción escolástica. Pero se marca más el autodominio, sobre todo con la llegada a la Edad Moderna. Y se llega a la noción de *autonomía*, que no hubieran admitido fácilmente los escolásticos. En realidad, esta sistematización antropológica está pidiendo en su base la revolución copernicana, al menos para ser plenamente coherente. Podemos decir que en los escolásticos, a pesar de que explícitamente partían de una base cosmológica (por el objetivismo del sentido común, y el influjo de la Filosofía de Aristóteles), estaba ya *latente*, por su fe cristiana, un cierto giro antropocéntrico.

Ya en el clima «copernicano», Kant y Fichte han sido los grandes filósofos de la libertad con base antropológica. Kant, como ya sabemos, habló claramente de *autonomía*; encontrada esta como característica del imperativo moral, le pareció que conducía por una sencilla ilación, al reconocimiento de la libertad como su razón de ser: la moral es «autónoma» porque el hombre mismo en su profunda realidad inteligible («noumenon») es *autónomo*. Pero en Kant, la autonomía es tal porque el hombre individual está ligado, en su calidad de persona (*fin-en-sí*), con todo el «Reino de los *fines-en-sí*». Y para poder actuar como tal, debe creer en una Transcendencia como Libertad originaria (Dios). Con otros matices, coincide Fichte en la conclusión. Pero no todos los que dependen de ellos en la inspiración llegarán a las mismas consecuencias. Con frecuencia, las sistematizaciones antropológicas de la libertad llegarán, más Sien, a la conclusión opuesta: la afirmación de la autonomía humana *pide* la exclusión de Dios; una afirmación teística les parece destruiría la autonomía humana. Así concluye, por ejemplo, Nicolai Hartmann. Y ya conocemos la posición de Sartre. Como gráficamente hace decir al Goetz de *El diablo y el buen Dios*, «si Dios existe, el hombre no es libre; si el hombre es libre, Dios... [no puede existir]». Es que, previamente, la autonomía ha sido concebida, según sabemos, como «creación del valor», que no puede estar respaldada por nada previo que no sea la misma libertad. La «negatividad» de la

conciencia, que ya conocemos, es también aquí la razón «ontológica» en que se funda esta postura. Con ello, viene a constituir el extremo en la tendencia a subrayar prevalentemente el aspecto «libre de...» Con ello también (a falta de todo «para...» constitutivo) es como aparece ya también como «sin sentido». Nos encontramos así a la máxima distancia de la «apertura» agustiniana. En realidad el hombre sartriano, absolutamente «dueño de sí» lo es solo en cuanto «encerrado en sí». Y resulta por ahí paradójicamente menos libre en su omnímoda libertad...

4. SÍNTESIS: «APERTURA» COMO «EXISTENCIAL»

Es hora ya de que volvamos con más precisión a nuestro propio enfoque metódico. Las previas consideraciones sobre los aspectos empíricos (sociológico y psicológico) del problema de la libertad nos ofrecen datos que podemos «existencializar». Más interesante aún ha sido el recorrido por las diversas concepciones filosóficas sobre la libertad; en realidad, sobre todo a través del contraste entre las posiciones cristianas, agustiniana y escolástica, hemos podido ya ver mucho sobre cuál debe ser considerada, desde el punto de vista de la Fenomenología existencial, la estructura básica en todo el complejo «libertad».

Podemos ya, creo, expresar con gran brevedad el resultado. Al hacerlo, espero que logremos incorporar lo más esencial de la rica gama de matices comprendidos en el término «libertad». Y, según ya dijimos, llegar así también a una síntesis de cuanto llevábamos dicho sobre la vivencia metafísica del hombre.

El acceso existencial a la libertad, el surgir en el hombre-sujeto de la conciencia de libertad interior (base de toda libertad social), con nada está tan obviamente ligado como con el despliegue de la exigencia moral. «Si estoy obligado (es decir, vinculado con una necesidad que no es física), luego soy libre.» Todo el complejo de las vivencias morales *cárcere de sentido sin esta base de un sujeto «responsable»*, es decir, de algún modo *dueño de sí*.

Creo que tenemos aquí la primera y más decisiva «prueba fenomenológica» de la libertad. (Aceptamos con ello, una vez más, una penetrante intuición kantiana, heredada, al parecer y al menos parcialmente, de Rousseau.) Las tentaciones escépticas, ya aludidas, que nos puede sugerir el progreso reciente de nuestros conocimientos psicológicos, quedan así neutralizadas. La nueva «prueba» no es «científica». Supone, ciertamente, la percepción y la *aceptación* del mundo de las vivencias morales, la *aceptación* de su «sentido». El

«existencial libertad», debemos por eso añadir, es más complejo y menos inmediato de los hasta ahora vistos.

Pero la responsabilidad y el autodominio suponen, como ya sabemos, un sujeto *no determinado* ni por la simple relación estímulo-reacción, ni por el fondo tendencial, ni por la presentación de móviles de acción (atractivos) en los juicios valorativos. «Indiferente», en la expresión escolástica. Y capaz de reales *opciones*. Lo cual, a su vez, supone un sujeto capaz de desplegar ante sí, al valorar, un «horizonte» que, en su ilimitación, relativice todo lo limitado. Como ya insinuamos al comparar la posición escolástica con la agustiniana, ese poder de «desplegar horizonte» (valorativo; y, previamente y como condición, horizonte de «ser», de realidad) viene a coincidir con uno de los aspectos de lo que podemos llamar *apertura*.

¿Podríamos definir un poco más precisamente lo que queremos significar con esta última decisiva palabra? Siempre solo «en lenguaje sugerente», la respuesta a esa pregunta podría ir por aquí: queremos expresar ante todo la *constitutiva característica con la que*, al ser considerado en su exigencia de autenticidad, se nos presenta el «yo humano» (entendido complexivamente, por tanto no con la duplicidad «fondo pulsional - 'yo' controlante», con la que lo ve la Psicología simplemente descriptiva), característica de *infinitud tendencial*, que se *objetiva en un horizonte infinito*.

Al estudiar en la parte siguiente las estructuras del lenguaje humano veremos la estructura «*infinitiva*» de los verbos, como plasmación de esa infinitud. Entenderemos entonces más plenamente el papel del lenguaje en la formación integral de la libertad. La misma posibilidad del lenguaje supone, como vemos, la *radical apertura*.

Al poner en la «apertura», descrita como antecede, el más radical constitutivo de la libertad, es claro que no queda negado, sino *radicado* cuanto la noción escolástica contenía y, más generalmente, cuanto se pone de relieve en las sistematizaciones antropológicas de la libertad. Por otra parte desaparece el conflicto que en ellas surgía al no poder llamarse «libertad» la *necesidad* con que el «yo» se ve ante aquello (el bien, el valer...) que lo desvincula de lo demás y lo hace libre. Si libertad es, ante todo, «apertura», también y más fundamentalmente somos libres ante el horizonte, libres en la necesidad de proyectarlo y tender hacia él.

Para la situación en que quedamos ante aquello que podemos «querer y no querer» (llámesele «indiferencia», poder de opción...) podíamos reservar el término «libre arbitrio», «albedrío». Así diríamos

que ante el horizonte del bien seríamos supremamente libres, pero sin «albedrío». Pero las cuestiones terminológicas no son lo esencial. Lo decisivo de haber encontrado como estructura existencial la «apertura», es que hemos con ello probablemente encontrado lo que más puede revelar la trascendencia humana. El aspecto «libre para...» recibe una discreta precedencia, pero sin detrimento del aspecto «libre de...» (Damos, pues, su parte de razón también a las sistematizaciones cosmológicas de la libertad.)

Síntesis de la vivencia metafísica del proyecto

Ya lo dicho hace un momento sobre la infinitud tendencial que es la «apertura», habrá sugerido espontáneamente la confluencia en ella de la «*inquietud radical*» que estudiamos en el capítulo octavo. En efecto, la inquietud se origina claramente en la apertura, no menos que se origina en esta el «libre albedrío». Tenemos en la «apertura» el arranque estructural común.

Y, aunque no aparezca tan inmediatamente obvio, también el *amor de benevolencia* se origina en la «apertura». Solo que con él se nos muestra lo que podríamos llamar otra «dirección» de la apertura. No desligable de la infinitud tendencial, encontramos a través del amor un radical poder de «descentramiento» en el centro personal que es el hombre-sujeto. ¿No es esto apertura? Ya sabemos que es un cierto descentramiento (que por supuesto, nunca supone la «pérdida» del centro personal, sino su plena realización) el que explica la trascendencia de la llamada de la autenticidad, lo absoluto de la exigencia moral. Recordemos con Kant que en ella nos exigimos «tomar siempre la persona, en nosotros y en los demás, como fin en sí y nunca como puro medio»; nos exigimos, pues, superar la primera espontánea «organización» de todo en función exclusiva del centro tendencial que somos. Ya vimos, al final de nuestras reflexiones sobre ese tema, cómo esa exigencia llegaría en su límite ideal a ser exigencia de amor universal. El descentramiento se consuma ahí. Quizá incluso podemos, por ello, ver en la dinámica del amor el *índice supremo* de la apertura humana.

«Ama y haz lo que quieras». Esta lapidaria expresión de San Agustín, como es expresión de suprema *exigencia moral* autónoma, lo es también de *libertad* como autonomía. En antítesis con la libertad sartriana, a la que hace poco levantábamos la sospecha de no serlo profundamente, por quedar en suprema libertad como *encierro*...

En realidad, solo con esta dirección de la heterocentricidad se

consuma la infinitud tendencial en la que inicialmente hacíamos consistir la «apertura». Ya que solo con el poder de «tender a todo *con todos y como tienden todos*» (amor de benevolencia como «querer a las otras personas como son y querer para ellas cuanto quieren») puede la «infinitud» serlo; superando (*¡de algún modo!*) el límite que el mismo sujeto que tiende le pone.

De algún modo..., hemos dicho. Y será bueno al terminar hacer esta realística profesión de modestia. El límite está presente. Y, con él, los mil límites de la «situación». No pretendemos ser *absolutamente libres*. Somos *radicalmente libres* (esto dice la estructural apertura existencial) y llamados a un proceso de real *liberación*.

Pero, aunque subrayamos con razón esta modesta reserva, lo que, a pesar de ella, afirmamos —y me parece que fundamentalmente— es ya bastante para que podamos repetir que, al vivirse así libre el hombre «se vive metafísicamente». *Es una vivencia que desborda las explicaciones científicas*, objetivísticas, que podríamos hacer del hombre que somos. Y en la que *algo de absoluto se revela en nosotros*.

Una expresión teórica que intentáramos hacer de eso que vivimos *tendría que ser una Metafísica*, para no defraudarnos; no podría reducirse «a lo fenoménico y a lo empírico», que estudian las ciencias.

¿Podremos rechazar el misterio profundo que anida en la base misma de la *apertura*? ¿Qué es lo que la origina en nosotros? ¿Cómo, siendo finitos, podemos ser radicalmente abiertos? ¿Qué se oculta tras la infinitud insubsistente del «horizonte» del bien, que en nuestra apertura proyectamos? ¿Qué es lo verdaderamente Ultimo a que estamos abiertos? (Eso, que no puede sernos simplemente extraño, sino íntimo, y que, al mismo tiempo, tan plenamente nos desborda...)

No pretenderemos desde ahora el poder llegar a dar plena respuesta a estas preguntas. Pero, ¿podrá un hombre profundo descartar simplemente las preguntas? ¿No son vida en nosotros antes de ninguna formulación?

CAPÍTULO XI

ADMIRACIÓN

En el presente capítulo vamos a completar lo que vamos reflexionando sobre la *vivencia metafísica* del hombre que somos, añadiendo la consideración de un aspecto más intelectual. Hacemos con ello más fácil el enlace con lo que tan ampliamente nos va a ocupar desde el capítulo siguiente, el problema de una posible formulación teórica de la vivencia metafísica, de un posible conocimiento metafísico.

Pero subrayemos que queremos aún movernos en el ámbito y problemática de la vivencia. Es coherente, por otra parte, que busquemos la vivencia también en el «terreno» más intelectual. Ya dijimos, al hacer la analítica existencial, que lo intelectual pertenece indisociablemente a la *vida* del yo-sujeto.

Si en los capítulos anteriores era la autenticidad del proyecto vital, correspondiente al «éxtasis del futuro» de la temporalidad existencial, lo que nos guiaba, en el presente apartado nuestra búsqueda seguirá más bien la línea de profundización que abre la *facticidad* (con su inevitable enigma de origen, que por lo pronto, nos hace sentirnos «arrojados» en la existencia). Nos volvemos, por tanto —en algún sentido, y sin pretender dar demasiada importancia a esta «arquitectónica»— hacia el «éxtasis 'del pasado» de la temporalidad existencial.

1. LA «ADMIRACIÓN» EN LA BASE DE LA FILOSOFÍA

En una inolvidable expresión del capítulo II del libro I de su *Metafísica* ha plasmado Aristóteles una decisiva reflexión antropológica: «por el admirarse, comenzaron en otro tiempo y se comienza hoy a filosofar». Debemos tomar conciencia de que, todavía hoy en el siglo XX, sigue siendo, en gran medida, verdadera esta afirmación. Aun cuando ya hemos hecho más de una vez la salvedad de que la Filosofía griega era excesivamente objetivista, menos antropocéntrica, y aun cuando hemos reconocido que para el hombre contemporáneo es la «angustia» el mayor despertador de la reflexión filosófica, sigue siendo verdad que lo que Aristóteles llama «admiración» es un ingrediente de la vivencia humana más profunda, que hace a los hombres buscadores de la sabiduría, *filósofos*.

En el temple general de ánimo del mundo griego, la admiración iba primero; iba también, muy frecuentemente, entreverada de más llana «curiosidad». Hoy hemos aprendido, por una parte, a deslindar la curiosidad, que busca su satisfacción a través del esfuerzo científico, de

la problemática más honda del «sentido», a la que puede atender la Metafísica. Por otra parte, nos sentimos más inmediatamente concernidos en nuestra subjetividad, y esto hace que reciba un cierto primado la angustia. Pero no todo en la actitud helénica era simple curiosidad. Ni tampoco toda búsqueda del más allá de las ciencias queda para el hombre actual ligada a la angustia. Todavía hoy somos capaces de «admiración».

Apenas parece necesario decir ya que, en todo el presente capítulo, será en este sentido profundo en el que tomaremos la palabra; y no en los más sencillos y aun triviales que puede recibir en el lenguaje de cada día.

Facticidad y extrañeza

La facticidad puede pasarnos desapercibida; y aun fácilmente nos pasará totalmente desapercibida durante mucho tiempo y en muchas circunstancias de la vida. Nos entregaremos al «cómo son las cosas», buscando dominarlas, primero por la comprensión intelectual, después por el manejo técnico para nuestra utilidad. Pero un día, en un momento quizás de súbita iluminación —que podrá sentirse como dichosa o como desconcertante— descubriremos que, más honda que toda pregunta por el cómo y que toda respuesta que nuestra pregunta pueda ir encontrando, habría en nosotros una «pregunta» que, en realidad, ya está siempre respondida: porque «*las cosas son*».

Y será indisolublemente ligada con esta pregunta-respuesta como encontraremos otra pregunta, ya más bien sin respuesta: «*¿por qué son las cosas?*» Naturalmente, no «*por qué son así...*»; por qué es *tal o cual cosa* en el conjunto de nuestra exponencia... A esta más inmediata y urgente demanda de *por qué* (la demanda que se abre camino imperiosa en el niño hacia los tres años) van respondiendo nuestras adquisiciones científicas. Pero en el momento del descubrimiento vivencial que estábamos alumbrando, lo que se presenta como afectado de un radical «*por qué*» es el mismo conjunto de toda nuestra experiencia; es, ante todo, nuestra misma existencia; es, con ella, la existencia del mundo en el que siempre estamos insertos y la existencia de los otros hombres. El *por qué* radical lo afecta todo. Tiende a formularse en la pregunta de Leibniz: «*¿por qué algo y no más bien nada?*»

No intentamos todavía una plena justificación del significado de una pregunta como ésta; para ello necesitaremos aún muchas reflexiones y pasos previos. Oiremos hoy objetar contra tal pregunta muy diversas

objeciones: parecería, por ejemplo, suponer la precedencia de «la nada»...; pero ¿y qué es la nada? ¿Cabe, lingüísticamente, una ampliación del ámbito de demanda desde los «por qués» de los fenómenos particulares hasta ese «por qué» radical...?

Al acercarnos a este mundo interrogativo, la *expresión* toma más importancia que en todo lo anteriormente visto. Es el *lenguaje teórico* (el lenguaje en el que *indicamos* noticias) el ámbito de la plena revelación antropológica de cuanto venimos insinuando. Por ello dijimos antes que el presente tema conecta nuestras preocupaciones con las que vamos a tejer muy pronto en los capítulos siguientes alrededor del lenguaje como expresión del conocimiento y del pensamiento humano; en búsqueda de un posible modo de *expresión* metafísica. Pero hemos de decir enérgicamente primero que en la interrogatividad que estábamos desvelando no se trata de un simple problema de expresión lingüística. Lo que en esa pregunta busca expresión, es algo vivencialmente humano. Todas las objeciones lingüísticas no lo podrán acallar.

Eso es la *admiración*. Hay en ella un matiz de innegable «sorpresa». Lo produce inevitablemente la *facticidad*. Admirarse tiene un sinónimo en «extrañarse». Que no cuesta nada ver es semánticamente afín a «sentirse extraño en». Es lo que ya dijimos expresó Heidegger con su «estar arrojados». Nos encontramos con el *hecho* de nuestro existir, y de nuestro existir en el mundo; con el *hecho*, pues, del existir del mundo (si nos dispensamos por un momento del rigor con el que diferenciábamos el modo propio de la «existencia» humana y de la «existencia» de lo demás). Lo uno y lo otro se envuelven mutuamente en la desnudez de esta «facticidad». Y la facticidad nos es extraña, no es nuestra. *No nos es «familiar»*, en un sentido y el más profundo, aquello mismo que somos y en lo que estamos. (Como, en cambio, sí son *nuestros* y nos son «familiares» nuestros *actos*, nuestras propias *vivencias*, de las que de algún modo nos sentimos autores; y el mundo de las realidades circundantes en tanto, sobre todo, en cuanto nosotros mismos las hemos configurado...)

Contingencia y nostalgia de origen

Pero no es ese matiz de la «extrañeza» el único que se contiene en la vivencia de la admiración. Junto a lo negativo de la extrañeza, hay también algo positivo: la facticidad nos encara con *algo mayor*, al menos como posibilidad. La extrañeza nos revela la imposibilidad en que queda la pura facticidad de «dar cuenta de sí». Es lo que la especulación filosófica llamará *contingencia*: el hecho de que algo

exista y sin embargo pueda justamente concebirse no-existente. Más allá de esa contingencia está, sin embargo, la posibilidad de algo no contingente en lo que todo «descanse». Que la mente humana lo busca, parece indudable. «En el fondo» de todo «lo que hay», busca aquello «que hace que haya algo», en la expresión gráfica de Zubiri. No se resigna la mente humana a que «todo esté simplemente ahí». Que esté o no justificada esta apetencia, no es cuestión que podamos dirimir aún fácilmente. Por el momento lo importante es constatarla.

Es conocido que Zubiri, a quien acabamos de aludir, descubre como una dimensión existencial del hombre la que ha llamado «religación». Tal como él la describe, esta estructura existencial no parece reducirse a lo que aquí estábamos insinuando; pero ciertamente lo incluye. Incluye además, si lo he entendido bien, lo que ya antes, desde el capítulo séptimo hemos encontrado de transcendencia en la llamada de autenticidad del proyecto vital. El que estemos «religados» a la existencia, significa que *tenemos que existir* auténticamente. Y esto surge de que hay algo mayor que nosotros en el origen de nuestra existencia. Algo que no nos permite la simple y pura arbitrariedad. Pero entonces es también algo, como vemos, que está en el *origen* de nuestra facticidad.

La palabra «religación» tiene una clara referencia al mundo religioso. Esto nos puede hacer caer en la cuenta de que, efectivamente, tras ese *origen* de la facticidad, iba en buena parte la experiencia religiosa de la Humanidad. Esta experiencia es, pues, un testigo más, de gran valor por lo primitivo y radical, de la admiración. El hombre religioso ha vivido siempre la pregunta por el *por qué* de la existencia; y aun le ha dado una respuesta positiva. En los mitos religiosos de los climas culturales más diversos, ha buscado el hombre expresar su nostalgia por un origen de la facticidad. Un origen *último*, aun cuando cercano a todos. Aun cuando, por su ignorancia de las causas próximas de los fenómenos naturales, hay en la mitología una constitutiva debilidad que liga la fundamental convicción del origen a particularidades caducas —y esto conduce inevitablemente cuando la Ciencia se desarrolla y progresiona, a un proceso de «desmitologización»—, la ambición de la mente que construye los mitos va sin duda más allá de esas particularidades. La desmitologización traicionaría al hombre si «redujera» simplemente los mitos a explicación científica. En nuestra cultura actual, tras ese proceso de simple reducción intentado en el siglo pasado (y continuado aún hoy por muchos), ha surgido una revalorización del mito: hoy los más profundos investigadores pensarán más bien que a su través se expresaba algo indeclinablemente humano. El mito ha sido así la cuna de la Metafísica. Y mito y Metafísica no

pueden simplemente resolverse en la curiosidad científica.

La Metafísica es un intento más crítico de plantearse el problema suscitado por la vivencia de la admiración. Volvamos a Aristóteles: «Por la admiración comenzó la Filosofía.» Sabemos que para Aristóteles la Metafísica es el saber humano sobre el «ente», aquello *que es*. «Que algo es, que hay algo», he ahí expresado el objeto fundamental de la admiración. Y, ya lo sabemos, con ello el problema al menos de que «haya algo *por lo que hay algo*...». Los filósofos presocráticos comenzaron esta aventura de la reflexión sobre la admiración, buscando la *arjé*: un cierto origen radical. Encontraron primero ese origen como algo inmanente al conjunto de las realidades con las que el hombre se enfrenta. La *arjé* cobró una y otra característica en su reflexión. Muy pronto se la concibió como *Physis*, Naturaleza: aquello que «crece», surge..., o quizá mejor el *crecer* y el *surgir* de todo. Más especulativamente vio Parménides la *arjé* como el *ente*, lo que es, algo total y englobante de las realidades que nos aparecen. Parménides lo concebía de modo estático; Heráclito, como sabemos, había pensado, más bien, en una realidad dinámica, que veía simbolizada en el fuego... Algo más tarde, concepciones más espiritualistas, que iban dando más cabida a lo característico del hombre, vieron el origen como *Nous*, o bien como *Idea*. No tratamos ahora ni de hacer un recuento de las posiciones históricas de la Filosofía metafísica, ni, menos, de dirimir las contiendas que han ido planteando. Solo queremos destacar la connaturalidad de la problemática que expresan.

Demos, de nuevo, un salto hasta nuestros días. Que esa preocupación no ha muerto, nos lo testifica sorprendentemente la obra del pensador que con más severidad ha intentado delimitar las posibilidades del lenguaje humano, originando la corriente actual del «Análisis lógico». Al final del frío y riguroso *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein nos sorprende con estas afirmaciones: «Existe, ciertamente, lo inexpresable. Es algo que se muestra a sí mismo; es lo místico.» «No cómo el mundo es, es lo místico, sino que *el mundo es*.»

«Lo místico» es de nuevo, claramente, el objeto de la admiración... Se nos dice en qué consiste usando la misma expresión de Aristóteles. Tendremos que reflexionar profundamente sobre esta prerrogativa del verbo «ser», que lo hace, en uno de sus usos, vehículo de expresión de la vivencia de admiración, de lo «místico».

En Wittgenstein «lo místico» se contrapone a «lo lógico». Y de lo lógico es de lo único que cabe hablar con un lenguaje plenamente significativo. «De lo que no podemos hablar, debemos callar», tal es el

último consejo del *Tractatus*. Pero ese consejo, producto el más típico de nuestra mentalidad crítica actual, es poco humano. Va contra la tendencia de toda la humanidad anterior; y es poco probable que sea muy practicado en el futuro. Al reconocer, como veremos, en su última época, una más humana «pluralidad de posibles lenguajes», ha matizado muchísimo el mismo Wittgenstein su propia negativa. Vemos ya la importancia de estudiar, como haremos en los capítulos siguientes las posibilidades de un lenguaje metafísico (un lenguaje, al que de algún modo ya en el mismo *Tractatus* había inevitablemente recurrido Wittgenstein, que por eso debía recomendar al lector al final «tirar la escalera por la que había subido»). Pero, en todo caso, ya desde ahora podemos mantener que la vivencia de la admiración es por una parte algo inextinguiblemente humano, y por otra, algo que desborda todo propio lenguaje científico. Tenemos pues aquí una auténtica vivencia metafísica, una vez más.

2. ¿NÁUSEA O ABISMAMIENTO?

Pero, tal vez, el testigo más enérgico que hoy podemos encontrar de esta pervivencia del tema es el existencialista francés Jean-Paul Sartre. Aquí como en muchos otros puntos en que nos hemos referido a él, y quizás más que en ninguno, el tema se encuentra en él como «contrahecho». Lo notable y para nosotros fundamental, en todo caso, es la existencia del tema y su preocupación; si bien esa existencia está flexionada en una dirección negativa. La admiración sorprendentemente se encuentra trocada en «náusea». Como sabemos, *La Náusea* fue la primera obra suya de gran alcance popular. Anterior a la más cuidada reflexión filosófica de *El Ser y la Nada*, contiene *La Náusea*, de modo estrictamente vivencial, sin tematización conceptual, un núcleo que después será desarrollado en amplios y conceptuosos despliegues.

Antoine Roquentin, el protagonista, es objeto de una serie, repetida y sucesivamente más penetrante, de experiencias sobre la realidad abrumadora del existir. Se siente existente entre lo existente —recordemos que para Sartre no existe la exclusivización del término «existir» al hombre—. A lo largo de las páginas de la novela, esta impresión se va haciendo prevalente y ante ella se van difuminando los contornos concretos de las cosas —todo lo que ocupa nuestra atención en la vida cotidiana y que podrá ser el objeto de la Ciencia y la Técnica—. La novela tiene un clímax en el que la revelación de la existencia se realiza al máximo. Es el momento de la admiración «contrahecha»... Creo que en esta ocasión nada puede sustituir a la lectura misma de los párrafos más importantes de ese momento. Van,

pues, transcritos a continuación.

«Desearía tanto abandonarme, olvidarme, dormir. Pero no puedo, me sofoco: la existencia me penetra por todas partes, por los ojos, por la nariz, por la boca... Y de pronto, de un solo golpe el velo se desgarra, he comprendido, *he visto*.

No puedo decir que me sienta aligerado ni contento: al contrario, eso me aplasta. Solo que alcancé mi objetivo: sé lo que querría saber; he comprendido todo lo que me sucedió desde el mes de enero. La «náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la soporto, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo.

Me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir «existir». Era como los demás, como los que se pasean a la orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: «el mar es verde», «aquel punto blanco, allá arriba, es una gaviota», pero no sentía que aquello existía, que la gaviota era una gaviota-existente; de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es *nosotros*, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella, y, finalmente, queda intocada. Hay que convencerse de que cuando creía pensar en ella, no pensaba en nada, tenía la cabeza vacía o más exactamente una palabra en la cabeza, la palabra «ser» (...).

Pero todo esto pasaba en la superficie. Si me hubieran preguntado qué era la existencia habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde fuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia de inofensiva categoría abstracta; era la materia misma de las cosas. Aquella raíz estaba amasada en la existencia. O, más bien, la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, codo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad solo era una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena (...).

Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar ahí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. *De más* [de

trop]: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros. En vano trataba de *contar* los castaños, de *situarlos* con respecto a la Vélera, de comparar su altura con la de los plátanos: cada uno de ellos huía de las relaciones en que intentaba encerrarlo, se aislaba, rebosaba. Yo sentí lo arbitrario de estas relaciones (que me obstinaba en mantener para retardar el derrumbe del mundo...); ya no hacían mella en las cosas. *De más* el castaño, allá, frente a mí, un poco a la izquierda. *De más* la Vélera...

Y yo —flojo, lánquido, obsceno, digiriendo, removiendo melancólicos pensamientos—, *también yo estaba de más*. Afortunadamente no lo sentía, más bien lo comprendía, pero estaba incómodo porque me daba miedo sentirlo (todavía tengo miedo, miedo de que me atrape por la nuca y me levante como una ola). Soñaba vagamente en suprimirme, para destruir por lo menos una de esas existencias superfluyas. Pero mi misma muerte habría estado de más. De más mi cadáver, mi sangre en los guijarros, entre esas plantas, en el fondo de ese jardín sonriente. Y la carne carcomida hubiera estado de más en la tierra que la recibiese, y mis huesos, al fin limpios, descortezados, aseados y netos como los dientes, todavía hubieran estado de más para toda la eternidad.

La palabra absurdo nace ahora de mi pluma; hace un rato en el jardín, no la encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella: pensaba sin palabras... El absurdo no era una idea en mi cabeza... Sin formular nada claramente, comprendí de nuevo que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis náuseas, de mi propia vida. En realidad todo lo que pude comprender después se reduce a este Absurdo fundamental, Absurdo: una palabra más; me debato con las palabras; allá tocaba la cosa (...).

Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno mismo de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: comprendía la Náusea, la poseía. A decir verdad, no me formulaba mis descubrimientos. Pero creo que ahora me sería fácil expresarlo con palabras. Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar* pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Solo que han intentado superar esta

contingencia inventando un ser necesario y causa de sí.

Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto (...).

La existencia no es algo que se deja pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada.

El texto es impresionante y creo que nada hubiera podido sustituirlo. Nos da, todo lo contrahecho que pueda parecermos, lo más esencial del tema eterno a nuestro nivel cultural. Sí, hay una admiración humana ante la facticidad, una admiración que descubre ese carácter insólito de la existencia de algo que en sí no la justifica; *precisamente porque se encara con ella cargado con un interrogante por la justificación...*

Esto es humano, profundamente humano. Cuando en una famosa discusión radiada en 1949 con el jesuita Copleston, el filósofo inglés Bertrand Russell rechace pertinazmente la existencia de un auténtico interrogante humano, connatural y no caprichoso, sobre el *último por qué* de todo, responderá muy coherentemente a la pregunta de su interlocutor: yo no admitiría ni siquiera que las cosas están «de más» como dice Sartre; porque eso parecería suponer que podría al menos ser de otra manera. Diría que «simplemente están ahí»². Es muy coherente esta búsqueda de distanciación con Sartre: porque, en efecto, toda la descripción sartriana se apoya sobre esa interrogatividad por el *por qué*, que es precisamente la que descubre la *contingencia de todo*; una interrogatividad que, según el existencialista francés está esencialmente frustrada. Russell lo ha visto bien y lleva hasta ahí su pretendida «asepsia» ante la problemática. Pero *nuestra vivencia* —y la experiencia histórica de la humanidad— nos harán temer que, con ello, *deje de reconocer una profunda dimensión de lo humano*. Dimensión que al menos a nivel de «vivencia» parece imponerse. Cuyo problema será, más bien, el del estatuto racional. La proximidad de los dos niveles en este caso es, podernos pensar, la que hace tan receloso a Russell y le lleva a su energética negativa.

No creo, por lo demás, que, aun en clima existencial, sea la postura de Sartre la única concebible. Al contrario, sin su carácter negativo, y sin la brillante estridencia del texto que hemos citado, toda la filosofía de Heidegger —y sobre todo en su «segunda época», aunque ya con prenuncios en su primera obra *Ser y Tiempo*— es un continuo alumbramiento de esta «vivencia metafísica» del hombre ante la

facticidad.

Con razón acude Heidegger a los poetas más profundos a buscar inspiración (es sabido que son Holderlin y Rilke sus predilectos). No hay en Heidegger ninguna respuesta concreta y positiva, y, en este sentido, ninguna Metafísica. Más aún, como ya dijimos, él cree que en realidad toda la Metafísica del pasado, naciendo como ha nacido de este gran interrogante, lo ha perdido, «se ha olvidado del ser». Es, por eso, fallida y hay que «destruirla» para abrir el paso a una posible nueva reflexión sobre el tema. Por ahora esa reflexión no le parece poder ser otra que la de la *situación expectante ante el enigma del Ser*. «En un monte vecino al del poeta», el filósofo debe abrirse al ser, «sacrificar al ser» toda realidad concreta, todo «ente».

El gran «motor» de la Metafísica tradicional ha sido precisamente el que en Leibniz llegó a llamarse *principio de razón*: el que hace que el hombre ante todo lo que «es», se pregunte por su «razón» o fundamento, su último «por qué», con la convicción de su realidad. Ese principio, sobre el que ya tendremos ocasión de reflexionar más detenidamente en el último capítulo, piensa Heidegger que «había dormido durante veintitrés siglos», estando sin embargo latente en la reflexión de todos los metafísicos. Con Leibniz, se ha «despertado». Y ha llegado a su formulación: «nada hay sin razón». Hay en ello, piensa Heidegger, una profunda verdad: la admiración lleva al hombre a buscar el fundamento, a postular el fundamento. Pero la especulación metafísica tradicional ha querido encontrar el fundamento de cada cosa «que es» —de cada *ente*— en otro *ente* anterior..., últimamente en el *Primer Ente*, Dios. La Metafísica tradicional ha sido por ello Ontoteología. Pero, por ello también, se ha quedado simplemente en el ente y ha olvidado el Ser. Cuando el verdadero, el único fundamento es precisamente el Ser. Solo que el Ser, por no admitir ya ninguna fundamentación, es un *fundamento infundado*, un *Grima* que es al mismo tiempo *Ab-Grund*, abismo.

La postura auténticamente filosófica (auténticamente metafísica, tendríamos que añadir nosotros precisando el término en un sentido diverso de aquel en que lo hace Heidegger) es, pues, *la de este pasmo ante el abismo*. Una actitud, como vemos, problemática y abierta. Es la versión más actual de la admiración. Indudablemente más humana que la de la náusea, que ya envuelve una resolución negativa.

Hay que aceptar ese planteamiento. Habremos de ver, si efectivamente, toda la Metafísica tradicional ha sido «ese olvido del ser». En todo caso, es por el «abismamiento» (si se nos permite usar esta palabra para resumir la posición de Heidegger, aludiendo al carácter

que confiere al ser), por donde hay que comenzar. En conjunto, no podríamos encontrar una mejor expresión inicial de la vivencia metafísica de la admiración que hemos venido siguiendo, en el nivel de profundidad en que nos queda situada en su punto de arranque existencial.

3. ADMIRACIÓN, ARTE Y LENGUAJE

Hemos visto que Heidegger acude a la poesía para exemplificar la vivencia de admiración y para alimentar sus propias reflexiones sobre ella. La poesía es una expresión lingüística que busca primariamente transmitir sentimientos. Como diremos, el lenguaje del sentimiento fue sin duda el más primitivo y consistió inicialmente en la simple *exclamación*. Cuando después surgió el lenguaje indicativo, referido a objetos, el hombre no pudo resignarse a describir en él, como simples objetos, sus sentimientos. En la poesía el lenguaje de objeto se hace vehículo de una comunicación no estrictamente objetiva de sentimientos, a través de la expresión objetiva de aspectos de la realidad humana y natural «subjetivizados» por las conexiones afectivas que evocan.

Lenguaje del sentimiento, el lenguaje poético es vehículo nato del *sentimiento fundamental*, la vivencia de «sentido», y con ella, de la suprema vivencia de la *admiración*. Cuanto una poesía es más honda y más esencial, más se adentra —buscando, en lo bello y más allá de lo bello, lo «sublime»— en el santuario de la simbólica originaria, sede primaria de la apertura del espíritu humano a la realidad. El lenguaje torna a su matriz y trata de superarse. Brinda así al hombre un atisbo de ultimidad en la interpretación propia y del mundo. Balbuciente, indigente del esfuerzo complementario de la misma llana objetividad que supera, el lenguaje poético es testigo excepcional de «lo místico». La realidad se anuncia en él en toda su desbordante grandeza; y el hombre refuerza y transmite su convicción vivida de «sentido» transobjetivo.

Si quisieramos ser completos, deberíamos extendernos aquí, ampliando lo dicho sobre la poesía a todas las otras manifestaciones del *arte*. Sería, desde luego, este el punto de inserción de la *Estética* en la reflexión fundamentante que estamos desarrollando. No digo que sea la «admiración» (en el significado que le voy dando) el único objeto de expresión artística; otros muchos sentimientos del hombre —en principio, todos— lo pueden ser. Pero al expresar la *admiración* alcanzará el arte su mayor grandeza y una de sus más decisivas razones antropológicas.

El arte es expresión. Es, pues, de algún modo siempre lenguaje, aun cuando no sea el lenguaje estricto (fonético) su medio expresivo, fuera de la poesía. «Lenguaje» se hacen para el arte otras muchas formas del mundo de la percepción, que el hombre puede dirigir y reestructurar, sea imitando la Naturaleza, sea desbordándola (a partir, sobre todo, de los modos concretos, más «subjetivos», como el hombre mismo percibe la Naturaleza desde determinadas situaciones de ánimo...) Nos será interesante recordar esta interpenetración de percepción y lenguaje, a la hora de plantearnos a éste como problema.

Tenemos que contentarnos con estas insinuaciones. Lo decisivo es esto: *el arte, en su sumo, brota de la admiración, a la que busca una expresión desinteresada, que la haga destacarse del conjunto de las vivencias humanas*. Es, pues, un testigo suyo privilegiado.

Tras la alusión al arte y su lenguaje, tenemos que cerrar este capítulo con unas reflexiones sobre el más sobrio y humilde lenguaje indicativo. A partir del capítulo próximo habremos de centrarnos en su estudio analítico para tratar de ver qué posibilidades de «alojamiento» teórico podría ofrecer a la vivencia metafísica. Es, entonces, muy interesante el tomar previamente conciencia, de modo muy sintético, de que «está concernido» siempre ya de algún modo por la vivencia de *admiración*, que hemos elucidado.

Recordemos: la «existencia» es el nombre del tema en Sartre. En Heidegger se llama el «Ser». Wittgenstein veía precisamente lo místico» en aquel «que el mundo es». Comprendemos, sin necesidad de mucha técnica lingüística, que todos nos deján situados ante una palabra básica del lenguaje indicativo, una de las que más continuamente usamos y que, quizás más frecuentemente aún, suponemos e implicamos. Diciendo «es», expresamos del modo más obvio —ya estudiaremos si también del modo más acabado— lo decisivo de un mensaje lingüístico, aquello por lo que es *afirmación*, por lo que se refiere a la realidad; aquello que, al pronunciarse seriamente, nos compromete con la misma realidad. ¿Es; entonces, casual el que el «es» sea también, según los autores citados, el vehículo del sentimiento de admiración? ¿O habrá que concluir más bien que ésta está presente, aunque oculta, en toda la trama del lenguaje indicativo? En el simple esbozo sintético que por el momento nos proponemos, solo caben unas llanas observaciones sobre la función del «es»; pero podrían ser suficientes para inclinar hacia el segundo miembro de la alternativa últimamente propuesta.

a) Objetividad.

Tiene, ante todo, el «es» una función «trascendentalizante». Al pronunciarlo, el lenguaje quiere superar el «me parece» y el «me aparece». Busca la coincidencia intersubjetiva, por la que ya sabemos hemos de definir la objetividad.

Y, con ello, hace ya una clara apelación a *la realidad*, como a algo mayor y desbordante, que nos aprueba o nos rechaza, de lo que no podemos simplemente disponer.

Aun el moderno hombre de ciencia, extraordinariamente consciente de que sus proposiciones sobre la realidad son en buena parte *hipótesis*, avanzadas en espera de una confirmación por la *verificación empírica* —que admiten una «falsación» si la experiencia es contraria a las consecuencias de la hipótesis—, no renuncia por ello al «es». Pretende al menos irse cada vez acercando más con sus hipótesis a la realidad, ir haciendo *más real su «es»*. Y hay un *pathos* del científico, que consiste precisamente en la vehemencia con que busca la realidad, que es extraordinariamente aleccionador y está en los antípodas del escepticismo. Labor de una recta Epistemología, o Filosofía de las Ciencias, será el establecer los «niveles» en que el «es» es real en las proposiciones científicas; pero siempre en el presupuesto de una posible mayor aproximación a la plena realidad del «es». Podríamos, pues, decir sin merma de la justa reserva con que el científico avisado debe proceder, que hay latente en la misma tarea de la búsqueda de objetividad científica, una cierta *vivencia metafísica*, con la que el *hombre científico* busca la «verdad», que siempre es aproximación a la realidad. El científico vive con una dramaticidad mayor de la que a veces él mismo expresa, esa búsqueda de realidad, esa «fe en la realidad».

b) Atisbo de «vigencia absoluta»

Pero creo que podemos precisar aún algo más, ya desde ahora, el alcance de esa apelación a la realidad que hace el «es» de la afirmación. Quizá esta precisión no sea tan obvia como lo anterior. En capítulos sucesivos habremos de explanarla y justificarla más plenamente. Pero, anticipando, ¿no podemos decir que en el «es» se revela una *pretensión* de lo que podemos llamar una cierta «vigencia absoluta» para la afirmación?

En efecto, cuando decimos «es», pretendemos ir más allá de los límites de una subjetividad simplemente interhumana. Pretendemos,

hemos dicho, «llegar de algún modo a *la realidad*». Y la realidad la barruntamos en nuestra vivencia afirmativa como radicalmente independiente de las estructuras concretas de nuestra subjetividad, que marcan, como ya sabemos, todo objeto que nosotros conocemos. La «revolución copernicana» de Kant nos ha hecho ciertamente conscientes de que todo objeto que nosotros conocemos queda intervenido por estructuras de nuestro conocer: se hace «fenómeno», es objeto *para nosotros* (aquí ya podemos entender, según lo dicho hace un momento, *para todo hombre*, para el «yo trascendental» humano). Pero, si analizamos profundamente y sin prejuicios la fuerza que connaturalmente volcamos al afirmar, tendremos que admitir que nuestra pretensión no queda en el llegar a un «objeto» *para el hombre...* pretendemos llegar de algún modo —y ciertamente *a través de ese* mismo objeto fenoménico—, a *la realidad en sí*. De otra manera: pretendemos conformarnos con *todo sujeto*, aun el que no estuviera estructurado con las estructuras típicamente humanas («yo trascendental»). No admitimos espontáneamente que nuestra afirmación pudiera ser simple y adecuadamente «desmentida» por quien posea la verdad.

Nótese que hablo de «pretensión». Si es o no justificada no lo discuto ahora. Mantengo que el mismo ejercicio ordinario del lenguaje indicativo presenta resonancias de «admiración». Completaremos el tema con otro aspecto inseparable: el «es», así como expresa una vigencia *transfenoménica* en el sentido descrito, así también expresa una «vigencia transregional». Es decir, tenemos conciencia de encontrarnos simplemente ante la *realidad*, no ante una determinada región de ella. *En principio*, quiero decir; pues somos bien conscientes de la contingente limitación de nuestros alcances cognoscitivos. Pero esta limitación viene a afectar a aquello que en nuestro conocer no es precisamente el «es»; todo cuando se exprese en las determinaciones conceptuales, según ya veremos.

El «es» no tiene en principio tal restricción; presentimos sería válido para afirmar *cualquier realidad*. Es lo que, según una insinuación lingüística ya hecha y que analizaremos más a fondo, viene a expresarse en la estructura «infinitiva» con la que se nos presenta el «ser».

c) Atisbo de «fundamento»

Recojamos un último aspecto. En toda la elucidación anterior de la vivencia de la admiración hemos subrayado la presencia de una

«nostalgia de origen radical». Ahora debemos añadir que podemos también encontrarla de algún modo presente en el «es» de la afirmación, completando la «vigencia absoluta» que vehicula; la encontramos, pues, también conectada con el lenguaje indicativo del hombre.

En efecto, al afirmar, ¿no lo hacemos apoyados en una tácita convicción de «fundamento», de que nuestra afirmación esté *-fundada y no sea gratuita?* No podemos afirmar «gratuitamente». ¿No es esto *tener por real todo aquello que se requiere para que lo que afirmamos sea verdadero?*

Entrevemos que este aspecto puede llevar muy lejos... Es, por lo demás, algo que necesita una más amplia introducción y exposición. Debe quedar aquí simplemente apuntado.

4. BREVE REFERENCIA SINTÉTICA

Para cerrar toda esta parte, relacionando el tema último con los anteriores, es oportuno hacer las siguientes indicaciones:

Son muy afines entre sí la «vigencia absoluta» de la afirmación teórica, alrededor de la cual hemos tematizado la vivencia de admiración, y la que también ahora podemos llamar «vigencia absoluta de la afirmación valorativa», tal cual se nos presenta en la *exigencia moral* (recordemos el imperativo categórico kantiano). En realidad, la una lleva a la otra. No es humanamente posible una afirmación valoral *absoluta* sin el respaldo de una absoluta afirmación teórica de la realidad. Si el «valer» y el «ser» no coinciden (al menos en su inmediata presentación al hombre), sí es verdad que el «valer» supone el «ser».

Ya hablamos antes de la estructura infinitiva del «valer», como de la proyección de un horizonte que desencadena la inquietud humana haciendo que nuestra búsqueda tendencial nunca pueda quedar en ningún valor concreto. La misma estructura infinitiva, que en el presente apartado hemos señalado para el «ser», nos descubre entonces la existencia de una *inquietud*, auténticamente radical en *el mismo proceso de conocimiento teórico*. Hay en el hombre un irrestricto deseo de saber, de acercarse siempre más a través de sus afirmaciones a la realidad.

Y, si es verdad cuanto hemos dicho sobre la «transfenomenicidad» de nuestra afirmación (de cualquier afirmación en que nos empeñamos), hay que reconocer que vivencialmente es a través del *amor interpersonal* como llegamos a la máxima convicción de

«transfenomenicidad». El amor no solo nos hace tener a la realidad personal a que se dirige como un *fin-en-sí*, como un cierto absoluto de valoración, sino también como una *realidad-en-sí*. Por el amor tomamos más conciencia de estarnos refiriendo a la realidad en sí.

Finalmente, si es verdad que la libertad es *apertura* sin límites al mundo valoral, no es menos verdad que esa apertura *surge radicalmente de nuestra apertura al ser*. Como escribió acertadamente Zubiri, «la libertad es la situación ontológica de quien existe desde el ser».

CUARTA PARTE

LAS BASES DE UN POSIBLE CONOCIMIENTO METAFÍSICO

En nuestro intento de Metafísica fundamental llegamos al punto más difícil pero, por otra parte, no eludible. Es posible que muchos que crean poder aceptar de algún modo lo dicho hasta ahora no puedan, en cambio, admitir lo que sigue.

Pero hay que intentar estos nuevos pasos, si la tarea de fundamentar la Metafísica debe completarse. Tradicionalmente, la Metafísica ha sido *conocimiento* y conocimiento teórico, expresable en un *lenguaje* que quería hacer referencia a la *realidad*, dotado de una suprema *verdad* respecto a ella...

Y es en estas exigencias donde el derecho de la Metafísica ha sido —y es— abiertamente «contestado». En una *Critica* que esgrime para ello razones de innegable fuerza...

La *Critica* ha obligado a un replanteamiento profundo. De él ha salido subrayada la singularidad de la dimensión «sentido», lo improcedente de impurificarla; ha salido que la Metafísica es, ante todo, *vivencia de sentido...* A todo esto, tan fundamental, hemos querido dirigir ante todo la atención.

Pero eso no nos dispensa del esfuerzo ulterior por esclarecer el posible *estatuto teórico* de la Metafísica. El estudio de la vivencia ha preparado el camino. La vivencia *pide espontáneamente un «alojamiento» en el lenguaje teórico del hombre*.

En realidad, ella misma, en su desarrollo, nos ha ido sugiriendo el modo de buscárselo. Repasemos el itinerario recorrido.

La exigencia de autenticidad, la inquietud radical, el amor, la libertad..., nos han desvelado una primera *vivencia de sentido*, irreductible a ninguna explicación del hombre simplemente científica. Todos los aspectos dichos, aun con lo que tienen de diferencial, pertenecen a la dimensión de la existencia humana por la que es siempre «proyecto vital» («éxtasis del futuro»). Nos descubren al hombre siempre abierto en su valorar proyectivo, a un «horizonte» que podemos nombrar *el valer*, que desborda infinitamente, al mismo tiempo que lo constituye, todo valor concreto al que el hombre puede

dirigirse.

Pero el *valer* supone de algún modo el *ser*. O, dicho de un modo todavía más neutro y radical: *la realidad* que es la vida humana (realidad-en-realidad...), origina también por su carácter de «*factualidad*» («éxtasis del pasado») un aspecto propio de *vivencia metafísica*, que hemos nombrado como «admiración».

Esta vivencia nos deja más cerca que las anteriores de un posible *conocimiento metafísico*. Ya que, aun como vivencia, tiene en el conocimiento y el lenguaje su propia sede. Y, precisamente, en el conocimiento teórico o especulativo y el lenguaje *indicativo* que lo expresa. El «*ser*», esa enigmática palabra del lenguaje indicativo, se hace espontáneamente una y otra vez a lo largo de la historia humana *el portador de los interrogantes fundamentales del sentido* que integran la vivencia de admiración y, con ella, toda vivencia metafísica.

Es, pues, bien comprensible que *planteemos el problema del conocimiento metafísico precisamente alrededor del «ser»*. Es ahí donde en realidad está planteado desde siempre. Donde todo conocimiento parece llevar ya siempre en sí la huella de una llamada superior. Una fundamentación de la Metafísica tiene que terminar como meditación del enigma del ser. Es a través de él como ha de intentar abrirse un acceso a un lenguaje teórico más riguroso.

Aun cuando siempre deba ponerse como base absolutamente insustituible la vivencia, todo lo que esta da de sí queda de algún modo como suspendido, a la expectativa de su posible expresión. No descartamos con esto, en manera alguna, el «lenguaje sugerente» que hemos utilizado para expresar inicialmente la exploración de la autoconciencia y sus vivencias de sentido. Todo queda ya siempre descansado sobre él. (¡Lo mismo que vamos a hacer en estos últimos capítulos sigue siendo en el fondo fenomenología existencial!) Pero quedaría indeterminado e impreciso si no pudiera encontrársele una cierta apoyatura en un fundamental lenguaje más riguroso, el lenguaje del «*ser*».

Porque, en realidad, no se trata solo de encontrar en el lenguaje del «*ser*» una mera *expresión* para una vivencia metafísica, que se hubiera constituido como tal en perfecta independencia de dicho lenguaje... Toda Antropología madura sabe hoy bien cómo el lenguaje *entra decisivamente en la constitución del hombre como hombre*, en la posibilidad misma de sus vivencias más íntimas. Y el lenguaje del «*ser*»

(en lo indicativo, teórico), como el del «valer» (en la valorativo, práctico; que ya hemos dicho presupone estructuralmente el anterior), no son arbitrarias construcciones entre otras posibles, sino *brotos connaturales de la realidad humana*. Hemos visto, más de una vez pero sobre todo en el capítulo último, su incidencia en el mismo desarrollo vivencial. Nuestro tema actual está, pues, ya introducido... Lo que nos hemos reservado hasta ahora es el tratarlo detenida y fundadamente. (El método de una exposición gradual pedía esta neta división; ahora debemos llamar la atención para que no se la falsee extremándola.)

Buscamos un «alojamiento» para la vivencia metafísica en el mismo lenguaje teórico del hombre. (Reasumiendo la terminología de Wittgenstein, hablaríamos de un cierto estatuto «lógico» para lo «místico»). Lo dicho hace un momento nos hace ver que el derecho a ese alojamiento está, de un modo genérico, ya ganado. Se trata de precisar.

Ante todo, cabría precisar en un doble nivel el tipo de «alojamiento» teórico que se pretende. Como sabemos, la *Critica* kantiana creyó poder conservar una situación cognoscitiva *hipotética* en lo teórico para unas afirmaciones que convalida téticamente la relación a la práctica. Yendo más allá de Kant, puede pensarse en una validación más plenamente teórica de esas afirmaciones. La distinción es importante y no la perderemos de vista en la misma estructura de los capítulos sucesivos. Pero ya puede entenderse, de todo el ensamblaje de los temas vistos, que pretendemos llegar a justificar también el estatuto más plenamente teórico, *en razón de la «vigencia absoluta» de la afirmación teórica* (por la que ya inicialmente tematizamos *la vivencia de «admiración»*).

Pero veamos la franca modestia de nuestras ambiciones. Se trata sólo del llegar a justificar —siempre en base a la *opción fundamental de sentido* y a la *vivencia metafísica* que se suponen aceptadas— una cierta *transfenomenicidad* de todas nuestras afirmaciones teóricas (a conciliar, por otra parte, con su innegable relatividad fenoménica) y una *irrestrictión de principio*, en virtud de la cual no se excluya *a priori* la posibilidad de afirmaciones de *alcance transemplírico*. El camino concreto hacia éstas partirá del valor semántico que pueda atribuirse al mismo sistema sintáctico, constitutivo estructural del hombre; será el camino de la aceptación de lo *implicado como exigencia* en el nombre...

He aquí una mirada general al contenido de los capítulos de esta última parte:

—Comenzaremos por una *consideración histórica de las Críticas* del alcance del conocimiento teórico del hombre: *cap. 12*, en dos apartados, la *Critica* de Kant, las actuales.

—Haremos después por nuestra cuenta, y sobre el lenguaje «indicativo» del hombre, *una analítica crítica*: *cap. 13*, en dos apartados, uno más general que trace el marco de sus supremas estructuras, otro que destaque el puesto que en ellas tiene el «ser». (Con esto quedará al menos asegurado un mínimo de «alojamiento» teórico a la *Metafísica*.)

—Ulteriormente, intentaremos tematizar más plenamente la «vigencia absoluta», cuya exigencia es inherente a la afirmación teórica del hombre. Será el *cap. 14*, también con dos apartados: uno que la desvele como fenómeno vital en «lo dinámico del conocer», otro que encuentre en el «ser» su connatural vehículo expresivo. (Con esto se justifica la preeminencia del «ser» en el lenguaje y se asegura más *proprio iure* el «alojamiento» teórico de la *Metafísica*.)

—Los tres últimos capítulos desarrollan consecuencias: el *cap. 15* intenta exponer las líneas fundamentales de una teoría del conocimiento, que sea coherente con lo dicho sobre el *ser*. El *cap. 16* quiere tematizar lo que, en esa misma coherencia, podrán ser unos «principios metafísicos» que puedan permitir el ulterior desarrollo de lo dicho. El *cap. 17*, finalmente, volverá la consideración hacia la *Historia*, disipando así la última ilusión de una *Metafísica* cerrada sobre sí misma.

CAPÍTULO XII

LAS CRITICAS DEL ALCANCE TEÓRICO DEL CONOCIMIENTO

§ 1. KANT

Hemos de comenzar por hacernos cargo, un poco detenidamente, de las Filosofías que han objetado a esa tendencia humana a erigir en teoría la vivencia. Periódicamente el hombre ha sentido la necesidad de criticar sus propias construcciones metafísicas. A los momentos de expansión especulativa entusiasta, han seguido normalmente en la historia humana otros de reflexión severamente crítica.

No podemos hacer la historia detallada de todas las «Críticas» que se han hecho a través de los siglos. Pero sí tenemos que estudiar a fondo la más decisiva, que culminó en Kant al comienzo de nuestra era

filosófica. Y después de ella, la que actualmente ha realizado la Filosofía analítica del lenguaje.

1. LA «ANALÍTICA TRASCENDENTAL» Y SU ORIENTACIÓN BÁSICA

Ya me he referido muchas veces a Kant. Lo hemos seguido bastante de cerca en el planteamiento mismo del problema de la posibilidad de la Metafísica así como en el reencuentro de una «Metafísica vivida». Queda con esto claro que no se puede unilateralizar —como con tanta frecuencia se ha hecho— la obra fundamental kantiana de 1781: la Crítica de la Razón Pura. En la mente de su autor, no se trataba únicamente de hacer una destrucción de las Metafísicas anteriores, ni solo de hacer una fundamentación de la Ciencia. Estos son, sin embargo, los aspectos que aparecen más de relieve en esa su obra. Pero en la misma, hacia el final, se ve ya la perspectiva ulterior en la que hay que enmarcar la misma tarea destructiva de la Metafísica racionalista y fundamentadora de la Ciencia.

En todo caso, es absolutamente necesario hacerse cargo de esa labor, aunque sin exclusivizarla. Es el prólogo indispensable para todo lo que se intente después hacer en orden a una formulación teórica de la Metafísica, a un «pensamiento metafísico». Tratemos, pues, de estudiar con seriedad de Crítica de la Razón Pura, sobre todo en aquellos aspectos que se refieren al entendimiento («Lógica trascendental»).

Las reflexiones que voy a hacer sobre ella presuponen necesariamente una noticia general de su desarrollo. Presuponen la letra y tratan de captar el espíritu que la anima. Tratan de dar un «Kant desde dentro», interpretado desde el problema mismo, y desde el hombre sobre el que Kant filosofó —un hombre que vive en cada uno de nosotros; pues, si bien hay en Kant como en todo hombre, mucho de circunstancial, que puede sernos extraño, en él como en los pensadores más profundos tocamos el fondo de lo humano, por debajo de todas las diferencias circunstanciales.

«Experiencia-»

En realidad, lo esencial de la crítica de la Metafísica racionalista estaba ya en el empirismo inglés del XVII y el XVIII. Kant incluso intenta moderarlo. La Crítica de la Razón Pura está enteramente marcada por el deseo de resolver tensiones, cuyo antagonismo

amenazaba el éxito de la Filosofía. Ya hemos encontrado repetidas veces la más obvia de ellas, la que existe entre Metafísica y Física.

Desde los prólogos, el de la edición del 81 y el de la reedición en el 87, Kant plantea, como tema central, el problema de la posibilidad de la Metafísica como ciencia, y, para resolverlo, fija su atención en la Física. Todo su pensamiento se va a mover por tanto, en una contraposición de Física y Metafísica. La Física era algo que entonces crecía, que se imponía indiscutiblemente. ¿En qué Física pensaba Kant? No podemos dejar de hacernos esta pregunta. Desde luego, era una Física que hoy en muchos puntos consideramos atrasada, la Física newtoniana. Es evidente que en los siglos XIX y XX, con Einstein sobre todo, la Física ha hecho enormes progresos. No creo, sin embargo, que lo esencial de lo que caracteriza la Física que Kant manejaba, sea lo que ha cambiado. Y es que la Física que a Kant preocupa sobre todo, no es la Física empírica, obtenida por inducción a base de experimentos, sino es más bien lo que él llama la «Física pura», conjunto de leyes aprióricas en las que se apoyan las ciencias empíricas de la naturaleza. Ya veremos más concretamente esta noción. En todo caso, la ventaja de la Física, aun así entendida, le parece a Kant radicar en el hecho de que ella tiene una «piedra de toque»¹ con que «probar» sus conclusiones: la experiencia.

¿Qué es la experiencia? Inicialmente —pues después, como veremos, la noción se hará más compleja—, un conocimiento inmediato del que no cabe dudar, de prevalente pasividad; que, por esto, envuelve la conciencia de habernos puesto en contacto con lo real. Pensaremos en seguida, después de esta descripción, en la autoconciencia como una fuente privilegiada de experiencias. El propio Kant llamó en un texto que ya mencionamos en el capítulo 3, «intuición empírica» a la autoconciencia; pero reservó más bien el nombre de «experiencia» para otra vivencia cognoscitiva, en la que se da una «afección» del sujeto cognosciente por la realidad conocida (lo que, por definición no puede ocurrir en la pura identidad de la autoconciencia). La autoconciencia, es, por otra parte, fuente de experiencias que no son ya ella misma; hay una «auto-afección», que me va dando los estados diversos de mi yo, en el tiempo y como correlativos de las percepciones de lo externo a mí. Las experiencias internas que así voy teniendo (las que estudia la Psicología empírica) no son espaciales, pero sí temporales y están ligadas a lo espacial. Suponen, por tanto, otras experiencias externas; estas son, además de temporales, espaciales, y tienen siempre otras especificaciones (color, sonido...). Ya estamos viendo que el órgano primario de nuestra experiencia es la sensibilidad (Sinnlichkeit).

A esta sensibilidad están referidas las Ciencias «experimentales». A ella está referida también, como a «piedra de toque» la misma Física pura. ¿Cómo? Porque sus principios son leyes de un conocimiento que se verifica, se deja comprobar, en las experiencias sensibles. También la Matemática, piensa Kant, se deja comprobar así (no se preveían aún las Metageometrías). Naturalmente, no se trata, en esa verificabilidad, de experiencias actuales; la relación se hace «a la experiencia posible»; una noción de máxima importancia que en seguida reencontraremos.

¿Qué se contrapone a «experiencia», en el sentido dicho? Desde luego el «pensamiento», esa función noética no inmediata, deductiva, más activa. Su órgano es la razón (*Vernunft*). En el «pensamiento», la razón actúa «a sus anchas», diríamos; puede desentenderse de la experiencia. Así, sobre todo, en la Metafísica. Otras veces, no obstante, la razón se ciñe más a la experiencia. Va «concibiendo» lo percibido por los sentidos y «juzgando» de ello. Kant reserva para esta función empírica de la razón el nombre de entendimiento (*Verstand*). Le parece muy justamente, que el más propio conocimiento (*Erkenntnis*) del hombre surge de la cooperación del entendimiento con la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Esa cooperación va a concentrar la atención de su estudio.

Pero la cooperación no suprime la dualidad. Como puente de unión veremos surgir la imaginación (*Einbildungskraft*), imaginación «productiva», concretizante (no la «reproductiva» a la que más ordinariamente nos referimos con el nombre de imaginación, y que es derivada). Pero siempre será más originaria fenomenológicamente, la dualidad —¿no es verdad que nuestro conocimiento nos enfrenta a un mundo sensible (el *kosmos aiszetós* de los griegos) y a otro inteligible (*kosmos noetós*)?— Heidegger ha inculpado a Kant por no haber ahondado en la imaginación como última raíz unitaria del hombre; cree que en la primera edición de la Crítica se inclinaba hacia ahí y después se retrajo. No creo que Kant pensara nunca ir mucho por ahí. Cómo está la razón en el hombre asociada a la sensibilidad, es para él primariamente un hecho. Va a tratar a fondo de explicarlo, aunque sin pretender llegar a lo último en la explicación; es más, pensando que no se puede llegar a eso último. Es el misterio del espíritu humano.

La división de la Crítica de la Razón Pura aparece ya clara a la luz de lo dicho: una parte trata de la sensibilidad, del *Kosmos aisthetós*: Estética trascendental. Otra de la razón, del *Kosmos noetós*, del logos: es la Lógica trascendental. En ella se llama Analítica trascendental al

tratado del *Verstand*, y Dialéctica trascendental al que versa sobre la libre actuación de la *Vernunft*, más allá de la conexión con la experiencia.

El despertar empirista del «sueño dogmático»

Toda esa atención a la experiencia es en Kant reacción contra una actitud de mayor confianza en la razón. Así su filosofía, en este punto central, es intento de solución de la mayor tensión de las filosofías teóricas que conocemos, exacerbada en los siglos XVII y XVIII, la tensión del racionalismo y el empirismo.

Hemos reconocido la dualidad de razón y sentidos. El empirismo es aquella doctrina que, fatigada por los problemas de la dualidad, quería reducirla dando el primado a la sensibilidad. Es lo que, en la filosofía inglesa del XVII-XVIII, empezó Locke y Hume llevó consecuentemente hasta el final. Los conceptos universales del entendimiento son entonces meras denominaciones de los datos sensibles o generalizaciones de esas denominaciones. Notemos que nunca el «sensismo» de la filosofía empirista es tan radical que totalmente se niegue que haya en el hombre un plano superior de conocimiento, que no hay en el animal; pero se piensa que en él no se hace sino meramente denominar y generalizar lo que está siendo percibido en el mundo de los sentidos. Y los principios no son sino anticipaciones «confiadas» de la experiencia por venir, en base a las ya ocurridas.

Frente al empirismo, los idealismos y racionalismos, desde Parménides y Platón, mantienen que el verdadero conocimiento es el intelectual; lo sensible es la «*doxa*», fluida y menos válida. Lo que vale, lo que es verdaderamente (*ontós on*) es el *Kosmos noetós*, las ideas. Vayamos a ellas, recordémoslas en la caverna con Platón; olvidemos este mundo mutable de la experiencia y adquiriremos la seguridad. Pero ¿cómo tenemos acceso a ese mundo de la verdadera ciencia, de la «*episteme*»? Recordando, nos dirá Platón. (Y presupuesto el postulado de una especie de intuición de esas ideas, tenida en «otra vida anterior»). Los racionalistas del siglo XVII desde Descartes, reducen el mito platónico y hablan de «ideas innatas», como en seguida veremos más detalladamente.

Kant admitió ese racionalismo en su juventud y fue Hume quien «le despertó, según él mismo diría, del sueño dogmático» («dogmática» llamaba él a la Filosofía racionalista). Cabría conjeturar que ya en 1766 se había despertado', pues escribió un pequeño tratadito, sumamente

escéptico, cuyo título es ya significativo: «Sueños de un visionario, esclarecidos por los sueños de la Metafísica». (Se refiere con ironía al libro *Arcana celestia*, de Swedenborg, para insinuar que la Metafísica no es esencialmente diferente.)

De esta nueva actitud escéptica le sacó, sin embargo, en el año 68, la obra postuma y tal vez la mejor, de Leibniz: *Nouveaux Essais sur l'intelligence*, un diálogo con Locke. Inédito bastante tiempo, fue publicado entonces, con gran fortuna para Kant y para la historia de la Filosofía. Porque leyendo los «*Nouveaux Essais*», se convenció Kant de que el empirismo era parcial. Tenía razón en que había ilusión en la Metafísica; pero por ese camino se podía ir no solo a la destrucción de la Metafísica, sino a la de toda Ciencia. Y esto, por lo pronto, era algo que Kant, íntimo admirador de Newton, no podría admitir. En sus *Prolegómenos* (que publicó dos años después de la Crítica para hacerla comprensible) es esto lo que pone como hecho esencial: que se dan Ciencias, a saber, las Matemáticas y la Física; de donde podemos, para ver si la Metafísica puede serlo, medirla con ellas.

Pero en realidad, la reacción contra el empirismo fue más radical. No se apoya solo en el hecho de la existencia de las Ciencias. En la Crítica, había procedido sin entregarse tanto a lo histórico. Más radical es el mismo hecho humano de la objetividad, es decir, la absoluta e irrenunciable persuasión que tenemos los hombres al afirmar, de que en una serie de proposiciones, sean las que sean y como sean, todos los hombres tenemos que coincidir. Cuando yo digo: «hace frío», si otro me dice: «hace calor», pensará: una y otra afirmación son «subjetivas». Pero, si cuando yo digo que $2 + 2 = 4$, otro hombre me dice que no, que son cinco, no lo admito de ninguna manera. Esta persuasión de objetividad es tan connatural e insuperable, que su negación solo se puede hacer seriamente volviendo a ponerla en juego. («No existe objetividad» es una afirmación que se pretende a sí misma objetiva, como ya mostró Aristóteles en su célebre retorsión contra los sofistas.)

Con su reacción antiescéptica suscitada por Leibniz, Kant va a defender contra el empirismo la existencia en el conocimiento humano de un elemento no proveniente de la experiencia, «a priori» ad experientiam. «Todo conocimiento, enunciará en la Crítica, comienza con la experiencia; pero no todo en él proviene de la experiencia.» Solo es nueva la formulación: la realidad es la que habían mantenido hasta entonces todas las filosofías no estrictamente empiristas, el mismo Aristóteles sin duda. Como había notado Leibniz, su «*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*» ha de entenderse añadiendo:

«nisi ipse intellectus».

Entre racionalismo y empirismo: entendimiento activo y no-intuitivo

¿Cómo lo va a defender, para no reincidir en el racionalismo, para no volver al «sueño dogmático»? Todo el viejo conflicto está aquí. Kant cree tener la base de la solución en la concepción del entendimiento humano como activo y no intuitivo. Intentemos penetrar en todo lo que aquí se contiene. Precisamente coincidían los dos oponentes en una concepción pasivista del conocimiento. Tal concepción era algo que en realidad venía de antiguo; probablemente habrá de darse mucha influencia en su formación al nominalismo. El nominalismo del siglo XIV propugnó justamente una revalorización de lo singular: la realidad es siempre singular, toda universalidad viene exclusivamente del entendimiento humano. Es una tesis que quizás proviene ya de una progresiva advertencia al hecho, para nosotros hoy fundamental, de que la realidad radical nos es esa irreductible singularidad de nuestra autoconciencia; desde este «modelo» es como debemos pensar toda la realidad.

Pero, sea de su origen lo que sea, desde la tesis «singularista» se pasó a otra más discutible: así como nuestro conocimiento de nosotros es una «intuición» (noticia de un singular presente o influyente por sí mismo en la formación de la noticia), debemos considerar la intuición como el tipo del verdadero conocimiento. La intuición que el hombre tiene es la del singular sensible. Digamos, pues, que esa intuición no es solo de los sentidos: también la tiene a continuación el entendimiento, y ahí está lo mejor del conocimiento intelectual. La abstracción no será ya sino una generalización que sucesivamente empobrece lo intuido, a beneficio de su clasificación y manejo. Así, de una tesis metafísica justa se deducía una actitud gnoseológica orientada al empirismo: ya que la «intuición intelectual del singular» de idéntico contenido (y, por tanto psicológicamente indiscernible) con la intuición sensible, será pronto obviamente juzgada superflua y sustituida por la simple función denominadora de contenidos sensibles.

Para el empirista, el entendimiento ya no es más que una función denominadora y colecciónadora, por generalización, de los datos sensibles. El sentido es primariamente receptivo, pasivo. Aun cuando en tiempo del empirismo inglés, naturalmente, no se piensa ya que se reciban las cosas o las realidades externas, tal cuales son, sino que se reciben impresiones de estímulos a los que se reacciona: pero, en fin, fundamentalmente es la sensibilidad pasiva, receptiva. El entendimiento

tiene una cierta actividad, pero mínima también; no es más que la de denominar los contenidos sensibles, catalogarlos, organizarlos. Extremando esta concepción, últimamente el conocimiento vendrá a reducirse al de los sentidos. No aparece netamente una supremacía del entender sobre el sentir. Porque el entendimiento en su actividad no aporta nada esencial.

Frente a ello, el racionalismo «continental» exalta el entendimiento: el entendimiento aporta algo absolutamente nuevo; y en ello está la más auténtica llegada a la verdad por parte del hombre. Pero también se concibe pasivamente el entendimiento. Tuvo una intuición en la otra vida, como vimos que decía Platón, y luego recuerda con ocasión de las experiencias sensibles. Ya se ve que «intuición» no es ahora de lo singular sino de la «idea». Los racionalistas del siglo XVII, de un modo o de otro, son también propensos a poner lo esencial del conocimiento intelectual en una especie de intuición (receptiva) intelectual de ideas, sin preguntarse mucho qué realidad podrán tener en sí esas ideas que, como desde fuera, se imponen al entendimiento. Una tendencia así llevaría lógicamente a darles una consistencia al modo platónico. En todo caso, en su aspecto subjetivo, son «ideas innatas», algo que yo he recibido, no ya en otro mundo sino con mi ser, al nacer. La «claridad y distinción» son las características de su actualización ante mí. Leibniz intentará hacer una primera evolución, índice de cierta madurez en la reflexión, desde esas ideas innatas, especie de conceptos «preformados» de vida latente, hacia su sustitución por estructuras de la subjetividad cognoscitiva; pero se quedará a medio camino.

Kant progresará más. Para él ese «a priori respecto a la experiencia», que el racionalismo defiende justamente, esa fuente de conocimiento independiente de la experiencia sensible, que, al darme una versión inteligible de ella, no meramente la cataloga y generaliza sino que la interpreta enriqueciéndola, consistirá en las estructuras mismas de mi entender, de mi subjetividad cognoscitiva. El «a priori recibido» del racionalismo se torna «a priori estructural», activo. Los conceptos que lo expresan ya no serán «innatos», sino «e legibus mente insistis abstracti, adeoque acquisiti», como formuló ya en el año 1770. Es una de las genialidades de Kant: aunque en realidad podríamos encontrarle netos ascendentes en la tradición escolástica, que habría atemperado el platonismo con el aristotelismo en diversas formulaciones...

Como quiera que eso sea, hemos de considerar como una de las tesis centrales de la Analítica trascendental kantiana, la del entendi-

miento estructural-activo, es decir activo y no intuitivo. Entendimiento activo resulta un pleonasmo, porque el entendimiento para Kant es siempre activo. Entendimiento no intuitivo señala la esencial distancia respecto al Entender «Arquetípico», que, precisamente por activo e intuitivo —«intuición» en Kant siempre es del singular real— tendría una actividad constitutiva del singular real, por tanto creadora. En la mejor tradición escolástica, por influjo de San Agustín se afirmaba que Dios no ve las cosas como son, sino que más bien las cosas son como Dios las ve, son un producto de su «ver», de su «intuición creadora». Esto lo recoge Kant, aunque apelando a Platón más que a la escolástica (lo cual históricamente es solo imprecisamente verdadero).

En 1770, al escribir su *Dissertatio inaugural*, tiene ya Kant esta tesis fundamental. Pero por el momento no saca todas las consecuencias; ni siquiera parece percibir todos los problemas que ulteriormente plantea. La única consecuencia que saca con plena lucidez, es la de separar, más claramente que sus predecesores, lo inteligible de lo sensible. Así espera que se resuelvan muchas de las antinomias de la Metafísica clásica; según su propio testimonio, «el año 1769 le trajo en esto una gran luz». Era solo una luz de aurora, hemos de decir hoy.

2. CATEGORÍAS Y ESQUEMATIZACIÓN

¿Qué se sigue de la concepción kantiana si se buscan sus consecuencias? Si el entendimiento humano es activo y no intuitivo, tiene que tener una facultad intuitiva asociada; pues, de lo contrario, no tendría material real sobre el que trabajar. Esa facultad asociada es la sensibilidad. En el discurso inaugural aludido del año 70 (que sin ser propiamente «crítico» señala la entrada en el periodo crítico) definió sin más: «La sensibilidad es la receptividad del sujeto, por la que es posible que su representatividad quede afectada de modo determinado por la presencia de un objeto». Y, en contraposición: «la inteligencia (racionalidad) es la facultad por la que puede representar aquello que por su naturaleza no puede caer bajo el sentido». Hace falta que el entendimiento esté asociado a una sensibilidad, que le dé los datos. En la definición que acabamos de citar se subraya el campo ulterior del entendimiento, más allá del sentido.

En la Crítica se habrá sacado ya otra consecuencia: la labor del entendimiento es ante todo conjugada. Por eso, el entendimiento no intuitivo es esencialmente formal; lo que hace es informar el dato recibido, y esto según unas estructuras que (conforme a la tradición proveniente de Aristóteles) Kant conviene en llamar «categorías».

Kategorien es acusar, juzgar; sirven para juzgar. Esa actividad del conocimiento intelectual sobre el dato sensible, interpretándolo y organizándolo, donde se realizará plenamente es en el juicio, en la afirmación. Los «conceptos» son predicados de posibles juicios, dirá muy acertadamente Kant, volviendo en esto a la mejor tradición y superando el culto al «concepto simple» (predicados) que bajo el nombre de «idea» había triunfado en el racionalismo y en el empirismo, como ya antes en la escolástica decadente.

La «deducción» de las categorías

Kant ha estudiado cuáles pueden ser estas categorías; es un punto que en realidad no es para la línea general de su pensamiento sino algo accesorio; pero al que sin embargo ha dedicado mucha atención. Para «deducir» las categorías, apeló a las maneras posibles de los juicios, según se las daba la Lógica formal en boga. No me detengo a detallar algo que se puede encontrar en todos los manuales. Pero después de haber logrado, al parecer ya en 1772, por eso que llamó «el hilo conductor de la Lógica», sistematizar las categorías, las fundamentales estructuras conforme a las que juzgamos —en cada juicio de algún modo intervienen todas— todo objeto que se nos dé; se plantea Kant con razón, un problema más difícil, que él afronta con más esfuerzo y con más cariño, y que sin embargo reconoce le resulta muy difícil de dominar (la prueba es que lo omite cuando quiere hacer una vulgarización del tratado en los Prolegómenos y en la segunda edición de la Crítica lo reforma profundamente); es lo que él llama la «deducción trascendental» de las categorías.

Haciendo una inevitable simplificación resumiremos: se pregunta Kant cómo un entendimiento formal, que estructura sus objetos por medio de sus propias estructuras activas puede tener «objetividad» en su conocimiento. Para responder es para lo que pone en juego la hipótesis que en el segundo prólogo comparó él mismo a la hecha por Copérnico y que revolucionó a la Astronomía: ¿No podemos pensar que la objetividad es precisamente el resultado de esa configuración por las categorías, cuando se ha hecho rectamente, conforme a las reglas del mismo entendimiento? De otra manera, precisa Kant, no hay solución; no hay medio entre el fanatismo racionalista y la disolución empírica.

El problema viene entonces a este otro: ¿en qué podríamos apoyarnos para postular esta hipótesis salvadora? Kant no duda: en la necesidad de justificar la posibilidad del conocimiento experimental. Es decir, es su existencia de hecho la que nos garantiza la posibilidad de

un conocimiento objetivo. Ya lo hemos indicado antes: a Kant se le imponen las Ciencias. Y más radicalmente aún, se le impone la inevitabilidad de alguna objetividad. Si hay «una experiencia posible» —es la expresión consagrada— entonces se sigue que un entendimiento activo y no intuitivo que goza de ella, tiene categorías y unas categorías precisamente adaptadas a su aplicación a los datos de una sensibilidad. Y entonces «el objeto» viene a ser tal precisamente en cuanto se constituye como objeto por esa síntesis de la actividad intelectual y la receptividad de la intuición.

Por definición entonces, cuando todo ha funcionado bien (el error estará en algún mal funcionamiento), el objeto es conforme a las categorías y el conocimiento es conforme al objeto. Pero solo, y precisamente, en cuanto es objeto del conocimiento humano. Kant puede, pues, enunciar: «Las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia son las mismas que condicionan [subjetivamente] nuestra experiencia».

Notemos que «experiencia» no tiene ya el sentido del empirismo inglés, el que el mismo Kant le daba cuando la contraponía al a priori intelectual. Ahora expresa el resultado de la «síntesis» que ha hecho el conocimiento humano, cuando el entendimiento ha «informado» el dato bruto experimental (la experiencia en el primer significado). Ahora tenemos una «experiencia objetiva», válida ante quienquiera tenga las estructuras que tiene nuestro entendimiento: ante el «Yo de la pura apercepción», de la «apercepción trascendental».

La mediación de los «esquemas» imaginativos

¿Cómo es posible hacer esa síntesis, aplicar formalmente estas categorías a los datos sensibles, que parece están en otro orden? Es un problema muy comprensible. Puesto que distinguimos muy netamente un mundo de los sentidos, de la percepción —un mundo que nos es sustancialmente común, quizás, con los animales superiores—, y luego un mundo del dogos», del verbum mentis, de esa palabra interior que nos decimos ante el mundo del sentido y a partir de la cual nos comunicamos con el lenguaje, debemos preguntarnos: ¿Cómo se conecta el uno con el otro? ¿Dónde está el punto de enlace?

La deducción trascendental debe extenderse hasta aquí. Debe mostrar, efectivamente, cómo tienen que ser las categorías, o mejor, en qué situación tienen que estar las categorías de un entendimiento activo y no intuitivo, que por tanto tiene que estar asociado a una intuición

sensible, a una sensibilidad receptiva. La tradición siempre había apelado a la imaginación para el enlace. La «.imaginación trascendental», será la respuesta de Kant.

La imaginación trascendental «esquematiza» las categorías. Estas podrían considerarse puras en sí mismas. Kant parece pensar que todo espíritu finito las tendría iguales. Pero pueden sensibilizarse, por medio de la imaginación trascendental. A las estructuras sensibilizantes llama Kant «esquemas» imaginativos. La esquematización para el hombre se basa en el tiempo. Ya sabemos que el tiempo es, con el espacio, la forma a priori en la que se da al hombre lo sensible; es tesis de Kant desde la *Dissertatio* del 70, una superación a la vez de Leibniz (que consideraba la espacio-temporalidad como algo intelectual, no real) y de Newton y Clarke (que la tenían por real).

Ya tenemos aquí el enlace. Mi mundo percibido, mi mundo de los sentidos está en el espacio y en tiempo; si el espacio y el tiempo tienen ya ellos unas determinadas leyes, y con esas leyes se encuentran enlazadas en su funcionamiento las categorías intelectuales, ya se puede explicar por qué yo aplico tales y tales categorías a un conjunto sensible que tengo delante. Se ha hecho el enlace entre el «*Kosmos noetós*» y el «*Kosmos aisthetós*»; problema eterno de la Filosofía no solo de Kant. Y no es ningún subterfugio, como tampoco es una novedad el buscar el enlace así.

Aclaremos con un ejemplo toda la teoría: tomemos la categoría de causa que problematiza Hume. Como tal, la categoría es algo totalmente abstracto, intelectual. ¿Cómo lo aplicaremos al mundo sensible? No vemos causas, vemos únicamente sucesión de determinados eventos que hieren nuestros sentidos y provocan en nosotros la impresión en un orden determinado. El juzgar que hay causación es algo intelectual. A partir de esta distinción comprendemos bien, ante todo, la posición extrema del empirismo: reduce «causa» a «sucesión ordenada en lo sensible». Decía Hume: «siempre que toco la piedra, luciendo el sol, está caliente»... Siempre que hasta ahora la he tocado. Pero ¿puedo decir que el sol caliente, el sol es causa de (produce) el calor de la piedra? ¿Con qué derecho? «Causa» no puede querer decir más que esto: que he percibido hasta ahora un orden irreversible en la sucesión de fenómenos...

Kant dice: eso no hace justicia al hombre. Tenemos indudablemente en nosotros la noción de causa, como verdadera producción; una categoría en virtud de la cual podemos enunciar con validez universal y

necesaria que todo evento ha de ser producido. Eso sí, debemos preguntarnos: ¿Cómo la podemos aplicar? ¿Cuál es el esquema sensible, el esquema de la imaginación trascendental, que sensibiliza la categoría de causa? Aquí vale lo que decía Hume: la sucesión irreversible en el tiempo.

Donde quiera que yo perciba que irreversiblemente B sigue a A, por mi naturaleza diré: A es causa de B, lo produce. Podré, ciertamente, ser crítico y mantener que no todo «post hoc» es un «propter hoc». Podré también —y deberé— establecer todas las técnicas de la inducción, o las que me dé una metodología científica perfeccionada, para cerciorarme de la irreversibilidad y constancia de la sucesión, antes de pronunciar el juicio concreto de la causalidad: A es causa de B. Pero al hacerlo supongo siempre el juicio universal: todo evento es producido, tiene una causa. Podré quizás también reprimir este juicio, como Hume, pero por razones escépticas, porque no sé cómo justificarlo; pero es hacer violencia a mi tendencia espontánea.. Hume se ha quedado en el esquema sensible y no ha penetrado hasta la categoría que era esquematizada por aquel esquema sensible.

«Conceptos puros» y su alcance

Formulemos resumiendo: un entendimiento activo y no intuitivo, que tiene que estar asociado a una sensibilidad, funciona por categorías, su actividad es formal... Pero las categorías tienen que estar adaptadas en su uso a los datos de la sensibilidad, «esquematizadas». Notemos lo que trae consigo esta ley importantísima: que un puro uso de categoría sería vacío, carecería como de materia, sería un trabajo puramente formal, en el aire... Es el puro «pensar». Pero «conocer», conocer solo se da asociando un pensar a un intuir. «Los conceptos sin intuición son vacíos, como las intuiciones sin conceptos son ciegas».

¿No tenemos entonces un uso puro del entendimiento? Kant admite con toda la tradición intelectualista, con el racionalismo también, que el hombre tiene conceptos puros: son los que no se resuelven en nada experimentable sino solo en las estructuras mentales; son como una plasmación objetiva, de las categorías. Son las que forman las Ciencias pures, típicas en su certeza, la Matemática, y la Física pura, muy reducida en extensión, pero base de posibilidad de las Ciencias empíricas. Sin conceptos puros no habría Ciencias pures: y sin estas, no habría Ciencias empíricas. Decir que el hombre tiene Ciencias pures, no es, en realidad, sino otra manera de decir que tiene estructuras intelectuales a priori, categorías.

Pero esos conceptos puros, que todavía en 1770 creía Kant podían «valerse por sí solos» y dar al hombre un conocimiento metafísico, desde la Crítica solo. están justificados objetivamente en cuanto están al servicio de los conceptos empíricos. Los juicios que formulan leyes sobre los conceptos puros, con una máxima certeza y necesidad, solo se justifican por su ordenación a otros posibles juicios (que serán la inmensa mayoría de los juicios humanos) que se pronuncien sobre conceptos empíricos. ¿Qué es concepto empírico? el que no es «puro», puramente a priori; el que, inmediata o mediáticamente (quitado lo que en su elaboración hay de «puro»), se resuelve en denominaciones de los datos sensibles. Esto es algo de lo que el empirismo quería. Kant está, pues, haciendo un arbitraje entre el empirismo y racionalismo. Y aquí se está fraguando el veredicto contra la posibilidad de la Metafísica «como ciencia».

Puede expresarse con esa otra noción fundamental ya mencionada, de objetividad. Va buscando Kant la objetividad; cómo mis juicios pueden ser objetivos (universalmente válidos, frente a «subjetivo» como válido para un determinado sujeto). La objetividad surge, por una parte, de esta aportación del entendimiento en su actividad, que son las estructuras a priori. Donde quiera que se den esas estructuras, se dará siempre un juicio igual al mío. Y si no hay tales estructuras, nunca habrá objetividad. Pero la objetividad está sujeta, por otra parte, a la ley de la esquematización. Son unas estructuras que, como propias de un entendimiento activo y no intuitivo, asociado por tanto a una sensibilidad que le proporcione los datos sobre los que juzgar, solo tienen garantizado su uso objetivo mientras puedan adaptarse a estos datos. Más allá del ámbito del esquematismo, se puede desde luego seguir «jugando» con ellas, pero ya no puede constar que el juego sea objetivo, no se puede pretender objetividad: pues esta incluye una referencia a la realidad.

Juicios sintéticos a priori y su justificación

Volvamos ahora al conocido planteamiento de la Introducción de la Crítica, tan claro —quizá tan demasiado fácil—, de los «juicios sintéticos a priori». Muchos respiran al leerlo, porque DO caen en la cuenta de que tiene muchas más complejidades de las que la lectura ha podido mostrar. Los mismos términos más fundamentales de su Filosofía, los emplea Kant con sentidos ligeramente divergentes, cuyas fronteras no es fácil precisar. Algo así pasa con «sintético». Sintético quiere decir primeramente algo sumamente sencillo: allí donde el predicado no es

una mera aclaración de lo que ya estaba dentro del sujeto, como pasa en el juicio analítico, sino donde añade algo nuevo, con lo que la mente al juzgar progresó verdaderamente. Entendemos perfectamente que se nos diga que los juicios científicos tienen que ser sintéticos, porque el juicio analítico es en el fondo una tautología.

Todos formulamos continuamente «juicios sintéticos a posteriori». Son los que forman nuestro lenguaje ordinario: «brilla el sol», he ahí un juicio sintético. Quiere decir: en este punto del espacio y del tiempo existe ese complejo que los sujetos dotados de sensibilidad visiva y térmica sentimos como luz y calor y sabemos que procede, como de su causa, de una sustancia... que llamamos «sol». Hay una síntesis; evidente: podría no existir dicho complejo en este punto del espacio y del tiempo. Si me pregunto: ¿en qué apoyo mi juicio?, confesaré que en el testimonio de mis sentidos. No hago allí sino interpretar un hecho de la experiencia sensible. Es bien fácil así hacer juicios sintéticos a posteriori, sobre hechos. La «experiencia» (en el sentido primero y más elemental, la intuición sensible), proporciona la síntesis.

¿Y los juicios de las Ciencias? Naturalmente no pueden conformarse con esto, con afirmar hechos singulares. Los juicios sintéticos a posteriori más obvios son los "de sujeto singular. Pero, si cabe también generalizar, abstraer, hacer colecciones de singulares, incluirlos en un concepto universal y de eso mismo predicar nuevos predicados universales, todavía esos juicios serán de algún modo, sintéticos a posteriori, porque, si me preguntan en qué los apoyo, tendré últimamente que acabar refiriéndome a experiencias-sensibles básicas, aunque sean muy remotas. Lo que hay que preguntar es en virtud de qué puedo llegar a esos juicios más complejos y, sobre todo, a los de sujeto universal. Para hacerlo me habré de apoyar en algo distinto de las experiencias y, así, ya no simplemente «a posteriori».

La inmensa mayoría de los juicios de las Ciencias son así; es algo en lo que no han caído en la cuenta los que interpretan a Kant como si hubiera rechazado la abstracción. Esto es falso. Kant, es verdad, no habla expresamente de la abstracción en la Crítica de la Razón Pura; lo cual puede quizás explicar la incorrecta afirmación de que no la admite. Pero su Lógica, tomada de sus clases y publicada todavía en vida de él por su discípulo Jásche, habla de la abstracción (párrafo 6) y la describe más o menos como la describiría un escolástico postnominalista; eso sí, demasiado reducida a la generalización. Kant admite que los conceptos de las afirmaciones científicas y de la mayoría de las afirmaciones humanas son universales «sacados de», abstracti ab experientia; o

mejor, abstrahentes, en cuanto que abstrahunt de la singularidad y de las particularidades (en la *Dissertatio* había reservado este último título para los conceptos puros, que «abstraen» de todo lo empírico). Por eso, dichas afirmaciones no tienen una certeza absoluta, como las de la Ciencia pura. ¿No son entonces para Kant más de lo que eran para Hume? ¿Habrá él guardado todo el resultado de su Crítica para la Ciencia pura, -físico-matemática y para la Matemática misma? No. Porque Kant admite el valor de la inducción; y por ella quedan dotados de auténtica certeza los juicios de la Física, la Química, la Biología...

Pero la inducción misma, ¿cómo es posible? Sin duda, porque hay un principio formal que dice más o menos: «las mismas causas en los mismos adjuntos producen los mismos efectos». ¿Cómo justificaremos el principio de la inducción? ¿También por inducción? Será el más perfecto círculo vicioso. (Muchos neo-escolásticos aún lo hacen; un poco pudorosamente a veces, diciendo que es *inductio praescientifca...*). Si esto no es ya un pleno «juicio sintético a priori», entonces no hay inducción y las Ciencias empíricas se arruinan. Luego el único modo de salvar las Ciencias empíricas es admitir en su base plenos juicios sintéticos a priori. Esa es la Ciencia física pura, o una Filosofía de la naturaleza, como la llama en otras ocasiones el mismo Kant, o unos «Principios metafísicos de la Ciencia natural».

Pero ¿cómo se justifican, cómo son posibles tales «juicios sintéticos a priori»? Este es el problema. Lo plantea Kant ante todo a propósito de la Matemática, pensando desde luego que sus juicios son sintéticos: «Cinco más siete», dice, no contiene formalmente «doce». ¿Cómo es entonces posible que yo ligue cinco más siete con doce? ¿En qué me apoyo? Si analíticamente de «cinco más siete» no sale «doce», ¿cómo puede salir a priori? Se podría decir: «cuenta cinco y después siete y verás cómo salen doce...» Pero expresado así, parecería un juicio tan a posteriori como todos los demás. Ya no es Ciencia pura... Sin embargo, ahí está la solución: porque el contar no es propiamente experiencia, aunque yo lo pueda realizar en experiencias: se trata de la esencia del tiempo, que es el ritmo del movimiento. La Aritmética se funda en el tiempo como tal, la Geometría en el espacio como tal: y de ellas surgen todas las Matemáticas; y el tiempo y el espacio, dijo Kant ya en el año 70, Son «formas a priori de la sensibilidad» (no son «categorías» intelectuales sino formas de la sensibilidad, pero a priori). Son leyes internas de toda intuición sensible posible al hombre. Tenemos de nuevo una intuición como base para hacer la síntesis. Pero, esta vez, esa intuición no es empírica, es una «intuición pura», que estará siempre presente en toda intuición empírica y justifica juicios

universales y necesarios, que anticipan con certeza toda experiencia posible.

La pauta dada por la Matemática puede, hasta cierto punto, aplicarse a la Física pura. Por una parte las categorías dan por sí mismas origen a numerosos juicios en que el predicado avanza indudablemente sobre lo contenido en el sujeto. La base para la síntesis, la da la estructura misma de la mente humana a través de sus categorías (como la daba para las síntesis matemáticas a través de las formas de espacio y tiempo), a priori, por tanto, claramente. Pero las categorías no son intuiciones puras, no son por sí mismas referibles a la intuición empírica (como formas de ellas) y a la experiencia. Ya sabemos que Kant ha exigido por eso que las categorías «se esquematicen» adaptándose al tiempo. Así encontramos de nuevo, aunque por otro camino, que es la intuición pura del tiempo, a través de sus leyes que son los esquemas (por las que aplica las categorías al mundo sensible), la que justifica la validez objetiva de los juicios sintéticos a priori de la Física.

Este resultado es el que hace a Kant pasar del sentido de «sintético» visto hasta ahora a otro distinto: puesto que la síntesis de concepto no se justifica sin ayuda de una intuición (pura, cuando la síntesis ha de ser a priori), llamará sin más, «sintético» al conocimiento que una («sintetice») concepto e intuición; que no quede, por lo tanto, en puro concepto, puro pensamiento. En realidad, es incluso pleonástico decir «conocimiento sintético»; ya que conocimiento añade sobre pensamiento la aplicación a la realidad singular, que se da por la intuición —es la síntesis dicha—. «Conceptos sin intuición son vacíos»...

La Metafísica especulativa, por donde falla es por ahí. Sus juicios son a priori, sin duda, y «sintéticos» en el primer sentido. Lo que les falta es aplicabilidad a la experiencia, y por eso «síntesis» en el segundo sentido, y con ello también objetividad. Porque, si bien las estructuras intelectuales son la fuente de la objetividad, solo lo son en cuanto esquematizadas, ya que el hombre es un entendimiento ligado a una sensibilidad. Los «objetos» de la Metafísica ni directa ni indirectamente se refieren a ninguna experiencia; no pueden ser esquematizables temporalmente. Por tanto podemos pensar cuánto queramos sobre ellos, pero no podemos decir que conocemos con ellos nada.

3. «FENÓMENO» Y «NOÚMENO»

Para terminar nuestra presentación de la Analítica kantiana, tenemos

que considerar con alguna profundidad la famosa distinción, que suele darse como el más típico resultado de la Crítica. Con razón, sin duda; pero con necesidad de precisiones, que ya he insinuado más de una vez.

Desbordamos, en estos últimos epígrafes, el cometido concreto que nos habíamos propuesto. Pero son de algún modo necesarios, si la presentación de la Crítica de Kant ha de ser completa.

La distinción desde el periodo pre-crítico al crítico.

Aparece ya con sus características esenciales ya en la Disertación del 70, atribuida a los «antiguos» («scholis veterum...») 3; «nobilissimum illud antiquitatis de Phaenomenorum et Noumenorum idole disserendi institutum».). Fenómeno es lo sensible, Noumeno lo inteligible'. La última de las dos identificaciones no ofrece dificultad, pues es estrictamente etimológica. La primera, en cambio, no lo es, sino que supone toda una concepción del valor del conocimiento sensible. Kant se explica: «Dependiendo como depende lo que hay de sensible en el conocimiento de la especial índole del sujeto..., es claro que lo percibido sensiblemente solo es representación de las realidades como aparecen».

Era una convicción en los maestros de Kant la aparente dualidad de los objetos de la sensación: ello causa el que sea precisamente «fenómeno» el término que se contrapone a «noumeno», y no, por ejemplo, «empírico» (o bien «estético»), que hubiera sido etimológicamente más obvio. El hecho de que Kant, tan cuidadoso en su léxico, no parezca haber advertido la anomalía, hace a esta más significativa para quien va en busca de las bases incuestionadas de la Filosofía kantiana.

La identificación hecha entre fenómeno y empírico pide naturalmente otra correspondiente en el término contrapuesto. «No mirando el conocimiento que está libre de tal condicionamiento subjetivo sino al objeto, es claro... que los conocimientos intelectuales [son representación de las realidades] como ellas son»³. Es sencillamente lo que Kant llamará después «Ding an sich», la realidad en sí. ¿Es obvia entonces, esa identificación de «Noumeno» y realidad en sí? En la filosofía tradicional «ens et verum convertuntur», la realidad es totalmente inteligible, más aún, objeto actual del Entendimiento Infinito, y carecería de sentido hablar de una realidad no inteligible, o no eternamente entendida por Dios. Pero respecto al entendimiento humano, siempre se admitió,

aunque no siempre con el mismo énfasis y consecuencia, una inadecuación esencial; el «noúmeno» asignado por la Metafísica escolástica al entendimiento humano no pretendió ser totalmente una «rei representatio sicut est» en sentido pleno y exhaustivo. Es el «noúmeno» racionalista, más pretencioso e inmodesto, acceso directo a la región de las Ideas, lo que se ha insinuado en Kant, y va a provocar una repulsa radical.

En la Crítica de la Razón Pura, en efecto, se niega al conocimiento especulativo humano todo «noúmeno» de sentido positivo (como «Dios», «inmortalidad»...). Es decir, todo conocimiento determinado — fuera de la simple presuposición hipotética que pueda justificar su ulterior postulación como base de la praxis— de lo que cae más allá de lo empírico, todo conocimiento logrado por vía puramente intelectual y que no se refiera a algo únicamente experimentable. Es el dictamen que acabamos de oír contra la Metafísica especulativa (que por definición es conocimiento «noumenal», puramente intelectual, metaempírico). En él puede haber intervenido esa identificación de «Noúmeno» y Realidad en sí. Como es obvio que el hombre no llega al conocimiento pleno de la realidad como es en sí, falto de una intuición intelectual, sea en el sentido kantiano o en el racionalista, se concluiría que tampoco llega a un conocimiento puramente intelectual, queda siempre ligado a lo sensible. Donde, por otra parte, el conocimiento tiene el carácter aparente, fenoménico, relativo, que está de acuerdo con la condición de un entendimiento finito. Eso sí, la misma Crítica muestra la necesidad de pensar un «Noúmeno», en sentido negativo, como límite ideal, por cuanto da a nuestro conocimiento de lo empírico solo una vigencia «fenoménica»; y esta misma restricción supone concebir la posibilidad de un más allá. Más allá del fenómeno, pensamos la realidad en sí.

Tratemos aún de precisar este veredicto negativo (que se expresa en un capítulo especial al final de la Analítica trascendental), con los matices que impone lo que el mismo Kant de hecho hace en la última parte de la Crítica y en las obras posteriores. Creo que, conforme a lo dicho, es necesario distinguir bien dos problemas que en él nunca acaban de distinguirse: el de la realidad en sí (obvio opuesto de «fenómeno»), y el de un eventual conocimiento que el hombre alcance más allá de la experiencia (noumeno).

El problema de la «realidad en sí».

En cuanto al primero. Hay en la Crítica un doble concepto de

realidad en sí, o mejor, un doble punto de vista para definir ese concepto: el primero, que es más saliente en la Estética trascendental, es más «físico» «realista»: la realidad en sí es algo que afecta nuestros sentidos y así es, en algún sentido (no categorial) «causa» de la sensación. El segundo aspecto es más «intelectual»: la realidad en sí es el correlato lógico del fenómeno, cuya misión es expresar que el fenómeno no lo es todo, precisamente por ser fenómeno: que hipotéticamente al menos, hay un más allá del aparecer, de lo relativo al hombre, hay un hipotético absoluto: das Substanziale lo llama Kant a veces (donde «sustancia» no es categorial, claro es, sino sugerente). Ya sabemos que para definir eso absoluto, lo considera Kant objeto de la intuición creadora («Intuitus originarius») de un Entender Arquetípico. Esto quizá facilita el paso a su denominación como noúmeno. La realidad en sí encuentra su más profunda caracterización como «noúmeno del entendimiento (Nous) Absoluto».

La «realidad en sí» de Kant ha recibido las más diversas interpretaciones y también los más serios ataques de los críticos de la Crítica. La cuestión debatida sobre el realismo o idealismo de la Filosofía kantiana depende de aquí. Como sabemos, Kant rechazó repetidas veces el idealismo de Berkeley y el «idealismo problemático» de Descartes (que veía afín a aquél). «La conciencia de mí mismo en el tiempo va unida con la conciencia de objetos fuera de mí», tal fue su argumento; por él entendía combinar un «realismo empírico» con su «idealismo crítico». Es un argumento que, como ya hemos dicho, en Kant tenía un significado más profundo. No se trata sólo de la simple correlación consciente de fenómenos internos y externos («toda conciencia es conciencia de»); como para él, según sabemos y ha puesto de relieve toda la reciente interpretación (Heimsoeth, Heidegger...), el yo activo se sabe a sí mismo como realidad existente (de modo más originario que el que expresa la categoría de ese nombre), no puede menos de saberse por ello mismo en correlación real con una realidad que no es él y es la que va determinando en él el conocimiento de esos particulares objetos externos.

Es imposible despojar el sistema kantiano de este realismo. Los que, desde Jacobi, lo han censurado como inconsecuente, es por haber olvidado algo del Kant integral, por haber absolutizado unilateralmente - la «trascendentalidad» del filosofar de Kant. Lo que sí hay que decir es que son posibles muchas concepciones de la «realidad en sí», y no hay por qué pensarla como algo «mostrencito» (en una gráfica expresión de Díez-Alegría), absolutamente ajeno a la inteligibilidad. Podría muy bien tratarse últimamente incluso de algo espiritual, como interpretó el

Idealismo Metafísico.

La concepción más noble de la «realidad en sí» es, en el mismo Kant, aquella que la considera el término del «Intuitus originarius», del Entendedor Arquetípico. Reconstruyámonos esa visión metafísica: la Realidad Fundamentante es el Entendedor Arquetípico; su intuición creadora es origen de un mundo de realidades singulares, en las que el hombre (dotado de un entender «ectípico») puede reconstruir para sí, como «fenómeno», algo de ese mundo (lo que, estando en correlación real con él, puede «afectarlo»). Esta visión, la que ya conocemos como (típicamente) «copernicana», no es para Kant en terreno especulativo sino una hipótesis; pero hipótesis necesaria y que adquirirá, por fuerza del postulado de la acción moral, valor de tesis. En terreno especulativo, solo no es hipótesis el hecho de la correlación real y «afección» (que, de suyo, admitiría también otras interpretaciones.)

Es muy aleccionadora entonces la comparación con el idealismo de Fichte. El creyó poder ir más allá de la hipoteticidad dicha, aun en terreno especulativo. (Porque veía acertadamente que no hay que distanciar la especulación de la práctica). El camino es una profundización de la autoconciencia: es, piensa Fichte, una verdadera intuición intelectual (en una acepción diversa de las hasta ahora usadas), en cuyo fondo se nos revela el Yo como la más auténtica realidad, la realidad absoluta, origen de toda otra realidad. Este llevar al límite la Filosofía de la subjetividad puede ser entendido como una absolutización del hombre; por eso fue Fichte acusado de ateísmo hacia 1800. Pero en realidad puede tratarse (y el mismo Fichte se interpretó así desde entonces) de un descubrimiento del carácter «yoico», espiritual, del ser; que culminará en el reconocimiento del Entender Absoluto en el fondo del hombre, interior a él y trascendiéndolo (como ya en San Agustín).

Para explicar el surgir de la conciencia humana —siempre referida a algo externo— tiene Fichte que acudir a la noción de «obstáculo» (Anstoss) que el «Yo» se opone antitéticamente (operación inconsciente para nosotros), para reencontrarlo sintéticamente en la conciencia objetiva, que es la humana. Fichte rechazaba como no kantiana la «realidad en sí» (entendida «mostrencamente»); pero lo que hizo verdaderamente fue darle una interpretación más profunda: cuando en su segunda época el Entender Absoluto sea netamente proclamado autoconsciente (sin objetividad) y libre —Dios, en una palabra—, el Anstoss no será ya nada muy distante de la creación por él de una cierta «realidad en sí» correlativa del hombre.

Vemos entonces que la tesis esencial de un Idealismo metafísico es que la realidad toda es últimamente, o espiritual en sí, o dependiente del espíritu; inteligible, siempre conocida. Cuando a eso no se añada que solo «es» cuando conocida del hombre, o que el hombre es de algún modo parte o «momento» de la última realidad espiritual (y no solo su «imagen»), la tesis del Idealismo metafísico será perfectamente compatible con la de un Realismo también metafísico, que diga que el hombre no es origen integral del objeto de su conocimiento, sino que aporta solo el elemento formal a algo que recibe por «afección» de una «realidad en sí», que no es él; y que su misma aportación formal responde de algún modo a esa realidad en sí (lo que no puede menos de ocurrir si todo últimamente proviene del Espíritu Absoluto).

En nuestros días, tras el neokantismo logicista, prevalece la tendencia a interpretar el sistema definitivo de Kant como un Idealismo-Realismo de esa orientación: Es justo. Hay que precisar, sin embargo, que Kant no llegó a madurar su sistema definitivo; el Opus Postumum apunta en esa dirección pero no es plenamente coherente.

El problema del alcance meta-empírico de nuestro conocer.

Ahora volvámonos al problema del noumeno asequible al hombre. Kant, que al final de la Analítica se pronuncia tan seguramente contra todo sentido positivo que pueda pretender, es después notablemente más indulgente. En la Dialéctica trascendental, al resolver las dos últimas de las «antinomias», las que llama dinámicas, establece como solución la posible compatibilidad de las tesis y las antítesis en terrenos diversos: si las antítesis (determinismo y serie causal sin primer término) son las que valen en el campo de lo empírico, eso no quita de ninguna manera la posible validez de las tesis contrarias en el campo noumenal. No es que Kant en este contexto afirme positivamente tales «noumenos» (la libertad, Dios), sino que mantiene la imposibilidad de ninguna conclusión contraria a ellos; preparando de esta manera la realidad de una afirmación positiva que llegue a esos dos términos no ya en terreno puramente especulativo sino en el propio de la «fe racional»: la conclusión especulativa de una necesidad práctica, afirmación postulatoria.

La afirmación de la realidad de la propia libertad, es por otra parte, más que un postulado práctico; se trata de un «noumeno», pero podríamos decir, de inevitable «tangencia fenoménica». Es «la afirmación del propio yo, con sus específicas características, de las que ya hemos hablado en capítulos anteriores. En el terreno práctico esta

afirmación (el yo como libertad), se hace más urgente.

Más puramente noumenal es la afirmación de Dios (y con ella de la inmortalidad humana, la del «Reino de los fines en sí», que ya sabemos incluye la explicación del hecho moral para Kant). Kant se ha explicado muy poco sobre la naturaleza de su postulado. No constituye, insiste él precisamente, una ampliación del «conocimiento» especulativo humano, como si una vez obtenido, pudiera servir para desarrollar ulteriores conclusiones. Pero no cabe duda de que se trata de un auténtico saber del hombre. Paradójicamente podríamos hablar de una cierta «fenomenización del noumeno». Según unas leyes que Kant ha dejado sin estudiar, pero cuya vigencia ha insinuado en las admisiones dichas.

4. OBSERVACIONES CRÍTICAS

Ya habíamos notado que no es obvia la contraposición fenómeno-noumeno; ni la identificación completa, que supone, de noumeno con realidad en sí, de fenómeno con empírico. Cabría intentar una matización de esa contraposición. Y tal sería a mi juicio, una tarea previa a la fundamentación de la posibilidad de un conocimiento metafísico.

Habría que mostrar cómo puede el conocimiento humano, extenderse a la expresión suficientemente significativa (pero desde luego no unívoca con la de lo empírico) de ciertos términos noumenales y sobre todo el Absoluto. (Por supuesto, noumeno no será ya de ninguna manera la ambiciosa «réi repraesentatio sicuti est»). El conocer humano de un noumeno será siempre inevitablemente a través de una cierta fenomenización del mismo.

Habría que mostrar cómo puede el conocimiento humano, previamente referirse a la «realidad en sí», de algún modo, desde la inevitable mediación fenoménica. (Esto es algo que intentaremos en estos últimos capítulos de la Metafísica fundamental, justificando lo que voy a llamar «interpretacionismo» del conocimiento humano).

Para esta justificación, y para preparar el camino de una posible extensión noumenal, es bueno tener presente los siguientes límites de la crítica kantiana:

1. El análisis del conocimiento humano es por Kant justamente centrado en la afirmación, juicio. Pero no explota suficientemente el

elemento de «actualidad», latente en lo verbal y constitutivo, en lo esencial de la afirmación; es unilateral en su predilección por los elementos formales.

2. Ni se da suficiente relieve al dinamismo del afirmar, que precisamente encuentra su vehículo de expresión en el «verbo». Aclararé la significación de estas críticas que aquí insinúo al desarrollar mi propio pensamiento en los capítulos sucesivos.

3. Notemos, además, que falta en el análisis kantiano suficiente integración entre sí de las diversas «facultades» que se reconocen al hombre. Ya hemos mencionado la excesiva distanciación de las funciones prácticas y especulativas de la Vernunft. En la misma función especulativa, quedan también muy distanciados el Verstand o entendimiento categorial, ligado por los esquemas a. la sensibilidad, y la Vernunft más propiamente tal. Hemos de exponer aún detenidamente la función de ésta como unificadora de los resultados del primero hacia las tres supremas «Ideas» en virtud de la exigencia de la última razón, que solo permite el descanso en lo incondicionado. Tal unificación se concibe advenir a la labor del Verstand, una vez ya completa en sí misma; y así puede considerarse como algo meramente «regulativo», incapaz de llevar a una auténtica afirmación. Pero si el «principio de razón», que rige a la Vernunft, se entendiera presente y operante, ya de algún modo en toda afirmación aun empírica, su efectividad sería mayor. Que debe concebirse así, intentaré mostrarlo en el capítulo de esta Metafísica Fundamental dedicado a los principios.

Dejemos, por ahora, simplemente insinuadas —y desde luego, no fáciles todavía de comprender en todo su alcance— estas críticas; esperando se aclaren con todo lo que diremos.

Pero, antes de proceder a ello, tenemos aún que considerar la crítica que a todo conocimiento especulativo humano de pretendido alcance metafísico ha presentado en tiempos más recientes la Filosofía, analítica del lenguaje.

§ 2. LAS ACTUALES ANALÍTICAS DEL LENGUAJE

La Crítica de la Razón Pura ha sido de hecho en la Edad Moderna un replanteamiento y un punto de arranque para nuevas Metafísicas. En realidad, la misma Crítica consta de afirmaciones sobre el hombre que no quedan justificadas por el mismo patrón que ella establece para las afirmaciones científicas... Es una auténtica Antropología existencial, que es Metafísica fundamental, para unas nuevas afirmaciones sobre lo

Trascendente en respuesta a las últimas cuestiones del hombre. Para Kant solo como postulados del hecho moral; pero pronto no fue sostenible esa restricción.

En vida del mismo Kant, Fichte y Schelling volvieron a dar a las afirmaciones metafísicas el carácter de teóricamente fundadas, que tenían en la tradición. Lo hizo Fichte desarrollando las virtualidades de la autoconciencia. Así procedió también al principio Schelling, para después intentar una nueva revalorización de lo objetivo. El clima de «idealismo objetivo» que así se introdujo, es el que permitió el desarrollo de la gran síntesis metafísica de Hegel.

Pero estas Metafísicas idealistas no duraron mucho. A través de la enorme riqueza sistemática del intento de Hegel, dieron origen a las corrientes de pensamiento más diversas. Con una nota común, la del surgir y desarrollo de la conciencia histórica.

Entre esas corrientes hay una que radicalizó el aspecto crítico de la Crítica de la Razón Pura. El «positivismo» de Augusto Comte, proclamó sin rebozos la absoluta primacía de la Ciencia. Y, como sabemos, encontró que así culmina el movimiento con el que la Metafísica superó un día a la Religión: el mismo proceso debía terminar en la superación de la Metafísica por la Ciencia. Una Ciencia, sin embargo, que curiosamente se erige en sistema de Filosofía humanista... y que podrá ser más tarde criticada como Metafísica subrepticia. Solo en nuestro siglo encontrará una realización más coherente el programa positivista.

Nuestro siglo, que ha visto nuevos brotes, no muy potentes, de las Metafísicas del XIX, que ha visto, en reacción contra ellas y contra la corriente psicologista que a finales del siglo pasado malentendió la obra kantiana, una «vuelta a Kant», justa en su programa pero también unilateral en su logicismo, que ha visto, como ya hemos muchas veces dicho, nuevos intentos de fundamentación de la Metafísica, ha visto también el rebrotar agudizado de una Crítica, más radical y severa que la kantiana.

Es esta última la que ahora nos interesa, evidentemente. Y la pregunta con la que nos acercamos a ella es: ¿qué es lo que «radicaliza»? Y ¿en qué se basa para hacerlo?

La primera cuestión debe ser esta última. ¿Qué nuevos datos hay desde Kant? Evidentemente, los progresos científicos. Veámoslos.

1. LOS NUEVOS DATOS

Esos progresos, en orden a lo que aquí tratamos, pueden clasificarse en estos tres grupos: los de las «Metageometrías», y, más generalmente, de las Ciencias formales, por cuanto suponen una mayor exigencia de rigor; los de las Ciencias de la naturaleza en general, por cuanto suponen un mayor desarrollo y consecuencia en la mentalidad empírica; y los de las Ciencias del lenguaje, que han permitido un estudio más complejo de las estructuras del conocimiento humano.

De la aportación de las Ciencias positivas del lenguaje, hablaremos más adelante. Sobre el incremento y mayor consistencia de la mentalidad empírica, no hay que insistir; es a todas luces, un elemento de fuerza decisiva en toda nuestra cultura, difundido incluso en los niveles populares. Digamos una palabra más particular sobre el influjo que ha tenido, en orden a una rigorización de la crítica del alcance del conocimiento humano, el descubrimiento (si queremos hablar así) de la viabilidad lógica de las llamadas Metageometrías.

Como es fácil comprender, el punto en que esto más inmediatamente ha repercutido, ha sido el de la fundación teórica de las Matemáticas en la «Estética trascendental» kantiana. Mientras que Kant pensaba no poder fundar teóricamente las Matemáticas sino por mediación de espacio y tiempo, intuiciones puras de la sensibilidad humana, la viabilidad lógica de sistemas matemáticos que no guardan relación con ninguna posible intuición espacio-temporal ha llevado a la conclusión de que las Matemáticas pueden perfectamente fundarse en terreno puramente intelectual, «lógico».

Pero entonces, consiguientemente, ha surgido la idea de que no hay ninguna distancia esencial entre lo que solía llamarse Lógica y las Matemáticas. Las Matemáticas son simplemente parte de la Lógica.

Y, por ello también, se ha sentido que podría intentarse una «formalización» más plena de la Lógica, mediante algoritmos del tipo de los usados en Matemáticas. Ha nacido así la Logística, o Lógica matemática (matematizada) moderna. Tal Lógica no niega la tradicional. Simplemente, la amplía en diversos puntos y la hace más rigurosa.

Comprendemos bien el influjo de esta renovación de la Lógica: desde luego y del modo más general, exige una mayor exactitud y rigor a todo proceder filosófico; y de ello no tendremos sino que felicitarnos. Pero comprendemos también que esa condición de rigor pueda fácilmente

convertirse en recelo frente a la Metafísica, y, en general, frente a todo tipo de reflexión antropológica que pretenda dilucidar en lenguaje humano presupuestos básicos a la misma Lógica... La exageración unilateralizadora está a un paso; vemos su peligro. Por otra parte, el que las sistematizaciones de la Lógica formalizada se rijan esencialmente por un principio de economía (de modo que del menor número de axiomas se obtenga la mayor unidad y fecundidad posible de todo un sistema de conclusiones), hace que el espíritu filosófico se acostumbre al «formalismo», marginando como menos relevantes las consideraciones que lo trascienden. Una inevitable deshumanización de la filosofía amenaza por aquí.

Por citar solo los nombres más destacados en toda esta corriente, mencionaremos a Frege y a Peano, que fueron los pioneros a finales del siglo pasado. A su madurez llegó el esfuerzo a principios de nuestro siglo con Bertrand Russell. En su obra de 1903, Los principios de la Matemática, encontramos plenamente expresada la teoría que unifica Lógica y Matemáticas. «Las puras matemáticas es el conjunto de todas las proposiciones de la forma $p \rightarrow q$; donde p y q son proposiciones que contienen una o más variables, las mismas en las dos proposiciones, y ninguna de ellas contiene otras constantes excepto las llamadas constantes lógicas». En esta perspectiva, el número no es sino «una clase de clases similares». «La Geometría es la ciencia de las series de dos o más dimensiones». Como vemos, todo está definido en función de lo lógico. Si preguntamos qué es, en definitiva, lo lógico, nos responderá Russell en la introducción puesta en 1937 a los Principios que «lo lógico es lo que es verdadero en fuerza de su forma».

En una obra posterior (1910-1913), escrita en colaboración con Whitehead, Principia Mathematica, se lleva adelante sistemáticamente la intuición. Se construye un sistema lógico de perfecta coherencia a partir de muy pocos axiomas iniciales. Todas las afirmaciones internas al sistema están expresadas en fórmulas algorítmicas del tipo de las del álgebra.

Es notable también, entre las aportaciones de Russell, aquella por la que resuelve las famosas aporías de «las clases», que engendran las paradojas del lenguaje (del tipo de la clásica de Epiménides el Cretense: «todos los cretenses son mentirosos»...). La «Teoría de los tipos» de Russell establece una jerarquía de niveles en la involución de particulares en clases y de estas en clases superiores. (La clase de «los que hablan sobre verdad y mentira», por volver al ejemplo antes sugerido, no es equiparable con «la clase de los que hablan»

simplemente. No es, pues, necesario lógicamente, desde esta perspectiva, que el cretense que dice: «los cretenses mienten», mienta al hacer esa afirmación).

2. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DEL LENGUAJE

Tenemos ya que pasar a ver qué consecuencias pueden seguirse de estas innovaciones lógicas para una teoría del conocimiento que hace crítica de su alcance racional.

Naturalmente, dado que Russell ha desarrollado en diversos escritos a lo largo de su vida una tal teoría del conocimiento y crítica del alcance especulativo de la razón, su posición nos resulta particularmente interesante. Es la suya una trayectoria compleja y aleccionadora, que nos puede servir de hilo conductor a través de todo lo que en nuestro siglo ha sido la llamada Filosofía analítica del lenguaje.

La atención dada al lenguaje es, en efecto, su característica común más destacada. El redescubrimiento de la Lógica, descubrimiento de una Lógica más rigurosa, es un descubrimiento del papel del lenguaje. Como Russell escribe en 1937, «las constantes lógicas son parte del lenguaje... y la Lógica mucho más lingüística de lo que creía cuando escribí los Principios».

Eso sí, es un lenguaje «estilizado» el de los lógicos que se lanzan desde los nuevos descubrimientos a hacer teoría del conocimiento. La tendencia de la Lógica a la construcción convencional de máxima economía se deja traslucir también en las consecuencias que de ella se sacan para la teoría del conocimiento. Falta casi completamente la atención al lenguaje natural, así como a los datos psicológicos, en esta primera etapa de la Filosofía analítica. Queda muy netamente destacada la existencia de un fuerte elemento a priori en el lenguaje y en el conocimiento del hombre. Pero por ello mismo se da demasiado fácilmente por obvia la estructura de este complejo apriórico según las leyes de las gramáticas modernas y los supuestos taxonómicos de la nueva Lógica.

La preocupación prevalente de la Lógica moderna por la deducción y por el establecimiento del complejo de reglas que la rigen, induce a prestar menos atención a las estructuras internas de la proposición elemental, para centrarla en la obtención a partir de ella de las proposiciones más complejas. Ciertamente que al hacer sus ensayos de teoría del conocimiento no descuida Russell la estructura de la

proposición elemental; pero la atención que le presta en el conjunto no es quizás toda la debida.

Típica es la tentación, a la que Russell acaba sucumbiendo (desde 1903 a 1910 fecha de publicación de los *Principia Mathematica*) de «definir» la implicación como disyunción: que una proposición implica otra equivale simplemente a decir que no pueden simultáneamente ser la primera verdadera y la segunda falsa; la primera es falsa o la segunda es verdadera. Nada hay seguramente que objetar contra esto desde el punto de vista de una taxonomía lógica; puede que incluso sea muy conveniente en ella, para reducir así el número de axiomas iniciales. Pero una teoría del conocimiento que se quedara ahí, correría peligro de no comprender la fuerza antropológica de la más propia implicación, la que está en la base del inferir y que se manifiesta ineludiblemente a través de diversas estructuras del lenguaje. Uno de los elementos más dinámicos del conocimiento humano, innegablemente reflejado en el lenguaje natural, quedaría con ello marginado.

Pero la característica más notable de la primera época de la teoría del conocimiento de Russell es, sin duda, la de un cierto «platonismo». Las Matemáticas, y toda la Lógica son para él objeto de una cierta «veneración metafísica», de la que él mismo después abjurará. Una espontánea tendencia natural a considerar toda proposición verdadera como correspondiente a un «hecho» de la índole que sea, lleva como inevitablemente a pensar en «hechos» de tipo ideal, a los que respondan las afirmaciones lógico-matemáticas.

Russell: hacia el «atomismo lógico»

Pero ya en 1913 Russell comienza a evolucionar desde esta postura hacia otra bien distinta. Quien le da el mayor impulso para ello es el joven vienes Wittgenstein, que en aquel año llega a estudiar bajo su dirección. Tras una breve época de estudio conjunto, que se interrumpe con la guerra mundial, maestro y discípulo han llegado a una serie de consecuencias análogas, que ambos expresarán como «Filosofía del atomismo lógico». Sin haberse vuelto a ver, escriben exposiciones con bastantes puntos de convergencia, aunque ya también incipientes divergencias: Wittgenstein su famoso *Tractatus logico-philosophicus* (1918); Russell, en el mismo año, una serie de conferencias tenidas en Oxford cuyo título es precisamente «Filosofía del atomismo lógico». Cuando en 1922 salga la traducción inglesa del *Tractatus*, llevará un notable prólogo de Russell.

¿Cuál es la principal innovación que la nueva postura importa respecto a la anteriormente mantenida por Russell? Como él mismo reconocerá, Wittgenstein le ha convencido de que toda la estructura sintáctica del lenguaje (por tanto toda la Lógica y toda la Matemática...) es «tautología». No expresa más verdad que la de las leyes formales de la mente humana; ni sirve a esta para otra cosa que para organizar mediante la deducción su experiencia. El acceso que tengamos los hombres a la realidad será únicamente el de esta experiencia. Y la experiencia se entiende reducida al nivel sensible (y «liberada», tendríamos que añadir de las complejidades de tipo «existencial»...) Un aire fuertemente empirista sopla tanto en el Tractatus como en las conferencias de Russell.

Cómo tendremos ocasión de ver en seguida, peligra el sujeto. Desde luego el sujeto trascendental; también quizá todo sujeto. Y, desde luego, desaparece de raíz la pretensión kantiana de unos «juicios sintéticos a priori». Sin que busquemos al decir esto una exacta equiparación con la problemática y la terminología de Kant, la reducción del complejo sintáctico a «tautología», parece envolver desde luego la afirmación de que todo juicio que no sea empírico, es simplemente «analítico».

El atomismo del «Tractatus»

Intentaremos ahora resumir en unos cuantos rasgos más fundamentales la concepción del conocimiento humano —y, más generalmente la concepción filosófica que podría incluso llegar a ser una cierta «Ontología»— presente en el Tractatus logico-philosophicus.

a) Relevancia de lo sensible. «El mundo» es definido al comienzo como «la totalidad de los acontecimientos» (1.1). «El mundo se divide en acontecimientos» (1.2); cada uno de los cuales es contingente respecto al total. Hay «acontecimientos atómicos». Los objetos (cosas) entran en el acontecimiento atómico como elementos combinados; una cosa solo puede ser tal como posible elemento de un acontecimiento atómico (2.01).

Pero para comprender exactamente lo que es un acontecimiento atómico, no tenemos solo que ver lo que tiene de dinámico, sino también la inevitable referencia a un sujeto percipiente, y, precisamente, a su percepción sensible. Todo acontece para un sujeto. Lo psicológico acontece como todo lo demás. El sujeto no es propiamente «algo del

mundo», sino «un límite del mundo» (5.632). Solipsismo y realismo coinciden: el mundo es mi mundo (5.641). Son consecuencias extremadamente coherentes. Russell, después de haber dudado y no haberlo aceptado en 1918, aceptará en 1921, en su obra «El análisis de la mente», la teoría que llama «monismo neutral», y que toma de autores americanos. No hay una fundamental diferencia entre «lo interno» y «lo externo». En ambos casos se trata de series de acontecimientos referidos a un sujeto. Como en el Tractatus de Wittgenstein, tenemos aquí un intento de «objetivación» plena de lo que solemos dar por «subjetivo». Mientras que la función subjetiva como tal no es origen de ningún conocimiento concreto sino simplemente un término de referencia de todo conocimiento.

b) Función «especular» del lenguaje. El conocimiento es imagen del mundo (3.01). Se realiza en unidades dotadas de sentido que son las proposiciones (3.3). Hay proposiciones atómicas, que responden a los acontecimientos atómicos. La totalidad de las proposiciones es el lenguaje (4.001), como la totalidad de los acontecimientos es el mundo.

Es indudablemente simplificadora en exceso, y por ello falaz, esta concepción «especular» del conocimiento. Tiene muy poca cuenta de todo aquello en que la Psicología hoy nos muestra que el mismo mundo de la percepción queda intervenido y modificado por el pensamiento y el lenguaje. Por otra parte, encontramos aún más acentuada que en Russell la preterición del análisis de los elementos de la proposición. Siendo innegablemente valiosa la afirmación de que solo en esta tiene el lenguaje sentido (3.3), resulta de nuevo simplificadora en exceso la descripción que se hace de la proposición atómica. Se elige como «tipo» para su expresión aquella proposición en la que queda sobre todo de relieve la relación de los términos más elementales entre sí (correspondientemente sin duda a la estructura que en el acontecimiento atómico tienen «las cosas»). «Es verhält sich so und so», tal es la proposición elegida como tipo (4.5).

Pero, quizás, de las más decisivas y poco felices consecuencias es la formal negativa que se da al signo (H) con el que Frege había querido simbolizar en su formalismo la «aserción», el elemento propiamente afirmativo de la proposición. Wittgenstein estima que tal signo es superfluo (4.442). Tiene una cierta razón en ello: una proposición solo es auténticamente tal cuando está afirmada... Pero, como puede ocurrir que expresemos o formulemos proposiciones no afirmadas, perdemos algo importante si dejamos de tener un signo para expresar la aserción. Sobre todo porque podemos entonces incurrir facilísimamente en la

tentación de olvidar que es a fin de cuentas tal fuerza assertiva la que al anidar en una proposición le da lo más importante que puede tener.

c) Empirismo de fondo. El Tractatus no se detiene a la hora de sacar conclusiones de lo dicho. Lo único que da consistencia al lenguaje (y al conocimiento) humano es la serie de leyes lógico-lingüísticas. La Lógica precede a toda experiencia (5.552). Y sirve para organizar cualquier experiencia posible. Todo manejo de la experiencia no es sino la transposición mediante las leyes lógicas de una proposición atómica. Pero esto propiamente solo puede darse en las proposiciones complejas. La ligazón de las proposiciones simples (correspondientes a hechos atómicos) entre sí solo viene dada por su proximidad en la misma experiencia. Y hay que guardarse bien de tomar esa proximidad por lo que no es. Tener fe en el nexo causal sería la superstición (5.1361). La inducción no puede ser, en consecuencia, sino una confianza. Elegimos la ley más sencilla que pueda llevar a coherencia nuestras experiencias; pero tal proceso no tiene ningún fundamento lógico sino uno meramente psicológico. «Que el sol vaya a salir mañana es solo una hipótesis; lo cual quiere decir: no sabemos si el sol saldrá mañana» (6.36311). Es de agradecer, sin duda, la gráfica claridad de estas declaraciones...

d) ¿Pero qué puede entonces significar el mismo esfuerzo teórico que constituye el Tractatus? Es una pregunta ineludible, clave para la inteligencia de las posibilidades de la nueva línea filosófica. Y Wittgenstein se la ha planteado y ha buscado respuesta para ella con toda honradez. Es absolutamente claro que las proposiciones que constituyen el Tractatus, si bien tienen entre sí una impecable ligazón lógica (ayudada por su misma distribución decimal) pero no pueden aspirar a realizar las condiciones de verdad que ellas mismas quieren definir. Contienen toda una Ontología (o mejor, quizás, Cosmología) que incluye una teoría del conocimiento. Pero que de ningún modo podrían responder a «acontecimientos del mundo». Como ni tampoco podrían decirse simplemente derivadas de las leyes mentales al modo de las tautológicas ligazones lógico-lingüísticas.

Las últimas frases del Tractatus son inequívocas: «el verdadero método de la Filosofía sería propiamente este: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la Filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues

no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles Filosofía—; pero sería el único estrictamente correcto» (6.53).

Y sin embargo, el mismo Wittgenstein en el Tractatus ha transgredido esos límites que se impone. Porque es que, esencialmente, el fijar límites no se puede hacer sino trasgrediéndolos... Lo reconoce él mismo así:

«Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de significado, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)

»Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo» (6.54).

«Sobre lo que no se puede hablar, hay que callar» (7).

Está bien, sin duda, la honradez y la coherencia. Pero el lector no quedará del todo tranquilo: y no solo porque personalmente se rebela contra la severidad con que se le proscribe el filosofar propiamente dicho. Sino porque encontrará en las mismas últimas frases su propia violación.

e) Lo «místico» junto a lo «lógico». Pero hay un rasgo en las últimas proposiciones del Tractatus que es de suma importancia; ya nos hemos referido a él. En la coherencia con que Wittgenstein ha querido llegar hasta el final el «atomismo lógico», aparece al final inevitablemente una ruptura. Ruptura que, sin embargo, es en cierto sentido la única que permite la dicha coherencia... Ese «hablarnos de aquello de lo que propiamente no se podría hablar», a que hemos asistido en la última cita, podría cobrar un sentido (y con ello lo cobraría todo el Tractatus) con el reconocimiento de otra dimensión junto a la lógico-empírica, que tan estrictamente se nos ha inculcado. Wittgenstein reconoce esta dimensión y le pone un nombre: es «lo místico».

«No es lo místico cómo sea el mundo, sino que es» (6.44). «Hay, ciertamente, lo inexpresable. Esto se muestra a sí mismo, es lo místico» (6.522). En esa facticidad irreductible, tenemos que reconocer sin duda el hecho mismo fundamental de la realidad del mundo y del sujeto, así como las leyes propias de este. Es, ciertamente, aquello sobre lo que la filosofía tradicional ha pretendido versar... Y, como ya hicimos notar al tratar de la «admiración», es notable que se haya encontrado para

referirse a ello el mismo tradicional verbo «ser», cuyo significado en este sentido discute en otra ocasión Wittgenstein en su *Tractatus*.

El *Tractatus* es, conforme a esto, de algún modo una cierta violación de la inefabilidad de lo místico. Quizá esto es lo que quiere decir la frase de que al final hay que salirse fuera, habría que rechazar las mismas proposiciones en virtud del haberlas admitido...

En el mismo prólogo en el que introducía la traducción inglesa en 1922, protestó Russell contra esta aceptación de «lo místico». Le pareció una claudicación y una vuelta atrás. Y por lo que vemos por sus obras posteriores, nunca se ha reconciliado con dicha aceptación. Pero no es, sin duda, porque no haya visto el problema que en ese punto obsesionaba a Wittgenstein. Tanto Russell como Wittgenstein han visto el problema básico de la línea filosófica que ellos han introducido. Y esto nos explica el que en sus años maduros ambos hayan desarrollado filosofías y teorías del conocimiento y del lenguaje bastante más amplias, como en seguida veremos. Russell, de temperamento más flexible y humanista, no cerrado a una cierta conjunción de sentido común y escepticismo, ha intentado desde el mismo lenguaje lógico y desde el pensamiento que viene a expresar, resolver la aporía del intento de establecer sus límites y alcance... Wittgenstein reconocerá más bien, una «pluralidad de lenguajes» y se empleará en sus últimos años en tratar de captarlos y describirlos en su pureza real sin intentar ya más síntesis.

3. EL «NEOPOSITIVISMO LÓGICO»; SU DESARROLLO Y SUPERACIONES

La Filosofía analítica del lenguaje cuyo desarrollo en nuestro siglo vamos siguiendo, no pasó sino transitoriamente por el «atomismo lógico»; ya que sus autores pronto evolucionaron a partir de él. Pero en cambio, como consecuencia del atomismo lógico (combinado con el empiriocriticismo de Mach), produjo a través del llamado «Círculo de Viena», fundado por Schlick y Carnap entre 1925 y 1930, un brote muy intenso y extenso de pensadores, que extremaron los imperativos del empirismo y del rigor lógico conjuntamente; y han logrado una enorme difusión de su modo de pensar, sobre todo en el mundo anglosajón.

Como no estamos intentando escribir una historia de la Filosofía en nuestro siglo, sino entender en qué punto se ha radicalizado la crítica que ya hizo Kant del alcance especulativo del conocer humano, solo notaremos algunos rasgos peculiares del «neopositivismo lógico»,

aquellos en los que puede aportar algo específico al «atomismo» ya descrito.

Schlick ha dado a la nueva tendencia el principio que ha venido a ser consigna, principio de verificabilidad o verificación: «el significado de una proposición es el método de su verificación». Late en él incluso el intento de ir más allá de Wittgenstein, superando lo que en el *Tractatus* hay de Cosmología. La postura queda, pues, más escéptica que la del *Tractatus*: no se sabe tanto sobre la constitución del mundo como en él... Todas las afirmaciones «metafísicas» —donde hay que entender incluso muchas que algunos analistas más amplios no considerarían tales, carecen de significado... Y, sin embargo, la postura en su mismo rigor queda aún atacable; lo que es signo de un planteamiento estrecho. Como se ha repetido hasta la saciedad, el mismo principio de verificación es el primero que no puede someterse al requisito que establece.

A Carnap, el otro fundador del Círculo de Viena, debemos el esfuerzo más sistemático y coherente (*La construcción lógica del mundo*, 1928) por llevar a término el proyecto lógico-empirista, con su típico «reduccionismo», del que después él mismo volverá atrás. Más duradero es su amplio desarrollo de la teoría de los «metalenguajes», que prolonga, para la consistencia interna de todo estudio sobre el lenguaje, la teoría de los tipos de Russell y las «metamatemáticas» de Hilbert.

De los otros seguidores de la tendencia, hemos de mencionar especialmente a Neurath. El «fisicalismo» de Neurath es quizás el esfuerzo extremo por conseguir el lenguaje totalmente riguroso. Algo que solo resulta realizable a costa de enormes sacrificios: el sujeto, ante todo, debe ser diluido en puro dato; el lenguaje se hace impersonal. En segundo lugar, la misma referencia extralingüística tiende a ser superada. La verdad del lenguaje tiende a definirse de modo puramente sintáctico con eliminación de la semántica extralingüística. Se reconoce, por tanto, un elemento de «decisión» arbitrario, en la base de todo sistema de proposiciones, no excluidas las mismas proposiciones «protocolarias» o básicas.

El intento, como no podía ser de otra manera, resulta fallido. Ya veremos que no es el único del mismo tipo intentado en nuestro siglo. Es muy aleccionador el que estos intentos hayan tenido lugar y también su fracaso. (En otro nivel, no ya filosófico, sino el de la Lógica formalizada —que, como sabemos está en la base del surgimiento y

desarrollo de la Filosofía analítica y del neopositivismo lógico—, la rigurosa demostración por Gödel (1931) de su teorema sobre la esencial insuficiencia interna de las formalizaciones —imposibilidad de probar la consistencia del sistema por ninguna razón representable en el formalismo del sistema— ha causado también impacto aleccionador, forzando hacia una apertura).

Con su expansión numérica, la escuela neopositivista nacida del Círculo de Viena, se habrá indudablemente enriquecido en matices; en todo caso, ha remitido en sus intentos más radicales. Y, quizás se puede añadir, no ha producido nada esencialmente nuevo. Entre los esfuerzos posteriores más dignos de conmemoración, habría que notar los de los analistas ingleses, como Ayer... Se intenta en ellos, con notable medida y sentido común, el replantear el caso de los extremismos pasados. Para encontrar fórmulas más aceptables y ya no extremistas de los principios básicos, como el de verificabilidad.

4. LOS «ÚLTIMOS» RUSSELL Y WITTGENSTEIN

Pero, como ya indicamos antes, lo más interesante y aleccionador en la historia reciente de la Filosofía del análisis lógico, son las posiciones tardías de los «últimos» Russell y Wittgenstein. Los fundadores de toda la corriente, defensores un tiempo del «atomismo lógico», tras los años de maduración en que han podido reflexionar sobre las tendencias del movimiento originado por ellos, nos han dado frutos maduros, mucho más sobrios y matizados que todo lo anterior. Nos interesa considerarlos ahora sumariamente.

Por parte de Russell, el resultado de esta última etapa se encuentra expresado en dos libros: *Investigación sobre el significado y la verdad* (1940) y *El conocimiento humano* (1948). La posición del último Russell podría calificarse de crítica de la Filosofía analítica desde dentro de lo que fue su inspiración primera. Hay en él un esfuerzo supremo por conservar fidelidad a las intuiciones iniciales, corrigiendo, eso sí, con severidad y con nobleza lo que se ha demostrado inviable en el extremismo neopositivista.

En el libro de 1940 encontramos, entre otras críticas, una muy radical y cruel del fisicalismo (Cap. 10). La imposibilidad de prescindir de la referencia extralingüística queda absolutamente clara. Más importante es aún la crítica del principio de verificación. Russell es muy consciente de oponerse así a algo verdaderamente básico del neopositivismo. En la base de lo que llamamos significado del lenguaje hay unos

indudables datos de asociación. Pero no bastan para explicar lo que hacemos cuando damos activamente significado. Al «significar», pretendemos establecer una relación de «verdad», que apunta últimamente a lo que debemos llamar hechos. Los «hechos» no coinciden sin más con nuestras experiencias. Ciertamente la experiencia es nuestro acceso privilegiado a los hechos; y puede incluso ponerse en duda que tengamos otro. Pero en sí no podemos identificar hecho y experiencia. Por eso, «verificación», que se refiere a nuestra experiencia, no puede ser tomada por sinónimo de «verdad». Verdadero es más amplio que verificable. Las proposiciones verificables solo «son unas subclase de las proposiciones verdaderas» (Ver los capítulos 17, 21, 22).

Otro punto interesante en el que el último Russell ha hecho un notable progreso es el relativo a la referencia subjetiva del conocimiento. Recordamos la posición que adoptó primeramente en su atomismo lógico, sobre todo con la aceptación en 1921 del «monismo neutral». En los libros de 1940 y 1948 hay un replanteamiento de esa relación subjetiva del conocimiento; a propósito de lo que llama las «particularidades egocéntricas» del lenguaje «yo», «esto», «aquí y ahora»... Y cabe, incluso, notar un real progreso entre una obra y otra. Mientras que el capítulo 7 de la primera de esas obras conserva aún una huella del esfuerzo monista neutral por reducir las particularidades egocéntricas a un lenguaje impersonal («hasta donde se me alcanza... esto revela que estas [las particularidades egocéntricas] no son necesarias en parte alguna de la descripción del mundo, ni del físico ni del psíquico»); el capítulo 4 de la parte II de *El conocimiento humano* reconsidera el tema para dejar en duda, más bien, la posibilidad de tal reducción. Lo que equivale a decir que siempre debe reaparecer la referencia subjetiva, aun debajo de las descripciones aparentemente impersonales de las Ciencias. El significado de las proposiciones científicas descansa últimamente sobre el que se deba asignar a otras, directamente referidas al sujeto.

Y con ello vamos al punto quizás más interesante de las «retractaciones» del último Russell. Los dos libros dichos se cierran con una requisitoria contra el empirismo consecuente; para mantener la inevitabilidad de que él llama «una cierta Metafísica». No se trata, en verdad, de una Metafísica en el sentido más propio. Se trata más bien, directamente al menos, de una Filosofía de la Ciencia, que viene a no quedar muy distante de la que aceptó Kant. Russell es, comprensiblemente, mucho más matizado que Kant en el conceder «certeza» a los juicios científicos. Al oírle hablar de «confianza»... y

otros términos semejantes pensaríamos por un momento no estar muy lejos de Hume. En realidad, lo que quiere decir con esos términos quizá no está lejos de lo que aceptaba también la Filosofía tradicional: que la certeza física nunca puede ser tenida por certeza absoluta. Con una indudable mayor dosis de relativismo, pero no hay, quizá, esencial divergencia. Porque Russell pretende efectivamente en sus últimas obras asegurar un auténtico estatuto de necesidad a las Ciencias. Precisamente por eso subraya la imposibilidad de lograrlo sin aceptar una como «armazón» apriorica de los juicios científicos. No teme hablar de «al menos algún juicio general que no sea analíticamente necesario», un juicio de estructura sintáctica que no sea simplemente tautológico, que antice de algún modo la estructura de la experiencia subsiguiente. Existen, pues, en el lenguaje humano, y con los matices y reservas que haya que adoptar, conceptos auténticamente universales, cuales son los que manejan las Ciencias. Y existe en la estructura mental humana al menos un principio formal sintáctico capaz de anticipar la experiencia, el que funda el procedimiento científico (llámesele «inducción», o como se quiera). En la última frase de Inquiry, asegura: «Por mi parte, creo que, en parte por el estudio de la sintaxis, podemos llegar a un conocimiento considerable de la estructura del mundo». Y, en este espíritu se intenta en los últimos capítulos de El conocimiento humano el establecimiento sistemático de los postulados fundamentales del método científico; cree Russell que se pueden reducir a cinco. No es de nuestra competencia ni de nuestro interés en este momento el analizarlos. Lo importante del mensaje de esta última posición de Russell ya está recogido: hay una reconsideración muy honrada de los temas fundamentales de la crítica del conocimiento. Y, con ello, una fundamental vuelta a lo más sustancial de la posición kantiana. En un clima distinto, con matizaciones indudablemente más complejas, pero se vuelve a una situación no radicalmente diversa de la definida en la Crítica de la Razón Pura. Lo que quedará más invalidado es la Estética trascendental, por cuanto la Matemática se ha considerado fundable en la Lógica. (Aún así, no son hoy ya los teóricos de la Matemática tan simplemente logicistas y, al menos, queda quizá en pie la fundación kantiana para aquella Matemática que informa nuestra concreta experiencia...) Pero se acepta el sujeto y, hasta cierto grado al menos, un «sujeto trascendental» (pues se admite una necesidad objetiva). Naturalmente, nadie piensa en conservar la «tabla de categorías» presentada por Kant ni su concreta heurística de la misma. Pero se admite un sistema sintáctico del lenguaje, que, junto con la percepción está en la base de los conocimientos que el lenguaje expresa. El problema de la «síntesis a priori» sigue presente a la hora de querer asegurar su estatuto a la Ciencia. Y la solución, por una

especie de «deducción trascendental» también, concluye en aceptación de un cierto valor de dicho sistema sintáctico como anticipación de conocimientos futuros. Naturalmente, también sigue en pie la restricción a la «experiencia posible» de ese valor anticipativo.

Es interesante haber recogido este final del proceso de la nueva Crítica de la razón en nuestro siglo. Para completarlo, solo haremos ahora una simple mención de lo que ha supuesto la aportación del «último Wittgenstein». La obra que este pensador desarrolló en su última época en Cambridge, no es una crítica y ampliación de las bases del análisis > del lenguaje lógico hecha «como desde dentro» (tal cual dijimos ser la de Russell). Más bien se trata de un abandono de la unilateralidad de dicho análisis. Efectivamente, el mensaje amplio y estimulante, aunque disperso y difícil por absolutamente asistemático, de las Investigaciones Filosóficas, es éste: no es solamente lenguaje humano aquel que el hombre puede intentar hacer plenamente riguroso en su esfuerzo científico. Hay, previamente y con derechos que nunca prescriben, tantos lenguajes cuantos nos revela la realidad de la intercomunicación humana. Hay que atender desapasionadamente a las leyes de cada uno de estos lenguajes y solo al final cabrá entonces hablar del lenguaje humano con un cierto sentido unitario.

Mucho de lo que hoy se hace en Analítica del lenguaje, sobre todo en Inglaterra —mencionemos solamente la labor de Austin—, va en esta dirección. Como vemos, un programa abierto que despeja el horizonte. Que convalida y alienta cuanto nosotros hemos intentado hacer con el «lenguaje sugerente» en que hemos intentado hablar desde el principio en esta Metafísica Fundamental... (Si no doy más extensión en esta noticia histórica a esta última aportación de Wittgenstein, es porque, a mi modo, me estoy desde el principio beneficiando de ella.)

Cerrará mis referencias a la Filosofía analítica con la mención de algunos pensadores actuales afines a ella, que llegan a restaurar más explícitamente la problemática «ontológica», es decir, a plantearse qué podemos saber, a partir de nuestro lenguaje, sobre la estructura misma de la realidad, a la que se refiere. No se podría quizás llamar propiamente Metafísica a lo que intentan, pero no queda ya muy lejos. Un pionero de esta tendencia fue Moore. Entre los más recientes, es el más notable G. Bergmann. De los españoles, Ferrater Mora y Muguerza.

5. LA APORTACIÓN DE LA LINGÜÍSTICA CIENTÍFICA

Al estudiar la Crítica de la razón teórica en la situación específica de nuestro siglo, no debemos fijarnos únicamente, como hasta ahora llevamos hecho, en la Filosofía del análisis lógico. Como dijimos, tal Filosofía se origina en lo que tiene de más propio, junto con el empirismo de la mentalidad científica, en la reorientación lógica de las Matemáticas. Filosofía del análisis lógico, Filosofía analítica del logos humano, es una Filosofía del lenguaje. Ya hemos tenido ocasión de verlo.

Pero debemos ahora preguntarnos: ¿es esto realmente el lenguaje humano? ¿No tenemos, justamente, la impresión de una cierta deshumanización en esa prevalencia dada a la Lógica? (La Lógica es ley del lenguaje; pero subraya el ser ley, en detrimento de su espontaneidad...) Incluso desde el punto de vista más estrictamente crítico, cabe preguntarse por lo bien fundado de algunos de los presupuestos de la Filosofía analítica: ¿Es realmente tan clara y tan una la Lógica humana como nos la quieren presentar? Nos hablan, ciertamente, de una pluralidad de lógicas («lógica de clases», «de propiedades»...), pero subsumidas siempre en una única legalidad que se da por autoevidente. ¿Es esto realmente así?

El progreso actual de las ciencias históricas urge a plantear instantáneamente ese tipo de preguntas. Acusa a las nuevas tendencias filosóficas —como a las de siempre— de un olvido de la esencial historicidad del hombre. Y, concretamente, de un olvido de la historicidad del lenguaje. Y, por otra parte, en los nuevos conocimientos que aporta al hombre del siglo XX sobre lo que ha sido la historia real del lenguaje, o por mejor decir, de los lenguajes de la humanidad, ofrece posibilidades para un nuevo acceso cognoscitivo a lo que puede ser la razón humana, el lagos que se ha producido a través de la historia en la estructuración de esos diversos lenguajes.

Aunque tenga forzosamente que ser con una brevedad y superficialidad no digna del tema, no podemos menos de intentar tomar conciencia de lo que supone esta aportación. Solo cuando lo hayamos hecho, podremos estar seguros de haber situado en nuestro auténtico momento el problema fundamental tras del que vamos y en el que ya nos introdujo Kant, el problema del posible alcance metafísico del conocer humano.

Simplificando las cosas, podemos dividir en cuatro instantes sucesivos el desarrollo de esta aportación de la nueva lingüística. Por una parte está la gran afluencia de datos indispensables procurada por la corriente de «lingüística histórica comparada». (No podemos

detenernos en ella y solo haremos unas cuantas menciones.) Un segundo instante decisivo es, entonces, la que podemos llamar «revolución estructural» del siglo XX. De ahí se origina, en tercer lugar, el que podemos llamar «estructuralismo lingüístico». Hoy este estructuralismo lingüístico evoluciona en ciertos ambientes hacia orientaciones de mayor amplitud: este será el último momento que estudiemos.

Unas palabras solo sobre el inmenso tesoro de la lingüística comparada. Sería inútil querer pararse a mencionar siquiera los nombres principales. Desde Humboldt hasta nuestros días. Quizá por su dedicación a las lenguas del tronco indoeuropeo, las más elaboradas y las más cercanas a nosotros, debemos hacer una excepción y mencionar a Grimm y a Brugmann.

Si hubiéramos de resumir en dos frases las características de esta aportación, diríamos en su alabanza que conserva gran fidelidad a los datos históricos, con atención a lo sociológico y cultural. Con ello crece una persuasión latente de dispersión, frente a la ingenuidad de los esbozos lingüísticos anteriores, que simplemente proyectaban hacia el pasado y hacia zonas lejanas los datos de las gramáticas o las sintaxis de los idiomas occidentales. Se quiere «reparar» esa ingenuidad. Por ello se proscribe abiertamente toda referencia al «lenguaje» humano en singular, todo intento de formulación de leyes sistemáticas de tal «lenguaje». Se subraya la originalidad y peculiaridad de cada lenguaje; al cual se intenta lograr un acceso directo y sin prejuicios.

La. «revolución estructural» en lingüística.

Nuestro siglo nos ha traído un viraje de decisiva importancia en lingüística. Se está hoy de acuerdo en atribuir el mayor influjo en ese cambio al lingüista suizo Fernando de Saussure. En sus cursos de Ginebra y de París (que solo hicieron el más fuerte impacto después ya de la muerte de su autor), Saussure propugna unos nuevos principios metódicos que serán realmente revolucionarios. El primero y fundamental es el de la atención a la descriptiva «sincrónica» y no solo a la «diacrónica» o histórica. Su importancia es grande: porque en efecto, por la preocupación de buscar las diversas situaciones que en su transformación histórica han tenido las particularidades fonéticas o morfológicas de una determinada lengua o de un grupo de lenguas, puede llegar a perderse algo de suma importancia: la correlación «estructural» de las formas fonéticas y morfológicas en cada determinado momento. Algo decisivo se pierde entonces en la

«lengua», tomada como sistema.

Porque la «lengua» es sistema. Este puede ser el enunciado de otro principio metódico. Saussure da como fundamental la distinción entre lengua (*langue*) y habla (*parole*). Esta última es individual: es el uso concreto de la facultad de hablar que ejerce en un determinado momento del tiempo un determinado miembro de una comunidad lingüística humana. Hay una evidente originalidad irrepetible en el habla; no solo por la inmensa variedad de los mensajes lingüísticos que cada locuente puede transmitir; sino aun por las particularidades específicas que puede poner en juego en su uso de la lengua (con un margen mayor o menor, eso constituirá «su estilo»). Pero, evidentemente, el hecho de que alguien pueda hablar, de que pueda producirse ese fenómeno singular del «habla», supone que el individuo locuente se encuentra previamente establecido e informado en una comunidad lingüística concreta; ahora bien, esta comunidad se constituye por la conveniencia en una determinada serie de reglas para el uso fonético y morfológico de la facultad de hablar. Hay un proceso histórico que va constituyendo, y quizás continuamente transformando, la «lengua», entendida, como vemos ahora, como el sistema de esas reglas o estructuras. Pero es un hecho que, para cuando un locuente puede hablar, cuenta con un determinado código de reglas, con un determinado sistema o lengua. Y es importante entonces el estudio de la correlación que guardan entre sí unas y otras estructuras dentro de la lengua, formando con ello la misma lengua como sistema.

Comprendemos ahora qué puede ser el «método estructural». No es la simple afirmación de que en el lenguaje se dan estructuras; esto nadie nunca lo había podido poner en duda. Tampoco es método estructural cualquier búsqueda de esas estructuras; sino precisamente aquella búsqueda que supone como hipótesis de trabajo el que dichas estructuras se interrelacionan formando un sistema. Y que busca precisamente desvelar la regla misma del sistema como tal.

Es fácil ver que esta asunción metódica puede ser fecunda para descubrir en un determinado sistema lingüístico sus leyes de conexión. Para descubrir incluso la existencia de ciertas estructuras que a primera vista no aparecían. La hipótesis supone que, de algún modo (podremos decir «proporcionalmente»), todos los sistemas posibles coinciden estructuralmente. Lo cual no quiere decir que coincidan en la materialidad de unas y otras estructuras sino en la oposición y correlación mutua existente entre ellas. El método, entonces, se ha probado que es fecundo como hipótesis e instrumento de trabajo para la

investigación de toda realidad antropológica y sociológica. Esta ampliación ha sido recientemente promovida sobre todo por el antropólogo francés Lévi-Strauss. Los sugerentes y atractivos resultados obtenidos en su estudio de la etnología y de las estructuras culturales primitivas, han producido después todo el actual brote de «estructuralismo», del que ya hablamos al principio.

Desde el punto de vista que aquí nos interesa, creo que podemos decir que «la revolución estructural» de Saussure supone, en el seno de la lingüística, una nueva emergencia, en verdad inesperada, de la conciencia de necesidad de una «armazón mental» apriórica. Cuando la simple descriptiva histórica de la lingüística comparada, en reacción contra el simplismo de los filósofos de tiempos anteriores, subrayaba tan unilateralmente las diferencias insalvables de todos los lenguajes humanos, el toque de atención de la revolución estructural nos convence de nuevo de la inevitabilidad de una cierta estructura unitaria. En efecto, esto es al menos universal en los lenguajes, según el presupuesto estructural, y esto al menos los hace ser un lenguaje: el tener un determinado sistema armónicamente constituido por estructuras interrelacionadas. Eso sí, el nuevo «*a priori*», a diferencia del kantiano, es uno solo «estructuralmente»; es decir, en esa proporción en la que hemos ya dicho que todo sistema debe poder parangonar con las de otro las estructuras que lo integran. Frágil e impreciso es este mínimo de unidad. Veremos, sin embargo, cómo, a partir de él, un ulterior desarrollo de la lingüística en nuestro siglo, nos permite entrever al menos la vuelta fundamental a una suficiente posibilidad de estudio unitario de la mente humana a través de su expresión en el lenguaje.

Añadamos finalmente, para concluir nuestra sumarísima descripción de la «revolución estructural», otro fundamental principio metódico: en el concepto de «signo», el concepto fundamental para toda descripción del lenguaje, entrará en adelante no solo el elemento «significante», sino también el «significado». Significante y significado en su unidad: he ahí el signo lingüístico. Un signo que, naturalmente, por su misma esencia y su origen simbólico, se refiere ulteriormente como tal a algo exterior a sí mismo, propiamente extralingüístico. Pero no se refieren — esto es lo importante anotar aquí — los sistemas «significantes» inmediatamente a lo extralingüístico; sino se refieren sólo a través de sus «significados». Una lengua no es, por eso, un conjunto sintácticamente ordenado de significantes fonéticos o gráficos; no es solo eso. Es además un conjunto de significados, alcanzados a través de ese sistema de significantes fonéticos y gráficos. Para referirse

fundamentalmente a la misma realidad extralingüística, cada lengua tiene un conjunto de significados. No coinciden exactamente los significados puestos en sistema por una lengua con los puestos en sistema por otra. Sería muy ingenua la concepción lingüística que eso supusiera. No es posible por tanto —cosa que ya sabíamos por experiencia— la perfecta traducción de un lenguaje a otro. Y no solo porque los sistemas sintácticos, que tienen equivalencia en su conjunto o en sus grandes partes, no la tienen sin más en cada detalle, cosa ya afirmada. Sino también porque los conjuntos semánticos, es decir, los conjuntos de significados expresables en el léxico de cada lengua no coinciden tampoco exactamente con los de ninguna otra. No es posible encontrar la perfecta traducción de las palabras que en cada lenguaje, aun de los más próximos, exhiben, por ejemplo, los matices de color del espectro y sus múltiples combinaciones.

Digamos para terminar estas breves insinuaciones, completando algo que nos será útil cuando por nuestra cuenta intentemos un inventario de las fundamentales estructuras lingüísticas, lo siguiente: el lenguaje, cada lenguaje, presenta una doble articulación: una, de significantes en mínimos de «signo» (significante más significado). Otra, de estos mínimos de signo hasta formar el mínimo de unidad viable como mensaje lingüístico independiente: lo que solemos llamar la «frase». Es frecuente hoy llamar «fonema» al mínimo de significante (y, correspondientemente «grafema» al mínimo de significante escrito). Y llamaremos preferentemente «monema» al mínimo de signo. Es la articulación de monemas en la constitución de los mínimos de mensaje que son las frases simples el ámbito de problemas filosóficamente más interesantes.

El «estructuralismo» lingüístico

Podemos llamar así, refiriéndonos a ello poco más que de pasada, lo que ha sido hacia la mitad de nuestro siglo la resultante de la revolución estructural de Saussure. Una serie de escuelas diversas (la de Praga, la de Copenhague, la estadounidense...) que han querido llevar a efecto con sus propias peculiaridades la nueva metodica, extremando su rigor y tratando de pedirle el máximo de su posible rendimiento.

Como no intentamos hacer una historia de la lingüística sino recoger lo que su aportación puede tener de valioso e indispensable para una actual reflexión filosófica sobre los alcances de la razón humana, no nos detenemos en ningún detalle. Solo hemos hecho mención de este «estructuralismo» para encontrar en él un nuevo extremismo típico,

afortunadamente hoy ya en vías de superación; extremismo que de nuevo sería destructivo para lo filosófico y que tiene un notable paralelo con el que por el mismo tiempo hemos encontrado ya en el «fiscalismo» brotado en el seno de la Analítica lógica.

Hay, en efecto, sobre todo en la lingüística estructural norteamericana una tendencia que recuerda el fiscalismo de Neurath. Es en la obra «Language» de Bloomfield (1933) donde la encontramos expresada al máximo. «Mecanismo, no mentalismo», es una consigna de tono behaviorista, que busca una interpretación interna del fenómeno lingüístico, sin recurso a nada propiamente psicológico o antropológico de cualquier tipo. Eso si, el fenómeno lingüístico se entiende con toda su dimensión sociológica. Un conato algo semejante aunque más moderado y circunscrito lo encontramos en la escuela de Copenhague con Hjelmslev y su «glosemática», intento de «lingüística inmanente», que realice plenamente los desiderata del método estructural.

La actual exageración del «estructuralismo» simplemente tal, que ya hemos criticado en la Introducción, puede, por lo que se ve, encontrarse ya seriamente prenunciada en estos extremos del estructuralismo lingüístico.

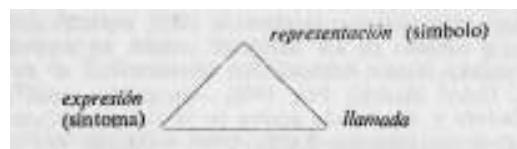
Evolución actual del estructuralismo lingüístico.

Pero las más recientes tendencias en el campo que aún genéricamente podemos denominar estructuralismo lingüístico, no son precisamente esas tan extremas. Por el contrario podemos descubrir una evolución hacia el redescubrimiento de la necesidad del elemento propiamente humano en el estudio del lenguaje.

Puede darse por representante más destacado de esta evolución de la tendencia al americano Chomsky. El método propugnado por él se denomina «gramática generativa transformacional». Es un método más flexible y dinámico, como la misma denominación sugiere; que por ello precisamente da más cabida a la originalidad; que ha de presuponer el elemento humano en la base y puede contentarse menos con lo simplemente mecánico. Por otra parte, el ideal de esta gramática transformacional apunta ya más claramente que ninguno otro dentro de la línea estructural hacia una suprema unidad posible de toda gramática. Unidad, entendámoslo bien, siempre «estructural» y no estricta. Pero ahora entrevista como posiblemente más rigurosa de lo que se podía pensar. El ideal así avistado no parece ya quedar demasiado distante de la «Gramática pura» que preconizaba Husserl en

su Fenomenología. En tanto en cuanto esto sea así —quizá hoy por hoy no se puede decidir esta reserva condicional...—, el a priori de la Gnoseología clásica, y de la Lógica aún más reciente, habrá vuelto a encontrar su puesto, mucho más matizada y exactamente a través del esfuerzo lingüístico.

Mencionemos, ya solo por completar, otros dos esfuerzos recientes que amplían la base del estudio lingüístico y nos aproximan hacia un reencuentro de lo antropológico. Me refiero ante todo a la obra de Bühler en donde el lenguaje es situado explícitamente en su base psicológica, mediante la distinción de una triple esencial dimensión en él: expresión-representación-llamada. La estructura puede representarse con su descubridor en esta forma de triángulo:



En efecto, cada lenguaje lingüístico, aparte de su estructura interna y de su referencia semántica a algo extralingüístico como representación suya, es, de parte de quien lo profiere una expresión de contenidos cognoscitivos prelingüísticos y una llamada al cololector a quien va dirigida en espera de la correspondiente respuesta. Sin esta fundamental base dialogal, queda el lenguaje incomprendido. ¡Estaremos bien de acuerdo, después de cuanto hemos dicho en nuestra propia orientación antropológica-existencial!

Finalmente, este mismo relieve de lo dialogal en el lenguaje ha sido subrayado por Ortigues en un interesante libro reciente (1962) de honda filosofía: *El discurso y el símbolo*. Los pronombres personales y las demás referencias extralingüísticas subjetivas, que suelen ser más bien objeción y problema en otros enfoques, reciben aquí el papel central que merecen. No podemos detenernos en recoger en detalle un número de interesantes observaciones de la misma inspiración, que pueden enriquecer una consideración más integral del lenguaje.

Para terminar ya, permitámonos añadir tan solo, como lo hicimos al final de nuestro desarrollo sobre la Analítica lógica, que esta importante aportación de la lingüística estructural si bien debe hacer mucho más cauto y matizado todo tratamiento filosófico del tema, no parece obligarnos a cambiar esencialmente las conclusiones de la Crítica

kantiana. Sigue en pie el «yo» que habla; y un cierto «yo» trascendental, que posee la «lengua» como conjunto sintáctico a priori. Y no está excluido en ella un cierto valor de anticipación semántica. Pero sigue también en pie la duda de que todo el conjunto lingüístico pueda tener posibilidades metafísicas, ir más allá de la referencia empírica. No resulta viable el empirismo consecuente, ya lo sabemos. Pero es problemático el modo y los términos de su superación.

CAPÍTULO XIII

LENGUAJE HUMANO Y «SER»

«5.1. HACIA LAS SUPREMAS ESTRUCTURAS DEL LENGUAJE INDICATIVO

Se trata ahora de rehacer por nuestra cuenta el difícil camino de las Críticas. Para esto las hemos considerado previamente. Están ahí, y es imposible el volver atrás; han significado un paso irreversible en el avance filosófico de la Humanidad. Su resultado no es tan simplemente negativo como pudiera parecer, ni siquiera después de la radicalización que la Crítica ha sufrido en nuestro siglo. Ya hemos notado la inflexión que se puede advertir en el desarrollo interno de las líneas, tanto de la Filosofía analítica del lenguaje como en la Filosofía que puede basarse en la lingüística estructural. Al final no quedamos, a fin de cuentas, a mucha distancia del resultado kantiano.

Una cosa sí se hace bastante clara en nuestro momento: *es el lenguaje humano*, en toda su amplitud real, el que debe ser sometido a análisis en orden a precisar su posible *alcance*; porque en el lenguaje se nos revelan las estructuras del conocimiento teórico del hombre y se anuncian sus límites.

Y al lenguaje humano debemos buscar acceso a través de *los lenguajes humanos*; ya que en realidad el dato del que podemos partir es esta multiplicidad de lenguajes. No podemos descuidar la aportación de la reflexión propiamente *lógica* —en la que Kant encontró el «hilo conductor» para el descubrimiento de las estructuras del conocer humano; y en la que a su modo las buscan también hoy filósofos analíticos—. Pero no podemos separar esa reflexión de otra más amplia sobre el resultado de la investigación sobre los lenguajes naturales, espontáneos, del hombre.

Puestos estos dos principios metódicos, y a su luz, tenemos inmediatamente que añadir que, si lo que pretendiéramos fuera una íntegra *crítica de la razón*, habíamos de declararla por el momento imposible. Sobre todo, porque no podemos decir que estén, ni hayan de estar en breve, maduros los estudios de lingüística positiva como para permitir esta convergencia que los haga, en el resultado, conciliables con la reflexión más simplemente lógica. En orden, digo, a la formulación de una íntegra crítica de la razón que, entre otras cosas, debería contener los principios de una teoría actual del saber científico.

Afortunadamente, no es eso lo que pretendemos y no necesitamos por ello esperar a la plena maduración de los estudios a los que podernos referir como base. Pretendemos algo bastante más sencillo y fundamental. Al mismo tiempo pretendemos menos y pretendemos más... *Saber si la vivencia metafísica puede encontrar —y en qué condiciones— un «hospedaje» en el lenguaje teórico del hombre*, es una pregunta si se quiere de más trascendencia y relevancia, de cara al hombre integral en sus últimos interrogantes... Pero es algo, a la vez, más sencillo, que no tiene por qué requerir estén resueltos otros muchos complejos problemas.

Tenemos que recordar aún otro presupuesto metódico fundamental, sin el que pareceríamos ahora separarnos de la línea que desde el principio venimos siguiendo. *Lo que aquí hacemos ahora* es también «*fenomenología existencial*». Como ya hemos reconocido, es un «existencial» del hombre este del conocimiento y el lenguaje, que ahora intentamos esclarecer igual que hemos esclarecido otros. Si hacemos tan amplia apelación a los datos de la investigación científica sobre el lenguaje, es —igual que en casos parecidos ya en los capítulos anteriores— *para después «existencializar» esos datos*; ayudándonos de ellos para encontrar lo que son las estructuras del conocimiento y del lenguaje *que nosotros vivimos*.

Añadamos aún —otra cosa obvia— que no pretendemos hacer lo que a veces hoy se denomina «Metafísica del conocimiento». Sino, repitamos, tratar de encontrar el camino del conocimiento hacia la posible Metafísica.

1. PROLEGÓMENOS, AUTOCONCIENCIA, PERCEPCIÓN, LENGUAJE

Conviene comenzar por unas reflexiones generales que sitúen el tema y eviten desenfoques. Sería desenfoque pensar que ahora hablamos por primera vez del conocimiento. Siempre hemos hablado ya de él, en cuanto que toda nuestra reflexión filosófica ha versado sobre *la conciencia*. La conciencia es como el *médium* en el que hemos podido *reflexionar* —que es hacer una tarea eminentemente *consciente*, solo realizable en conocimiento y lenguaje.

La conciencia es, ante todo, «conocimiento de sí»: es lo que hemos expresado desde el principio con el término «autoconciencia». Pero ya hemos insistido también desde el principio en que la autoconciencia no

puede ser tal sino como 'conciencia intencional', es decir, referida a otra realidad que no es ya aquella que propiamente se hace autoconsciente. Solo podemos tener conciencia de nosotros en cuanto tenemos también conciencia de lo que no somos nosotros. Es ineludible este doble polo en la realidad radical. Nos vivimos como uno de los polos: por eso la realidad radical consciente es ante todo autoconciencia. Pero nos vivimos por eso mismo como implantados en realidad, en una realidad que no somos nosotros, y de la que, sin embargo, sí somos nosotros conscientes. (Así como tampoco vivimos la realidad que somos, sino en correlación con otras realidades subjetivas como la nuestra, en una red de intersubjetividad.)

Todo lo que hemos hecho en lo que va de tratado ha sido explotar el carácter de autorrevelación que, según acabamos de reafirmar, tiene la autoconciencia. «Volviendo» hacia ella desde su proyección en la vida, hemos intentado de algún modo detectar sus estructuras constitutivas («existenciales»), atisbar hacia dónde apunta espontáneamente su «vivirse». Naturalmente, no podíamos hacer esto sino a través de un lenguaje en el que nos lo dijéramos a nosotros mismos diciéndolo a otros posibles interlocutores. Hemos calificado este lenguaje de «lenguaje sugerente», encontrándolo fundado en la radical simbolizatividad de la existencia humana que origina el lenguaje, y que vuelve siempre después a buscar alojamiento en él... Sin pretender aún estudiar a fondo la estructura misma del lenguaje como sistema expresivo.

Ahora vamos a hacer esto último, en una determinada medida y en tanto en cuanto nos es necesario para ver qué solidez puede tener lo hecho hasta ahora. Como vemos, *no* significa esto, sin embargo, *un paso a otro género* plenamente distinto. Pasamos del conocimiento que es la autoconciencia —y de su expresión en un lenguaje más abiertamente simbólico—, a la consideración del conocimiento que la realidad humana tiene de lo que no es ella; *al estudio de su carácter de conciencia intencional* —con más analítica consideración del lenguaje en que se expresa—. Para ver, sobre todo, qué podría haber de alcance metafísico, en ese conocimiento y lenguaje.

Nunca deberemos olvidar la indisoluble unidad del *conocimiento intencional* con la *autoconciencia*. Nada podría ser conocido por nosotros, nada podría ser conocimiento *nuestro* de algo, sino en el seno de un conocimiento de nosotros mismos. Como quiera que esto haya después de explicarse en una posible «Metáfísica del conocimiento», hay que admitir desde el principio una fundamental

unidad de todo, en virtud de la cual «lo otro» pueda venir a ser de algún modo parte de «nuestro yo», y así hacérsenos consciente en nuestra autoconciencia.

A esta fundamental reflexión hemos de unir ahora otra, ya puesta de relieve en el capítulo anterior: la conciencia intencional se nos dé claramente dividida en dos niveles: el de la *percepción* y el del *lenguaje*. La distinción es neta en un primer análisis; hasta el punto de que podemos por ella hablar de «dos mundos» a los que tenemos acceso por la conciencia: el mundo sensible (*kosmos aisthetós*) y el mundo inteligible (*kosmos noetós*). Pero aquí también importa añadir que la distinción no puede de ningún modo ser separación: los dos mundos se nos dan interpenetrados e interrelacionados y solo así pueden ser lo que son. El lenguaje está ya siempre latente en la percepción humana y, al desarrollarse, la transforma y enriquece.

La *percepción* participa con la autoconciencia del carácter de lo *inmediato*; por contraposición al lenguaje, que siempre se nos presenta como algo *mediato*, referido precisamente a lo percibido o a lo autoconsciente.

Propendemos a situar en el lenguaje lo propio y distintivo del hombre: recordemos que ya para los griegos fue «el animal que tiene lenguaje» (*Zón logon ejon*). El *logos* —razón o lenguaje (comprendiblemente, puesto que la razón se muestra y se expresa en el lenguaje)— es, sin duda, característico del hombre y aquello por lo que ante todo se le puede distinguir. Pero no haríamos bien en pensar que ahí solamente radica la distinción, como si la percepción y su mundo fueran *estrictamente* comunes al hombre y a los otros animales. Ciertamente, encontramos todos los indicios de una notable semejanza en este punto (reacciones al medio que suponen una conciencia perceptiva...). Pero sería ingenuamente antropomórfico el transportar por esos indicios a los animales todo lo que nosotros vivimos como percepción. En nosotros se da ya siempre muy interpenetrado por la racionalidad y el lenguaje. Con razón habla Zubiri de «inteligencia sentiente», manteniendo que hay desde la sensación «impresión de realidad». Sobre todo, en nosotros descansa siempre la percepción ya en una autoconciencia que no podemos suponer de ningún modo en el animal, autoconciencia que es la que en realidad se expresa en el lenguaje y la razón, a la vez que por ellos cobra plena relevancia.

En su común carácter de inmediación, la percepción y la autoconciencia se entrelazan íntimamente. La percepción, siempre de

algún modo intencional, pero aún sin la plenitud de despliegue consciente de la intencionalidad que aportará precisamente el lenguaje, tiene incluso un campo propio en *el mismo* terreno de la autoconciencia: en tanto en cuanto son objeto de una auténtica percepción las determinaciones internas que el sujeto autoconsciente siente *como suyas*. Es la «experiencia interna», contrapuesta ya por Kant a la «experiencia externa»; aunque inseparable de ella. La implicación de esta experiencia interna y la misma autoconciencia es tan estrecha, que al hombre no versado en la reflexión filosófica casi le costará llegar a establecer la distinción. Nosotros ya la vemos bien: entendemos por autoconciencia al sujeto que vive, *en cuanto tal sujeto*; y que al vivir «se vive», es consciente de su vivir...

Esta vida es interrelación con el medio, y por ello no puede desarrollarse sin una conciencia intencional de esté medio. Pero esta conciencia intencional revela entonces al sujeto *algo* más sobre sí mismo. Por ella, el sujeto humano se hace también *objeto de percepción* para sí mismo, no menos que lo externo; se siente parte del mundo en el que está lo externo. La percepción, como medio intencional de conciencia, nos revela siempre, frente a lo que es el «mundo que no somos nosotros», también el «mundo que somos nosotros». Precisamente porque este mundo «que somos nosotros» tiene la más estrecha relación con la autoconciencia, establecemos insuperablemente una identidad: en el lenguaje nos enunciamos como sujeto de afirmaciones de lo que en nosotros hemos percibido. Y ninguna filosofía podrá deshacernos la convicción de la fundamental verdad de lo que establecemos en estas afirmaciones. Pero, eso sí, podrá exigirnos la distinción.

Solo con estos matices adoptamos una posición equilibrada. Se rompe el equilibrio si se da unilateralmente la precedencia a la autoconciencia (subjetivismo idealista) o al lenguaje (racionalismo, logicismo). Pero también si —por reacción— se da a la percepción. Es lo que podemos notar en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (en la que, por otra parte, tanto hay que recoger de positivo). Encontramos allí la realidad objetiva de los acaecimientos del sujeto —que se integran con los acaecimientos externos en un mismo «mundo»—, de tal manera disociada de la subjetividad trascendental (que sería el «otro polo», aquello «ante quien siempre acontecen los acaecimientos que llamamos mundo»), que precisamente se nos prohíbe intentar con el maestro Husserl el volvernos hacia este sujeto trascendental (puro límite) en busca de sus estructuras. No es realizable esa «reducción»; y debemos concentrar más bien nuestra

atención filosófica en este complejo subjetivo-objetivo que llamamos mundo. Con expresión muy parecida a la que ya recordamos haber encontrado en Wittgenstein («el mundo es *mí* mundo»), dice Merleau-Ponty en la Introducción a su libro: «adquisición de la fenomenología es sin duda el haber juntado el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en la noción de mundo».

Es sin duda saludable la atención que Merleau-Ponty nos hace fijar en la percepción. Pero lo es mucho menos el relegar a puro límite la auto-conciencia; y la radical desconfianza de poder decir algo de sus estructuras. Cuanto llevamos hecho en nuestro esfuerzo creo que nos justifica ya en esta superación de la base metodológica de Merleau-Ponty. En realidad son correlativas en él la limitación de la importancia de la auto-conciencia y el aumento de la importancia de la percepción. La percepción viene a constituirse en realidad radical. Con ello también queda desequilibrado el balance lenguaje-percepción en favor de la percepción. Para nosotros, que ya hemos puesto la realidad radical en la autoconciencia, son percepción y lenguaje por igual factores imprescindibles de la conciencia intencional de la autoconciencia. Y la percepción interna nos queda corno una autorrevelación de la autoconciencia mediada por sus mismas estructuras: no son *dos* los «*yos*». El «yo empírico» es la mayor determinación que de sí mismo hace en la percepción el «yo-sujeto».

Notas elementales sobre las estructuras de la percepción

Hechas estas precisiones, que sitúan debidamente todo el tema, será bueno decir, ante todo, unas cuantas ideas sobre las *estructuras de la percepción* (una pequeña «Estética trascendental» antes de la «Analítica»...). Algo extremadamente sumario e imperfecto; puesto que tenemos que apresurarnos a llegar al estudio del lenguaje, el más relevante para nuestro problema.

a) *Pasividad y realismo*

Subrayemos, en primer lugar, su *obvio sentido de pasividad*. Es esa experiencia, que tenemos todos, de que no vemos (y lo mismo digamos de los demás sentidos) aquello que nos gusta, sino muchas veces aquello que nos disgusta; es decir, que hay algo extraño a nosotros que manda sobre nosotros y a lo cual no hacemos sino someternos al percibir. Kant lo llamaba, como ya hemos recordado, la «afección»; y el mantenerla le hizo ser siempre fundamentalmente realista.

Precisamente de aquí surge nuestra espontánea convicción de que el mundo de la percepción, *el mundo de lo sensible, es el mundo real*, más que el del lenguaje. En éste nos permitimos dudar muchas veces de las afirmaciones que nosotros o los demás hombres hacemos, sentimos necesidad de contrastarlas para ver si son verdad; y el método que usamos para contrastarlas, es reconducirlas al mundo de la percepción. Si alguien me dice que llueve, lo que hago inevitablemente es mirar a la ventana. Me resulta dudosa esa proposición y voy a ver si se da una percepción que la confirme o la refute. Para el sentido común y para el realismo ingenuo es así: lo percibido es, sin más, la realidad.

Sabemos, sin embargo, que desde antiguo los hombres más reflexivos han ido cayendo en la cuenta de que, junto con esa pasividad de la percepción hay en ella también una actividad. Incluso esto les ha llevado a dudar de la percepción, cayendo en el extremo opuesto de pensar con Platón —los idealismos y los racionalismos— que la verdad más bien se nos da en el plano intelectual. Con él es con quien habría que contrastar el plano sensible y sus características de mutabilidad y falta de fijeza. La *skepsis* sobre el mundo o el valor de la percepción surge, sobre todo, cuando encontramos contrastes en nuestras percepciones. Vemos que unos perciben las cosas de una manera y otros de otra. En esto encontramos evidentemente las señales de una actividad, aunque sólo sea como reactividad a ese impacto o «afección» de la realidad que antes mencionábamos.

Si ya los griegos hicieron cierta crisis de la simple pasividad de la percepción (que parece al hombre de sentido común ponerle sin más en posesión de la realidad), fue en el Renacimiento, con el progreso rápido de las Ciencias de la naturaleza, cuando la crisis se agudizó y llegó al extremo. Ante todo como sabemos para las llamadas *cualidades secundarias*, aquellas que solo un sentido percibe. Se fue formando una teoría de la constitución de la materia, que no permitía atribuir esas cualidades sin más a la realidad, sino que las constituía en simples reacciones; a veces se llegó a decir «subjetivas» con evidente exageración, como si no hubiera una real objetividad en esa reacción. De estos presupuestos, como ya indiqué, partió Kant y él ahondó la crisis al encontrar que también las llamadas *cualidades primarias* (extensión, movimiento...), que para muchos (quizás para todos los anteriores con excepción de Leibniz) habían sido obviamente objetivas, también en algún sentido debían considerarse subjetivas. Subjetivas, eso sí, ten sentido trascendental, por referirse al *sujeto humano como tal*: con lo que pertenecían también a la constitución de la objetividad (objetividad, recordemos, ya solo para *todo hombre*.) El espacio y el

tiempo son las formas *a priori* de la sensibilidad humana, únicamente en las cuales, percibimos todo. El problema de si la misma realidad es formalmente espacio-temporal o no, no queda resuelto con esto. Por lo pronto se asegura que, tal como nosotros la percibimos, la espacio-temporalidad se debe a la estructuración que nosotros mismos le damos.

Aun aceptado esto, no se ha perdido la fundamental pasividad de la percepción. El hombre ha caído en la cuenta de que lo conocido por la percepción no puede sin más tomarse por la realidad en sí, como quiera que haya de interpretarse ese concepto; pero seguirá manteniendo, al menos con Kant, que es la realidad en sí la que tiene la primera y fundamental palabra en la percepción. El hombre tamiza al apropiárselo el influjo de la realidad y produce una reacción correspondiente, estructurada según sus propias estructuras. Pero es la realidad la que se le impone en la percepción. En los sistemas idealistas que trataron de desbordar el planteamiento kantiano, esta idea de pasividad se perdió más; precisamente ellos querían ante todo deshacerse de esa realidad en sí, que concebían como algo «mostrencos»; y, sin embargo, ni ellos podían evitar el tener que acudir a alguna fuente que no sean las estructuras del sujeto hombre, para explicar el hecho de la percepción. Nadie puede negar aquella evidencia fundamental de que si yo quiero saber lo que hay en la habitación de al lado tengo que llegar allí y ponerme en ocasión de que la habitación me influya de alguna manera, me «afecte».

Este sentido de pasividad se refleja en el hombre en una especial emotividad de disgusto, de choque con las cosas, de inhospitalidad en el mundo, que parece que no sentiría si la verdad fuera un idealismo ingenuo en el que el hombre construyera adecuadamente el objeto de su conocimiento, el objeto de la percepción. Otro rasgo de las series de percepciones que inculca fenomenológicamente la «realidad» de sus objetos, es su «coherencia», su consistencia y constancia.

b) Carácter complejamente unificador

Hay otra característica de la percepción que debemos destacar: es el obvio *carácter unificador* que tiene.

Aquí es útil hacer apelación a nociones conocidas de fisiología. Esa realidad ante la cual soy de alguna manera pasivo al percibir, me afecta en una increíble multiplicidad. El «sentido común» ve las cosas ya unificadas; pero la ciencia nos habla de una formidable multiplicidad en

los estímulos. Los nervios táctiles son innumerables terminaciones, cada una de las cuales recibe su estimulación; el nervio óptico en la retina tiene innumerables puntos que son estimulados por la luz. Si nos quedáramos en esa multiplicidad nunca tendríamos conocimiento. Todo conocimiento, unifica, aun el de la percepción. Y esto indudablemente lo tienen también de algún modo los animales: es un poder unificador de esas multiplicidades. Un poder de síntesis.

Cada «sentido», podemos decir siguiendo un poco la línea fisiológica que hemos comenzado, pero ya pasando de ahí a lo psicológico, realiza esa unificación para su objeto. Después, llamémoslas como las llamemos, y sin necesidad de constituirlas en «facultad» aparte, debemos admitir indudablemente funciones de unificación interna de las percepciones sensoriales, que hacen de todas ellas una sola imagen.

Y no solo asociando lo presente, sino proyectándolo hacia el futuro, e incorporando las impresiones del pasado, quizás algo debilitadas, pero sustancialmente idénticas. Solo con la puesta en juego de todas estas funciones, resulta lo que llamamos la percepción. La cual se realiza precisamente, como reconoce la Psicología reciente, en «Gestalten», en figuras, en formas complejas, nunca en puro atomismo. En el hombre ya formado, tiene una complejidad que nos resulta asombrosa.

El espacio y el tiempo son esencialmente también *unificadores*. Si es verdad, como dijo Kant, que son «las formas a priori de la sensibilidad humana como tal», es cierto que son unificadores imprescindibles. Las realidades no podemos concebirlas como tales si no tienen entre sí una determinada unidad espacial y temporal. Cada uno de los «hombres» que conocemos, para nosotros es una unidad, porque tiene una determinada complejión espacial. Nos resultaría difícil percibir como «hombre» a algo que tuviera las manos por un lado, los pies por otro, separados por algo sin continuidad. Y en el tiempo, este hombre que conocemos hoy es el de ayer, porque tenemos recuerdo de experiencias análogas. Instintivamente unificamos en el tiempo. Tenemos experiencia de continuidad, porque lo hemos visto perseverar el mismo, si no en cada uno de los momentos, sí durante determinados tráctos de tiempo.

Pero, sobre todo, el espacio y el tiempo son unificadores del mundo *en su conjunto*. Llamando mundo al conjunto de todas las posibles percepciones, debemos decir que el mundo para nosotros es espacialmente «uno». Indudablemente todos podemos con nuestra

imaginación pensar «otro mundo más allá de este». Pero ya hemos hecho *un solo mundo* de los dos. Por el mero hecho de existir «otro mundo» más allá de las fronteras espaciales de este, se nos revela que este no era todo. (La teoría moderna de la relatividad nos habla de una finitud espacial del mundo. Esto le da otro tipo de unidad, esta vez no imaginable.)

Lo mismo en el tiempo. Nos planteamos espontáneamente el problema, antropomórfico en demasía, de «qué hacía Dios antes de la creación de este mundo», y «si no hubiera podido crear otro antes que este», suponiendo que este lo creó en un momento determinado. Es un problema humano inevitable. Toda recta filosofía nos dirá que es un falso problema. Pero como problema nos está planteado por la misma estructura imaginativa de nuestro tiempo. Y es que entonces resulta que el mundo ese que dijéramos que destruyó Dios antes de crear este, e infinitos mundos que podemos pensar que en toda la eternidad, concebida así, hubiera creado y destruido antes de llegar a crear esta que ahora existe, en realidad todos ellos no serían sino elementos de un único mundo. Porque el tiempo es uno, y es infinito para atrás y para delante. Lo es *en nuestra imaginación*, vuelvo a decir. El espacio y el tiempo son, pues, unificantes integrales.

Dentro de ellos, sin embargo, dentro de este espacio uno y de este tiempo uno, se nos estructuran concretas unidades, espacio-temporales, que son las que se presentan inmediatamente al trabajo intelectual y se destacan en el lenguaje. Mi mundo es inmenso en el espacio y en el tiempo, pero yo descubro en él unidades. Una unidad llamo al sistema solar; dentro de ella es una unidad la Tierra; dentro de la Tierra se me destaca esta realidad que tengo aquí presente como una habitación, y dentro de esta habitación se me destaca una serie de unidades que son diversos objetos que la pueblan. Todavía en cada uno de ellos podría ir encontrando una serie de unidades inferiores... Cada una de estas unidades capaz de destacarse del resto se ofrece a un posible conocimiento intelectual, yo puedo formular en el lenguaje juicio sobre cada una de ellas. Si yo no tuviera esta estructuración en unidades de la unidad integral del mundo espacio-temporal nunca podría juzgar ni hablar.

A estas unidades así destacadas del resto, ya me sean presentes actualmente, ya sea que, por medio de la imaginación o de la memoria, yo las evoque de percepciones pasadas, es a las que los escolásticos llamaron «fantasmas». Son aquello sobre lo que podemos tener un conocimiento intelectual; sobre lo que podemos, en nuestro lenguaje

interno y externo, emitir un juicio. Nuestro conocimiento intelectual aparece así vuelto a lo sensible («conversus ad phantasmata», en la expresión de Santo Tomás). Ya volveremos sobre ello al tratar del elemento que en el juicio primordial expresa la designación: «esto».

El lenguaje indicativo y su situación existencial

Tenemos, ante todo, que recordar aquí las insinuaciones que ya hicimos en el capítulo quinto, cuando presentamos muy sumariamente el lenguaje, dentro del ámbito más general de la potencia simbólica, como un «existencial» del sujeto humano. La simbolizatividad es algo más fundamental y comprensivo. Más primitivo. Y ella es la que posibilita la concepción de una *posible referencia global, al mundo de la percepción, de un complejo sistema de «signos»* (fonéticos primero, luego también gráficos), que constituyen el lenguaje. De esta inicial noción ya se sigue que, en el lenguaje, tenemos que distinguir la *sintaxis*, o ley de ligazón interna de los signos, y la *semántica*, o referencia extralingüística de los mismos.

Es solo por el lenguaje como el sujeto humano logra la inserción plena, propiamente humana, en el mundo. Y, como ya hemos también dicho, es por el lenguaje como el hombre desarrolla el poder interior que llamamos *conocimiento*: hemos aprendido a conocer plenamente aprendiendo a hablar. Todo conocimiento «intelectual» y todo «pensamiento» será un «hablar con nosotros» —la «palabra mental» llamarán ya los escolásticos al concepto—. Y es así también como hemos podido hacer real nuestra *libertad*.

No hace falta mucha imaginación para reconstruir con cierta verosimilitud el comienzo histórico de esta inmensa posibilidad del hombre. Reconoceremos la primordialidad de un lenguaje que podemos llamar *exclamativo*. Las primeras formaciones lingüísticas rudimentarias fueron, sin duda, exclamaciones para expresar fonéticamente estados vivenciales, sentimientos¹. Aun después, tras el desarrollo más pleno del lenguaje, seguirá siendo en él una parte lo que llamamos «interjección», acompañada frecuentemente por gestos que complementen lo estrictamente fonético...

El progreso cultural ha ido «liberando» lentamente el lenguaje hacia formas de expresión superiores. El *deseo* o *apetición*, y el *imperio* que lo refuerza y busca de los otros su realización, fueron sin duda expresiones lingüísticas surgidas a continuación de la simple exclamación. Fueron ulteriormente desarrollándose en lo que

podríamos llamar un lenguaje *valorativo*, que merecería atento estudio, si pretendiéramos ser completos. Algo tendremos que volver sobre ello; pero nuestro interés prevalente nos lleva a estudiar cuanto antes el lenguaje más plenamente logrado, aquel que es más simplemente lenguaje, y cuyas leyes influyen y determinan también las del lenguaje valorativo. Me refiero al que podemos llamar *lenguaje «indicativo»*; aquel por el que intentamos simplemente expresar y comunicar a otros una *información* sobre el mundo de la percepción y sobre la autoconciencia; es decir, *sobre la realidad*. (En todos los lenguajes mencionados iba implícita también una intención informativa; ésta tiende a destacarse por fin.)

Enunciemos de modo absolutamente sumario lo que nos aporta entonces la emergencia del lenguaje indicativo. Como muy bien expresa el antropólogo Lersch, es por el lenguaje (indicativo) como logramos *fijar* nuestro mundo; lo que no podríamos si no tuviéramos más que el flujo de las percepciones. Por el lenguaje *nos distanciamos* de él; en la buena observación de Ortigues, por él tomamos conciencia de nosotros, de nuestro proyecto existencial; sin el lenguaje nunca llegaríamos a esa plena conciencia. Como muy bien nota Vergote, la cura psico-analítica no es sino un dar acceso hasta el lenguaje a aquello que bullía confuso en nuestro fondo vivencial, sin encontrar aún su expresión y produciendo por ello perturbación. Por el lenguaje podemos finalmente *dominar* y *transformar* nuestro mundo...

El lenguaje es también uno de los *índices más netos de nuestra intersubjetividad*. El lenguaje, ya dijimos, es siempre esencialmente comunitario y aun social. Los lenguajes concretos se han formado históricamente como el vehículo de intersubjetividad de una determinada comunidad estructurada en sociedad, de una tradición cultural. Esta atención al aspecto comunitario del lenguaje es la gran superación de la tentación solipsística, que ya hemos visto acecha siempre al filósofo. Insistimos en ello: aunque es gran verdad que la autoconciencia es siempre presencia al mundo por la percepción, pero es también presencia mutua de los hombres entre sí, en la *intersubjetividad*. Los otros hombres no son nunca *simple* parte del mundo; como tampoco lo somos nosotros mismos. Son, más bien, «aquellos con quienes hablamos del mundo».

Desde este fundamental punto de vista —dejémoslo bien claro, aun cuando, por lo mismo que es obvio, no hayamos de insistir extensamente en ello—, *las estructuras más básicas del lenguaje* no son aquellas que forman la sintaxis de la expresión objetiva, sino

aquellas que, expresadas o no, constituyen la trama intersubjetiva de un diálogo; las que, en la expresión, quedarán plasmadas en los pronombres personales (*yo, tú, nosotros...*) y en ese otro pequeño grupo de expresiones que hacen inmediata relación al que habla y a aquellos a quienes habla (las que Russell llama «particularidades egocéntricas» del lenguaje).

Pautas metódicas

Veamos ahora los problemas metodológicos que plantea el análisis, que queremos intentar, de las estructuras del lenguaje. Es evidente que no tenemos ninguna introspección directa de dichas estructuras. Aquí, como siempre ya lo hemos dicho de la Fenomenología existencial, pero quizás más que nunca, necesitamos acudir a los resultados objetivos de la Ciencia para contrastar lo que nos parezca ser fruto de nuestra propia comprensión del problema. Ya que esta podía estar muy afectada por lo circunstancial histórico de nuestra situación.

Ya hemos dicho que no se podría aún hoy aspirar a nada completo en este campo. Pero, afortunadamente, para la detección de las más fundamentales estructuras, no nos faltan suficientes «reductores» metódicos. Puede ser el fundamental de ellos precisamente la confrontación de los resultados de la Filosofía analítica del lenguaje, fundada en una Lógica muy aquilatada, con los resultados de la Lingüística, ciencia eminentemente positiva.

Recordemos algo ya dicho en el capítulo anterior. La Lógica confía en llegar a las estructuras mismas *del hombre* y se apoya para ello en la existencia de las Ciencias en su generalidad. Ya sabemos su defecto: regida por un principio de economía taxonómica, busca ordenar las estructuras del modo más manejable; sin preocuparse de encontrar la estructuración más connaturalmente humana. La Filosofía que se apoye muy primariamente en la Lógica tenderá muy fácilmente a descuidar al hombre que es sujeto de las estructuras lógicas —para pronunciarse sobre él tendría que salirse de su base, lo que quizás no encuentre muy viable—. Lo que aquí nos interesa recoger es su espontánea convicción de la unidad de la mente humana y de sus estructuras. Esta convicción existe; porque la dosis de arbitrariedad que la Lógica siempre reconoce a sus posibles construcciones depende del distinto principio de ordenamiento que se puede encontrar para estas, pero no de una posible radical diversidad de manera de pensar que se diera en el hombre.

Las Ciencias del lenguaje, por el contrario, nos conducen más directamente a la búsqueda del hombre mismo, de lo connatural en la ordenación en sus estructuras. Sabemos bien que por ello precisamente rehuyen incluso hablar del *hombre* y su «lenguaje», entendiendo este como algo unitario; recisionan más bien y comparan entre sí los múltiples lenguajes en los que históricamente se han expresado las comunidades humanas. Pero ya sabemos que este «relativismo» de la lingüística comparativa ha recibido una fuerte corrección en la actual lingüística estructural. La búsqueda, más «sincrónica» que «diacrónica», de las *estructuras* que forman *sistema* de interrelaciones dentro de un lenguaje dado, induce, lenta pero inevitablemente, hacia la búsqueda de *comunidades de estructuras* y hacia su posible convergencia en un mínimo común proporcionalmente presente en todo lenguaje... Sabemos también cómo, superados ciertos excesos que el descubrimiento del método y la coexistencia con sistemas psicológicos behavioristas inducía, la Lingüística estructural —sobre todo con la orientación de la «gramática transformacional» de Chomsky—, nos reorienta realmente hacia la posibilidad de encuentro de un término —dinámico más que estático— que podamos dar por propio del hombre en cuanto tal. El horror, que una expresión como la que acabo de formular causará aún a los lingüistas más simplemente comparatistas, no tendría por qué desalentarnos ni por qué hacer que ellos rechazaran de plano cuanto intentáramos decir. Teniendo siempre en cuenta que lo que intentamos obtener de estructuras comunes es un absoluto mínimo...

Quizás deba ser *como hipótesis* como debamos presentar nuestro intento. Reconociendo que tiene unas inevitables incertidumbres. Pero manteniendo al mismo tiempo que es válido como intento, una vez aceptados los presupuestos que llevamos elucidados en la Metafísica fundamental. No pidamos al lingüista positivo que, en cuanto tal, es decir, en cuanto científico de los lenguajes humanos, tenga que compartir nuestras convicciones. Estas son Filosofía, son Fenomenología existencial. Lo que debemos pretender es que la hipótesis presentada no resulte simplemente refutada en algún punto por el científico. La convicción fundamental de unidad estructural del lenguaje humano proviene del hecho de que el hombre se siente constituido para el diálogo; esta convicción, en la que ya hemos hecho reposar el acceso al «yo trascendental», lleva consigo la convicción de la posibilidad de acceso a una «Gramática pura», en la feliz expresión de Husserl.

Lo que hacemos en realidad es un *camino hacia ella*, a partir de las

gramáticas de las lenguas europeas modernas en las que culturalmente nos movemos; corregidas con *referencias a los datos de otras gramáticas* cual nos los presentan los estudios lingüísticos; y, sobre todo, a las mismas *sintetizaciones* que los lingüistas positivos se creen hoy autorizados para hacer. Nos será también útil —y la emplearemos alguna vez— la *referencia* a la gramática de una lengua íntegramente construida por el hombre moderno, cual es el *esperanto*. (El hecho de haber sido construida por el hombre moderno pone una cierta duda a su connaturalidad, duda que no haremos sino confirmar...); pero está a su favor el haber sido admitida por hombres de todas las regiones y todos los pueblos, que encuentran en ella un vehículo de expresión de sus pensamientos, sobre todo en las materias técnicas).

A este fundamental principio metódico que acabo de enunciar, cabe también añadir otro, que buscaría complementariamente *relaciones estructurales en el análisis de los léxicos concretos*. Es, claramente, mucho más complejo y difícil... Pero un pequeño ensayo en esa dirección realizado sobre el léxico del lenguaje castellano me ha dado interesantes insinuaciones —ciertamente aún necesitadas de mucha más reflexión para poder formularse claramente— que intentaré en algún momento incorporar. Dejando, naturalmente todo lo que en el léxico es referencia inmediatamente semántica (la referencia de los contenidos a la experiencia sensible) el resultado de esta encuesta lexicológica ayuda a aislar las *correlaciones estructurales*, propiamente *sintácticas*, que rigen la diversificación de una misma raíz semántica; así como aquellos «lexemas» que claramente no tienen ninguna inmediata orientación semántica y son pura y propiamente sintácticos; su clasificación nos orienta entonces hacia su ordenación estructural.

Unas precisiones terminológicas

Por supuesto esto no significa —la misma complejidad de todo lo que llevamos dicho ya lo muestra— caer en la ingenuidad de constituir a las palabras del léxico (llamémoslas, con los lingüistas, *lexemas*) en los *elementos básicos* del lenguaje. Claramente debemos aceptar la superación de esta concepción y buscar más bien como tales elementos los que con el lingüista francés Martinet, podemos llamar *monemas*.

El *monema* es el «mínimo de signo» —es decir, en la concepción de Saussure, de unión de *significante* más *significado*—; donde los significantes fundamentales son los *fonemas* (significantes fonéticos, que en el lenguaje escrito se traducen, pero no con estricta equivalencia

en *grafemas*); pero donde hay que contar también otros *significantes, no fonéticos*, que en lenguaje vienen dados por la entonación o por otros rasgos adicionales.

Los monemas deberán dividirse en aquellos que tienen directamente e inmediatamente razón semántica y que podremos llamar *semantemas*; y aquellos otros que tienen razón sintáctica funcional. Semánticos o sintáticos, los monemas pueden gozar de una cierta autonomía lexicográfica —y serán entonces *lexemas*—. Pero pueden no tenerla: así hay semantemas —y son mayoría— que no son por sí solos lexemas. Y hay también monemas sintácticos que no lo son y que, por cumplir entonces una función simplemente morfológica, llamaremos *morfemas*.

Los monemas se articulan en el lenguaje formando *sintagmas*, caracterizados por gozar de una cierta autonomía (serán uno o varios lexemas). *Plenamente autónomo* es el *sintagma* que por sí ya *transmite un cierto mensaje lingüístico*.

El sintagma plenamente autónomo es, entonces, la verdadera unidad lingüística en el sentido más pleno. Se corresponde con lo que en el lenguaje no científico llamamos simplemente la *frase* —todo el habla es, claramente, un tejido de frases...— Es también lo que la lógica clásica llamaba la *proposición*. Y sabemos que en este punto la lógica actual no ha cambiado la perspectiva ni de vocablo.

Ya está, pues, claro por dónde debemos empezar. Las teorías del conocimiento también convergen aquí: en la «afirmación», o «juicio», que se expresa en la preposición. Una diferencia de acentos sí es importante notar:

Las teorías modernas, más fundadas en la Logística, propenden a desconsiderar las estructuras internas de la proposición elemental, que llaman «atómica»; para dedicar su principal atención a la formación de las proposiciones «moleculares», a partir de las atómicas. Hay ahí interesantes problemas, ante todo por los límites difícilmente definibles de las proposiciones atómicas, muchas veces simplemente latentes en proposiciones realmente moleculares pero en la expresión muy simplificadas por el lenguaje ordinario. En todo caso, se debe mirar que no lleve esto a desconsiderar la estructura interna de la proposición atómica; al contrario, su estudio puede revelarnos los datos más interesantes sobre el conocimiento del hombre.

Las teorías clásicas del conocimiento propendían, por el contrario, a perderse en los elementos «intraatómicos», dejando la impresión de que la proposición o juicio no pueda ya ser sino una conjunción de esos elementos sin propia relevancia cognoscitiva. Algo así parece haber ocurrido en la célebre disputa medieval sobre los conceptos universales... Hay que mantener, por el contrario, y de acuerdo con lo que algunos de los mejores filósofos clásicos ya vieron y Kant puso fuertemente de relieve, que «los conceptos no son sino predicados de posibles juicios»; y que solo en ellos reciben su plena calidad de transmisores de mensaje lingüístico. El estudio de estas verdaderas unidades del lenguaje, que ya podemos llamar proposiciones, es el que debe centrar nuestra atención.

2. BIPOLARIDAD ESTRUCTURAL DEL MENSAJE LINGÜÍSTICO

Y pasamos con esto a nuestro análisis. Para comenzar inmediatamente por la afirmación más importante que en él tenemos que hacer.

El mensaje lingüístico tiene una estructura bipolar. Si es tal mensaje, hay en él, junto con uno o muchos monemas (posiblemente estructurados en sintagmas de cierta autonomía) que expresan algo que es «actualizado» en el mensaje, otro monema cuya función decisiva es precisamente *la de «actualizar» el mensaje, referirlo a o «anclarlo en» la realidad*. La terminología que estoy empleando es de Martinet. Pero con ella expreso algo que me parece indudable desde el punto de vista fenomenológico y algo en lo que creo deberán coincidir, si llego a saber explicarme, tanto los lingüistas positivos que teoricen sobre cualquier lengua como los filósofos del análisis lógico.

La «actualización»

En efecto, sin «actualización», sin *referencia expresa a la realidad*, no hay mensaje. El monema actualizador podrá ser muy vario; podrá incluso no darse en ningún significante fonético concreto —mucho menos tendrá necesariamente que expresarse en un determinado lexema—; pero de ninguna manera podrá faltar. Modos frecuentes, aunque no los más elaborados ni normales, de su expresión podrán ser significantes no fonéticos, «in-tonacionales» (o, incluso, simplemente «gestuales»; o *de posición* en un contexto...).

Expliquémonos. Yo puedo decir, por ejemplo, «esa silla» con varias entonaciones. Si lo digo con una entonación abierta, los que me oyen

habrán entendido, en ese sintagma fonéticamente emitido por mí, una cierta referencia extralingüística; pero no habrán recibido propiamente ningún mensaje de parte mía; quedarán a la expectativa. (Podría, por ejemplo, añadir, completando: «está rota», o «es un recuerdo de mi madre»...) Solo con estos complementos de otros monemas, que incluyen sus «actualizadores», recibe el mensaje su carácter de tal. Pero también hubiera podido recibirlo sin más adiciones fonéticas, de tener otra entonación mis fonemas iniciales. Puedo, en efecto, pronunciar de tal manera «esa silla», que todos los que oyen entiendan pido que se me acerque. El monema actualizador es aquí la entonación, y el mensaje queda claro (concretamente, no pertenece ya al lenguaje indicativo sino al imperativo, pero «indica» también con ello un estado de ánimo mío, el deseo y la voluntad). Y podríamos pensar aún en otras actualizaciones posibles de esos mismos fonemas, que vendrían dadas por su determinada inserción en todo el contexto del diálogo: si, por ejemplo, «esa silla» viene después de una interrogación de mi interlocutor sobre cuál de los enseres de mi cuarto es el que tomé recientemente del vecino...

Relación con sujeto-predicado y sustantivo-verbo

Es muy importante relacionar desde ahora esta fundamental estructura bipolar, *actualizado-actualizante*, que estamos vindicando para el mensaje lingüístico, con la tradicional y aun casi universal idea de que la proposición humana es de la forma *sujeto-predicado*.

La relación existe y es compleja: lo veremos. Pero me parece simplemente un error, y verdaderamente pernicioso, la anteposición de la estructura sujeto-predicado a toda otra en el momento de definir la proposición; más pernicioso aún es el olvidarse con ello simplemente de la actualización, o el pretender encontrarla sin más en el predicado, en la predicación. Es verdad que es lo más frecuente que sea en (y a través de) el predicado como se realice la actualización y que, en este sentido, es el sujeto (como contrapuesto al predicado) el que constituye el *núcleo* fundamental de «lo actualizado», en contraposición con el elemento actualizador. Pero de ahí se da un paso fundamentalmente mal dado cuando se reduce todo a la relación sujeto-predicado.

Refiramos también la bipolaridad que mantenemos a otra más frecuentemente considerada, la propia de la descripción gramatical de la frase: la estructura *sustantivo-verbo*. Aquí hay también cierta proximidad. En efecto, como tenemos que ver más lentamente, el

verbo es la estructura que de modo más frecuente y normal vehicula la actualización. Pero tampoco podríamos identificar pura y simplemente actualización y verbo. Y esto no solo porque aún en nuestras lenguas más evolucionadas (que tienen por normal la estructura sustantivo-verbo) puede con frecuencia en el lenguaje hablado omitirse elípticamente el verbo; sino porque, más fundamentalmente, es frecuente en muchos lenguajes y ha de considerarse totalmente normal la «frase nominal»: es decir, aquella que exhibe en simple aposición el sujeto y el predicado. En muchos idiomas muy ricos, como el hebreo, el japonés, el ruso, el vasco..., es la frase nominal la más propia para todas aquellas proposiciones en las que los lenguajes occidentales modernos con más frecuencia usan la «copulación» por medio del verbo ser. Es muy importante destacar esto precisamente para evitar que entonces se tome esa función copulativa del verbo ser como la más propia suya e incluso como la más propia función de todo verbo, haciendo (como se hace en esperanto) de la frase copulativa el verdadero tipo de la frase. Esto se hace porque es la frase más cómodamente manejable, aquella que sirve con más facilidad para las declaraciones o definiciones científicas. Pero se hace con gran detrimento de la auténtica comprensión del alma del lenguaje: resulta un modo de canonizar definitivamente la estructura sujeto-predicado como la propia de la frase y de reducir, degeneradamente, el verbo (y, concretamente, el verbo ser) a un papel auxiliar.

Para superar esa concepción, reconsideraremos la «frase nominal». No hay en ella verbo, ni siquiera elíptico. Pero sí hay actualización: la verdadera estructura básica de esa frase es la que sitúa en un extremo el conjunto actualizado (S-P) y en el otro la actualización, que vendrá dada por un monema de significante no fonético (intonacional u otro). Por otra parte, el hecho de que muchas o casi todas las lenguas que dan por normal la frase nominal, admitan también, para el énfasis o bien para otros efectos secundarios, la frase copular como los lenguajes occidentales, nos hace ver que el *verbo* (y, concretamente, el verbo *ser*) es el más acabado vehículo de la actualización. Esto es de suma importancia y ya centraremos en ello nuestra atención.

También la Lógica moderna y la Filosofía analítica del lenguaje que se apoye en ella reencontrará aquí nuestra afirmación. Precisamente acudió Frege a un simbolismo peculiar (*h-*), para expresar en su algoritmo lógico esta presencia de la «aserción». Russell y Whitehead, en sus *Principia Mathematica*, lo mantuvieron. Y la crítica con la que Wittgenstein creyó poder declararlo sin significado (*Tractatus*, 4, 442) no sólo no es convincente sino que revela, como pocos otros rasgos, el

defecto de enfoque de su Filosofía. «Una proposición —dice—, no puede de ninguna manera decir de sí misma que es verdadera.» Algo en nosotros inmediatamente se rebela: ¡al contrario, precisamente! *Toda proposición que se hace en serio* (que envuelve una verdadera afirmación) *pretende decir que es verdadera*, como ya tendremos ocasión de profundizar. Otra cosa es que pueda *comprobar* que lo es. Repitamos que sin esa *referencia a la realidad*, en que consiste lo que hemos llamado con los lingüistas «actualización», y que los logísticos expresaron en su «signo de aserción», no hay mensaje lingüístico.

Lo «subjetal» como polo de lo actualizable

Tenemos entonces que preguntarnos por el papel que puede jugar la estructura sujeto-predicado en la más compleja que liemos alumbrado: actualizado-actualizador. Podríamos quizá aplicarle una terminología de Heidegger y hablar de *doble síntesis* en todo mensaje lingüístico: *síntesis predicativa* (menos fundamental y subordinada a la) *síntesis veritativa*. La comprensión de la relación mutua de esta doble síntesis nos puede orientar bastante hacia la recta determinación de esa bipolaridad fundamental que estudiamos.

En efecto: creo que es buscando en el «bloque actualizable» de la proposición aquello por lo que *muy normalmente* llega a formarse en él la estructura (también dual) sujeto-predicado, como nos orientaremos hacia el reconocimiento de lo que es, estrictamente hablando, el «otro polo» frente al monema actualizador.

El monema actualizador —decimos— ha de estar presente en toda proposición que exprese un mensaje. Su sola presencia no nos sirve para discernir las proposiciones que podemos considerar más primitivas de las más derivadas; ni siquiera las estrictamente atómicas de las moleculares. Ya hemos insistido en que no debe, de ninguna manera, verse el elemento actualizador como idéntico con el predicado. En cambio, el hecho de que en la normal síntesis que hemos llamado *predicativa*, el predicado tienda a presuponer *algo* a lo que ulteriormente *determina* y en cuyo conocimiento nos hace *progresar*, revela la orientación de todos nuestros conocimientos hacia un polo de referencia siempre *supuesto* en ellos.

Los mensajes lingüísticos humanos parecen, conforme a esto, estructurarse de manera que siempre van añadiendo por «predicación» determinaciones inteligibles más complejas a un *núcleo ya poseído*. Si recorremos entonces como «hacia atrás» ; el camino que esto parece

sugerirnos, iremos descubriendo en la base de nuestras actuales proposiciones, otras más simples que en ellas se presuponen. La estructura sujeto-predicado se nos revela entonces como una estructura de *supuesto* y *progreso* (si queremos usar palabras que comiencen por las mismas letras para evitar dispersión). Y se nos ocurre inmediatamente preguntarnos cuál sería el *último supuesto*. Tal sería el *sujeto* más propiamente tal. Notemos que etimológicamente estamos usando para expresarnos en un caso y en otro la misma imagen: la de lo subyacente (*sub-iectum*, *sup-positionum*, *sub-stantivum*). La pregunta es, entonces: ¿qué es lo que subyace a *toda* la determinación inteligible que nuestros conocimientos progresivamente van aportando? La respuesta habrá de ser de esta índole: se tratará ya de algo que no es en sí una determinación inteligible. Tal es en realidad la referencia *simplemente designativa* a lo percibido.

La pura designación de lo percibido

La designación. Esta parece ser, conforme a toda la reflexión que estamos haciendo, la última función *subjetal*; y, por ello, el «otro polo», que nos da la bipolaridad del sintagma expresivo de mensaje, frente al polo de la actualización.

Aclaremos un poco, ejemplificando. Supongamos que digo: «El perro es notablemente fiel». Eso supone que sé responder a una pregunta como esta: ¿qué es perro? Si tratara de explicarlo a alguien que esperara de mí una primera ilustración sobre el tema, diría algo así como: «animal que ladra y que...», añadiendo algunas determinaciones más, que pudiera suponer conocidas del que interroga. Veamos lo que hemos hecho. Hemos separado del perro, por una parte, una serie de cualidades que ahora quedarían ya como adjetivos: «ladrador, mordedor...», y por otra, algo que retiene la índole sustantiva, «animal». Me he situado en el caso de una primera explicación; pero la estructura sería la misma en un examen de Zoología, aunque los predicados usados fueran otros. Y la misma estructura deberá seguir aplicando siempre; si me preguntan después qué es «animal», tendré que decir: «un cuerpo organizado y que puede moverse, sentir...», separando de nuevo cualidades («organizado», «semovente», «sentiente»...) de un núcleo. Todas estas cualidades, que irán pasando a papel de adjetivos, van siendo cada vez más íntimas; y si continúo y quiero llegar hasta el final, lo que me quedará como núcleo será el *núcleo de lo sustantivo como tal*; precisamente aquello en virtud de lo cual todo sería «sub». Porque en el momento en que se hace adjetivo ya no es «sub», es decir, ya no es connaturalmente «*subiectum*» de

oración, sino al contrario, se hace predicado.

Para expresar ese elemento «sub» en su pureza tenemos en las gramáticas nuestras un elemento inconfundible, que es el *pronombre demostrativo*: «esto», «eso», «aquel», según la proximidad o distancia al que «demuestra». Al pronunciarlo se nos escapa el dedo, tendemos a «indigitar» un determinado punto del espacio y el tiempo. Es algo típico del conocer humano, espacio-temporal (cuyo «objeto proporcionado», diremos después, es espacio-temporal). «Esto» es: «aquí y ahora». En el momento siguiente ya «aquí y ahora» sería otra cosa, no un perro, sería quizás el chico que viene persiguiendo al perro... Pero «aquí y ahora» era «esto». Por eso podemos decir que en el polo de lo sustantivo desembocamos en una pura designabilidad. Lo simplemente designable no es ya algo del campo mental, del *verbum mentis*, del concepto y del lenguaje; nos hemos vuelto más bien a lo percibido, nos «asomamos» desde nuestro mundo superior al mundo inferior, al mundo de la sensación, de lo percibido.

¿Qué es «esto»? Una coordenada de espacio-tiempo y algo que merece la pena destacarse en ella. Exactamente lo que decíamos antes al hablar de las estructuras de la percepción: lo que los escolásticos llamaron un «fantasma». Reencontramos, pues, la *conversio ad phantasma* de que habló Santo Tomás. Al conocer, últimamente, «nos convertimos», nos volvemos a un elemento determinado, que hacemos destacarse del mundo de lo percibido, el cual está estructurado en unidades destacables.

Notemos que, aun cuando después ya demos por formado el sustantivo del cual partíamos, «perro», si queremos señalar la diferencia entre perros, dado que se nos presentan en multitud, acudiremos, mientras no tengamos un procedimiento más adecuado, a algo muy parecido al pronombre demostrativo, esta vez de modo adjetival, añadiéndolo al sustantivo. Si quiero referirme a una serie de perros que no conozco, solo podré decir: «este perro» o «aquel perro». Es la única manera que tenemos, en muchas ocasiones, de distinguir varios sustantivos; remitiendo de nuevo al fantasma concreto. Un papel parecido cumple también el artículo determinado; ya suponiendo que no hace falta distinción tan netamente espacial.

(No me refiero ahora al otro uso que puede tener el artículo determinado en nuestros idiomas cuando equivale a las proposiciones universales afirmativas que llevan el sujeto «todo» o bien «cada». Esas proposiciones son de una enorme complejidad y es sólo más adelante

cuando podemos intentar entenderlas.)

De momento, el resultado que nos interesaba era el de haber establecido *la designación* como constituyente, frente a la actualización, el extremo polar de la proposición. Insistimos en que por el polo de la designación el lenguaje humano se vuelca esencialmente hacia lo percibido, lo dado en la experiencia sensible, espacio-temporal. Y añadamos, sin entrar por el momento en la estructura de «universalización» que así ponemos en juego, que la función genérica del pronombre demostrativo en cuanto tal puede quedar expresada en esta otra fórmula que llamamos «indefinida»: algo. Vemos que significa simplemente: «un designable cualquiera». Es la expresión con la que nos referiríamos a lo «sub-jetual» en general.

Añadamos también, finalmente, que podemos intentar (y el intento es hondamente humano) expresar con una estructura *propia* cada «algo». Es lo que intenta el «nombre propio». Solo que, evidentemente, son muy pocas las realidades designables que realísticamente podemos aspirar a nombrar así. Irónicamente dice Russell que a cada punto que pintáramos en una pizarra deberíamos, si quisieramos distinguirlo de los demás, llamarlo con un nombre propio. Pero ya vemos que esto es imposible. Solo las personas, solo ciertas realidades de gran valor en nuestra vida se harán acreedoras a un nombre propio. ¡Y, aun entonces, estarán siempre amenazadas en esa «propiedad»! Porque la presencia de una realidad análoga en el mundo de la percepción, que nosotros no pudíramos distinguir sensiblemente de la antes nombrada, disputaría con ella el nombre propio... Como muy bien ha notado Russell, en unos estudios complejos y de importantes consecuencias, aunque no para nuestro tema, cuando intentemos referirnos a singularidades designables que nosotros no hemos personalmente percibido, el nombre propio que usamos es solo en realidad un *resumen* de lo que tendríamos que expresar por una larga *descripción*, en cuya convergencia supliéramos la individualidad no percibida. Así en «Sócrates vivió», el nombre que hace de sujeto tendríamos que traducirlo por: «El filósofo maestro de Platón y que bebió la cicuta...»

3. LA MEDIACIÓN ESTRUCTURAL DEL BIPOLO LINGÜÍSTICO

Intentemos ahora ver qué es «todo lo demás» del lenguaje, lo que *media* entre el polo de la designación y el polo de la actualización. No es difícil comprender que puede presentarse de maneras muy distintas; como quiera se presente, cumplirá una función mediadora.

Recordando la distinción ya hecha, comprenderemos que ese conjunto lingüístico, que media entre los dos polos, habrá de distribuirse en dos grandes capítulos: el de lo directamente *semántico*, o sea, lo que refiere *directamente* al mundo extra-lingüístico de la percepción que tratamos de expresar en el lenguaje, y el de lo *sintáctico*, que expresa inmediatamente las *estructuras* con que en el lenguaje mismo se organiza ese contenido semántico. Si abrimos el léxico de cualquier lenguaje, encontraremos que la inmensa mayoría de las *lexemas* que contiene deberían clasificarse por su contenido en la primera de estas dos divisiones. Podremos decir que corresponde a conceptos (o, más vagamente, «contenidos») «empíricos», últimamente (como veremos) resolubles en denominaciones de lo percibido.

a) *Lo semántico en la mediación: contenidos empíricos*

Estudiando comparadamente esos *lexemas* *directamente semánticos*, descubriremos que se distribuyen en «familias semánticas» en las que un mismo *semantema* (por lo demás, con diversas variaciones fonéticas y gráficas en su expresión) se presenta, en el respecto sintáctico, asociado a distintos *morfemas*; lo que permite una distribución de los lexemas en «tipos morfológicos». Las diferenciales morfémáticas parecen poder aplicarse por igual, en principio a todo semantema. Una lengua construida con perfecta lógica, como es el esperanto, nos ofrece en esto la máxima regularidad y posibilidades ilimitadas. Las lenguas concretas vivientes ponen límites a esas posibilidades según la propia tradición y no permiten prácticamente toda expresión teóricamente posible.

Los *tipos morfológicos* mencionados podrían catalogarse, ante todo, así:

En primer lugar, los de estructura *sustantiva concreta*: Son aquellos que *contienen de algún modo en su fondo un morfema irreduciblemente «designativo»*. Son los «nombres sustantivos comunes» de nuestra Gramática.

En segundo lugar, los de estructura *verbal*. En el léxico se catalogan bajo una forma típica, el «infinitivo» (de la que ya hablaremos); pero sabemos que su uso lingüístico es el de «verbos conjugados», y que *cuando son así usados* (solo entonces, en su *auténtico ejercicio*), *incluyen un morfema tipicamente predicativo*, que es el más neto

actualizador.

Por fin, los de estructura *neutra*, es decir, que ni incluyen el morfema designativo ni el predicativo-actualizador en su uso.

Mientras los primeros son los que *normalmente* jugarán papel de *sujeto* en la proposición, los tres tipos pueden entrar en la formación del *predicado*. El predicado de tipo sustantivo constituirá la «frase nominal» o bien la frase de predicado copulado; y esto tanto solo como integrado en sintagmas más complejos. El tipo verbal dará las proposiciones en las que el predicado más fácilmente pueda tender a identificarse con el actualizador, por llevarlo en realidad dentro. El tercer tipo nos da la situación más propia del predicado. Gramaticalmente es el «adjetivo»; y, más frecuentemente que el sustantivo, entrará en las «frases nominales» y de predicación copulada. Puede transformarse en la mayoría de las lenguas en otra estructura sustantiva más abstracta (la que los escolásticos llamaban «de abstracción formal», frente a la «abstracción total» del sustantivo concreto o del adjetivo), subrayando así su contraposición al polo designativo. En esta estructura, no vale ya el verbo *ser* para la predicación, sino hay que acudir al otro correlativo de él, *tener*. (La diferencia es clara: «El hombre es bueno», «el hombre tiene bondad».)

Todo semantema, hemos dicho, puede en principio presentarse en estas diversas formaciones morfológicas. Sería ingenuo, por tanto, sacar de esto solo consecuencias de alcance ontológico y pensar que estas diferencias sintácticas arguyen por sí una diferencia *real* en aquello a lo que se refieren. Pero sí es bueno notar que los lexemas semánticos no son simplemente indiferentes a esta diversa presentación. Es fácil ver que en cada «familia semántica» de las mencionadas hay siempre un tipo morfológico semánticamente prevalente. Puedo, en efecto, decir «hombre», «humano», «humanidad», «hombrear»...; pero es evidente que, de todas estas formas, la primordial es «nombre». Puedo también decir «blanco», «blanquear», «blancura»...; pero aquí es la forma adjetiva, «blanco», la primordial. Puedo decir «correr», «carrera», «corredor», «corrientemente»...; pero aquí la forma primordial es «correr».

No es, entonces, ya desviado el pensar que *estas prevalencias* acusadas en los lexemas semánticos podrían argüir una estructura de la realidad a la que hombre por ellos se refiere. Una reflexión de este tipo, aunque implícita, es probablemente la que hemos de poner en la base de la distinción aristotélica de las tres *categorías*, o

predicamentos, fundamentales: *sustancia*, *cualidad*, *acción-pasión*. Esto no es aquí sino una insinuación, que alguna vez podremos recoger.

Y, por aprovechar esta ocasión de insinuarlo, otro gran predicamento aristotélico, la *cantidad*, tiene evidente relación con el espacio-tiempo, y por tanto con el mismo polo de la designación. Y podemos por aquí entender el sentido lingüístico de una tesis de raigambre aristotélico, como la que ha mantenido la escuela tomista al defender que «el principio de individuación es la materia designada por la cantidad». Quede también en simple insinuación; añadiendo que el defecto que podría ya desde ahora encontrarse a esa tesis, tal cual históricamente se la ha defendido, es el de no haberse contentado con ser tesis de estructura lingüística (con alguna relevancia real), sino haber pretendido definir simplemente la estructura de la misma realidad.

b) *Lo sintáctico en la mediación: relación*

Mientras la mediación entre lo designable y la actualización es realizada en el lenguaje sobre todo por los monemas directamente semánticos, al modo dicho, hay que notar también que otra mediación indispensable realizan *monemas directamente sintácticos*, formando un complejo conjunto estructural que es precisamente el que con palabra, esta vez común a los clásicos y a los modernos, llamamos *relación*. El otro gran predicamento aristotélico (que, en realidad, también engloba los restantes, de menos relieve).

La relación es la que en el lenguaje se expresa en los lexemas de tipo estructural que forman las clásicas partes gramaticales llamadas *preposición*, *conjunción*, y un buen sector del *adverbio*. Se expresa además, naturalmente, en muchas estructuras morfémáticas que no constituyen lexemas.

No podemos entrar en un detenido estudio de la relación, como el tema merecería. Pero no podemos tampoco dispensarnos de lograr una mínima ordenación estructurada, que revele en ella (al menos) esta esencial función mediadora que le estamos atribuyendo. Intentémoslo, bien conscientes de hacer, aquí más que nunca, una simple insinuación que debería ser muy criticada y completada.

Los escolásticos distinguieron «tres géneros» en la relación. Aquellas, decían, que se fundan en la *semejanza*, aquellas que se

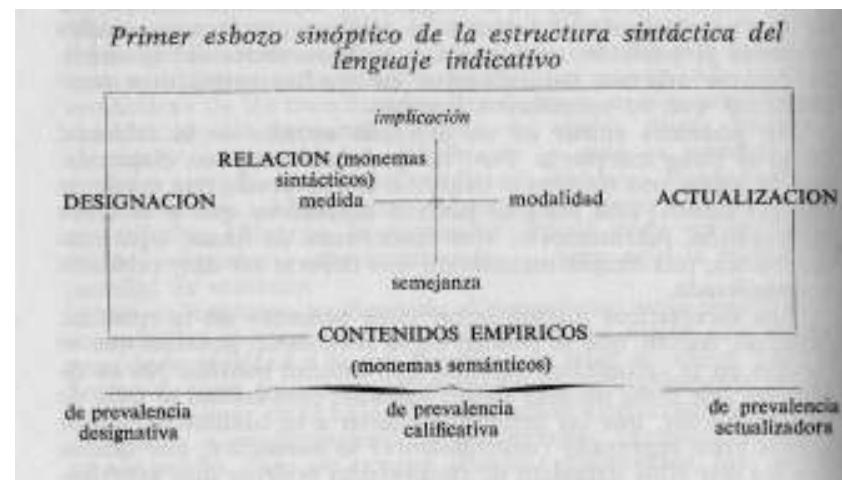
funden en la *causalidad*, aquellas que indican *medida*. No es difícil ver que estas últimas tienen bastante proximidad al polo de la *designación*; que las primeras refieren a lo cualitativo, donde hemos visto expresado (*neutralmente*) lo *semántico*; por último que las que ellos llamaban de causa-efecto podrían más genéricamente envolverse en el término moderno *implicación*, orientándonos hacia el proceso de avance y «molecularización» del lenguaje.

Y cabría aún distinguir, cosa que no hicieron tan claramente los escolásticos, otro «género» de relación: aquellas que se expresan, por ejemplo, en el *sí* y en el *no* y sus posibles combinaciones y matices. Y entonces no es difícil aproximar estas últimas al polo de la actualización. Podríamos, por darles un nombre, que ya se justificará, llamarlas de la «modalidad».

Esta «distribución» de las relaciones nos sugiere una semejanza con la famosa cuatripartición de las *categorías* en la tabla kantiana. Kant hablaba de categorías de la *cantidad*, de la *calidad*, de la *modalidad*, de la *relación*. Sabemos que él las encontró por otro «hilo conductor», el de la tabla de los «juicios» de la lógica tradicional. Si no pretendemos apurar demasiado las cosas, la aproximación puede al menos ser sugerente.

En la «relación», en efecto, comprendía la estructura de implicación. «Cantidad» y «medida», «cualidad» y «semejanza» no necesitan justificar su aproximación. «Modalidad» es término coincidente.

Podemos, entonces, intentar establecer un primer cuadro approximativo de estructuras del lenguaje en el que liguemos los dos polos con este intermediario de la relación, por un lado, y con el intermediario de la apertura a los contenidos empíricos por otro. Después de todo lo dicho, no será ya difícil comprender lo que con él queremos insinuar:



4. COMPLEMENTOS RELATIVOS A LA DESIGNACIÓN

Para nuestro intento es el *polo de la actualización* el que presenta el mayor interés. Le dedicaremos, en consecuencia, todo el segundo apartado del capítulo, centrando nuestro estudio en la significación y función lingüística del «ser» (que, como veremos, viene a expresar en su pureza la actualización).

Antes, a título de «complementos», debemos añadir algunas observaciones, relativas más bien al otro polo de la designación. Pues bien, sin ellas, lo dicho podría malentenderse; y nos faltarían en lo sucesivo ciertos útiles apoyos.

La universalidad» de lo semántico

Un aspecto en el que hay necesariamente que completar lo dicho es el del *modo de referencia* al mundo de la percepción de los «contenidos empíricos», que, con su prevalente elemento directamente semántico —y dejando ahora la diversificación morfemática ya antes aludida—, constituyen la más numerosa mediación del bipolo lingüístico.

Es claro que es por aquí, por todo este gran capítulo dentro de lo estructural, por donde el lenguaje humano más se abre a la «experiencia», al mundo de la percepción. Siempre se supone ya la fundamental referencia simplemente «designativa», propia del mismo

elemento polar «subjetal». Una referencia que, como ya está dicho, tiene en cuenta únicamente lo espacio-temporal, el «aquí y ahora» o sus derivaciones, y que se expresa ante todo en el demostrativo «esto».

El contraste más notable que con ella establecen los ulteriores modos de referencia, propios de los contenidos empíricos, está en que ellos se presentan ya siempre «universalizados», aptos para una inmutada aplicación múltiple; frente a la singularidad de la designación. Abordemos el problema.

Esta estructura inevitablemente universalizante del lenguaje del hombre responde a la necesidad de agrupar según su semejanza una gran multitud de datos de experiencia. Tal es el fondo de la explicación tradicional de la «abstracción». Un tema, sin embargo, ordinariamente tratado de modo excesivamente simple, sin tener en cuenta sus reales complejidades. Se han formado teorías sobre la abstracción que han dividido las escuelas. Es esto un dato bien conocido. Y sin embargo, creo que no se ha hecho hasta hoy una teoría suficientemente completa de la abstracción. Si se hiciera, me parece que debería integrar estructuradamente elementos de casi todas las teorías existentes.

Vamos a intentar esbozar las maneras fundamentales de referencia empírica en nuestros nombres abstractos.

a) *Denominación*

Muy que considerar ante todo una serie de contenidos empíricos que llamaremos «denominaciones», porque sencillamente *denominan* un hecho de la experiencia sensible. Si recorremos el diccionario, nos dará un gran número de lexemas de este tipo. Son las que a veces los escolásticos llaman «ideas primitivas», porque veían con razón que eran irreductibles. (Creo que, sin embargo, el nombre de «idea» no es muy apropiado, y que además, entre las que los escolásticos llamaban ideas primitivas, hay un capítulo muy netamente separable, de contenidos sintácticos.) Llamémoslas mejor *denominaciones*. Es el término que usa también Russell. Por ejemplo, digo «verde»; si alguien me pregunta qué es eso, naturalmente yo entiendo que es improcedente recurrir a una explicación física por la longitud de las vibraciones de la onda lumínica que me viene a mí reflejada del objeto... Todo eso es muy posterior. «Verde» es más sencillamente la denominación de algo que estoy viendo o que reproduzco

imaginativamente. Hago algo parecido a la designación; también ahora señalo con el dedo al responder. Pero ya no indico *el todo* del «fantasma» y por razón de su «aquí y ahora», como cuando designaba: «esto». Cuando digo «verde», denomino una determinada taleidad de «esto», dejando otras en que podría fijarme (duro, pesado...). Pero siempre suponiendo que mi interlocutor puede tener por su cuenta la misma experiencia que yo y aceptar mi denominación. A un ciego de nacimiento no se le puede hablar de colores. Ni vence su impotencia con saber mucho de vibraciones lumínicas.

Así pues, una serie de lexemas de todo diccionario humano no son —al menos en su origen— sino denominaciones. Y, desde luego, para tener denominaciones no hace falta hacer ninguna comparación; aquella *comparatio detectiva*, de que habla la escuela suareciana para formar el universal, no es necesaria para estos universales de simple denominación. Sencillamente, la simple denominación es ya por sí universalizadora. Hasta ahora no conocemos más que un *sol*, pero la palabra «sol» es perfectamente universal; si mañana viéramos dos, diríamos con toda naturalidad: «otro sol». Apenas hay nada que decir sobre las denominaciones. Podemos recorrer nuestra vida para ver cuántas son, cómo son irreductibles, y cómo todo otro conocimiento, todo otro nombre abstracto que formemos, se reducirá en última instancia a denominaciones —parcialmente al menos—. Añado «parcialmente», porque también se resolverá parcialmente en otra serie de contenidos simples, los puramente sintácticos.

b) *Generalización.*

Junto a los lexemas meramente denominativos tenemos otros que son *genéricos*. Los hemos obtenido, esta vez sí, comparando entre sí las denominaciones y seleccionando por afinidad las posibilidades de una denominación más extensiva. Es el procedimiento que se suele indicar como el más típico de la abstracción en las escuelas post-nominalistas, incluida la suareciana. Espontáneamente comparo, selecciono, elimino y me voy quedando con algo más general. Solo debemos reconocer que así no obtenemos nuevos contenidos primitivos. Si al «abstraer» de esta manera presuponemos ya unas denominaciones simples, ya *universales*, negamos con ello que las mismas se hayan podido obtener de esa manera. Un ejemplo de generalización es «color»; tengo las denominaciones «negro», «blanco» y «verde», y también «dulce», «duro», «agudo»... De todas ellas puedo agrupar blanco, negro y verde en un grupo donde no estén las otras; ya tengo el concepto genérico «color».

De esta manera obtenemos los *géneros*. La denominación entonces, por su parte, nos daba lo que podemos llamar *especies*. Reflexionemos un poco más sobre esto. Por «especie» entienden después los científicos, cada uno según los criterios de su propia ciencia, algo bastante distinto, que determinan y utilizan como un factor «taxonómico», de *clasificación* de la realidad. Pero hay frente a ella una «especie» más elemental, «lógica», que se contrapone sencillamente a género, y es la propia de la simple denominación que se presupone a todo género. Se caracteriza porque bajo ella no queda sino una diferencia puramente numérica (cuantitativa, de simple designación): si me presentan dos verdes iguales y me dicen que elija, no podré decir sino «este» o «aquel». Lo que sí puede ocurrir es que algo que primitivamente fue para mí *especie*, al surgir conocimientos vecinos, se vaya convirtiendo en género; yo he visto un matiz de verde, después me presentan otros tres o cuatro diversos, y espontáneamente tiendo a llamarles «verde», por la misma semejanza; pero ya entonces si me preguntan qué verde prefiero, puedo decir, el «más oscuro» o el «más claro»; el «verde-oliva», el «verde de mar», el «verde-esmeralda», etc., etc. Si me presentan entonces dos iguales, volveré a decir «este» o «aquel». La especie lógica (no la taxonómica de las ciencias) está siempre en *provisionalidad*. Si vemos pasar un rebaño de ovejas y nos preguntan cuál es la que se ha salido del camino, no podemos sino señalar: «esta», porque todas nos son iguales; para nosotros «oveja» es especie sin más. Sin embargo, si el pastor las distingue a todas cualitativamente, él tiene tantas «especies lógicas» como ovejas. (Podría quizá presentársele otra idéntica a una de ellas, y entonces volvería a ser para él «esta» o «la otra».)

Dije que la especie lógica es siempre provisional. Es verdad en principio. De hecho, sin embargo, la posibilidad de «generalizar» es en nosotros limitada. Jamás podemos esperar distinguir las moléculas de un mismo cuerpo sino cuantitativamente... La reflexión hecha nos puede, sin embargo, ayudar para superar la ilusión de que *en sí* (y «para Dios») haya diferencias puramente numéricas, con el consiguiente pseudoproblema metafísico del «principio radical de individuación de la especie».

c) Definición

Hasta aquí hemos hablado de denominaciones obtenidas primitivamente y de generalizaciones obtenidas por espontánea comparación, a partir de denominaciones. Con ello no hemos agotado,

ni mucho menos, el repertorio de la abstracción. Hay otras abstracciones de mucho más valor, poco estudiadas por la tradición escolástica, pero en las que entra más plenamente en juego el poder intelectivo del hombre. Son las que podemos llamar «definiciones».

Obtenemos definiciones a partir de algo que inicialmente solo denominábamos, cuándo conseguimos entender —en el capítulo próximo veremos lo que esto encierra— una cierta *ley de relaciones* por la que queda más explicado. Volvamos a nuestro ejemplo, «verde». Le hemos denominado así desde que existió el primer nombre. Pero hoy podemos dar una serie de definiciones profundas de lo que es el verde, mencionando longitudes de onda lumínica, etc. Algo así ocurre con todos los objetos naturales. Todos ellos han sido primeramente denominación. Pero son, más o menos, capaces de definición.

Si analizamos nuestras definiciones veremos que siempre últimamente se resuelven en denominaciones, además de contener una serie de «constantes lógicas» (como las llama Russell) que son monemas sintáticos y podríamos dar por «abstracciones de estructuras cognoscitivas nuestras». Las definiciones son tanto más fáciles y perfectas cuanto más puramente pueden resolverse en estructuras. Así ocurre en las matemáticas. También allí precedió una denominación; por ejemplo, los hombres denominaron «círculo» a algo que todos podían señalar con el dedo diciendo: «esto es un círculo». Hasta que alguien vino y definió: «El círculo es el lugar común de los puntos del plano que equidistan de otro llamado centro.» Logró una brillante definición; comprenderemos que sea una ambición del científico (y lo haya sido aun del filósofo) proceder *more geométrico...*

Es claro que también podemos después *generalizar* las definiciones. Y es lo que se hace en la construcción integral de una «Ciencia» como sistema.

Notemos finalmente que hay en el mundo del hombre toda una serie de objetos, a los que antes hemos dado una definición que una denominación, precisamente porque los hemos *hecho* nosotros. Todos los objetos artificiales, primero los ha definido el hombre que los ha denominado. Tenemos una mesa. Hoy el niño que aprende a hablar aprende a denominarla simplemente, igual que «verde». Pero el primer hombre que construyó una mesa tuvo antes su concepto que su percepción: buscaba algo así como un «instrumento a fabricar en madera, apto para sentarse delante de él y capaz de sostener objetos encima...». (No digo que lo *formulara* —así ni de otra manera—; pero

reveló al menos, en su proceder vital la presencia implícita de la definición.)

Podemos entrever que es en la definición donde el conocimiento intelectual humano despliega más brillantemente su capacidad. Pone en juego sobre todo un poder de relacionar que le ha permitido ir dominando la realidad por la Ciencia a la Técnica.

La relación de lo universal a lo singular

Nos hemos ocupado de la universalidad propia de los contenidos empíricos. Aun en su forma más elemental de simple denominación todo concepto empírico (todo lexema semántico) es ya siempre universal. Esta universalidad, sin embargo, es ante todo *la del predicado*. No está resuelto ya con ella todo problema de universalidad en el lenguaje. Queda por ver cómo se establecerá la *relación* entre la singularidad de lo designable y la universalidad de cualquier predicado incluso simplemente denominativo. Así como, ulteriormente, la posible *universalización del sujeto* en cuanto tal.

La Lógica moderna, atenta a subrayar las funcionalidades sintácticas del lenguaje, en orden a hacerlo coherente, simple y manejable, más que a descubrir la raíz antropológica de todo ello, se ha complacido en subrayar que hay *diferentes «lógicas»*, en las que se puede establecer válida y coherentemente la relación de sujeto singular y predicado universal. En la «lógica de propiedades», es el sujeto quien es concebido *«poseer»* lo denominado en el predicado. En la «lógica de clases», al contrario, el sujeto es *incluido* en la clase indicada por el predicado. En la «lógica de la relación», sujeto y predicado son *vinculados* en la proposición según una determinada relación.

Esta última es sin duda más compleja —las dos primeras podían reducirse a ella, porque a fin de cuentas también establecen una relación—, pero más abstracta; parece salirse del lenguaje más directo para decir «desde fuera» *la función propia de las palabras* en cada momento. En realidad, la lógica de clases hace ya también algo de eso; porque, evidentemente, la «clase» es ya una cierta formación intelectual superimpuesta por el hombre a los datos reales.

Queda como más *natural* la lógica de la propiedad; y no ha de extrañarnos que sea la espontáneamente reflejada en el lenguaje por la existencia en él de formas connaturalmente adjetivas (en los que lo

semántico, dijimos, queda más neutro). Aún hay que establecer en ella una diferencia: el predicado puede presentarse con estructura concreta (es decir, como conteniendo un núcleo de designabilidad: así en la «abstracción total»: «bueno, blanco...»; o bien en forma abstracta, de abstracción «formal», en la que ha prescindido de ese núcleo: «bondad, blancura»). La relación del sujeto al predicado se exhibirá en el primer caso por medio de la cónyunción «es» (o bien de la simple aposición), en el segundo, por medio del verbo auxiliar de posesión: «tiene».

Lo que más nos interesa decir, a propósito de estas variedades de la relación de lo universal del predicado a lo singular designado, es su *intercambiabilidad* (que no excluye que unas sean más primitivas y otras derivadas) y su sustancial *equivalencia*. Como veremos en el segundo apartado del capítulo, al tratar del uso copular del verbo en la predicación se ha intentado hablar de «equivocidad» por la posible divergencia de estas concepciones predicativas. Creo que es exagerar la diferencia sin motivo suficiente.

La «cuantificación» (o universalización) del sujeto

Pasamos ahora al otro problema antes enunciado, el de la universalización propia del sujeto, que vamos a encontrar como «cuantificación». Como sabemos, la Lógica reciente, al buscar expresar en algoritmos para su fácil manejo las estructuras lingüísticas, ha encontrado una razonable relación entre la predicación y la «función» matemática. Y así Russell habló de «función proposicional»: $f(x)$, como expresión del término universal. Una función proposicional, no es aún una proposición, ya que permanece indeterminada en la referencia a lo designable: esto es lo que indica la presencia en ella de una variable (x) aún no identificada." La función proposicional es sencillamente *el término universal* que por su misma naturaleza dice relación posible a múltiples designables; pero sin precisar aún a cuáles, ni asegurar que concretamente la diga a algunos.

De la función proposicional pasamos a una auténtica proposición en el momento en que su variable puede ser concretamente sustituida por una referencia designable. $F(x)$ se convierte en $f(a)$, donde a es ya una designación determinada.

Esta nueva formulación —como «función»— de la relación de singular y universal ya estudiada, nos da, entonces, la ocasión de formular una serie de reflexiones sobre *el sujeto y su «cuantificación»*.

Según lo ya dicho antes, el proceso ordinario del lenguaje va desde los presupuestos a las conclusiones; de un supuesto, o sujeto, a un predicado que progresá. Ya encontramos, preguntándonos por cuál sería el sujeto más originario, que necesariamente nos volvía a lo prelingüístico y debía consistir entonces en la simple designación.

Si prescindimos ahora del fundamental elemento de la «actualización» (que estudiaremos a fondo en el apartado siguiente), reduciendo entonces para lo que aquí nos interesa la proposición a la conjunción S-P, podemos establecer la siguiente tabla de progreso desde lo más simple a lo complejo. Es lo que los lógicos actuales llaman la «cuantificación del sujeto». Es, en el fondo, el mismo problema de la relación de lo designable y las denominaciones universales, pero visto ahora desde las progresivas complejidades que presenta cuando lo que pretendemos es lograr afirmaciones *en las que el sujeto no sea ya singular*, sino, de uno u otro modo, *universal*. El que un «concepto universal» pase de predicado a sujeto no es nada fácil ni obvio. Una proposición de sujeto universal equivale a una complejísima serie de proposiciones de sujeto singular.

En líneas sucesivas, la siguiente tabla muestra de modo extraordinariamente esquemático el avance a las proposiciones más complejas (usamos para brevedad palabras latinas de traducción fácil).

1. Hoc taliter.
2. Hoc et hoc taliter...
3. *Aliqua* (pauca, multa...) taliter.
4. Hoc taliter et qualiter.
5. Hoc, *quod* taliter, qualiter.
6. *Aliqua* taliter et qualiter.
7. *Aliquia, quae* taliter, qualiter.
8. *Aliqua et* taliter et qualiter... et *nulla* taliter et non qualiter.
9. *Omnia, quae* taliter, qualiter.

Sustituyamos, exemplificando el surgir de las proposiciones afirmativas: 1: Pedro es hombre. 3: Algunos [seres] son hombres. 5: Este hombre es mortal. 7: Algunos hombres son mortales. 9: Todos los hombres son mortales.

No es difícil ver la ley de esa génesis de la complejidad. (La *conjunción copulativa*, expresión de adición, está en la base de la cuantificación. El pronombre, *indefinido* y *relativo*, la va recogiendo.) Se ve también que el momento difícil es el paso a la plena *universalidad* del

sujeto. Una imposición universal afirmativa —precisamente las que con más interés busca la Ciencia como posibilidad de conocimiento del profundo de la realidad y clave para su dominio técnico—, contiene inevitablemente la osuda pretensión que hemos expresado como *nulla taliter et non qualiter* (resumida luego en el «omnia»). Es evidente que algo así no puede obtenerse por un simple recorrido de experiencias. Todo el problema de la posibilidad de la Ciencia y de sus condiciones teóricas y prácticas radica aquí. Llámese al método fundamental científico «*inducción*», como hacían los clásicos, llámesele método «*hipotético-deductivo*», el problema de la pretensión de universalización de un sujeto de juicio afirmativo es el mismo.

5. ANTICIPACIÓN «SEMANTÓGENA» DESDE LO SINTÁCTICO

Para terminar este primer apartado del capítulo, tenemos que mirar ahora, aunque sea brevemente, en un tema de la mayor importancia. Nos puede haber introducido en él lo último que hemos dicho sobre la «cuantificación» del sujeto.

La proposición universal afirmativa, como hemos reconocido, es en su misma posibilidad un serio problema. No es el más específico y decisivo problema de la Metafísica fundamental; es el problema de una Ciencia que haya de tomarse en sentido estricto, pero es claro —ya el proceder kantiano nos introdujo en ello— que una búsqueda de estatuto teórico para la Metafísica no puede prescindir de este problema previo de teoría de la Ciencia. La Metafísica tiene un ulterior problema, pero caería por su base en su pretensión teórica, si cayera la posibilidad de una Ciencia en sentido estricto.

Implicación

Preguntémonos por la estructura interna de la proposición universal afirmativa (aquella a la que aspira la Ciencia). Si dejamos ya el aspecto insinuado anteriormente de la «génesis lógica», lo más llamativo (podríamos decir «provocativo») de tal proposición es su pretensión de una cierta «necesidad». (Es aquella exclusividad que en las anteriores fórmulas expresábamos con Russell como «y nada hay que no...».) La proposición universal afirmativa afirma un *nexo necesario* entre el predicado y su sujeto; donde quiera que se dé tal sujeto debe darse el predicado.

Vemos la inevitabilidad de pasar de una consideración más bien «extensiva», como es la que nos guió en la tabla «genética» en que

antes nos detuvimos, a una consideración prevalentemente «intensiva». Ya la Lógica clásica hablaba de «comprensión» frente a «extensión»; y la Lógica moderna no ha cambiado en esto sustancialmente... Muy coherentemente nos dice Bertrand Russell que lo que es el real contenido de tales afirmaciones es la «implicación» del predicado en el sujeto. «Todo hombre es mortal», puede *describirse* por un procedimiento prevalentemente extensivo diciendo: «A es hombre y es mortal, B es hombre y es mortal... y no hay ninguna realidad que sea hombre y no sea mortal.» Pero el mismo contenido queda más cerca de una auténtica *definición*, cuando decimos más simplemente: «hombre» *implica* «mortal».

La noción de «implicación», que así encontramos, pareció desde el primer momento central a Russell. La tomaba, en realidad, de Peano; de él tomó también el signo para expresarla: (D).

Ya habíamos mencionado esto. Dijimos también que Russell optó por definirla, en su máxima generalidad, por la disyunción, para lograr mayor economía taxomónica. Desde un punto de vista antropológico —y no necesariamente por ello de Psicología empírica—, la implicación es más estricta y debe conservarse como algo originario.

Su huella en el lenguaje y su sintáctica, es bien patente, y ya hicimos alusión a ella. Es evidentemente la estructura que subyace a la existencia de tipos de conjunciones como son las condicionales, las ilativas, las consecutivas. Sin ella, de un modo u otro, ningún lenguaje humano sería lo que es.

La implicación, y el juego de partículas condicionales que la expresan en su mayor pureza, está en la base del proceder deductivo o «inferencia». Por tanto, de toda la «racionalidad» del hombre (en el sentido estricto). No nos podemos detener en ello, pero es bien obvio. Digamos solamente que, desde este punto de vista, el más originario, los silogismos categóricos aristotélicos deben últimamente reducirse al más modesto «silogismo condicional». La Lógica de Russell ha sido en éste punto bien clarividente. La inferencia o ilación más sencilla es aquella que procede de la aserción de una afirmación condicional (en la que se afirma propiamente el nexo, según lo dicho), mediante la ulterior afirmación del condicionante, a la consiguiente afirmación del condicionado. (Un procedimiento que podemos llamar con los escolásticos, «purificación de la condición».)

¿Qué es, antropológicamente, eso que estamos llamando «im-

plicación»? Podemos formular: una estructura cognitivo-lingüística del hombre, en virtud de la cual encuentra poder y deber pasar de una afirmación a otra; es decir, puesta la antecedente, no poder no poner la consecuente, y, negada la consecuente, no poder mantener la antecedente..

Tal nexo se revela en el lenguaje; pero es tan intrínseco al afirmar, que debe tenerse por co-afirmado de algún modo; por lo que hay que añadir que también algo de la realidad se revela a su través. Lo sintáctico resulta así, a su manera, también semántico. Algo de cómo es en realidad el mundo se nos revela a través de la estructura de nuestro lenguaje. Sobre esto, en su genericidad, hablaremos más después.

Peculiar al nexo de implicación es el que posibilita nuevas afirmaciones. Por eso entiendo es oportuno a su propósito hablar de «semantogénesis». En el caso del que hemos partido en estas últimas reflexiones, es la «implicación formal» (Russell) de dos ('unciones preposicionales (x, hombre, y x, mortal, por ejemplo) lo que posibilita la universal afirmativa («todo hombre es mortal»). Y recordemos que la universal afirmativa es la meta del trabajo científico.

Creo, por mi parte, esencial añadir que, para que la implicación pueda surtir ese deseado efecto, no puede quedar en la que podríamos llamar «implicación analítica», estrictamente interior a la sintáctica del lenguaje, expresión de su tautología sistemática. Habría que postular algo así como una «implicación sintética», que «saliera hacia afuera» de la sintaxis. Sin que, por otra parte, se redujera a la enunciación de nexos semánticos encontrados en la percepción (este x es a la vez «hombre» y «mortal») o de su generalización («los casos hasta ahora controlados dan que todo lo que es hombre es mortal»). Sino que permitiera una *anticipación válida de toda posible experiencia* de las en cada caso concernidas.

Nos volvemos a encontrar con el problema fundamental con el que Kant se enfrentó en su *Analítica trascendental* tratando de dar a las ciencias un fundamento más hondo que el que les daba el empirismo. Es un problema no sólo de las ciencias, sino del hombre, que tiene la connatural convicción de la validez de esos nexos. Aunque no podemos ahora abordarlo en la complejidad que hoy es requerible, puede ya ser claro desde lo dicho que pienso que no es evitable un proceso análogo al de la «deducción trascendental» de la Analítica kantiana, que conduzca a la justificación de la «síntesis a priori». Si bien cabe, según

un consejo de Quine ya conmemorado, no sentirse obligado a una demarcación enteramente precisa con lo «analítico». En ella, en todo caso, se comprenderá lo que clásicamente se ha llamado «causalidad».

En el capítulo XV completaremos este tema, al establecer una amplia teoría «interpretacionista» del conocer humano. También en el capítulo XVI tendremos que volver a recoger lo que aquí dejamos insinuado, al pretender establecer el posible significado y justificación de los clásicamente llamados «principios metafísicos». Un empeño, que, como vemos, desborda en su ambición el simple esfuerzo de fundamentación de la Ciencia.

El pretender fundamentar una Metafísica va más allá de la justificación de una u otra estructura sintáctica. Pero, quizá, lo más decisivo de cuanto pueda hacer una Metafísica humana haya de situarse en la prolongación —o, hablando en otro sentido probablemente más profundo, en la vuelta a la base última— de la estructura sintáctica humana de *implicación*...

Sistema de las referencias extralingüísticas del lenguaje

Para completar y hacer con ello un poco más inteligible todo lo dicho, es oportuno explicitar en este momento de un modo algo sistemático, el conjunto de lo que podemos llamar «referencias extralingüísticas» del lenguaje.

Nos valdremos para ello de un cuadro sinóptico que en su estructura evoque el transcripto páginas atrás en el primer inventario de la contextura sintáctica (mediación apriórica, como dijimos, del bipolo fundamental del mensaje lingüístico).

Hay una clara *primera referencia extralingüística* en la «designación», que hicimos desde el principio uno de los «polos» del mensaje. Su expresión más simple, el demostrativo «esto», es la «indigitación» de un «fantasma», es decir, de algo que atrae nuestra consideración en el mundo espaciotemporal y por el momento solo destacamos en su situación en ese conjunto de espacio y tiempo.

Una segunda referencia extralingüística, en realidad inseparable de la anterior y en todo semejante a ella, es la que se da a través de los «contenidos empíricos», los elementos más *directamente semánticos* del lenguaje.

Estas referencias (I y II) son las que atraen la atención de las teorías del conocimiento empíricas: son las que quedan aludidas en el principio de verificabilidad. Miran a la innegable conexión del lenguaje con la percepción. Ya está viéndose que, tras este reconocimiento sin reservas, vamos a tener que añadir que, so pena de incidir en los inviables extremos ya criticados en el empirismo, no deberemos reducir la referencia extralingüística (semántica en el sentido más amplio) del lenguaje a esa concreta referencia empírica.

Es cierto que la mayoría de las proposiciones del lenguaje humano —en todo caso las más inmediatas y obvias— contienen de un modo u otro efectivamente esa referencia empírica a la percepción. Pero la percepción, como el lenguaje mismo, *pertenece a la autoconciencia*, ya hemos aseverado. Hay, pues, en la misma autoconciencia y en su insustituible presencia en el lenguaje a través del pronombre personal *yo* —y con él a través del *complejo conjunto de los pronombres personales* que hacen juego con él y de las partículas que expresan la inserción de la autoconciencia en el mundo— *una más fundamental referencia extralingüística*.

Esto es de decisiva importancia; el lenguaje mismo y su sintaxis son de la *subjetividad autoconsciente*, que, por consiguiente, expresa a través de sus leyes estructurales la propia realidad.

Pero entonces hay que admitir también otra ulterior referencia, a situar precisamente en «el otro polo» del mensaje lingüístico, en la *actualización* como tal. (De ella nos vamos a ocupar ahora con todo detenimiento en el segundo apartado de este capítulo. Es esta referencia innegable a la realidad la que viene a quedar expresada en su máxima pureza en el verbo «ser».) Con ella, todo el sistema sintáctico en su conjunto se hace de algún modo —y al menos así, indirectamente— semántico. Puesto que todo él es el esencial instrumento de expresión de una *interpretación* de la realidad. No queda clauso en sí mismo, está esencialmente abierto por la dinámica que en él inscribe la tensión hacia la «actualización».

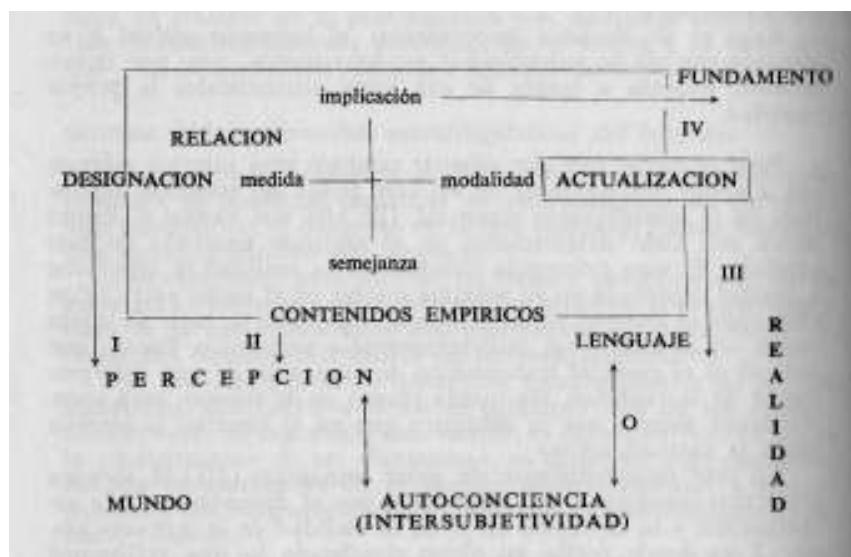
En este reconocimiento de valor semántico (III) el sistema sintáctico (asegurado y testimoniado por el dinamismo de la actualización y la expresión en él de la realidad de la autoconciencia...), es donde recibe su pleno significado lo que estábamos antes insinuando sobre el valor «semantógeno» de la estructura de «implicación» (IV).

Hay en realidad en esta estructura una nueva apertura y referencia

extralingüística. Solo comprensible ahora una vez que se haya aceptado cuanto acabamos de exponer. Es la apertura hacia lo que podemos llamar de un modo genérico y que por ahora no intentamos tematizar, «el fundamento». Volveremos sobre ello en el capítulo XVI y espero que entonces resulte quizás algo más claro y con ello más aceptable esto que a algunos en mis últimos párrafos puede haber parecido una especie de nigromancia lingüística...

En la general valencia anticipativa hacia lo semántico del sistema sintáctico, la implicación pone un matiz excepcional de progreso, el que puede imprimir mayor eficacia a la apertura del sistema sintáctico humano.

He aquí, finalmente, el cuadrito anunciado, que recoge las indicaciones hechas. En contraposición con la escala (I, II, III, IV) de las referencias intencionales objetivas, asigno el símbolo (O) a la referencia —más fundamental, pero de otro orden, vivido y no estrictamente objetivado sino en los pronombres personales— a la subjetividad (el protagonista del lenguaje!)



§ 2. EL «SER» EN LA ESTRUCTURA LINGÜÍSTICA

En los desarrollos anteriores sobre la estructura del fundamental

mensaje lingüístico indicativo, hemos dejado prácticamente de lado el «polo de la actualización»; al cual, sin embargo, en la inicial descripción concedimos la suprema importancia. Lo hemos dejado, se comprende, porque necesita un tratamiento aparte y mucho más a fondo. La posibilidad del «anclaje» de la metafísica en el lenguaje indicativo, si por algún lado, habrá de aparecer por aquí.

Como vamos a ver extensamente, hablar de la «actualización» es orientarnos hacia el significado y valor lingüístico del «ser». Y sabemos bien —ya lo hemos recordado más de una vez— que es en esa enigmática palabra de nuestros lenguajes donde la Metafísica en su historia ha visto la clave de sus meditaciones; aquella que es válida para expresar la vivencia de admiración, y por la que son también posibilitadas las mismas vivencias de la libertad.

Pero ¿cuál es, exactamente, la relación que queremos establecer entre *ser* y *actualización*? Y, más fundamentalmente —cuestionando von ello el derecho mismo del uso secular—, ¿qué «significa «ser», si significa algo...? Infinitivo verbal de una serie de gramáticas humanas..., ¿cómo y en qué funda su derecho a un misterioso privilegio absoluto sobre las otras palabras del lenguaje? ¿No hay simplemente un abuso debido a insuficientes análisis lingüísticos, una «mala gramática»?

No es solo una vaga sospecha la que puede inducir a estas preguntas escépticas. Es toda una serie de indicios, que arrancan de innegables aporías que presenta lingüísticamente el término *ser* —tanto desde un punto de vista histórico-comparativo como desde un punto de vista más estructural—. Si queremos decir aún con cierto rigor algo sobre el significado lingüístico del *ser*, si queremos mantenerle su tradicional pre-eminencia, tenemos que afrontar primero con toda crudeza esas objeciones básicas provenientes de diversos campos lingüísticos.

1. LAS APORÍAS DE LA CONSIDERACIÓN LINGÜÍSTICA DEL «SER»

La primera y más fundamental de esas aporías es la (al parecer insuperable) *duplicidad* de significados en el verbo «ser». Por una parte, «es» puede significar tanto como «existe»; si no es frecuente tal uso en los idiomas modernos, al menos no resulta totalmente ininteligible en determinados contextos. Y, desde luego, en el uso sustantivado del infinitivo «ser», mucho más fácilmente todos encontrarán una expresión fundamental de realidad, de existencia.

Pero hay que reconocer que el uso más frecuente (extraordinariamente más frecuente) en nuestros idiomas modernos es aquel en el que «es» tiene una «función simplemente copulativa», en afirmaciones predicativas en las que el predicado es nominal y no verbal.

El problema está aquí. No aparece nada claro en qué relación pueda quedar el uso aludido en primer lugar con este segundo más frecuente. El esperanto resuelve la dificultad eliminando simplemente el primero de los dos usos. La significación de realidad queda reservada al verbo «existir». En consecuencia, resulta una expresión totalmente normal «esto es existente»; expresión que consagra definitivamente el distanciamiento de los dos sentidos y la fundamental aporía interna del «ser».

a) Los problemas de «ser» como cópula.

Así, el «es» copular —que tiende, como vemos, a hacerse prevalente o aun exclusivo— parece romper amarras de la realidad. La reflexión de los lógicos actuales nos hará incluso descubrir en él una latente multivocidad, poco propicia a ninguna función relevante que queramos conferirle. La cópula «es» puede significar, nos cataloga por ejemplo Stegmüller¹, desde la plena identidad hasta una simple elección de una denominación arbitraria (algo así como «esto se *llama* tal»); pasando por la posesión de propiedad, la pertenencia a clase, la inclusión de una clase en otra, la implicación... Y todo esto en las frases más correctas y universales. Si de ellas quisieramos descender a las del lenguaje popular, aún tendríamos que multiplicar mucho las posibles acepciones del «es».

En la vía de «desesperación» en que esto nos pueda poner, es bueno dar un paso más; el llegar al límite quizás nos haga reencontrar el camino. Como la lingüística comparada reciente ha puesto bien de relieve, las posibilidades de *supresión* de la cópula no son solo las de la cómoda *elipsis* en ciertas frases de nuestros lenguajes occidentales. No, no hay elipsis en la «frase nominal», construida por simple aposición en muchos lenguajes de todas las ramas (recordemos el ruso, hebreo, vasco, japonés...) La aposición es en ellos la construcción más normal para la predicación, cuando el predicado tiene forma nominal: No se siente la necesidad de recurrir a una morfología verbal, que, desde luego, sería más netamente predicativa.

El verbo (conjugado) siempre es predicado y nunca sujeto (si no es en usos metalingüísticos); pero no puede decirse lo inverso: el predicado no siempre es verbal. El adjetivo, y aun el sustantivo pueden ser predicados por simple aposición. Serán monemas de significante no fonético los que en ese caso indiquen la situación de predicado. La misma «frase nominal» resulta al menos inteligible, aun cuando no correcta, en otros idiomas. Es verdad que en aquellos idiomas en los que es la expresión predicativa más normal, puede también darse (y aun en ocasiones es exigida) la proposición copulada. Pero como afirman unánimemente los lingüistas, sería totalmente improcedente pretender dar por ello la copulación como la construcción normal, sobreentendiéndola en los casos de frase nominal.

Con esto tenemos que concluir: para la función *predicativa*, ofrece sin duda ventajas el verbo, que tiene una morfología propiamente estructurada para ello. Cuando el predicado tiene de suyo forma nominal, se sugiere entonces como muy útil y conveniente la elección de un verbo lo más neutro posible que preste al nombre a predicar la morfología predicativa que le falta. Esta simple reflexión de filosofía del lenguaje podría situarse a la base de la existencia frecuente de la cópula. Pero, desde luego, no da a esta un rango muy decisivo, puesto que, en esa su función descrita, no es necesaria.

Quizás por aquí podemos encontrar resuelta la dificultad de la multivocidad de matices, notada por los lógicos. Después de la reflexión hecha, esa multiplicidad no es para alarma. Se debe, como sería fácil comprobar recorriendo cada caso, a la relación concreta en que están sujeto y predicado. No afecta propiamente a la cópula. Precisamente porque esta solo tiene, en la consideración vista hasta ahora, la función de prestar al nombre que ha de hacer de predicado una morfología típicamente predicativa como es la verbal.

Se diluye, pues, un problema. Pero solo a costa —notémoslo— de menguar hasta el extremo la relevancia del mítico verbo «ser»... —si es que hemos de considerarle *primariamente* en su uso copulativo, como hacen las lenguas occidentales modernas (hasta el exclusivismo del esperanto); como parecen tomar por obvio las Lógicas formalizadas recientes.

Que debe de haber algo más, se sugeriría ya solamente por esa misma elección que el «espíritu de la lengua» ha hecho aquí y allí, universalmente, de un verbo como «ser» para el papel de cópula. Es verdad que no es «ser» el único verbo usado como cópula —en sentido

estricto o en un sentido muy aproximativo, prácticamente igual—. En todos los lenguajes que usan la proposición copulada encontraremos casos de uso de otros verbos para esa función. Pero serán siempre minoría; y, además, si observamos los verbos elegidos al efecto, encontraremos curiosamente que son aquellos «que más se parecen al ser», o bien incluso que están en la base etimológica del mismo ser, o le son afines. Se trata siempre, observaremos, de verbos muy «neutros», con un contenido semántico muy genérico, tan genérico que puede en ocasiones dudarse de si no es ya un contenido propiamente sintáctico. «Ser» es, en esta perspectiva, el verbo «más neutro» de todos; ya, desde luego, sin ningún contenido semántico *concreto*, un verbo propiamente sintáctico (y solamente semántico en cuanto es semántica la misma sintáctica en su conjunto). Estos datos nos orientan hacia un mejor planteamiento del problema. ¿Por qué precisamente es «ser» el elegido para desempeñar la función copular (y los otros verbos en cuanto se aproximan a él)? ¿Se esconde algo tras su «neutralidad», su deficiencia semántica concreta y su prevalente sintacticidad?

Antes de orientar nuestra reflexión hacia una posible respuesta a estos interrogantes, será oportuno considerar los problemas especiales que plantea el «ser» cuando es empleado en el lenguaje con el que podemos llamar «sentido fuerte», donde «es» tiene el significado de «existe».

b) Problemas del «ser» como verbo de realidad

La aporía que surge por aquí ha sido abundantemente comentada y controvertida a lo largo de la historia de la Filosofía. Proviene de que, como ya hemos indicado, «es» parece despojado de toda referencia semántica *concreta*; mientras que, por otra parte, parece debe asumir sin restricciones el papel pleno de *predicado*, conforme a la morfología predicativa que tiene. De lo contrario, ¿para qué puede servir en el lenguaje?... Pero, en el momento en que admitimos esto, nos sentimos ante una paradoja que amenaza ser contradicción.

Si predicamos: «es» («existe») de un sujeto que es real, hemos hecho una simple inanidad pleonástica. Si lo intentamos predicar de un sujeto no real hemos hecho una contradicción.

Esta es, en realidad, la famosa tesis kantiana sobre *el ser*: «El ser no es un predicado real». Para confirmarla, haciéndola bien gráfica, el conocido ejemplo de los cien taleros, posibles y reales: cien taleros pensados no se hacen ciento uno por pasar a ser reales o existentes...

La cosa es bien evidente. Pero es conocido que el mismo Kant se vio obligado a continuación a reconocer que «para mi estado de cuentas valen más los cien existentes»... Hay, pues, en la misma fuerza gráfica del ejemplo algo que sugiere que el planteamiento no es plenamente adecuado a la cuestión y que podrá incitarnos a buscar un replanteamiento.

Al subrayarse que es un verbo pleno, no simplemente copular, se sugiere que *ser* (*existir*) ha de contener, como los demás verbos un *valor concreto de predicado*. Pero eso no puede ser así. Es así solo en la apariencia. (Una apariencia que sabemos luí engañado a muchas filosofías; a las que, por ejemplo, defienden ingenuamente al «argumento ontológico» de la existencia de Dios: la «existencia», suponen, es una «perfección», que no podría faltarle. Y en la que, como dijimos, ha caído también el esperanto, lengua para la que «existe» se traduce sinónimamente *ser* «es existente».) Contra esa apariencia se alza muy justamente la tesis kantiana sobre el ser.

Para ir encontrando salida de la dificultad, reconozcamos con muchos filósofos actuales (que han creído deber limitar la tesis kantiana) que hay contextos lingüísticos en los que la predicación «existe» tiene un significado claro y definido. La proposición «los leones amaestrados existen» tiene significado cuando se dice entre interlocutores que están de acuerdo sobre las características fundamentales que definen el término «león» y tienen duda sobre que a algunos de los sujetos a que se refiere ese término se puedan también aplicar las características mencionadas por el término «amaestrado». Como ha probado en un reciente libro muy cuidado E. K. Specht, frases de ese tipo son realmente informativas cuando connotan un más genérico campo objetivo, para decir que se realizan las condiciones de una determinada especificación. «Existen lobos» tendría, por ejemplo, valor informativo dando por supuesto la objetividad del campo más genérico de los carnívoros...

Specht resuelve que se trata entonces, en realidad, de una información propiamente metalingüística, presentada en la forma de una proposición directa (interna al lenguaje directo). Esta solución recoge, como el mismo Specht reconoce/ una sugerencia de Kant en una de las meditaciones que dedicó al tema del *ser* con anterioridad a la redacción de la *Critica*: «Ser es más bien predicado de nuestros pensamientos.» (Es decir, del alcance a atribuir a nuestra afirmación directa y no de aquello que constituye el sujeto de esta. Nótese la vecindad a la otra observación antes aludida sobre que la *existencia* de

los cien taleros afecta a mi estado de cuentas.)

Si miramos bien, es esa interpretación metalingüística la que también insinúan, con su matiz propio, esas diversas expresiones acuñadas por los lenguajes modernos para suplir el «existir»: *hay, se da, tienes... (Il-y-a, es gibt...)*. De un modo o de otro, esas expresiones parecen llamar al oyente fuera del conjunto lingüístico para hacerle reparar en la relación que este, en la frase en cuestión, guarda con lo extralingüístico. Y no es otro el matiz significativo del «cuantificador existencial» de las lógicas modernas: «*hay un x, tal que* es válida la función f de x ».

Pero notemos: en esas expresiones y en el cuantificador existencial *se acepta simplemente la disociación radical* entre el «es» copular y el verbo de realidad... Mientras que, como ya hemos apuntado antes y después veremos despacio, parece hay que negarse en nombre de la lingüística histórica a aceptar esa disociación. No tenemos, pues, una solución definitiva con reconocer como propia, aunque veladamente metalingüística la función aparentemente predicativa del verbo de realidad. Queda planteada esta pregunta: ¿por qué nace precisamente el uso copular como una derivación del verbo de realidad? Y además esta otra: ¿por qué el verbo de realidad adopta connaturalmente la forma de un verbo del lenguaje directo? ¿Por qué adopta esa apariencia de «verbo como los demás», que da origen a las paradojas dichas y que solo se resuelve lógicamente por la escapada fuera del lenguaje directo?

¿No se nos está sugiriendo con este *impasse* la conveniencia de otra solución más radical, que pueda explicar lingüísticamente la situación? Nos planteábamos si «ser» es, o no, predicado. Pero con ello ¿no estaremos sobrevalorando la —por lo demás, innegable— estructura sujeto-predicado? ¿Es esa estructura la *primera* en una buena consideración de la proposición afirmativa? Kant mismo nos orienta hacia la respuesta al completar así en la *Critica*: «(Ser) es la posición en sí de las determinaciones».

2. REPLANTEAMIENTO DESDE LA ESTRUCTURA DE «ACTUALIZACIÓN»

En realidad, hemos ya avanzado la base del replanteamiento que proponemos, cuando en el apartado anterior hemos dado la bipolaridad sujeto-predicado como menos esencial que, y subordinada a, la más

radical de *actualizable-actualización*.

No necesitamos ahora repetir lo dicho. Sino, simplemente, hacer notar que la aporía en que nos encontrábamos al tratar de definir el estatuto del verbo «ser», puede deberse a que se adopta como presupuesto indiscutido en todas las consideraciones referidas hasta ahora, el de que la primera y fundamental estructura del mensaje lingüístico completo es la predicativa. Como cópula, el «es» actúa supliendo la deficiencia morfológica *predicativa* del predicado nominal. (Pero no es para ello estrictamente necesario...). Como verbo de realidad, el «es» se supone actuar como un verbo *predicativo*. O bien, para evitar los inconvenientes que esto trae, se piensa necesario sacarlo drásticamente del lenguaje directo...

Insistamos en nuestra base de replanteamiento. La «frase nominal», perfectamente normal en tantas lenguas y siempre inteligible en las demás, relativiza el papel de prestación de una típica morfología predicativa que tiene el verbo en esas ocasiones cuando es usado como simple cópula. Pero, aun entonces, es menester que el sintagma tenga algún monema, no precisamente va fonético (será, desde luego, la debida posición de los dos términos en su emisión fonética, será una determinada entonación prosódica, un gesto que acompañe...) que exprese la actualización, la referencia y anclaje en la realidad. Ya pusimos también en relación esta estructura fundamental imprescindible de «actualización» con el especial grafema de «aserción» (h) que introdujo en su notación lógica Frege, para denotar aquellas proposiciones que son realmente *afirmadas*.

Recordado esto, añadamos que, al dar prevalencia a la estructura de actualización, es ya bien lógico esperemos encontrar una forma gramatical que sea, en un idioma maduro, la expresión *normal y plena* de la misma. Ni nos costará, entonces, ver en el verbo tal forma; y dar así la función actualizadora como la más propia función del verbo, más honda que la predicación. Ambas, por lo demás, tienden a ir unidas, como ya hemos reconocido; con unos términos ya usados, podíamos decir que la «síntesis veritativa» se hace normalmente con y a través de la «síntesis predicativa» —pero sin poder confundirse con ella.

Igual que ya antes, en nuestro estudio del sujeto, llegamos a aislar el núcleo subjetual (que se expresa puro en el demostrativo «estos») de las formas que lo revisten en su ordinaria presentación sustantiva (contenidos empíricos que se integran en la «mediación talitativa» del bipolo lingüístico), así ahora debemos marcar bien algo de suma

importancia que ya habíamos insinuado: en los verbos cabe ir separando *determinaciones* (que expresan semántica empírica directa y se integran también en la dicha «mediación talitativa») y *aislando así un núcleo que exprese en su pureza la actualización*. ¿No es precisamente un tal «núcleo» lo que quiere expresar el verbo *ser*? En seguida vamos a explicar y justificar esta hipótesis fundamental. Pero digamos que, en ella, «*ser*» viene a constituirse en lo que podíamos llamar «verbo de los verbos».

Desde aquí se entiende ya el que, aun teniendo (como verbo que es), morfología predicativa, no pueda considerarse como «un predicado» —ya que es neutro de referencia semántica directa. Aptísimo por su neutralidad semántica para ser empleado como ayuda de predicción (uso copular), no agota tampoco en esa auxiliaridad su función, sino todo lo contrario...

El significado primario de «ser», como verbo de realidad

Creo que en lo dicho tenemos la clave de solución para las aporías que nos planteaba la consideración del *ser*; y, con ello también, la clave para la comprensión de su decisiva función en el pensamiento humano, aquella que lo ha hecho el objeto por excelencia de la reflexión metafísica.

Para verlo, intentaremos ante todo sintetizar datos sobre su función en una suficientemente amplia gama de lenguajes históricos. Un cuidadoso estudio comparativo reciente del joven lingüista alemán Helmut Gipper (en el que primariamente considera —y de hecho refuta— la pretensión de Stegmüller y otros analistas lógicos de que es fundamentalmente equívoco aun el mismo uso copulativo del «*es*») nos brinda una buena perspectiva, ampliando y —para nuestro propósito confirmado— lo que sobre el significado de «*es*» en los lenguajes del tronco indogermánico había escrito Brugmann. *Un mismo verbo tiende a asumir la doble función de verbo fundamental de realidad y de verbo predilecto para el uso copulativo*.

Para mayor rigor, recojamos con algún detalle las aportaciones de Gipper: en el ruso falta normalmente el uso copulativo. Se da, sin embargo, el verbo «*esti*» con el significado de «existe», y aun se usa por excepción como copulativo en las frases enfáticas como las definiciones'. Algo análogo, aunque más complejo, había que decir del japonés.

Hay algunos lenguajes en la recensión de Gipper, que si hacen más excepción a la «regla» que estamos tratando de encontrar: son el «húngaro, el árabe y el chino. (En realidad solo en este la excepción es plena.)

En el húngaro (uno de los pocos idiomas europeos no indogermánicos) es muy escasa la presencia de la cópula (solo entra en los tiempos pretéritos y futuros, donde, por la temporalización, es menos simplemente cópula) y es más exclusiva la «frase nominal».

En árabe (semítico) falta también la cópula. Además, el verbo «*Kana*», que vendría a expresar nuestro «existe», lo hace con el matiz de estado realizado, una especie de pretérito perfecto. Se suple el presente con el énfasis del pronombre. (De aquí se entienden las dificultades de vocabulario con que tropezaron los filósofos árabes medievales cuando tradujeron y cultivaron la Filosofía aristotélica. Los diversos términos que emplearon para significar el *ser*, fueron más bien sustantivos —algo así como en latín «existencia»— de discutida procedencia y etimología, preferentemente derivados del pronombre y que subrayan, por ello, la relación estructural entre el existir y la individuación, frente a todo lo abstracto.)

En chino, por fin, son completamente diversos los verbos que se emplean para significar realidad y para el uso copulativo.

Estas son las principales excepciones. Para recensionar también otras variantes que ofrece el inventario de Gipper (que no son propiamente excepciones), añadamos que en servocroátilo (indogermánico eslavo) el verbo copulativo no es exactamente el que también significa realidad, siendo, sin embargo, de su misma raíz. En georgiano (caucásico) hace de cópula un sufijo de la misma raíz del verbo de realidad. En turco (altaico, simplemente aglutinante) verbo de realidad y cópula se expresan por un mismo sufijo.

El lingüista, científico positivo, está sin duda en su derecho si, a partir de estos datos, no se atreve aún a lanzarse a una teoría unitaria del verbo *ser* (en el ámbito de una cierta «Gramática pura»). Pero no creo que pueda razonablemente prohibir al filósofo que lo haga. *En el conjunto lingüístico de la humanidad los idiomas que la sugieren son mayoría y cualificada*. Y las excepciones pueden más fácilmente explicarse desde la teoría unitaria que al contrario, como voy a intentar mostrar. Creo, por otra parte, que no es injusto mirar jerárquicamente a ese conjunto lingüístico, como a un órgano de expresión que tiene una

Línea de progreso y una natural culminación (que no se consigue simultáneamente en todos los aspectos). Notemos (como ya dijimos genéricamente al comenzar a tratar del lenguaje) que buscamos en este momento el aspecto más nuclear de la expresión especulativa humana; pero, por eso mismo, algo cuya plena conciencia pertenece a la reflexión filosófica y no al habla cotidiana. El filósofo tiene aquí, como en tantos momentos, que pretender interpretar al hombre; al «hombre de la calle», ciertamente, pero en aquello en que él queda más oculto a sus propios ojos.

Pues bien, creo que estamos autorizados a mantener que el sentido primario de «ser» es «existir» (siendo con ello el verbo fundamental de realidad); y que, precisamente por eso, «ser» viene normalmente a hacerse copula, en un sentido derivado.

El argumento en favor de esta afirmación brota de la reflexión sobre los datos considerados antes (lo que hemos llamado «regla» y su excepción). No creo pudiera explicarse que, si el sentido primario de «ser» fuera el copulativo, en muchos idiomas (casi todos) pudiera tener también el sentido fuerte de «existir». *No se podría dar ninguna razón de esa trasposición*. Y sería apelar a la casualidad por encima de toda medida tolerable, el pretender que es un simple equívoco verbal el que ha originado la repetidísima coincidencia'. Es, por el contrario, muy natural el paso del sentido fuerte ((«existir») al copulativo, que podríamos llamar «débil», como quiera que deba precisarse el modo en que debe entenderse.

¿Cómo concebir el proceso? Me parece que el único modo natural es el que propuso Brugmann en su estudio sobre la sintaxis de la frase simple en las lenguas indogermánicas (1925). Los estudios actuales referidos nos invitan a extender esa hipótesis histórica a otros troncos lingüísticos.

Cree Brugmann que el uso copulativo de «ser» es en la familia lingüística indoeuropea muy antiguo; pero ciertamente derivado de otro uso más radical, el que podemos llamar sentido «fuerte» de ser. Supone una auténtica «degradación» de este, dice; en la que perdió paulatinamente su fuerza existencial, al ir cobrando relieve el atributo nominal o adjetivo que se unía como complemento.

Creo que podemos completar esa hipótesis histórica, teniendo en cuenta otros (los rasgos bien claros: por una parte el que Hieden también ser usados como copula en casi todos esos lenguajes otros

verbos de significación cercana al existir, según ya dijimos. Son siempre verbos de notable abstracción, donde el elemento directamente semántico no es muy marcado. (Aun mando tienen un apósto nominal que recibe el acento y da la referencia semántica más rica, conservan, no obstante algo de su sentido original.) También el ser en su primer estadio, podemos pensar, conserva al ser usado como copula una cierta fuerza existencial. La «degradación» vendrá después por razones sobre las que en seguida reflexionaremos.

La otra reflexión complementaria se refiere al mismo origen etimológico del verbo ser. En la familia indoeuropea se cruzan dos raíces en las recientes formas del verbo (*es—: de donde *finai*, esse, ser, *sein...*; *bheu—: de donde *fuein*, *fui*, *bin*; *ues—: cíe donde *war*, *gewesen...*), que significan originariamente algo así como vivir, crecer y permanecer (respectivamente). La mente humana se nos sugiere, ha llegado lentamente a la suprema abstracción, como en un proceso de maduración.

Parece, pues, *connatural a las lenguas llegadas a una determinada madurez, el formar un verbo muy neutro semánticamente*, de función por tanto *primariamente sintáctica*, «verbo de realidad», que expresa puramente la fundamental pretensión *translingüística del lenguaje* («actualización» como referencia a la «realidad»). Este verbo adquiere progresivamente absoluta preferencia para la expresión copulativa de la *predicación nominal*. Y acaba fácilmente por reducirse a ella en su uso más ordinario.

Los significados derivados de «ser»

Intentemos seguir esa historia posterior del ser. Hemos reconocido en su origen una decisiva conquista del lenguaje y de la madurez cultural. Es una conquista que consagra lo desinteresado del esfuerzo por saber, camino del desarrollo científico. Que permite también expresar las referencias más decisivas de la vivencia humana, camino incluso hacia lo absoluto: pues se hará el objeto de la connatural «admiración» humana: que algo es...

Pero esa su grandeza es fatalmente indisociable de una fragilidad. *Morfológicamente predicativo*, para poder cumplir su función de expresión de la actualización en cuanto tal, «ser» no es (no puede ser) un *predicado real*. (El veredicto kantiano sigue siendo inapelable). Como su estructura predicativa invitará continuamente a convertirlo en tal, será el origen de innumerables paradojas, ilusiones, críticas de las

paradojas e ilusiones, críticas también de las críticas, y así indefinidamente.

Una fragilidad, sin embargo, que es superable, si las reflexiones que venimos haciendo son verdaderas. No solo en cuanto que cabe clarificar el origen de tanto malentendido. Sino en cuanto que, al hacerlo, el mismo malentendido devuelve luz sobre el «ser»: por no ser ningún predicado real concreto, y pudiendo por no serlo expresar la actualización en cuanto tal, el «ser» viene a expresar aquello por lo que todo predicado es predicado. La crítica kantiana, hay que añadir entonces, no fue hasta el final. Supuso una revalorización de la actualización (posición, *Setzung*); pero para dejarla distanciada de la predicación, sin hacer ver que todo predicado real sólo es real por la actualización (que no es «un-» predicado real).

Aun como cópula, no pierde el «es» esa su constitutiva referencia a la realidad. Cuando la predicación nominal «le pide ayuda», por razón de su morfología típicamente predicativa, le «confía» con ello la vehiculación de la actualización. Y es esta, como ya hemos repetido, la razón por la que «ser» es preferido para la función copulativa (que pueden desempeñar, y aun desempeñan de hecho a veces otros verbos de significado muy genérico; pero sin hacer nunca al «ser» una seria «competencia»).

Desde luego, aquí también, en esta grandeza del ser reside un peligro y una debilidad. En las proposiciones universales afirmativas, del tipo de las definiciones que busca la Ciencia y produce cada vez más profusamente el desarrollo racional del hombre, el «es» no puede realizar esa función de copulación sin perder en un cierto grado lo inmediato de su referencia a la realidad.

En efecto, como ya sabemos, la pretensión de esas proposiciones (expresada en su complejo sujeto afectado por el cuantificador «todo») es la de que cualquier designable («esto») que realice un determinado contenido universal (el que en la proposición hace el papel de sujeto o supuesto) haya de realizar también otro (el que en la proposición en cuestión hace de predicado), con exclusión de cualquier caso contrario (realización del primero y no del segundo). Esto incluye la extensión a aquellos designables hipotéticos, que pudieran verificar el primer predicado pero no lo verifican de hecho precisamente por su carácter hipotético.

Y esta consideración conduce de la mano a otra: la proposición

universal afirmativa aspiraría a tener vigencia aun cuando todos los designables a que pudiera referirse fueran simplemente hipotéticos. Es la famosa cuestión tantas veces repetida en los *Quodlibetos* medievales: «Utrum haec sit vera, Homo est animal, nullo homine existente». Respondida afirmativamente esta cuestión, el «es» copular de la universal afirmativa, ha perdido inevitablemente inmediación en su referencia a la realidad. Su significado podrá verterse condicionalmente: «si alguien es hombre, es también animal»; sin definirse el que alguien sea efectivamente hombre. Encontramos por aquí lo que con Brugmann podemos llamar «degeneración» de la cópula. Comprendemos también así mejor el que la lógica moderna interprete tales proposiciones como afirmaciones de implicación: «hombre» implica «animal». Pero notemos —es importante— que ni aún así deja el «es» de tener o de expresar la relación a la realidad. La expresa, por cuanto declara real el nexo de los predicados. La conserva también porque sólo por la referencia real de estos predicados, por su posible verificación en designables reales, tiene la afirmación condicional su significado.

Hasta el punto de que, en el caso más normal, en el «es» de la universal afirmativa debe verse afirmada también la realidad de posibles designables concretos que la verifiquen. Si bien «homo est animal» es una idiomación verdadera aun cuando no sean reales (en el sentido pleno y fuerte del término) designables concretos que la verifiquen, nosotros no podríamos afirmarla si no hubiéramos partido de designables que la verifiquen. Por lo que en ella queda siempre una cierta referencia a los misinos, que supone al menos su «aptitud» para verificarla, su «real posibilidad». En la cópula, aun «degenerada», no queda solo —repitamos que en el caso más normal— el sentido hipotético descrito; sino también un cierto sentido categórico, que podíamos llamar «débil», para contraponerlo al sentido «fuerte» de la plena y directa referencia a la realidad. Me parece que tal es el sentido que hay que atribuir a la reflexión de la Escolástica medieval y renaciente, que encontró para el «ente» (expresión nominal abreviada de lo afirmado, de «aquello que es») un sentido «nominal», contrapuesto al sentido pleno que llamaban «participial». Les guiaba en ello claramente la preocupación para reservar al objeto de su Metafísica un estatuto en el que pudiera ser sujeto de afirmaciones universales, válidas en independencia de la contingencia de lo real mundial. (Una preocupación que es la misma que ya hemos notado en todo el proceso de racionalización del lenguaje). A un extremo ya inaceptable lingüísticamente llevaron su preocupación cuando, correlativamente al «ente nominal» pensaron en un «ser de esencia», contrapuesto al «ser de existencia». El extender así la «degeneración» de la cópula, y del

«ente», al mismo «ser», es evidentemente un contrasentido. Así como es un simple pleonasio el hablar de «ser de existencia». El *ente* (y el «es» de cualquier estado de la cópula) solo pueden conservar la referencia (aun solo indirecta) a la realidad, sin la cual se destruirían, si al menos la formulación infinitiva del verbo de realidad (*ser*) se entiende conservar toda su fuerza.

La proposición tipo: «hoc est taliter»

Creo que todo lo dicho nos conduce a una alentadora y nada forzada simplificación de la estructura del mensaje lingüístico, superados los diversos obstáculos que a ello hubieran parecido poder oponerse. (Creo ya estaremos de acuerdo en que no se puede propiamente hablar de una «equivocidad» de la cópula con respecto al sentido pleno y primero del verbo de realidad; como ni, consiguientemente, entre los diversos matices que la cópula puede revestir. Y creo que ya no habrá fundamental dificultad en considerar al *ser* como el «verbo de los verbos»...)

Podemos, pues, concluir: dado que es la expresión más plena de la actualización, y que ésta necesariamente está presente en todo mensaje lingüístico completo (expresada de una manera o de otra) *no hay ningún mensaje lingüístico completo que sea propiamente «ajeno» al ser*. El *ser* está, vicariamente, en todo verbo. Y, aun allí donde no está fonéticamente presente el verbo y la actualización es realizada por significantes de otro orden, podemos ya justamente encontrarlo de algún modo latente.

Repetiré que no pido que afirme esto el lingüista como tal. Esto es ya Filosofía. Ni quiero con ello otra cosa que mirar las mismas realidades hasta ahora descritas desde el punto de vista inverso. Si las reflexiones hechas valen, creo estamos autorizados para hacerlo y el lingüista no podrá encontrar nada refutable en ello. En Filosofía del lenguaje cabe, pues, dar como «proposición tipo» del lenguaje indicativo humano aquella que expresa el verbo de realidad en toda su fuerza.

Hacemos con esto algo análogo a lo que hicieron, por ejemplo, Wittgenstein y Russell. La que propongo como «proposición tipo» responde de algún modo a la «proposición atómica» cultivada por ellos. Recordamos que para Wittgenstein tal proposición se expresaba así: *Es verhält sich so und so*; donde el acento es puesto sobre el elemento *relación*. Más cercana nos queda, por ello, la formulación de Russell:

That is so. (No digo que Russell conceda al «is» toda la fuerza que yo le he aquí vindicado.)

Hoc est taliter. Frente al polo de la designación, de lo subjetual, expresado en su pureza en el simple demostrativo «esto», el polo de la actualización se expresa en su pureza en el «es» (tomado en su sentido primario de realidad; ya que los ulteriores sentidos derivados solo los cobrará en proposiciones muy complejas, «moleculares»).

Todo lo restante del mensaje lingüístico, que ya sabíamos ser una «mediación» entre estos dos polos, tanto los «contenidos empíricos» (con su referencia semántica más directa), como el complejo sintáctico de la «relación», viene a situarse entre los dos polos expresando el «cómo» de la actualización de lo designable.

En esta su función mediadora, y precisamente para conservar al «es» su pleno sentido originario verbal, de referencia a la realidad, ese conjunto intermedio quedará expresado en su función, del modo más nítido, con la estructura adverbial... «Esto es de *tal manera*». Si quisieramos expresarlo no adverbialmente, correríamos el riesgo de poner en ello el acento, disminuyendo la atención que requiere la actualización, el «es». La «humildad adverbial», que atribuimos a todo el complejo mediador, es la expresión de la primacía de la actualización. Y con ella de la relevancia del *ser*. Ya nos puede ser claro; pero aún en el capítulo siguiente lo inculcaremos y justificaremos más.

3. «SER» Y «ENTE»

Aún tenemos que poner de relieve otro aspecto estructural de importancia para la Metáfísica. Hemos venido hablando del «ser» como del «polo dé la actualización» en la estructura bipolar del sintagma completo que transmite un mensaje lingüístico indicativo. Pero de hecho, al tratar de estudiar detenidamente la estructura bipolar aludida —y al formular como «proposición tipo» la más elemental y originaria, dejábamos la forma que hemos manejado («ser») para acudir a la mención del verbo conjugado: «es»..., etc.

No será necesario decir que son estas formas conjugadas las más primitivas y espontáneas en el lenguaje. Es indudable que morfológicamente la forma «ser» es posterior a las formas conjugadas, en las que el morfema desinencial proclama la destinación natural a la predicción. ¿Cómo se pasa de estas formas a la más abstracta de

«ser»? Más abstracto es «ser»; no cabe duda... Pero, extrañamente, «ser», a pesar de su abstracción, expresa más plena y puramente la «actualidad», que es referencia a la realidad. Es una situación en cierto modo paradójica: *más real* parece ser porque expresa más puramente la referencia a la realidad. Pero, por otra parte, más reales son las formas conjugadas en las que esa actualidad está aplicada concretamente a un determinado designable de nuestro mundo empírico real...

No son estas observaciones juegos ni sutilezas. Creo que revelan algo importante de la estructura del lenguaje, de la estructura del hombre que accede al lenguaje... y quizá también de la estructura de la realidad a la que se refiere el lenguaje. Tratemos de penetrar elementalmente el fondo que aquí puede estar latente.

Notemos, ante todo, que el estudio que intentamos de la relación entre la forma abstracta «ser» y la forma conjugada «es» nos lleva a encontrar aún otra forma que reasume las conjugadas y como tal se enfrenta a la abstracta: es la «participial»: *ente*. *Ente* es «*aquel que es*». No puede tratarse, como a veces en ciertas descripciones de escuela se suele decir, de un simple sinónimo de «algo». *Algo* (del latín «aliud quid») significa en generalización un designable, un «*hoc*». *Ente* añade y subraya el *que es*. (Mientras «algo» no es un sintagma completó, no envuelve un mensaje lingüístico, sino solo designa su sujeto, *ente* sí es ya el resumen de un mensaje lingüístico completo, de una afirmación humana en cuanto tal).

El *ente* fue, más bien que el *ser*, lo que señaló Aristóteles como objeto a la Metafísica: «el ente en cuanto tal y aquello que le pertenece». Solo que, ya lo vemos, al subrayar el «en cuanto tal», se está con ello implicando al «ser», aquello *por lasque* es el ente... No son, pues, nociones separables en su complementariedad; podemos dar la una o la otra como objeto de la reflexión metafísica. Aunque, si asignamos el *ser*, habrá que añadir: el *ser* del *ente*, para no crear la ilusión de una independencia.

Tanto *ente* como *ser* son formas posteriores a las conjugadas. Formas a las que no podemos pretender se haya llegado pronto ni en todas partes. Pero, formas, que, a pesar de todo, me parecen innegablemente latentes en la estructura humana que se acusa en el lenguaje. A «ente» se ha llegado, sin duda, por un proceso de abstracción no muy distinto al de los sustantivos. Porque en realidad la estructura morfológica y funcional del «ente» es la de un nombre. Un

nombre que participa de lo verbal. De aquí nace su denominación, tradicional en muchas gramáticas indoeuropeas, como «participio» (sin duda etimológicamente *partem capiens*). Es una «abstracción total» la suya, como la de los sustantivos *concretos*, que conservan el núcleo de designabilidad. (Insinuemos algo sobre lo que volveremos en seguida: muy probablemente en la intuición de los que han denominado «participio» a esta forma gramatical, hay un alcance mayor; se nos revelará precisamente en su oposición a la denominación de «infinito» dada al *ser*.)

Frente al *ente* podemos ya tratar de entender el estatuto propio del *ser*. La denominación de «infinitivo» (*infinitum* en la gramática latina) es sugerente: para obtener esa forma verbal, en que logra expresarse pura la actualidad, prescindimos de lo *determinante*, *finitante*; nos encontramos así estructuralmente, aprióricamente, enfrentados a lo *infinito*. En las elaboraciones filosóficas y religiosas, infinito sugiere algo más rico... pero quizás es bueno reconocer que es en esta inevitable estructura de nuestro lenguaje donde algo se nos revela inicialmente como «infinito».

Todo verbo tiene su *infinitum*; amar, entender, correr... Son infinitos relativos, porque contienen ya una cierta determinación de un *infinito* más pleno y radical el que queda expresado en el verbo de los verbos, *ser*.

En contraposición a la abstracción propia del *ente* (de la que hablábamos hace un momento), ¿cómo llamar a la abstracción propia del infinitivo verbal? Se trata indudablemente de una abstracción, como vamos viendo; pero está también claro que no podrá reducirse a ninguno de los tipos de abstracción que hemos considerado tratando de los contenidos empíricos en las páginas anteriores. Ni abstracción «total», desde luego, ni tampoco propiamente «abstracción formal» (como la de «humanidad» frente a «hombre»). Si quisieramos obtener un abstracto con abstracción formal de la misma raíz y mismo nivel significativo del *ente* y del *ser*, tendríamos que acudir a «*entidad*»; o bien, a «*esencia*». No serían de ningún modo equivalentes a «*ser*» en su fuerza de infinitivo. «*Esencia*» —que ha tenido muchos significados, todos comprensibles, y alguno muy hondo—, en el lenguaje de la Escolástica (recuérdese el *De ente et essentia* de Santo Tomás) se contradistinguió netamente tanto de *ente* como de *ser*, para expresar sencillamente la *taleidad* en cuanto referida en la afirmación a la actualidad.

Los escolásticos posteriores han llamado a veces abstracción «formal ile tercer grado» a la del *ser* (por la aplicación de toda una clasificación de las ciencias a la que aludí en el primer capítulo). Creo que es una denominación con peligro de equívoco; me parece importante asegurar a toda costa lo irreducible de la actualización a contenidos concretos, conforme a todo lo que vamos viendo. Quizá la denominación más apropiada sería la de «abstracción actual» para los infinitivos y, ante todo, para el *ser*. Y si nos resulta paradójica esta unión de «abstracción» y «actual», quizás es mejor. Pues así evitaremos el peligro de tratar al *ser* como a cualquier *concepto* abstracto. Su abstracción es innegable, pero es esencialmente distinta de toda otra y es paradójica. Podemos, sin duda (y a pesar de los escrúpulos que algunos ponen en ello) referirnos al *ser* de algún modo como a un *concepto*. De hecho es una palabra del lenguaje humano y para serlo ha sido primero palabra interior, *verbum mentis*; y a la palabra interior llamamos *concepto*... Pero importa subrayar que es un *concepto* esencialmente heterogéneo con todos los demás; aquel que nos vuelca precisamente en nuestro conocer fuera de todo *concepto*, hacia la realidad. En el capítulo siguiente recogeremos y ampliaremos esta fundamental idea.

«El mismo ser no es; pero aquello que es, es por el ser». Este aforismo de Boecio, repetido innumerables veces por los pensadores cristianos medievales, expresa toda la paradoja de estar estructura del lenguaje. Aceptémosla por el momento como tal. No es aún ocasión de preguntarnos si debe o no tener para nosotros repercusiones de índole «metafísica», por cuanto pudiera revelarnos algo de la contextura misma de la realidad... No estamos aún preparados para una pregunta así y quizás su sola mención nos pone en guardia. Repito: aceptemos simplemente la estructura como lo -que inicialmente es, una estructura lingüística del hombre.

Y, eso sí, reconozcámose como tal su importancia en la vida espiritual humana. Es importante la presencia de esta apertura a la infinitud en el seno de nuestro lenguaje. Una infinitud, ya lo hemos dicho, inconsistente... («El mismo ser no es...»). Comprendemos bien que se nos vuelva a presentar la imagen del *horizonte* como una de las más apropiadas para expresar esto que estructuralmente es el *ser*. El horizonte es en sí ilimitado, si bien por otra parte limita todo lo que queda más acá de él. Así, por contraste con la infinitud del *ser*, todo *ente* nos aparece como esencialmente *finito*. Quizá la denominación de *participio* (con su sugerencia etimológica del «tomar parte de») exhibe precisamente esa finitud en contraposición con la infinitud del

horizonte. El *ente* es aquello que «toma parte» del *ser*. Pero una infinidad de entes, ya lo estamos viendo, jamás agotarán el *ser*. La fuente de la «actualización», de la «afirmabilidad», nos aparece así como inexhaustible. Junto con la imagen del horizonte, habría que poner también la del *hontanar*.

También nos aparece de algún modo entonces una *contingencia* en el *ente*: ningún designable concreto tiene *por sí* el *ser*, no vemos contradicción en que «no fuera». (Como tampoco ningún designable, ningún contenido empírico ni ninguna forma sintáctica, coinciden con la actualización...) Pero el hecho de que no podamos afirmar el *ente* (ni por tanto conocer ni trasmisir ningún mensaje indicativo) sino en el horizonte del *ser*, muestra una cierta apertura del hombre más allá de lo finito y lo contingente... Repito que no intento aún sacar de aquí ninguna consecuencia metafísica. Por el momento sería sofístico y falaz. Lo que sí creo podemos ya ver —y en esto estará de acuerdo conmigo aun quien se proclame agnóstico en Metafísica, si admite las reflexiones lingüísticas hechas— es por qué de hecho el hombre siempre es inquieto, cómo anida la inquietud (que ya antes encontramos en terreno valoral) en su mismo lenguaje teórico. Hay aquí algo que nos puede ayudar a comprender por qué el hombre siempre apunta más allá de sí y más allá de todo lo concreto.

Con sus peculiarísimos matices, en parte ya insinuados y en oírá parte irrelevantes para nuestro propósito presente, ha expresado con la insistencia que sabemos Heidegger esta presencia de la «diferencia ontológica» en el pensamiento humano, pronto ocurre, piensa él, que el hombre que conoce al *ente* por el *ser* se olvida del *ser* por el *ente*. Recojamos lo estimulante del mensaje. Reconozcamos, con todas las salvedades que por el momento nos parezca deber hacer, que algo humano se nos revela así.

4. EL «VALER» Y SU ESTRUCTURA

Cerraremos el capítulo con una sumarísima indicación que nos devuelve a lo visto en capítulos anteriores y nos ayuda de esta manera a establecer una cierta síntesis.

Junto al juicio teórico, pusimos desde el principio, cuando estudiábamos la estructura funcional del sujeto humano, el juicio valorativo. Dijimos que es éste quien más inmediatamente rige la acción. Pertenece más bien al «éxtasis del futuro», al aspecto del existir humano por el que siempre es proyecto vital en búsqueda de su

realización auténtica. Indicamos más de una vez que el «valer» no puede darse sin más por coincidente con el «ser»; y que, sin embargo, lo presupone siempre de algún modo.

Hay, indudablemente, un *lenguaje valorativo* en el hombre. Según lo dicho, se funda en el lenguaje indicativo y vuelca desde allí al hombre hacia la acción. Genéticamente, según insinuación ya avanzada páginas atrás, podemos incluso pensar que se llegó antes a ciertas expresiones valorativas que al mensaje propiamente indicativo. Sin embargo, hemos de reconocer que el lenguaje valorativo nunca alcanza un desarrollo estructural propio tan rico y complejo como el indicativo. Desde los iniciales gritos semiarticulados de imperio o deseo —a su modo, ya valoraciones—, cuando el hombre va desarrollando el complejo lingüístico, es más bien con la precedencia de la función indicativa. Lo valorativo viene entonces a «buscar alojamiento» en lo indicativo. Quedará, por ejemplo, una forma de un modo u otro «optativa» en el seno de un verbo cuyo modo primario es el indicativo.

Podríamos quizá estudiar alguna posible razón de esto. Pero no es lo más importante. Porque, en todo caso, aun en ese su «vivir de prestado» en lo indicativo, lo valoral no deja de tener su estructura.

«Valer» no desarrolla, según esto, todo un lenguaje propio... Lo más frecuente es que en el lenguaje humano se traduzca por «ser bueno»; donde, como vemos, lo más diferencial adopta la forma del predicado nominal.

Lo importante es, creo, que entonces también el lenguaje valorativo, así «alojado» en el «indicativo», participa de sus fundamentales estructuras. Cabría hacer, aunque fuera algo artificialmente, un desarrollo de la tensión valer-valor (*valere-valens*); semejante al esbozado para *ser-ente*. Esa tensión nos explicaría más inmediatamente la típica «inquietud» humana, inquietud que se transmite a la tendencia y a la acción, y que previamente hemos ya encontrado en la estructura infinita del *ser*.

CAPÍTULO XIV

EL «SER», EXPRESIÓN DE VIGENCIA ABSOLUTA EN LA AFIRMACIÓN

§ 1. LO DINÁMICO EN EL PROCESO DEL CONOCER

Para, encontrar un posible estatuto teórico a la vivencia metafísica, hemos emprendido un análisis del lenguaje informativo, ese lenguaje fundamental en el que los hombres nos trasmitimos mutuamente mensajes sobre la realidad. ¿Cabe una trasmisión de mensaje lingüístico que se refiera de modo significativo a aquello que ya no es simplemente fenoménico ni empírico?

Nuestro intento ha ido en primer lugar a esclarecer las estructuras constitutivas de dicho lenguaje. Un intento difícil, ya lo hemos dicho; porque, en realidad, el lenguaje se ha dado siempre y solo como lenguajes múltiples. Pero, si damos por bueno lo dicho en el capítulo anterior, no es nada despreciable lo que hemos podido al fin obtener: me parece asegurada la presencia de ese fundamental polo de referencia a la realidad que liemos llamado de la «actualización». Solo por esta referencia es cada mensaje lingüístico auténticamente tal. Y, como tal referencia desborda todas las particularidades y determinaciones, en ella late una posible apertura metafísica.

Hemos visto que esa referencia a la actualización queda expresada al máximo en el verbo fundamental de realidad, «ser». Comprendemos, pues, que el ser haya sido tradicionalmente considerado como el tema fundamental de la Metafísica.

Para acabar de captar lo que puede ahí desvelársenos, tenemos ahora que completar las reflexiones hechas sobre la estructura del lenguaje, en otra dirección. Lo que hasta aquí hemos hecho ha sido prevalentemente estático; hemos tomado el lenguaje como algo hecho, para analizarlo. En realidad, un proceder semejante era el que nos insinuaban como camino imprescindible las mismas críticas de la razón especulativa, de las que hemos recibido inspiración y estímulo. Pero precisamente el mismo descubrimiento fundamental de la estructura de actualización —más bien preferida en dichas Críticas— nos reorienta hacia la búsqueda de elementos más dinámicos: que son precisamente aquellos que quedan plasmados en la estructura de actualización. Y, efectivamente, sería menguar la realidad del lenguaje el considerarlo de modo simplemente estático. No, el lenguaje no es así. Surge de todo un

proceso vital, o mejor, él mismo es tal proceso. Hagamos, pues, un esfuerzo ahora por comprenderlo en ese otro carácter dinámico; no como algo hecho sino en su hacerse. Esto nos ayudará a no perder la riqueza vital que el lenguaje contiene: a entender por fin mejor qué es lo que se expresa en la actualización y en el misterioso verbo de realidad que la encarna.

Debemos, eso sí, delimitar clara y modestamente, aquí también, los términos de nuestro esfuerzo. No podemos pretender suplir las reflexiones propiamente psicológicas ni las que, sobre la base psicológica, pueda hacer una Antropología filosófica integral. Tampoco podemos pretender hacer con unas cuantas reflexiones la tarea de una completa Gnoseología. Lo que vamos a decir sobre el proceso del conocer, sobre la *verdad*, la *certeza*, la *evidencia*..., no puede pretender suplir esos estudios más completos en sede psicológica, antropológica, gnoseológica. Una vez más, tenemos en nuestro tratado un problema de interferencia, que resolveremos prudencialmente. Porque, por otra parte, no podemos dejar de tratar aquello del tema que nos es imprescindible para nuestro desarrollo.

Es claro por lo dicho que lo que nos interesa es captar lo que hay de dinámico y de vital en el acto intelectivo humano en cuanto queda expresado en un mensaje lingüístico completo; lo que ya hemos llamado la *afirmación*. Tal acto es un acto interno plenamente inmanente al sujeto personal autoconsciente. Abandonamos, pues, el estudio del mensaje lingüístico *ya formulado fonéticamente*. Para volvemos a la *actividad consciente* por la que tal mensaje se produce.

Pero, como ya hemos dicho más de una vez, el mismo acto intelectual (afirmación) que después queda expresado en el mensaje lingüístico fonético, tiene ya previamente una *expresión interna, estructurada* como lo será el mensaje fonético. La tradición filosófica ha hablado de un *verbum mentis*, de una «palabra interior», apta para hacerse palabra exterior. *Tal es el «concepto»*. Del lenguaje hablado, pasamos ahora hacia él nuestra Atención. Sin el concepto, se hundiría la posibilidad misma del lenguaje.

Porque, en realidad, en el concepto tenemos *hecho consciente* algo que según la lingüística estructural ya sabemos es esencial al «signo» lingüístico: el *significado*, que se articula para constituir el signo con los *significantes* (fonéticos...). El significado es (al menos parcialmente) *consciente*. También así como «palabra interior» tiene unos significantes, que anticipan los extremos (es decir, va acompañado de

imágenes lingüísticas, sean auditivas, visuales o motrices...). Pero lo que se subraya en esa situación de «palabra interior» o concepto es *el significado*. El que habla, intenta transmitir, con los significantes que usa, el significado que «ha concebido» interíormente. El que oye y entiende el mensaje, ve suscitado en sí otro significado (concepto o palabra interior) análogo al que tenía quien le hablaba.

Pero ¿cómo llegaron, uno y otro, al concepto? He aquí una inevitable pregunta ulterior, la más importante antropológicamente. Llamemos *intelección* (recogiendo el término clásico) al *proceso vital humano* por el que surge el concepto. El concepto es el resultado de la *intelección*, que en él ya recibe una primera *expresión*, previa a la expresión externa. Hacia la intelección volvemos entonces la atención preguntándonos: ¿Cómo llegamos a ella? ¿Qué se revela en ese acto humano de «inteligir»?

1. LA «INTELECCIÓN» Y SUS MOMENTOS

Para encontrar lo dinámico del conocimiento espiritual humano nos preguntamos: ¿Cómo se pasa del mundo de lo *percibido* sensiblemente al mundo del *concepto*, del *verbum mentis*? Se pasa, por lo que llamamos la «intelección»; eso es el *entender*, precisamente, en su más profunda acepción. ¿En qué consiste, pues, el entender? Antes de adoptar ninguna teoría sobre él, hemos de tratar de hacer justicia a los datos. Recordemos nuestra proposición tipo: *Hoc est taliter*. Veamos los momentos en que se desarrolla la intelección hasta llegar a formularla con verdadera fuerza de afirmación.

Ante todo nos encontramos con una simple *designación* del fantasma: «*hoc*». ¿Qué ha ocurrido? Ya ha entrado en juego el poder que llamamos intelectivo; por él, el hombre ha sido capaz de darse cuenta de que en su mundo sensible, más estructurado que el del animal, hay un determinado objeto sensible («fantasma») y merece la pena que se pronuncie sobre él una palabra mental. Nada más que eso, pero también nada menos que eso, ya que el animal no es *capaz* de eso mismo tan simple que es decir «*esto*»; el que el hombre diga «*esto*», ya supone que ha entendido, «*inte-llexit*». «*Intus-legit*». *De dentro* de eso que tenía delante *ha sacado* (originariamente eso significa «legere») algo digno de que sobre ello verse su atención. Esta es la intelección del singular sensible presente, o bien rememorado: bien sencilla, por lo demás.

A este *primer momento* intelectivo sigue siempre otro: el que se ex-

presará en el «*taliter*». Hay en su base, como sabemos, elementos muy simples que son mera *denominación*. ¿Cómo se produce la denominación? En el «fantasma» ya designado, la intelección descubre algo que puede destacarse, no solo del conjunto sino de otros aspectos dentro de ello mismo (denomina, por ejemplo, «verde», dejando la dureza, etc.) Con ello solo, ya lo hace universal: todo denominado es virtualmente repetible *in infinitum*. Esto, más que lo anterior, cae fuera del alcance del animal. Pero, de nuevo, en una intelección bastante sencilla. A fin de cuentas, no es más que «poner una etiqueta» a los fantasmas. Aun el hombre «no se ha empleado a fondo».

¿Y la *generalización*? Sabemos que en el «*taliter*» entran términos genéricos (como cuando digo «color», o cuando digo, subiendo todavía más, «sensible», contraponiendo a «sabor», o «espiritual»). La intelección ha puesto ahora en juego un poder de comparación y selección, el que más se suele estudiar bajo el título de «abstracción»; algo más valioso que en la mera denominación. Pero, a fin de cuentas, todavía también sencillo.

Donde el hombre empieza a emplearse a fondo, donde la intelección muestra más netamente su supremacía, es en la *definición*. Al definir, lo que el hombre capta parece que no estaba en el mundo de las sensaciones, en el mundo de lo percibido. Ante una determinada situación sensible, amplia y compleja, yo capto posibilidades de *relación* que interpretan lo que tengo delante. Un ejemplo: Arquímedes observa los fenómenos ocurridos en la inmersión en el agua de diversos sólidos; está convencido de que tiene que haber una versión profunda de todo aquello; cuando encuentra la ley de la flotación tiene conciencia de *invento* y de descubrimiento (en griego, sabiamente, coincidentes, porque los dos matices distinguibles en castellano siempre se complementan). Un éxito formidable de la intelección. *Insight*, es la palabra de Lonergan, tema de su libro; cuando él la pronuncia en su explicación, hace chasquear los dedos, sugiriendo la actitud de Arquímedes en su «*eureka*».

Así, hemos visto cómo la intelección lleva en un *segundo momento*, a la expresión del «*taliter*» (como mera denominación, como generalización o como definición). Con eso, sin embargo, no nos ha dado aún un conocimiento completo que descansen en sí. Solo la *afirmación* lo es; solo la proposición expresa la afirmación y la proposición se constituye tal por fuerza de lo *verbal*, explícito o implícito. Si solo me digo: «*esto*», quedo a la expectativa; si solo me digo «*mesa*» o «ley de la flotación», quedo a la expectativa. Descanso

cuando me digo: «esto es una mesa», o: «este fenómeno se explica por la ley de la flotación». Admito bien que lo verbal pueda no estar expreso fonéticamente. Lo encontraré, sin embargo, latente en otros significantes no fonéticos que vehiculen la «actualización».

Pero la estructura gramatical «verbo» es la expresión normal «le aquello que hace de un conocimiento verdadera afirmación v. con ello, conocimiento completo y quiescente. Y el «verbo puro», eso viene a representar el «ser».

El tercer momento, y más decisivo, de la intelección será, pues, el que lleve a la expresión auténtica de lo verbal. Volviendo a la proposición tipo, y puesto que el núcleo de lo verbal (la «actualidad», que los otros verbos determinan con modificaciones formales) se expresa en el *ser*, es la llegada de la intelección al «est», lo que nos interesa. Notemos que el *eureka* de Arquímedes, llegaba ya hasta aquí; hemos simplificado antes demasiado las cosas. Arquímedes, sin duda, tuvo sucesivamente diversas intelecciones que, siempre ante el «fantasma» de la flotación, daban posibles interpretaciones, «hipótesis» explicativas. La intelección dio su paso decisivo cuando tuvo conciencia de ser «la apropiada al caso», la que daba cuenta del fenómeno y lo explicaba *verdaderamente* (no «para él», sino «en sí»). Entonces dijo Arquímedes: «es así». Y eso quiso expresar en su *eureka*.

I.a intelección como «preconceptual»

Antes de continuar el análisis de la intelección afirmante y de esa valiosísima orientación extrasubjetiva que nos muestra, es oportuno hacer una reflexión sobre la integración en el conocimiento espiritual humano de los elementos *conceptuales* con otros previos y más importantes que podemos llamar «preconceptuales». Va quedando muy clara la imposibilidad de reducir el *entender* al *concebir*. Lo intelectual no se agota en lo conceptual, aunque necesita de lo conceptual; una gran tesis, que vamos a explanar brevemente.

Empecemos dirigiendo una crítica a la Escolástica decadente, por la preocupación prevalentemente ontológica, un poco fuera de sitio, que puso en la explicación de la intelección. Le fue mucho en saber cómo «se eleva el fantasma» para producir algo superior en valer ontológico, cual es la entidad espiritual del verbo mental: cómo se puede explicar que algo material cause eficientemente algo espiritual. No niego que puede haber ahí un problema; pero un problema general, en el que está mal poner toda la atención. La intelección no es meramente el poder de

elevar instrumentalmente un fantasma material a la producción de un resultado espiritual. Llegamos a algo que no podemos explicar con categorías ontológicas; es algo típicamente consciente, noético; lo que se pide a la explicación es, ante todo, que desvele las estructuras subjetivas que intervienen.

Y para que la explicación tenga éxito y se nos revele toda la riqueza, del proceder intelectivo, debemos tener bien presentes los dos más brillantes de los resultados analizados hasta ahora: la definición, con su compleja captación de relaciones, y la referencia actualizadora. Por ellos aparece absolutamente clara la irreductibilidad del conocimiento intelectual al del sentido, contra todo conato empírista. La teoría del conocimiento del nominalismo del siglo XIV, con su «intuición intelectual del singular sensible» como suma realización cognoscitiva y con la consiguiente idea de la abstracción como mera generalización depauperadora de lo obtenido en aquella, olvida la aportación verdaderamente propia del entendimiento, y permite que no se tenga dificultad en explicar el proceso en términos ontológicos comunes.

Hay que superar también el prejuicio, presente ya también en el nominalismo, que tiende a explicar *muy exclusivamente* el conocimiento intelectual (y, a su modo, todo conocimiento) en términos de «signo» (o bien de «representación»). Esto es matar lo más vital del conocimiento. En honor a la verdad, el nominalismo tuvo en esta cuestión una aportación valiosa: su teoría de la «significación», más crítica que la de los realismos precedentes, supuso una cierta «desmaterialización» del sentido de «representación» atribuido siempre al conocimiento (los conceptos universales son desde entonces más bien «signos» de la realidad, a cuya estructura no debe necesariamente responder en ella una correspondiente estructura *formalmente real*, como ocurría en el sistema de Escoto). Esto es un evidente progreso. Pero el hacerlo trae como contrapartida una «tranquilización de la conciencia» para olvidar el elemento dinámico, previo a todo carácter *formal* de signo, que no faltaba en las mejores teorías del conocimiento anteriores, redimiendo en ellas el excesivo realismo de la representación.

Para Santo Tomás, en efecto, como ha estudiado profundamente Lonergan, difería el *intelligere* del *dicere (mentaliter)* *intellectum* (la prolocución del *verbo mental*, el concepto propiamente tal). El *intelligere* es un estado previo, propiamente cognoscitivo (incluso el más propiamente cognoscitivo) pero no *formalmente* representativo: origen vital del segundo, que viene a «expresarlo», ya en relación con un posible lenguaje externo de intercomunicación humana. En las

recientes explicaciones neoescolásticas del proceso de la afirmación, se señala (con fidelidad a esa tradición) la «*perceptio identitatis*» o «evidencia formalis» como paso decisivo entre la «*aprehensio comparativa*» y la «*affirmatio*»; un paso heterogéneo con los otros dos; pues mientras dios son formalmente representativos, «expresivos», él no lo es. De él, sin embargo, de la *intellectio*, es de donde brota todo lo representativo; brota como un *sub-producto* (*a by-product*, llega a decir Lonergan), que no lo agota en toda su riqueza. Por eso tenemos la impresión de «nunca expresarnos plenamente», no solo en el lenguaje externo, sino aun en toda conceptualización interna. Pero hay que decir, por otra parte, que la intelección es de tal índole que necesita del concepto, del verbo mental, incluso para tomar plena conciencia de sí; lo que no nos expresamos conceptualmente no llega a sernos plenamente consciente. Esta es la pobreza del *entender humano*: su esencial relación al concebir. Pero mantengamos al menos, para hacerle justicia, que *no se reduce* a ello.

Será útil ahora deshacer explícitamente una impresión inexacta que puede haber dado la descripción que hemos hecho en lo que va de capítulo. Para valorar debidamente cada «momento» de la intelección, hemos separado analíticamente la génesis del «*hoc*», del «*taliter*», del «*est*»... Eso no quiere decir, en manera alguna, que en la experiencia interna sean esos momentos siempre discernibles temporalmente. Por el contrario, *lo normal* será tener, ante un «fantasma», una súbita intelección total: cuanto somos capaces de decir *hoc*, es porque ya hemos inteligido lo que apresaremos al añadir *est taliter*. Bien sabemos, sin embargo, que hay ocasiones en que nos preguntamos: «¿quid est *hoc*?». Como hay otras, típicas situaciones de problema, en que (como decíamos de Arquímedes) vamos ensayando ante un «*hoc*» diversos «*taliter*», sin poder aún decir el «*est*» por ninguno de ellos. Esto nos muestra que hay una realidad en los momentos dichos.

Por otra parte, aun entonces, ante un «*hoc*» por el que nos preguntamos problemáticamente, habremos ya tenido, al menos si estamos en las condiciones normales, una intelección (y afirmación implícita) de existencia, de actualidad aún incualificada.

Vemos, pues —resumiendo la reflexión desarrollada en este epígrafe—, la decisiva importancia del elemento preconceptual, dinámico, en el conocimiento, aun en aquel (el «conocimiento» sin más, para muchos) que está esencialmente ligado a la expresión conceptual. Añadamos, como una mera mención, que hay otros conocimientos (no hay por qué evitar el nombre) humanos, aún menos reducibles a lo

conceptual: la misma auto-conciencia, los conocimientos del ámbito de lo afectivo...

2. INTELECCIÓN AFIRMANTE Y PRETENSIÓN DE VERDAD

Insistamos en que es la intelección, en su *tercero y decisivo* momento, la que hace llegar a la afirmación. Sin intelección, la proposición queda en un mero «cadáver» de afirmación. Lo verbal se hace entonces traición a sí mismo: queda como *mera expresión*, sin significar lo que tendería a significar.

Para usar un ejemplo clásico, expresemos: «los astros son pares». «Astros» y «pares» constituyen un *taliter* inequívoco. La *proposición* está clara; ¿existe una *afirmación*? No, porque ninguno de nosotros puede decirla «en serio». En cambio, si ponemos otra parecida: «los astros son materiales», todos la decimos en serio: es una afirmación, la otra no, sino solo un cadáver de afirmación, al que le falta «el alma»; porque *le falta la intelección*. A esta, hay, entonces, que atribuir el «celo» que ponemos en el afirmar. Si alguien nos dijera que no, que los astros no son materiales, sin darnos más razones, probablemente lo tomaríamos por un mentecato, y sentiríamos que no podríamos renunciar a nuestra afirmación.

En la afirmación, en toda auténtica afirmación, *nos empeñamos de modo existencial*, nos volcamos con dinamismo. Reprimiremos, quizá, muchas afirmaciones, si nos sentimos críticos...; pero vivir sin afirmar no podemos; y lo que afirmamos *nos compromete* hondamente. He ahí adonde nos lleva la intelección.

Tratando, entonces, de describir ese «compromiso existencial», encontramos que se nos hace imprescindible la referencia a un concepto gnoseológico fundamental: el de *verdad*.

La Filosofía escolástica coincidió generalmente en afirmar como propio de la afirmación, frente a todo otro acto cognoscitivo humano (sea la percepción sensible, sean los mismos momentos de intelección que son previos y quedan después incorporados en la afirmación), *la posesión formal y «refleja» de «verdad»*.

Casi con solo lo dicho está también ya definido qué entendemos por «verdad» en este su primer encuentro antropológico-existencial. Verdad será esa «conformidad» de nuestra intelección, y del verbo mental que la expresa, con un canon extrasubjetivo, al que nuestro

conocimiento, cuando llega a ser afirmativo, proclama insuprimiblemente referirse. Y ya estamos viendo también qué nombre debemos dar a dicho «canon «extrasubjetivo»: no puede ser otro que el de *realidad*. Es la tradicional definición de la verdad como *conformitas intellectus cum re*: conformidad en nuestro entender con la realidad.

Me parece que en su primer surgir existencial, no es otra la noción de verdad. Es cierto que en ella queda aún por definir cómo habernos de entender la *realidad* y cómo nuestra *conformidad* con ella. Mucho' menos queda aún dicho en qué medida alcanzamos efectivamente la verdad que al afirmar esencialmente pretendemos. Toda la gran variedad de las filosofías, sobre todo cuando llegan a ser metafísicas, implica estas indecisiones que aquí señalamos y supone tomas de postura diversas al resolver sus problemas. Por el momento no queremos entrar en ellos y definirlos. Constatamos simplemente, como dato insuperable, este de la pretensión de referencia a un canon extrasubjetivo; y que ese canon no es otro que lo que nosotros desde el principio venimos llamando «realidad».

¿Es la misma realidad «verdadera»? Muy fácilmente pasamos a esta cuestión. La pretensión humana de conformidad con un canon extrasubjetivo implica una interrogación sobre la autenticidad de ese canon... Pero hemos de notar que, en todo caso se trata de una cuestión ulterior. Los escolásticos distinguieron la «verdad lógica», la existencialmente descrita por nosotros, de la «verdad ontológica», la verdad de la misma realidad. Esto supone distinguir, en el canon, un canon supremo, por referencia al cual toda realidad sea lo que es, sea «verdadera». Aceptemos la conexión de las cuestiones; pero insistamos en que ésta es ya posterior.

Hay, en cambio, otra problemática, afín a la últimamente mencionada que sí interfiere más con la fundamental noción de «verdad», que hemos encontrado esencialmente inherente, como pretensión, en el acto mismo del afirmar. Necesitamos considerarla brevemente, para salvaguardar lo dicho y complementarlo.

Heidegger, como ya recordamos alguna vez, ha puesto mucho interés en subrayar que la noción de verdad como conformidad no es la última y más decisiva. Se ha apoyado para ello en la etimología griega de la palabra correspondiente a verdad: *a-letheia*. Es el «desvelamiento» de la misma realidad. Se trata, pues, de algo que se atribuye a la realidad, no al entendimiento que la juzga. Por eso, no es la «verdad lógica» comprendida *simplemente* como conformidad. Pero

tampoco es la clásica «verdad ontológica», propiedad de la realidad por su conformidad con un canon último... (Heidegger no llega a este nivel que juzgaría criticablemente metafísico). Para él también tienen las cosas una verdad —y encontraríamos aquí un eco de la tradición de la verdad ontológica—, pero de menos alcance: que es simplemente su realidad tal cual es. Para Heidegger es ese el plano de lo «óntico».

En cambio es «ontológico» el plano del desvelamiento, de la *a-letheia* de los griegos. Hay en él un *encuentro* de las cosas (*ta onta*) y el *logos* humano. Por eso, cabe preguntarse si esta verdad que *no sucede sin el hombre*, sin la intervención del logos humano, difiere, tan radicalmente, como el mismo Heidegger quiere, de la verdad lógica como conformidad. Quizá se trata de la misma realidad, vista desde otro punto de vista, ciertamente más profundo: por cuanto se subraya que, cuando efectivamente es genuina y existente la pretensión de verdad en el *logos* humano, es la misma realidad, en la que el hombre está y que le constituye, la que se revela a sí misma a través del *logos* del hombre.

Si es esto lo que se quiere decir y subrayar, me encontraría sin duda de acuerdo. Pero insistiría, como ya lo vengo haciendo, en que el poder afirmar que se da la verdad, en este sentido tan profundo, es algo ulterior a lo que por el momento yo intentaba: mostrar el ineludible lugar antropológico-existencial que la «verdad», entendida como *referencia a la realidad*, tiene —al menos como pretensión— en toda realización del conocer intelectual humano, en toda intelección plena que llega a ser afirmación.

Usando otra distinción de Heidegger que ya nos hemos apropiado, lo que aquí importa es subrayar que la «síntesis predicativa» solo tiene lugar en el seno de una referencia a la realidad (lo que hemos llamado «actualización»). Con ello se da una «síntesis veritativa», una pretensión de verdad como conformidad con ese canon que nos juzga superándonos.

La «certeza» o firmeza en la posesión de la verdad

La conciencia de que se *realiza nuestra pretensión* de verdad, de que no es infundada ni fallida, es connatural a los actos de afirmación. En seguida nos tendremos que preguntar cuál es su *origen concreto* y más adelante (en el apartado siguiente) nos tendremos que plantear la fundamental pregunta crítica por la *rectitud* de esa conciencia, sobre todo en cuanto «verdad» tiene en nuestra pretensión (como veremos) un cierto *alcance absoluto*. Por el momento solo nos interesa subrayar

este aspecto. De ninguna manera es esto tratarlo adecuadamente. Sino hacerle, simplemente, su propio lugar.

Es este el aspecto más subjetivo y psicológico en todo el proceso del conocimiento y en toda la Gnoseología. Mientras la relación de verdad orienta el conocimiento, llegado a su culmen en la afirmación, hacia un canon extrasubjetivo, la certeza es la conciencia que de eso mismo tiene concomitantemente el conocimiento, la conciencia de su pretensión y de lo bien fundado de la misma.

Que el hombre se mueve en un mundo de certezas, es indudable. Sin ellas no podría nunca pasar a la acción. Es claro, por otra parte, que no en todos los puntos alcanza el hombre la certeza que desearía. Hay momentos de duda, de problema, o bien de opinión no cierta. La complejidad de estas situaciones mentales, puede ser enorme. Y, según los distintos individuos y sus temperamentos, puede ser mayor o menor la necesidad que se sienta de certeza para vivir una vida normal. Desde el despreocupado hasta el obsesivo, hay toda una gama de requerimientos respecto a certeza. También las épocas han sido en este punto diversas. Ha habido momentos de extrema obsesión crítica por la seguridad que pudieran darnos certezas incombustibles. En general, son estos momentos de los menos dinámicos en la historia humana. Pero, por otra parte, un mínimo de certeza ha sido y es siempre indispensable.

Las «motivaciones» de las certezas son también complejísimas, como muestran hoy los diversos estudios psicológicos al efecto. Veremos más adelante —y será de suma importancia para el posible desenvolvimiento de una Metafísica— que toda afirmación humana incluye un apoyo «racional» en un fundamento; nunca puede hacerse en plena gratuitad. Pero esto no es decir que todas las «motivaciones» de la certeza humana (en el sentido en que las entiende la Psicología) sean propiamente racionales. El elemento racional fundante está siempre —y a veces muy intensamente envuelto y tamizado por otros elementos motivacionales. Con frecuencia son estos elementos los que predominan y la certeza apenas puede llamarse racional. Podemos, en general, decir que la racionalización de las certezas es un proceso crítico en el que el hombre solo entra después de una determinada madurez cultural y que nunca puede recorrer plenamente. Antes de esa racionalización, el hombre ya tiene un conjunto de certezas necesarias para la vida. Este patrimonio constituye lo que solemos llamar «el sentido común». Y está condicionado por la tradición

cultural. Con frecuencia se habla hoy (por ejemplo, así lo hizo Ortega) de «creencias», para designar estas certezas que podríamos llamar «prerracionales».

Si hacemos esta simple serie de insinuaciones, con conciencia de que quedan bien superficiales, es principalmente por acabar de desmoronar la pretensión «racionalista», con la que tantas veces se intentó en el pasado hacer la Metafísica y en virtud precisamente de la cual se ha llegado a la extrema duda crítica sobre su posibilidad. Tal vez habría que decir, en consecuencia de lo dicho, que previamente a toda reflexión metafísica, en virtud de las mismas aperturas estructurales que engendran la que hemos llamado vivencia metafísica, ya vive el hombre connaturalmente establecido (con las fórmulas que le presta su tradición natural) en un mundo de certezas de *alcance metafísico*. A la hora de hacer una «Crítica de su razón» (paso inevitable en el acceso a una madurez) no tiene el hombre por qué despreciar su situación anterior.

Y no tiene que pensar tampoco que lo más decisivo de la nueva situación de certeza a la que puede acceder le ha de venir en fuerza de estricto raciocinio. O que no ha de jugar en ella un mayor papel la integridad de su vida y de su «actitud» ante el problema del sentido. La certeza, y precisamente más en estos últimos niveles que atañen a los problemas personales, será inevitablemente personal; por ello también —como las mejores Gnoseologías se esfuerzan hoy por explicar— será en algún sentido *libre*, dependiente de opciones fundamentales, de complejos «reconocimientos» y valoraciones...

Ha sido desviado el esfuerzo por definir y catalogar las certezas en función exclusivamente de la «fuerza del fundamento en que se apoyan» lomado en sí mismo, como si éste fuera un planteamiento *real* —o como si ese fundamento pudiera garantizar las afirmaciones humanas de otro modo que a través del influjo que ejerce *realmente* en el hombre.

Ciertamente, la fuerza que una determinada «razón» o apoyo racional presta a un eventual enunciado variará *también* en función de la relación que los ligue. En este sentido, puede mantenerse la distinción clásica de una certeza formal, en la que la necesidad del nexo sea absoluta, y una certeza «física» y también «moral», en la que esa necesidad no sea simplemente absoluta sino que deje, aun en principio, lugar a excepciones. Pero creo que ha sido mala la denominación de «metafísica» para las certezas del primer tipo dicho.

Más bien habría que llamarlas *certezas lógico-matemáticas*. La certeza «metafísica», en un sentido más propio de la palabra (aquel en que la venimos usando en todo el tratado) es inicialmente problemática; y cuando lleguemos a estar seguros de su realidad, habrá sido en fuerza de toda una toma de postura vital.

Pero, nótese bien, con esto no disminuye el carácter de certeza que puedan alcanzar los asentimientos metafísicos. Al contrario. Precisamente porque, como ya hemos repetido, en la génesis de la certeza concreta y en la medida de su fuerza como certeza, entran otros muchos elementos —que son de los que se requieren para esclarecer los problemas metafísicos—. Tratándose de cuestiones vitales (cuestiones que afectan el sentido), la toma de postura frente a ellas exigirá una fuerza de decisión y compromiso integral de la persona, que llevará a un mayor carácter de certeza en las posiciones adoptadas.

«Certeza existencial». Así podríamos llamar a todas las certezas que el hombre pueda tener en el campo del sentido, a las certezas «metafísicas», por tanto. *No es lo adecuado* preguntarse ante ellas por la fuerza de conexión del motivo *en sí*, pensar a cuál de los tipos de certeza clásicos —clasificados desde ese punto de vista— se le podía asimilar. Quizá es efectivamente a las certezas de tipo formal. Pero sin pretender por ello que los convencimientos metafísicos vayan a tener la simple y aproblemática indubitableidad de las certezas formales... No lo tendrán; colocan al hombre, por el contrario, en la zona del riesgo. Y, sin embargo, precisamente por esto, aunque resulte paradójico, fácilmente tenderá el hombre en estas certezas metafísicas —en las que tiene por el sentido común y las que quizás llegue a racionalizar en su esfuerzo filosófico— a mayor firmeza de adhesión que en ninguna, puesto que en ellas empeña su personalidad.

3. LA «EVIDENCIA» Y SU CARÁCTER REFLEXIVO

Nos queda aún un punto decisivo por tratar en estas reflexiones de índole gnoseológica que estamos esbozando como dinámica del conocer. De nuevo aquí, sin entrar en toda la complejidad de los problemas que tocaremos y que una Gnoseología debe tratar ampliamente, tenemos que considerar un aspecto en ellos sin el que todo quedaría incompleto y que puede orientar muy decisivamente a la toma de posición que haremos en el apartado siguiente.

¿Cómo surge en nosotros esa pretensión de verdad, de

conformidad con ese canon extrasubjetivo que llamamos realidad? Y ¿cómo surge en nosotros la *conciencia de realización*, de poseer la verdad, conciencia que hemos llamado firmeza de la adhesión o certeza?

Aun en el lenguaje ordinario, estamos acostumbrados a apelar a lo que llamamos la «*evidencia*». El adjetivo «*evidente*» o bien el adverbio «*evidentemente*», vuelven con frecuencia a nuestros labios cuando queremos dar a nuestro lenguaje un fuerte tono de convicción. También la Gnoseología suele hablar de la «*evidencia*» como del «*criterio de verdad*». La palabra «*evidencia*» es una apelación metafórica a una situación de ánimo como la que tenemos cuando en el mundo de la percepción pasamos de mía relativa confusión a una situación de claridad. Es casi inevitable: aludimos al sentido más agudo, menos dubitativo, *la visión*. Estamos más seguros de aquello que *vemos*.

La misma orientación espontánea que nos ha llevado a definir la verdad como conformidad del *logos* con la realidad, parecería llevarnos ahora a pensar en una *confrontación* de ambos (*logos* y realidad) que nosotros realizáramos. *Pretenderíamos*, según esto, la conformidad, porque *la veríamos*. La misma palabra «*evidencia*», tradicionalmente empleada para significar el criterio de verdad, sugiere esa concepción. Pero aquí debemos refrenar algo este innato «realismo» y formular una afirmación más cauta y compleja.

Aun antes de entrar de lleno en el «problema crítico» (problema, tras el que vamos, del alcance absoluto de nuestro conocimiento y por tanto de la posibilidad de la Metafísica como saber humano de alcance absoluto), diversos aspectos del problema que se hacen ineludibles al hombre de hoy, sobre todo a partir del contraste entre la concepción del mundo propia del sentido común y la de las Ciencias— nos aconsejan esa cautela. ¿Podemos realmente decir que «vemos» *la realidad*, tal como la expresamos en nuestro verbo mental por efecto de la «intelección»?

Delimitemos netamente el problema con el que queremos enfrentarnos. Dando por supuesto que es la «*evidencia*» el criterio más fundamental de verdad —y sin entrar a matizarlo completamente y a estructurar su uso concreto, como deberá hacer una buena Gnoseología—, lo que ahora nos preguntamos, es: *¿Qué significa exactamente* eso que sugerimos con la metáfora «*evidencia*»?

Preguntar esto, equivale, si lo miramos bien, a preguntar: ¿Qué es exactamente el objeto de la «intelección»? Porque es, indudablemente, en el momento propiamente dinámico del conocer, en la intelección, donde tiene su sede la «evidencia» a que apelamos. (Notemos que la misma palabra «intelección» es una metáfora paralela a la de «evidencia». En el uso ordinario, solemos aplicar la «evidencia» al *objeto* mismo que «inteligimos».

Mientras la «intelección» designa, en nuestro modo de hablar, el *acto* subjetivo. Pero, entendamos bien, el *objeto* es dicho «evidente» *en él seno de nuestro acto* y precisamente porque se da nuestro acto de intelección y nosotros tenemos conciencia de él.) Repitamos la pregunta: ¿Qué es lo que «inteligimos», lo que entendemos? ¿Es la realidad misma en cuanto tal? Es decir: ¿Podemos decir que aquello que hemos hecho *objeto* de nuestra intelección es ese mismo *canon extrasubjetivo* al que pretendemos conformarnos, al que apelamos en nuestra conciencia de verdad, al que nos remitimos como juez y arbitro de nuestra pretensión?

Ya hemos concedido que propendemos a pensar así. Surge esta propensión del hecho de que en la mayoría de nuestras afirmaciones relativas al mundo de la percepción en el que nos movemos prelingüísticamente, dicho mundo de la percepción (que espontáneamente se nos presenta como más real) efectivamente ejerce una función de juez y comprobativo. Ya lo he recordado otras veces. Si, por ejemplo, yo enuncio: «está lloviendo», todos volverán fácilmente la cabeza al exterior (suponiendo qué estamos en una habitación) para ver si la percepción concreta que obtienen mirando por la ventana es, efectivamente, la que en la convención lingüística solemos llamar «estado de lluvia».

Esto es así, sin duda ninguna. Pero la ampliación que de ese esquema hacemos, si pretendemos que eso es lo que ocurre en toda evidencia —y, más aún, si pretendemos que el término de confrontación con el que comparamos nuestro posible verbo mental antes de darlo por válido, es *la realidad misma*, directamente aprehendida por nosotros—, es prematura y poco justificada.

Debemos más bien afirmar, con mayor cautela, que aquello que hacemos *objeto* de nuestra intelección es *el mundo de nuestra percepción*; o, mejor dicho, un determinado sector de ese mundo, el que atrae inmediatamente nuestra atención. Venimos usando para referirnos a ello el término tradicional escolástico de «fantasma».

Aquello precisamente del conjunto de nuestro mundo de percepción que mediante el demostrativo «esto» somos capaces de «designar».

El objeto normal de la intelección es el fantasma: un primer momento de la intelección captó que era designable como separado del resto (por eso dijo: «esto»). Un segundo momento, más penetrante, llegó a descubrir en él esas relaciones internas inteligibles que se pudieron expresar en una definición. El tercer momento, la intelección afirmante, ¿qué es lo que añade? No es que ahora ella llegue por fin a la realidad —de algún modo estábamos siempre ya en la realidad—, sino que ahora ella cae reflejamente en la cuenta de que está bien hecha, y de que, como *estando bien hecha debe conformarse con la realidad*, puede darse por conforme con ella. Esto puede parecer extraño por demasiado complejo; pero si entramos en ello, espero no tendremos dificultad en admitir que tal es el mecanismo de nuestra afirmación.

La reflexividad de la evidencia según Santo Tomás

Y vamos a entrar en ello guiados por Santo Tomás, que es mi maestro sin sospecha de subjetivismo o de acomodación excesiva a una actitud reflexiva, crítica. Cuando Santo Tomás, en un texto celeberrimo —uno de los más discutidos y comentados—, de la Cuestión 1.^a *De Veritate*, art. 9, se pregunta si está la verdad en el entendimiento de modo más especial que en el sentido (la verdad, o sea, la conformidad con la realidad) y responde naturalmente¹ que sí —ya sabemos que todos los escolásticos respondían así—, lo explica de la siguiente manera: «La verdad está en el entendimiento y en el sentido, pero no del mismo modo: en el entendimiento no está solo como una consecuencia del acto de entender, sino como conocida por el entendimiento.»

La «consecuencia» indicaría una conformidad meramente material; así también está la verdad en el sentido, cuando el *actus sensus* está bien hecho. Como, también, en toda representación intelectual: la verdad, *de hecho*, «se sigue de la operación intelectual, cuando responde a su realidad». En esa conformidad material, la verdad se sigue, pero no es poseída.

Pero además, y aquí viene lo esencial: «*Cognoscitur autem* (este es el 'es poseída' que yo decía) *ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum.*» «Es conocida la verdad por el entendimiento en cuanto que éste incluye una reflexión sobre su propio

acto.» No dice: en cuanto que el en-lendiramiento penetra en la realidad... o algo así. *Recurre a la reflexividad* que es propia del entendimiento, y que no tiene el sentido.

Y ahora muestra todo el contenido, profundamente subjetivo, de esta reflexión:

... reflectitur supra actum suum, non solun secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportio-nem eius ad rem: quod quidem, cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.

Era insustituible el texto original, para que queden de relieve sus matices. Intentemos traducirlos: (el entendimiento) «incluye una reflexión sobre su propio acto, no solo por cuanto lo conoce, sino por cuanto conoce su conformidad (proporción) con la realidad; lo cual, ciertamente, no podría conocerse sino conociendo la naturaleza del mismo acto; la cual no podría conocerse sin conocer la naturaleza del principio activo que es el mismo entendimiento, a cuya naturaleza compete el conformarse con la realidad. Por donde el entendimiento viene a conocer la verdad reflexionando sobre sí».

Es, pues, *reflexivamente* como el entendimiento en el último paso de la intelección llega a tener esa conciencia de que se está conformando con la realidad. Es sorprendentemente maduro este examen de Santo Tomás. Creo que el hombre moderno podrá llegar sin gran dificultad a encontrarse de acuerdo. E, incluso, ver en la reflexión aludida el camino de solución de un problema «crítico» que Santo Tomás no se había planteado como nosotros hoy nos planteamos.

Entendamos bien: no se trata de una reflexión *explícita*, filosófica, sino *implícita*: algo que cada hombre hace al afirmar. Santo Tomás en este momento piensa que éste es el mecanismo funcional del entendimiento en cada intelección; él busca explicitarlo, pero es algo ya implícito siempre. El hombre, al conocer, tiene conciencia de su ser cognoscitivo, y de que «ser cognoscitivo» es conformarse con un canon supremo. «In cuius natura est ut rebus conformetur.» (*Res* es la realidad, en el sentido absoluto que tenía para el medieval. Sobre esto volveremos en el apartado siguiente.)

Si yo, al conocer, tengo conciencia de a qué estoy destinado por mi

naturaleza, y tengo conciencia —concomitante siempre, se entiende— de que «*he -funcionado bien*» en este determinado caso, entonces tengo conciencia de que me estoy conformando actualmente con la realidad, y de ahí nace esta postulación que lleva consigo connaturalmente el verbo humano al proponerse en serio en una afirmación. «*Esto es así*»; no «*me parece*», sino «*es*». ¿Cómo lo sé? Porque sé que yo estoy hecho para conocer las cosas «*como son*», y que en este caso he funcionado bien.

Conciencia concreta de fidelidad

Conviene que añadamos por cuenta nuestra algunas precisiones sobre lo que concretamente lleva consigo la «evidencia», entendida de este modo reflexivo. Hay que precisar algo más, sobre todo, eso que hace un momento intentábamos sugerir con la expresión: «conciencia de haber funcionado bien en el caso concreto». Es, efectivamente, una *conciencia concreta de fidelidad*, junto «*en la de destinación transubjetiva* notada por Santo Tomás («a cuya naturaleza compete el conformarse con la realidad»), la que puede explicar reflexivamente lo que «vivimos» en la evidencia.

Esa fidelidad, hemos de añadir, es doble: mira, por una parte, a *las propias leyes estructurales* (a la «sintáctica» del lenguaje, si la tomamos en su plenitud que incluya la génesis dinámica); es entre ellas donde hay que colocar el punto decisivo del «estar constituidos para la conformidad con la realidad».

Por otra parte, la fidelidad mirará inevitablemente a *la referencia básica de la intelección* (a lo prelingüístico, a aquello a que mira lo más directamente semántico del lenguaje...)

Este último aspecto nos devuelve, parcialmente, a la consideración de las cosas propia del sentido común; y nos explica la elección de la metáfora visiva («evidencia»). Porque esa «referencia básica» prelingüística es, muy prevalentemente, la «experiencia» sensible, la percepción... (Recordaremos, de nuevo, el aludido ejemplo: al oír «llueve», vuelvo los ojos a la ventana.) Esta es la verdad del empirismo, verdad parcial; es lo aceptable de un criterio de «verificabilidad», apto —si se toma muy ampliamente— para el sector ciertamente más amplio de nuestras afirmaciones.

Pero estaremos ya de acuerdo en que no se puede exclusivizar esa manera de la referencia básica...; como ni olvidar la fidelidad a las leyes

estructurales.

Dos palabras aún. Una, ante todo, sobre lo último. Los platonismos (hasta el de Frege y el primer Russell) quieren ser fieles a las leyes estructurales; pero toman de modo indebidamente literal la metáfora de la «evidencia» referida a ellas; tienden, por eso, a «eidetizar» las estructuras subjetivas, objetivándolas... Así, en general, en los «idealismos objetivos». La reacción contraria, justa y merecida, no debe ir hasta reducir esas leyes a «tautologías» (prescindir de ellas ya sabemos que no puede ni el más extremoso empirismo). Recordemos lo dicho sobre el valor anticipativo, «semantógeno», que puede tener lo sintáctico...

Finalmente, no es la percepción («experiencia» en el sentido empirista) el todo en la «referencia básica». Bien sabremos ya poner a su lado, o mejor, en su fondo, esa otra «experiencia» que llamaríamos de nuevo «existencial», la de la subjetividad. Auto-conciencia, percepción y lenguaje, hemos dicho, deben equilibrarse. Pero, cierto, la autoconciencia es lo más radical. (Solo habrá que evitar, al mantener esto, el incidir en otra tentación, la de absolutizar el valor de este «privilegio» de la autoconciencia. Contra esta tentación, en la que cayó Descartes, diremos algo más en el apartado siguiente.)

§ 2. «SER» Y VIGENCIA ABSOLUTA

La fundamental característica de la intelección afirmante, su pretensión de *verdad*, de conformidad con la *realidad*, nos encamina al punto decisivo de esta última parte de nuestra Metafísica fundamental. Esa pretensión de verdad tiene, como ya ha quedado insinuado y ahora vamos a ver más a fondo, un alcance que desborda lo simplemente relativo. Hay una auténtica pretensión de *vigencia absoluta*.

Es ya claro, por otra parte, que tal vigencia absoluta va ligada al «ser», verbo fundamental de realidad, expresión pura de la «actualización» del mensaje lingüístico del hombre. El problema de un posible conocimiento metafísico se concentra, pues, en el del *ser*. Si es posible al hombre una afirmación que de algún modo, «rompa el cerco» de lo fenoménico y de lo empírico, esa posibilidad va —según todo lo dicho— ligada con el alcance *absoluto* que pueda tener el «*ser*».

Recojo, al orientar así el problema en el punto capital, la herencia de la tradición escolástica. Pero precisamente tal como en nuestros días la

han reestructurado los conocidos autores que han querido encontrar su valor como respuesta a la problemática kantiana; tengo sobre todo presentes a Lotz, Coreth y Lonergan. Y creo oportuno, en este espíritu, abordar en concreto el problema volviendo una vez más a la *Critica de Kant* que, como hemos visto, es adversa y, sin embargo, presenta por otra parte las ventajas de un análisis profundo y de unas posiciones positivas aseguradas; unas posiciones de las que no tienen, como también hemos visto, por qué hacernos volver atrás en lo sustancial las más recientes Críticas de nuestro siglo.

1. EL «SER» SEGÚN KANT: OBJETIVIDAD «TRASCENDENTAL»

Ya hemos encontrado en el capítulo anterior la tesis fundamental kantiana sobre el *ser*: «el *ser* no es un predicado real». Y ya sabemos, más o menos, cuál es su significado. Expresada positivamente, dice que el *ser* es «posición», y no contenido.

Dado su contexto en la *Critica de la Razón Pura* (la objeción al «argumento ontológico» de la existencia de Dios), el significado de la tesis no es dudoso: se combate la posición conceptualista-racionalista de los filósofos anteriores a Kant, para quienes la existencia tenía a reducirse a «un predicado» más, caracterizado por dar a la esencia «su última determinación», pero siempre en su misma línea. Con Kant se opera una saludable «desesencialización» del *ser*. Hay un redescubrimiento de lo que en el contexto lingüístico del capítulo pasado llamamos «actualización», la inevitable «referencia a la realidad», propia del mensaje lingüístico completo. La actualización, que puede expresarse de muy diversas maneras, recibe su más plena expresión en el verbo de simple realidad que es el *ser*.

Ya indicamos también que era propio de la solución kantiana el referir aquello que la «posición» añade al contenido en un mensaje lingüístico, a su *relación al sujeto*. Esto equivale a aproximar notablemente la noción de *ser* a la noción de «objetividad». Y, en efecto, hay una vecindad indudable. Objetividad dice *superación* de la simple subjetividad; como nuestro arranque humano, tiene algo inevitablemente subjetivo, es este camino de la superación de la subjetividad el que nos queda para la objetividad, si hemos de tener alguno.

No es difícil encontrar armonizable en principio esta «superación» y la «conformidad con un canon extrasubjetivo llamado realidad», por la cual hemos definido por nuestra parte lo que aporta la afirmación

(pretensión de verdad); que es lo que viene a plasmarse en el *ser*, como expresión plena de la actualización del mensaje lingüístico.

Es en el párrafo 19 de la *Analítica trascendental* (en la parte, por tanto, profundamente reelaborada con vistas a la segunda edición de la *Critica*), donde Kant ha abordado más netamente el tema. Comienza diciendo: «nunca me ha satisfecho la explicación que dan los lógicos del juicio (afirmación) en general, como una unión de conceptos, la representación de una relación de unión entre dos conceptos». El mismo Kant, es curioso, daba esa definición en su *Lógica*, y no la ha corregido (debemos recordar que, aunque posteriormente a la *Critica*, la editó un discípulo). Sin embargo, aquí supera eso. Nota primera una objeción de menos importancia y luego dice:

«Encuentro yo que un juicio no es otra cosa sino la manera de llevar a la objetiva unidad de la apercepción [o sea, de presentar en unidad *objetiva* ante la «apercepción», *el yo profundo, el yo trascendental*] unos conocimientos dados; a eso apunta la palabrita de unión, «es» en los juicios: a poner de relieve la diferencia de la unidad objetiva de determinadas representaciones, respecto a una meramente subjetiva».

Un ejemplo que pone nos lo aclara bastante: si yo tomo algo en la mano y pronuncio: «esto es pesado», o universalmente, «los cuerpos son pesados», no quiere decir simplemente que, si hago los movimientos que llamo «tener el libro en la mano», siento una sensación de peso. Esa sería la disolución subjetivista de la objetividad, propia de los empirismos. Kant mantiene que no quiere decir solo eso, sino: «el cuerpo, *en sí*, es pesado». Tiene razón sin duda: El hombre tiende a afirmar una *objetividad*, algo que es válido también ante otro entendimiento que no sea el suyo.

Pero debemos recordar en seguida los límites de este interesante reconocimiento de Kant. El *yo*, ante el que sigue todo lo *objetivo* proponiéndose, es únicamente el «*yo*» *trascendental*; es decir, es el *yo* humano, el hombre como tal, en cuanto sujeto; eso que existe en el fondo de todos los *yo* concretos. Kant se satisface con una objetividad *ante todo hombre*; su «*ser*» no logra despegarse más del condicionamiento humano.

El «*ser*» es para Kant indudablemente el vehículo expresivo de un alcance transubjetivo del conocimiento humano. Podría tenerse por expresión de una «conformidad con la realidad», si quisieramos conservar la tradicional definición de verdad; no es necesario

separarnos de ella para entender a Kant. Pero, eso sí, «realidad» en este contexto debería entonces significar algo complejo, que habremos de determinar más exactamente. Ante todo, incluye la subjetividad misma, precisamente en el aspecto en que —a través de la intersubjetividad, como ya sabemos— es «trascendental», común y constitutiva de todo posible sujeto humano. Esto ante todo; y, acostumbrados por nuestra parte a mirar el problema desde la realidad «radical», constituida por la autoconciencia en el mundo, quizás no tendremos gran inconveniente. Pero, además, la posición kantiana deriva de lo dicho otra explícita consecuencia: la presencia de una relación al sujeto trascendental humano en la misma constitución de la «realidad», *en cuanto puede tomarse como canon extra-subjetivo* para medir la referencia de verdad de nuestras afirmaciones; esto hace que «realidad» ahí no desborde esencialmente la que Kant llama *realidad-fenómeno*; se trata de la realidad precisamente *en cuanto cognoscible para el hombre*,

Ya sabemos, por otra parte, que Kant siempre tiene presente en sus reflexiones críticas otro concepto de realidad, aquel en el cual ésta es simplemente la «realidad en sí». No supone eso el olvido de la subjetividad. Ya hemos dicho precisamente que tal noción de realidad en sí se define por su situación frente al Entender arquetípico, admitido como hipótesis para expresar la finitud intelectiva humana. La intuición intelectual de que el hombre carece y que sería propia de ese hipotético Entender arquetípico es la única que nos daría la medida de la realidad en sí (precisamente por constituirla). Pero, frente a esta más plena «realidad», queda el «*ser*» del juicio humano siempre lejos. Así queda establecida la típica reducción «fenoménica» de la *Critica* kantiana. En definitiva, *ser* es equivalente a *ser-para-el-hombre*. Se rehúye el abordar la posible relación del *ser* a la *realidad* en su sentido fuerte, a la *realidad-en-sí*. (Como sabemos, Kant habla de algo incógnito = X para referirse a ella.)

La inestabilidad de una objetividad puramente «trascendental»

Pero se puede —y debe— objetar que no ha sido Kant plenamente consecuente al menos en un caso. Como también sabemos ya, llegó a reconocer —y mucho más claramente en la segunda edición de la *Critica*— que la existencia del sujeto, evidentemente incluida en su conocer en acto, supera el estatuto de la «realidad-fenómeno», sin por ello constituirse simplemente en «realidad-en-sí». Sabemos lo vacilante de la terminología kantiana alrededor de esta confesión; pero ya hemos ponderado que es insustituible, si toda su *Critica* no quiere perder el

fundamento. Debemos entonces preguntarnos qué sentido habrá que dar al *ser* en una afirmación que el hombre profiera relativamente a su propia existencia: *yo soy*. Por todo lo dicho, habría que concluir que tal sentido del verbo *ser* ya no mide su pretensión de verdad simplemente por la realidad-fenómeno...

¿Cómo resolver esta aporía del kantismo? Quizá lo que se nos sugiere es una flexibilización de las rígidas distinciones kantianas... Porque, por otra parte, es innegable que hay también una relación fenoménica en el *ser* que se pronuncia del mismo yo-sujeto. Quizá no es tan simple la opción entre «fenómeno» y «realidad en sí».

La posición kantiana es, en todo caso, inestable. Buen testigo de esto son las múltiples interpretaciones que ha sufrido el kantismo en su aún no larga historia. La radical oposición realista a la *Critica* kantiana se apoyará en esta situación difícil para urgir contra Kant un rechazo sin matices de la presencia de la subjetividad en la misma definición del *ser*. Me parece, sin embargo, que esta oposición así entendida no es sostenible.

Que el «*ser*», y con él todo el lenguaje humano, constituye una mediación que hace «fenoménico» todo conocer del hombre, lo hace relativo al hombre-sujeto, me parece algo absolutamente indudable. Las consideraciones que hemos hecho en el capítulo anterior sobre el lenguaje, no me parecen permitir ya otra cosa.

Precisiones hacia una superación de la pura «trascendentalidad»

Creo, en consecuencia de todo lo dicho, que:

1) Conviene, en todo caso, abandonar —al hablar en sentido estricto— la espontánea sinonimia que establecemos entre «*ser*» y realidad. En «*ser*», palabra que es clave de bóveda del lenguaje indicativo humano, expresión de la actualización por la que se constituye ante nosotros la objetividad, es totalmente patente e ineliminable la mediación fenoménica.

Es cierto que en el uso ordinario del lenguaje no pretendemos normalmente quedarnos en el «concepto» o «significado», sino «*llegar*», a través de él, a la realidad a que se refiere. (Y es cierto que de esto tomamos, precisamente, conciencia por el «*ser*»; es decir, al afirmar.) Pero hay una razón poderosa, a mi juicio decisiva, para entender precisamente (y por excepción) «*ser*» como el *significado* y

no, sin más, como la *realidad* a que refiere. (Por supuesto, lo que digo mira solo a los momentos en que hablamos con *pleno rigor* y no pretende impedir la sinonimia en el habla espontánea.)

Esa razón no es otra que esa misma función de «apelación a la realidad» que tiene el «*ser*». Si se hacen sinónimos «*ser*» y «realidad», dejamos de tomar conciencia de cómo surge en nosotros la persuasión de verdad, de conformidad con la realidad. «*Ser*», hemos ya dicho, es una forma lingüística propiamente sintáctica, que ha debido sacrificar todo contenido semántico *concreto* a la esencial función de vehicular la *semanticidad integral* del lenguaje. Para subrayar este su estatuto, se me hace necesario el entenderlo precisamente como *signo lingüístico* (como *significado*, transmitido por unos u otros significantes). Eso le permite revelarse como el *signo de la apertura*, el signo que vuelca todo el lenguaje a la realidad, el «concepto liberador».

2) Si llamamos, por contraposición —y aprovechándonos del estatuto lingüístico más neutro y la consiguiente fuerza sugerente del término—, «realidad» a aquel canon extrasubjetivo a que nos remite nuestra afirmación en fuerza (precisamente) de aquello que viene a expresar el «*ser*», tampoco tenemos por qué excluir en un primer momento el que esa «realidad» contenga una referencia a la subjetividad; ni que en primer lugar sea a la subjetividad humana. (Desde el primer momento hemos mantenido que la «realidad radical» es para nosotros nuestra vida.) Lo que no es tan claro es que *tenga que quedar reducida a ese elemento*. ¿No habremos de decir, más bien, que *lo que pretendemos sugerir con «realidad»* —a lo que luego apunta en su expresividad lingüística, como a un «canon», el «*ser*» de nuestras afirmaciones— es la «realidad en sí»? Esto equivaldría a postular una cierta conformidad del entender humano con esa realidad en sí, o, para decirlo de otra manera, con el Entender arquetípico asumido como *hipótesis*. (No se elimina tampoco por aquí, ya lo vemos, *toda* referencia subjetiva.)

No se podrá tratar de una conformidad plena y total, cosa que ya vemos es ingenua. Pero ¿no podría al menos afirmarse una cierta correspondencia con la realidad, tal que el «*ser*» de la afirmación humana pudiera ser dicho genuina, aunque no perfecta, *interpretación* suya?

3) Es más, dado lo dicho, ¿puede sostenerse de otra manera la misma *Critica* kantiana? Su reconocimiento del especial estatuto de la existencia del sujeto (y de las afirmaciones que el hombre haga sobre

él, según lo dicho), ¿no equivale a un cierto desbordar la reducción fenoménica? Las *mismas afirmaciones que constituyen la Crítica*, y que últimamente reposan sobre el sujeto trascendental así «existente», ¿no desbordan en su pretensión la misma ley de fenomenicidad que establecen?

Nótese que no tiende esta observación que hago a destruir la conciencia de finitud intelectual que embebe toda la *Crítica* kantiana. Ya la he defendido frente a Husserl. La conocida invectiva con la que Hegel pretendió destruir la reserva crítica de Kant no me parece plenamente justa. Sí me parece, al menos, que tiene razón en argüir esto: que la intención aseverativa de Kant en las proposiciones que constituyen su *Crítica* no es simplemente tal que acepte el no decir nada con respecto a la «realidad en sí», el dejar a esta (la realidad en sí del hombre cuya razón en su alcance es objeto de Crítica) como una simple X...

No es plenamente coherente la «objetividad puramente trascendental» de Kant. Su indudable verdad precisa ser ampliada y completada.

4) Un nuevo problema nos plantearía aún la reducción empírica que Kant mantiene también para el ser en su *Crítica*. Siempre relativo al sujeto trascendental (humano), no lo es tan solo a su facultad intelectiva (*nous*), sino a su necesaria ligazón con la facultad *sensitiva*, según la ley de esquematización de las categorías, que ya conocemos. Muy típica es a este respecto la definición kantiana del contenido concreto de las categorías de la modalidad —aquellas que se refieren más inmediatamente a la «posición», al ser—, una vez que deben considerarse «esquematizadas» para su uso *real* en nuestro conocimiento. La *realidad* [aquí igual al «ser» en sentido pleno] es definida como «la coherencia con las condiciones materiales de la experiencia» (de la sensación)¹. Por su parte la *posibilidad* [el «ser» en su sentido débil, aunque todavía categórico...] se define como «la coherencia con las condiciones de la experiencia en su aspecto formal» (y esto, tanto por lo que respecta a la intuición como al concepto). Es claro el empirismo que penetra estas definiciones, lis el que hará a Kant mantener que solo mediante la «síntesis» alcanzamos pleno y propio conocimiento. Donde «síntesis» refiere a una salida "de lo conceptual hacia la *experiencia sensible*.

De nuevo aquí será bien difícil el negar una fundamental verdad a estas exigencias kantianas y a la conciencia de finitud humana que

encierran. Sí, habremos de decir, sin algún modo de «síntesis» no hay posible conocimiento...

Pero sin embargo también aquí la restricción resulta algo desmedida y no plenamente coherente con la práctica del mismo Kant. En efecto, sabemos que no es simplemente «empírica» la existencia del sujeto. Y tendremos que recordar una vez más que es últimamente sobre ese sujeto («trascendental, pero real, viviente en cada hombre») sobre el que versa toda la *Crítica*. ¿Es que son sometibles a la misma ley que establecen las afirmaciones de la Crítica? ¿No son de algún modo metaempíricas?

Después de esta discusión de la solución kantiana, procedamos a abordar el problema directamente.

2. VIGENCIA ABSOLUTA COMO ALCANCE TRANSFENOMÉNICO

Recojamos, ante todo, brevemente, los datos para lograr un buen planteamiento.

Buscamos determinar el alcance del término «realidad», con referencia al cual se constituye la verdad de nuestro conocimiento intelectual expresado en el «ser». O bien, si cambiamos el ángulo de visión, el alcance del «ser» en su referencia a la «realidad».

Nos encontramos ante un problema que involucra tres niveles: el del *lenguaje* (y es este aquel en el cual propiamente se plantea), el de la *percepción* (al cual está referido el lenguaje en su uso más frecuente) y el de la *autoconciencia* (aquellos últimos donde radican y de donde surgen percepción y lenguaje).

La «realidad» con la que nos conformamos al afirmar en el «ser», ¿es exclusivamente la realidad de la autoconciencia (y sus peculiares estructuras) y toda otra realidad solo *en cuanto referida* a ella? Esta sería más o menos la respuesta kantiana.

Ya hemos visto que esa misma respuesta presenta insuperables aporías. Las podíamos resumir en dos: en primer lugar, la misma autoconciencia se presenta en sus propias vivencias con una característica de «realidad», que desborda la misma calificación que intentaba ponérsele. Se acusa por aquí una incongruencia con la restricción fenoménica anunciada antes: no se ve que puedan englobarse en un solo título «autoconciencia» y «relativo a la

autoconciencia». Precisamente la autoconciencia no aparece como relativa a sí misma, sino que se presenta a sí misma como un cierto «absoluto».

En segundo lugar —algo que enlaza con lo último que decíamos—: las afirmaciones que se hacen a lo largo del estudio crítico para limitar el alcance de la afirmación humana, escapan obviamente a la misma restricción.

No nos referimos a estas debilidades de la solución kantiana de modo simplemente polémico, sino para entrever a través de ellas mismas la indicación de una solución más profunda que sugiere el mismo hombre. En efecto: se nos hacen inevitables estas preguntas: ¿No debemos aceptar simplemente que la misma «realidad radical» de la autoconciencia —en relación a la cual todo se nos da— al no ser ella misma relativa a sí, *nos supone siempre abiertos a una «realidad» que la trasciende?* ¿No buscan todas las afirmaciones humanas —ante todo y más claramente las relativas a la autoconciencia, pero no solo ellas— una conformidad con la «realidad», tal que desborda todos los límites relativos? ¿No hay una *auténtica pretensión de «vigencia absoluta» en toda afirmación?* (No se ve por qué tendrían que tener un privilegio las afirmaciones de una reflexión crítica sobre la autoconciencia. Es *toda afirmación* seria del hombre, la que envuelve tal pretensión.)

La hipótesis de solución que entonces se nos brinda podría ser esta: *no es necesario negar ninguno de estos dos extremos, la relatividad «fenoménica» de todo lo afirmado por el hombre, y hasta del mismo «ser» por el que todo afirma; y la vigencia absoluta de ése mismo objeto, ante todo del «ser».*

En primer lugar, una palabra de explicación de la hipótesis enunciada. No es contradictorio este mantenimiento simultáneo de la *tensión de absoluto y relativo*. Porque esos términos (*absoluto, relativo*) no se toman como exclusivos; y lo único que entonces cada uno de ellos excluye es la exclusividad con que pretendiera tomarse el otro.

Lo que se pretende decir manteniendo la «relatividad» del conocimiento humano, de su «ser», no es sino que cuanto conocemos 1) *lo conocemos por y en la autoconciencia, y, 2) en un lenguaje que tiene unas estructuras propias*, que no podemos suponer existentes en todo hipotético entendimiento, menos que en ninguno en el hipotético Entender absoluto.

Y lo que mantenemos en el término «absoluto» es que puede, sin contradecir lo ya reconocido hace un momento, aceptarse por buena una posible pretensión humana de trasgredir de algún modo esos límites, de tener un cierto alcance absoluto en toda afirmación. Y, antes aún, la innegable índole «absoluta» con que también se presenta en su «vivirse» la autoconciencia. Sobre la pretensión de vigencia absoluta latente en toda afirmación ya insinuamos algo al referirnos a la vivencia de «admiración». Es ciertamente fundamental y hay que tenerlo bien presente. La hipótesis que ahora enunciamos toma sencillamente en cuenta y *acepta por buena esa pretensión*.

Lo que queremos decir es, más gráficamente, esto: que puede el hombre admitir al mismo tiempo que cada una de sus afirmaciones, en las estructuras en que se expresa y en las referencias concretas que contiene, es *humana*, y no podría el hombre pensar que sería *tal cual* la de cualquier entendimiento posible. Y que, sin embargo, al mismo tiempo, puede el hombre mantener que esa su afirmación tiene una validez más allá del ámbito simplemente humano; que *no podría ser «desmentida» adecuadamente* por ningún otro entendimiento. Que —uniendo ambos extremos— lo que el hombre afirma (cuando afirma bien) *es conforme* con la misma «realidad en sí», pero sin que el hombre pueda gloriarse de *haber aprehendido* la «realidad en sí». Es una conformidad inadecuada, incompleta, y nunca perfectamente precisable desde el hombre. «En su propia clave» (que el hombre jamás podrá precisar) eso que el hombre afirma es verdad para todo otro entendimiento. Hay una *«-fundamental» coincidencia*; pero *solo fundamental*.

Alcance transfenoménico como «interpretación»

Para describir la característica de esta tensión de absoluto y relativo, hemos ya sugerido la palabra «interpretación»: diremos que el hombre *interpreta* la realidad al conocerla. Y la *interpreta bien* (cuando conoce bien). En el capítulo siguiente procuraremos describir algo más detenidamente, en coherencia con la solución que aquí damos, las modalidades y niveles de una posible teoría «interpretacionista» del conocimiento. Anticiparemos solo brevemente que es algo así hacia lo que parece apuntaban las soluciones mesuradas y conciliadoras de los problemas gnoseológicos en su diverso presentarse en la historia: la famosa distinción del *id quod* y el *modus quo*, la fórmula tomista del verbo mental como *médium in quo* del conocimiento de la realidad, la fórmula suareciana de las distinciones estructurales «de *razón* con fundamento en la realidad»; la fórmula de Leibniz del *phaenomenum*

bene fundatum... En todas estas fórmulas lo que se busca, en un contexto u otro, en un problema concreto u otro, es siempre el mediar entre la posición escéptica que no haría justicia a la profunda persuasión con la que el hombre afirma, y la posición extremadamente idealista (o realista), que identificaría el objeto conocido por el hombre con el objeto conocido por Dios y de esta manera absolutizaría las estructuras cognoscitivas del hombre, sin aceptar lo que ponen de insuperablemente humano en el objeto que conocen.

Dedicaremos, pues, el capítulo próximo al estudio de esta teoría interpretativa. Pero antes tenemos que tratar de ver qué *justificación crítica* puede prometerse.

Justificación crítica reflexiva del alcance transfenoménico

Aquí también, a la hora de afrontar el problema de la justificación crítica de la solución propuesta, debemos recoger en primer lugar claramente los datos:

El primero sería que es connatural la postulación de vigencia absoluta (transfenoménica) en toda afirmación humana. Es cierto que hay afirmaciones en las que vivenciamos más plenamente que en otras esta pretensión. Al máximo, quizás, en la afirmación de la persona que amamos. Pero creo que, en lo fundamental, la pretensión se da siempre. Queda, como ya sabemos, plasmada precisamente en el verbo y, con la máxima pureza en el verbo «ser». «Affirmatio dicit esse quod est et non esse quod non est»: esta perogrullesca aserción, que encontramos repetida en los autores medievales, recoge (en su paradoja, nacida de querer hablar sobre el ser en el lenguaje del ser...) esa inexorable pretensión humana. «*Lo que es*» no es simplemente «*lo que nos parece*» o «*nos aparece*»... Pretendemos algo más.

El segundo dato a tener en cuenta a la hora de querer justificar críticamente ese alcance pretendido, es el de la imposibilidad de una «comprobación» de la verdad de nuestras afirmaciones en su pretendida referencia a la realidad en sí, por *confrontación* de esas mismas afirmaciones con la dicha realidad... Como ya dijimos al hablar de la «evidencia» y su significado, no debemos normalmente suponer que contamos con tal comprobación.

Es cierto que tenemos, en el repertorio de nuestras afirmaciones unos casos privilegiados, aquellas que se refieren a la auto-conciencia; ya que esta se hace presente a sí misma como realidad en el mismo

acto de afirmar. Según el modo de valorar la virtualidad justificativa (para un intento de justificación crítica) de este «privilegio de la autoconciencia» se discriben los dos (amigos posibles que insinuaremos a continuación.

a) Dos posibles valoraciones del «privilegio de la autoconciencia».

Para aclarar algo más esto que decimos de la no universal comprobabilidad, puede sernos útil la consideración, en cuadro sinóptico (muy simplificado), de los diversos tipos de afirmaciones a que nos estamos en conjunto refiriendo. De esta manera, evitaremos confusiones que nacerían de una homogeneización excesiva.

Distribución de las afirmaciones por su contenido.

<i>Distribución de las afirmaciones por su contenido.</i>					
<i>Existenciales:</i>	<i>Objetivas:</i>			<i>Métodicas:</i>	
	<i>Sentido común:</i>	<i>Ciencias:</i>			
PO EXISTIR Y CONOCER ... COMPROBABLES	el mundo existe; los otros existen; NO ESTRIC- TAMENTE COM- PROBABLES	esta cosa es así VERIFICABLES	Formales 3 + 2 = 4 VERIFIC.	Naturales Agua = H ₂ O VERIFIC.	Métodicas: Dios existe DE NINGUN MODO COM- PROBABLES

Es fácil ver en este cuadrito que —siempre desde el punto de vista de la posible «comprobación»— hay una pequeña «zona» de afirmaciones intelectuales que podemos considerar privilegiada: está en el terreno que, con el término que ya nos es familiar, podemos denominar «existencial». Aun en ese terreno, no todo es igual en orden a la «comprobación». Pero ésta es posible, al menos, respecto al «yo» y sus «actos». (Sabemos, por otra parte, que no deja por ello de ser un tal conocimiento algo rebelde a la expresión lingüística, si esta busca la plena exactitud... El lenguaje humano está connaturalmente volcado hacia la experiencia sensible.)

En la «zona» de las de que podemos llamar afirmaciones del sentido común y de las ciencias, hay también una cierta manera de comprobación: por la confrontación del elemento cognoscitivo lingüístico con la intuición sensible. Es la que ya estamos acostumbrados a llamar «verificación». Pero sabemos perfectamente, que la «comprobación», tomada en pleno rigor, no puede en esta zona pretender ir más allá de la fenomenicidad de lo percibido por la intuición

sensible. Hemos visto precisamente que ahí quedan las teorías del conocimiento empirista.

La tercera «zona», la de lo metafísico, es, desde luego, la que sale peor parada desde este punto de vista que da prevalencia al valor de la posible comprobación.

Resulta, por lo dicho, inevitable el que la estimación prevalente del valor de «comprobabilidad» de una afirmación, dé una privilegiadísima relevancia al *sujeto* y a lo *subjetivo*. Que, con ello, paradójicamente, viene a quedar en prototipo de la *objetivización*...! La afirmación «yo existo» es, desde este punto de vista, afirmación *objetiva*. Creo que esto nos situaría en un clima filosófico afín a aquél en el que se movió Descartes.

Pues bien, si tenemos en cuenta estas matizaciones a la hora de acercarnos al problema de la justificación crítica de la pretensión de trans-fenomenicidad de nuestras afirmaciones, creo que no hay por qué despreciar la aportación de esa mayor proximidad a la realidad en sí que ofrece la autoconciencia. (Será indiferente el que queramos por purismo terminológico evitar con Kant la denominación de «intuición intelectual» para esa propiedad cognoscitiva de la autoconciencia, o bien aceptemos con Fichte el llamarla así. Que es nuestro más inmediato anclaje en la realidad, ya lo hemos repetido.) La diferencia decisiva viene a continuación: en efecto, *podemos erigir en «objeto privilegiado»*, en orden a la justificación crítica de la trasfenomenicidad de nuestro conocimiento, la situación de la autoconciencia. O bien *podemos renunciar a ello*, por considerarlo menos relevante para dicha justificación.

b) *Possible justificación en espíritu cartesiano.*

La ventaja posible de la primera solución sugerida es clara: en ella, y quizás solo en ella, se explota la posibilidad de comprobación en una afirmación con respecto a su alcance trasfenoménico. La presencia simultánea en una misma conciencia de la afirmación «yo existo» con la realidad autoconsciente del yo existente (realidad independiente de la mediación fenoménica) ofrece la máxima seguridad. En realidad, como estamos viendo y ya hemos insinuado hace un momento, nos encontramos repitiendo el punto de arranque cartesiano en su peculiar dimensión crítica. Y en este «cuasi-laboratorio» de las afirmaciones que versan sobre la interioridad, podríamos intentar encontrar una «cuasi-verificación» empírica del concepto de «ser» y de los supremos

principios intelectuales... Podría mostrarse que cuanto ellos exhiben, como concepto o como principios, no es sino la universalización de lo que en el juicio de conciencia se da en singular.

Pero no carece de peligros toda esta orientación. Son, naturalmente, los peligros de la tendencia cartesiana. Erigida la seguridad en suprema meta, y la comprobación en ideal, exaltado así el privilegio de la autoconciencia como *objeto* de afirmación, se ha establecido por lo mismo una *esencial diferencia* entre esas afirmaciones y todas las demás; se ha sugerido una radical desconfianza respecto a las afirmaciones que versan sobre el mundo exterior; se ha sugerido también la ventaja de un método deductivo con el que proceder a partir de la autoconciencia... «Ser» es, en esa condición, ante todo un concepto, el supremo concepto. Toda la Gnoseología queda, en realidad, impostada con prevalencia del concepto. No queda, pues, lo suficientemente de relieve lo dinámico de la afirmación; ni, con ello mismo, el verdadero significado del «ser».

No estoy intentando con estas críticas demoler simplemente cuanto esta posible solución puede aportar. Venga en hora buena lo que hay de real en la situación privilegiada de la autoconciencia como revelación de trasfenomenicidad. Creo que puede, además, ser extraordinariamente útil la reflexión que ahí se implica, a la hora de determinar ulteriormente la Metafísica el posible sentido a atribuir al *contenido real* de lo que expresamos por «ser»; para llegar, en suma, a una concepción espiritualista y no materialista de la realidad que interpretamos como «ser».

c) *Justificación preferible (de espíritu kantiano)*

Con las críticas hechas he querido solamente prevenir unos peligros y lo que juzgaría ser una *evasión* del problema. Mis críticas muestran que doy clara preferencia a una segunda tendencia que, a la hora de intentar justificar críticamente la pretensión de trasfenomenicidad, que ya hemos reconocido *pretendida* en nuestras afirmaciones, se apoya sin más desnudamente en *el hecho de esa pretensión* (absolutamente fundamental en la donación de sentido que el hombre hace) *para darla por buena en cuanto pueda mantenerse*. Esta justificación crítica arranca, por supuesto, también del sujeto existencial autoconsciente. Pero no para convertirlo en «*objeto privilegiado*» de una afirmación, sino *para aceptarlo plenamente en sus exigencias de sujeto*; para aceptar por bueno cuanto la reflexión «trascendental» sobre sus estructuras revela en estas. Es, como se ve, una justificación de estilo

kantiano. La diferencia fundamental con Kant está, como ya hemos repetido, en que Kant no vio entre las exigencias de la estructura trascendental la de la transfenomenicidad. (Siendo así, por otra parte, que llegó a admitir la transfenomenicidad del yo existencial que se afirma en los juicios relativos a la autoconciencia...; sin llegar a asimilar esta admisión.)

Esta justificación —que podemos muy justamente llamar «trascendental», o bien «reflexiva», *por aceptación de exigencia*, y que, si quisieramos popularizar, podríamos (no sin cierto riesgo de caricatura) plasmar en un «cuasi-razonamiento» de este tipo: *Exijo, me acepto, luego es así...*— no establece en principio, por no considerarla esencialmente relevante, una diferencia entre afirmaciones. Toda afirmación humana es en lo esencial igual. En toda afirmación *pretendemos* realmente una conformidad con una realidad transfenoménica, una conformidad con todo posible entendimiento, incluso con el Entender arquetípico (si existe)...

Quedamos así muy lejos de todo problema subjetivístico cartesiano; del famoso problema «del puente» con el mundo externo; problema que vimos reaparecer en la tendencia antes descrita. No podremos negar que sea necesaria una ulterior crítica *particular* de cada tipo de afirmaciones humanas, en orden a establecer su peculiar estatuto «interpretativo». Ya hemos admitido que en toda afirmación hay alguna mediación fenoménica y por tanto una tensión de absoluto y relativo. Lo que la justificación crítica insinuada mantiene es la transfenomenicidad *aun en la fenomenicidad*. Y deja a una detallada Criteriología el recorrer el estatuto peculiar de cada tipo de afirmaciones, para determinar el criterio propio y la consiguiente «opacidad» de la mediación fenoménica (o lo remoto del alcance transfenoménico...).

¿Hará falta decir, en favor de la justificación enunciada, que no hay en ella ningún «subjetivismo»? El sujeto queda, así, muy en primer plano, y como tal sujeto. Pero es siempre el sujeto «realidad radical», realidad-en-realidad, *a través del cual se revela la realidad*. No hay ningún antropocentrismo desmedido. El hombre-sujeto se sabe siempre «un polo». Así como no puede vivir ni conocer la realidad sino «desde sí mismo», así tampoco puede dejar de saberse el «lugar de revelación de la realidad» (para él, el único). Aceptarse en sus exigencias relativas a la realidad es, finalmente, *aceptar la realidad*.

No será la menor alabanza posible del método elegido el que en él recibe el valor gnoseológico primario la *afirmación intelectual*. Queda de relieve que es en ella, y por virtud de su fuerza «intelectiva», como aparece el «ser», como expresión la más lograda en el lenguaje de la «actualización». *Solo derivadamente puede el «ser» considerarse concepto*. Aun entonces, concepto enteramente *sui géneris*, enteramente desemejante de los conceptos en sentido estricto, aquellos que exhiben las peculiaridades de la «taleidad» (los «predicados reales» de la tesis kantiana sobre el ser).

Es, a mi modo de ver, otro valor de esta justificación el que disipa definitivamente la ilusión racionalista de una independencia de la razón. En línea con todo lo que podemos llamar el «espíritu» de la Metafísica fundamental en sus partes 2.^a y 3.^a, también en esta 4.^a, en el último y decisivo paso, se nos hace presente todo el influjo de la *opción vital* que impregna integralmente al hombre —también a su razón— y sostiene la posible Metafísica humana.

Como insinuamos ya, al fin de aquella anticipación del tema que fue la reflexión sobre la «admiración» en el capítulo 11, será el clima del amor interpersonal el que más decisivamente favorezca esa opción. La afirmación del «otro» como persona (fin-en-sí y, por ello, realidad-en-sí) nos revelará, más que ninguna, nuestra *pretensión* y nos hará *aceptarla*.

d) *Revisión de las soluciones neoescolásticas del «problema crítico».*

Puede ser útil, para situar y valorar la solución dada, el echar una mirada más amplia a las teorías del conocimiento recientemente mantenidas por los neoescolásticos. Ordinariamente estos tratan el problema gnoseológico-crítico de la posibilidad de la Metafísica (recordemos que el único que nosotros estudiamos) en un contexto más amplio, muy condicionado por diversos elementos de la tradición escolástica. Les costó a los profesores de Filosofía de las facultades católicas el aceptar el reto de la Crítica kantiana. La rechazaron simplemente en bloque durante mucho tiempo. Cuando al fin aceptaron de algún modo el problema, con frecuencia o casi siempre lo malentendieron, magnificándolo hasta convertirlo en un problema, no ya de la posibilidad del conocimiento metafísico, sino de la posibilidad del conocimiento en cuanto tal...; con lo que el problema magnificado se aniquilaba a sí mismo y era fácil encontrarle una respuesta. Hay, sin embargo, entre los autores más recientes, planteamientos e intentos de respuesta que ya son mucho más dignos de consideración.

La respuesta que se da al «problema crítico fundamental» en los neoescolásticos está naturalmente en función de la íntegra teoría del conocimiento que mantienen. Creo que podemos aceptar por buena la tipificación que establece Van Riet al final de su concienzudo estudio.

Hay un primer tipo de autores (ordinariamente los provenientes de la tradición suareciana) que dan prevalencia como valor cognoscitivo a la «constatación». El concepto, para ser críticamente válido, debe mostrarse coherente con la «intuición». Y se estima que el hombre posee «intuición intelectual». En este tipo habría que encuadrar claramente a los mantenedores más típicos de la primera de las soluciones que nosotros hemos insinuado; véanse, como ejemplo, los escritos de Gabriel Picard.

Un segundo tipo de teorías del conocimiento (las dependientes más directamente de la escuela tomista) dan prevalencia a la «comprensión». En ellas es al menos no del todo claro que el hombre tenga intuición intelectual. Pero en este tipo hay aún que subdividir: la mayoría de los autores da como gran instrumento de la comprensión el *concepto* (atribuyendo naturalmente al *concepto de «ser»* el supremo papel). Hay, de un modo o de otro, la noción de una «zona ideal» del concepto, a la que el hombre accede intelectualmente y desde la que revaloriza el conocimiento sensible. (¡Nos encontramos en la mejor tradición platónica!)

Otro tipo de autores atribuye la comprensión a la *afirmación o juicio*. El «ser» no es primariamente un concepto, sino la «forma» de todo juicio... En estas teorías se pone de relieve lo *dinámico* del conocer humano intelectual. Está ya viéndose que en estas hay que situar la tendencia iniciada por Maréchal, que ha tomado más en serio la Crítica kantiana.

Y es también claro que la solución que nosotros hemos apuntado como más válida se debe encuadrar en este tipo, si es que hay que tratar de encuadrarla. Quizá nosotros hemos puesto de relieve con más crudeza que otros el papel de la «aceptación de exigencias», que, sin embargo, es connatural al método kantiano y se encuentra por tanto al menos implícito en toda teoría que establezca la solución al problema crítico más en base kantiana.

3. VIGENCIA ABSOLUTA COMO IRRESTRICCIÓN TRANSEMPÍRICA

Si es importante cuanto llevamos discutido sobre el alcance transfenoménico de la afirmación humana, la importancia del problema en orden a la posibilidad de la Metafísica es aún mayor por lo que respecta al alcance transempírico. Las afirmaciones metafísicas son claramente afirmaciones que no se reducen, ni indirecta y remotamente, al campo propiamente experimental, que se refieren (por decirlo con la clásica palabra kantiana) al «noúmeno». La matizada solución que hemos dado al problema en el aspecto anterior puede ahora ayudarnos: ciertamente la que demos para el alcance transempírico deberá seguir en su orientación metódica la ya dada para el alcance transfenoménico; de algún modo la supone y la completa.

El problema en este segundo aspecto es francamente más difícil. Dado que hemos admitido que la afirmación primigenia, que está en la base de toda otra afirmación y en la que toda otra afirmación debe resolverse, es del tipo «*hoc est taliter*», el camino parece quedar con ello cerrado a toda afirmación que, por ser transempírica, por definición no podría de ningún modo resolverse en afirmaciones de sujeto designable, espacio-temporal. Nuestro análisis del lenguaje en este punto parece no hacer sino confirmar el veredicto kantiano contra la Metafísica de pretensión teórica.

La posible solución de este problema supone evidentemente resuelto el de la *síntesis a priori*. Ya sabemos que en ella también se funda la posibilidad de una Ciencia de sentido estricto. Para desbordar la experiencia concreta, solo puede apoyarse la mente humana en una *anticipación de su propia sintaxis* dotada de cierto *valor semántico*. Pero, como es claro, no está resuelto el problema de la Metafísica teórica en cuanto esté resuelto el problema de la Ciencia, ya que pretende afirmaciones universales no reducibles a afirmaciones empíricas. La *síntesis a priori* podría darse por justificada para unas «categorías» esquematizadas, sin que lo esté por ello mismo para las categorías puras. Sabemos que Kant exige para la «sinteticidad» del conocimiento el que de algún modo «salga de sí», sin lo que quedaría en simple pensamiento.

Dejamos para un capítulo posterior el estudio serio de las condiciones de posibilidad de una tal *síntesis a priori*; el estudio, pues, de un posible «principio» o unos posibles «principios metafísicos», capaces de sacar el conocimiento humano del campo de lo de algún modo verificable. Adelantemos solamente que lo que nunca podrá pretenderse es eludir la necesidad de *una cierta referencia*

extraconceptual, que evite el quedar en puro pensamiento.

Y ya podemos entrever que tal referencia se deberá buscar en el terreno de la *realidad existencial*. En este sentido, podemos incluso decir que buena parte de lo hecho en esta Metafísica Fundamental, en la búsqueda de las estructuras del sujeto, ha rebasado ya de algún modo los límites de lo empírico y de lo estrictamente descriptivo de la fenomenología. El análisis trascendental, la «fenomenología profunda» nos ha iniciado ya de algún modo en lo metafísico. (Hemos aludido ya a la difícil «localización» del «noúmeno» kantiano de la libertad...: «noúmeno» de cierta tangencia fenoménica que «se encuentra de algún modo entre los hechos».)

Pero antes de seguir el camino así iniciado hacia una solución más positiva del problema, es ya posible desde ahora encontrarle *una cierta solución general de índole más bien negativa*. De este tipo: *la restricción empírica* del alcance de la fuerza afirmativa del sujeto humano, *no se impone en principio*.

Esa «no restricción de principio» que así enunciamos queda precisamente expresada en el «ser». Y así también por este nuevo capítulo es el «ser» *expresión de vigencia absoluta* en la afirmación humana y su lenguaje.

Podemos, para comprender lo que queremos decir, apelar también a un análisis kantiano. (Un análisis que Kant no hace a propósito del «ser»; este, para él, como ya sabemos, queda en pura «posición».)

En la Dialéctica trascendental, habla Kant, recogiendo una palabra de sus maestros racionalistas, de una «omnitud realitatis», como de algo que está siempre idealmente presente —no usa la palabra, pero nosotros, tomándola del léxico «existencial», no podemos evitarla— como «horizonte»; añadiríamos, un horizonte activo, fundante: «hontanar». De ese horizonte, u hontanar, brota para nosotros toda la realidad que nos van expresando, limitada, recortada, los conceptos. Cada concepto no hace sino tomar algo de la «omnitud realitatis» y dárnoslo recortado por negaciones. Por eso es por lo que siempre usamos el «aut-aut» disyuntivo. Para discernir qué es un libro tengo que negar todo el resto de la realidad. Este libro no es esto ni esto; ni silla, ni mesa... Vamos discerniendo en virtud de estos principios, piensa Kant: «de dos predicados contrapuestos solo uno puede competir, y necesariamente "compete uno a cada objeto"». Eso supone que nosotros, tenemos delante previamente, atemáticamente, aun sin

haber caído en la cuenta de ello, este horizonte de realidad, la «omnitud realitatis». (*Das Umgreifende*, «lo envolvente», podíamos llamarlo también con la palabra de Jaspers que, sin embargo, acumula otros matices: algo de lo que es en Kant la realidad en sí.)

Esto nos revela que no estamos «confinados», que nuestro poder afirmante no admite límites de *principio*. *Toda realidad* está de antemano anunciada en nuestro *ser*, del modo que sea y aunque de hecho no a toda lleguemos, ni podemos llegar, determinadamente. «Quidlibet aut est aut non est», es otra perogrullada escolástica, pero que expresa nuestra pretensión de llegar más allá de todo límite concreto. No admitimos que «haya» alguna realidad que no sea, que no se deje *interpretar como ser*. Formamos el juicio: «la realidad es» y tenemos conciencia de «no haber dejado nada fuera», aunque no podamos conocer más determinadamente la inmensa mayoría de esa realidad. Tenemos también conciencia de que en un curso indefinido de vida podríamos ir afirmando determinadamente infinitas posibles realidades. Siempre en el ámbito del *ser*: por eso el *ser* tiene una cierta infinitud previamente, como ya gramaticalmente lo expresa su estructura de *infinitum*. No subsistente, claro es. Pero verdadero *infinitum*, no-finito, mientras, por contraposición, es finito el *ente*, participio.

Para justificar la plena universalidad, omnicomprensión, del *ser*, su irrestricción, *he apelado a la pretensión humana*, que se patentiza en la misma estructura afirmante puesta en juego en cada conocimiento, aun el que pretendiera negar esto mismo... Este proceder metódico era ya de esperar. Podría quizás pensarse que habría cabido *deducir* la irrestricción a partir de la transfenomenicidad ya justificada. Lotz y Coreth entre los neoescolásticos de tendencia maréchaliana, parecen proceder así. Dan incluso la impresión de tener la irrestricción como algo más fundamental, raíz de la misma transfenomenicidad: ¿Cómo podría tener alcance absoluto —argüirían— una afirmación que tuviera un horizonte restringido, que solo se sostuviera en una determinada región de realidad? Tengo cierto temor de que se mezclen así dos sentidos diversos del «sostenerse la afirmación»; ante *todo entendimiento* (transfenomenicidad) y ante *toda realidad*, en cuanto toda podría ser, en algún modo, afirmada y tiene, por tanto, una estructura íntima de algún modo afín a mi entendimiento («irrestricción de principio»). Por eso he preferido mostrar separadamente la exigencia de ambas transcendencias en la estructura del afirmar humano. Esta separación, hecha con fines de rigor crítico, no quita la ulterior fusión de los dos temas. Ambas transcendencias integran «la

vigencia absoluta» de la afirmación y se compenetran en la noción humana del ser.

4. «SER» COMO INTERPRETACIÓN DE «REALIDAD»

Hemos llegado al final del proceso más esencial de nuestro intento de fundamentación de la Metafísica. ¿Podemos resumir el resultado?

Si una fórmula puede pretenderlo, creo que ya puede ser claro por cuál me inclinaría. *El «ser», interpretación humana de la «realidad».*

La misma *distancia*, que queda subrayada en el término «interpretación», muestra la profundidad que adquiere «la realidad», cuando se hace objetivo de la ambición del «ser». Es «la realidad-en-sí», si sabemos dar al término kantiano todo su significado, con la presencia *hipotética* (aún hay que mantener esta restricción) de su «constitutivo Entender arquetípico...», ahora «retado» por la pretensión de *vigencia absoluta* que expresa «ser».

Palabra de *nuestro* lenguaje (y antes, «palabra mental» de *nuestro* mundo objetivo de *significados*, plasmación en él de *nuestra* radical apertura), *ser* no coincide con la realidad. Es solo su interpretación.

Pero «interpretación», por otra parte, no debe simplemente entenderse como restrictivo, como «no llegar a...». Nuestra interpretación, hemos dicho, *revela* toda la profundidad que debemos ya ver en la realidad. Si volvemos una vez más a nuestro punto de partida, a la «realidad radical» que es nuestro existir-en-el-mundo, encontraremos que la «interpretación» *la desborda*. Desde ella misma, por supuesto. El *ser* expresa la autosuperación de la realidad radical...

«Concepto (es decir, «significado») dijimos ya en el capítulo anterior; *pero más que concepto*». El «concepto liberador». Relativo al hombre; pero revelador en él de lo no relativo. Presencia continua e inseparable de «lo místico» en el seno de «lo lógico».

Por eso, verdaderamente *definitorio del hombre*; en su grandeza y su inseparable pequeñez. Símbolo plenario —a la vez resultado y realizador— de su *libertad*. De aquella «apertura radical», que primero encontramos en la dirección del «valer», y de la realización del proyecto (exigencia absoluta de lo moral, «inquietud», amor interpersonal). De su capacidad ilimitada de «admiración»...

Pero *definitorio* también (aunque «desde el hombre», como interpretación) de la *realidad*; revelación para el hombre de su carácter misteriosamente *uno* y desbordante, irrepresible en los márgenes de la simple relatividad.

Antes que «concepto» (y explicando su «más que concepto») es el *ser* para el hombre *comprensión preconceptual*, atemática (dijimos «horizonte», «hontanar»...), en la que siempre se mueve de algún modo el hombre desde que emerge a la vida verdaderamente humana —aun antes de madurar en su lenguaje la fórmula verbal que lo pueda expresar; y, por supuesto, mucho antes de tomar conciencia explícita de lo que con ello hace...

He hecho bastantes veces alusión a Heidegger y su «pensamiento del ser», señalando su vecindad y su distancia con lo que yo quería expresar. Será oportuno recogerlo también aquí. Sí, el *ser* es lo supremo que el hombre debe intentar pensar; lo infinitamente mayor que el hombre y, sin embargo, necesitado del hombre para su revelación... Y el hombre es don del *ser*, al tiempo que su «pastor». La paradoja resulta, a este nivel, insuperable.

Dije que temía una ambigüedad en las fórmulas de Heidegger. Las que yo he intentado acuñar, con más valoración de la tradición metafísica occidental (en la que no ha sido tan absoluto el «olvido del ser») no rehúyen la paradoja; al contrario, casi la acentúan. Porque son más analíticas. (Quizá también porque en la comprensión del *ser* dan más papel que Heidegger al lenguaje indicativo y su fuente interior la *intelección afirmante* —que es *juicio* y discierne.)

Por una parte, subrayan más la insuperable presencia de lo *humano*. El *ser* es *nuestra* interpretación de la realidad. No, no i abe perderse en él; no hay poder mágico de pensar «desde el *ser*», si esto ha de significar romper amarras del hombre que somos.

Pero creo que por eso mismo, una vez que hayamos tenido la audacia de aceptarnos en todo lo que somos, en nuestra paradójica superación de nosotros mismos, la índole interpretativa del *ser* nos deja abiertas mayores posibilidades de afirmación. La *realidad* —aquella que desde el principio nos constituye, pero que a través del *ser*, expresión de nuestra vivencia metafísica, nos revela su siempre desbordante profundidad— no agota su misterio en el *ser*.

«Fundamento abisal» (*Grund-Abgrund*), el *ser* es interpretación aún

inquieta, en búsqueda aún de sí misma, incapaz de calmar plenamente la admiración que ha ayudado al hombre a expresar. ¿No hay, pues, plenitud, ni quietud, fundamento-fundado y posible última llegada...?

Las preguntas, tarea de la más decisiva Metafísica, quedan, en los presupuestos de nuestro proceso fundamentante, inevitablemente planteadas.

CAPÍTULO XV

LA INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD EN EL CONOCIMIENTO

Me parece imprescindible, tras los pasos dados en los capítulos anteriores, detener un momento la marcha para tratar de situar el resultado obtenido (esa apertura hacia el conocimiento metafísico teórico, que se anuncia a través de la «vigencia absoluta» de la afirmación expresada en el *ser*) en el conjunto del conocimiento humano.

Hacer esto es de algún modo entrar en el campo de la *Teoría del conocimiento*. Está claro, sin embargo, que no podemos pretender ni pretendemos aquí hacer una íntegra teoría del conocimiento. Esa es una labor por sí misma, sea como Lógica y Gnoseología, sea como especial apartado de la Antropología, empírica o filosófica. Toda una amplia base de conocimientos positivos del proceder cognoscitivo humano es imprescindible para una buena realización de tal proyecto.

Aquí no se nos puede pedir todo eso. Lo que, sin embargo, sí se nos puede exigir es el situar el conocimiento metafísico que estamos alumbrando en el conjunto del conocimiento humano. Y es verdad que, al intentarlo, la Metafísica fundamental se ve obligada a esbozar de hecho con más amplitud *la orientación general de toda buena*

Teoría del conocimiento.

Así, al menos, su aportación es imprescindible.

En esta generalidad, la respuesta a la cuestión no parece difícil: toda buena Teoría del conocimiento humano deberá mantener fielmente, aunque resulte difícil, *la tensión de absoluto y relativo* en todo conocimiento del hombre; y se esforzará, en la medida de lo posible, por establecer el orden en que los diversos niveles de conocimientos humanos conjugan la «vigencia absoluta» con la *relatividad*. Sin pretender nunca eliminar ninguno de los miembros de la tensión. Ni poder determinar exactamente («absolutamente», diríamos) lo que hay de absoluto en un conocimiento (lo que sería de nuevo eliminar de algún modo su relatividad). Esta tesis responde a la profunda y constante conciencia humana de *finitud* en el conocer (como en todo), que Heidegger ha visto con razón como la fundamental aportación de Kant a la teoría del conocimiento y del hombre en general; una vez corregido el exceso (propio del momento del descubrimiento) por el que

quedaba obnubilada la conciencia del alcance absoluto, que no es menos esencial (como ya Fichte y Hegel recordaron a Kant). Porque es finito todo conocimiento humano (y en él, por tanto, el objeto queda intervenido por las estructuras específicas de la finitud humana), no puede estar ausente de él una *relatividad al hombre como tal* —el «yo trascendental»—. (Que, además, se matizará diversamente —aunque con una diversidad limitada— en los diversos hombres, según sus perspectivas personales y culturales. Un tema sobre el que volveremos en el último capítulo.)

Esta actitud fundamental, que colocará la recta teoría del conocimiento entre los extremos del «absolutismo» (al que han propendido históricamente los grandes idealismos y realismos, los racionalismos...) y del «relativismo» (de los empirismos, positivismos, fenomenismos, historicismos, pragmatismos...), *podría ser llamada «interpretacionista»*, por cuanto, según ella, *todo conocimiento humano hace una «interpretación» humana de la «realidad»*.

La caracterización como «interpretación» la hemos ya, ante todo, aplicado al *ser*. Pero el *ser*, clave del lenguaje indicativo, la «comunica» a todo él, a todo el conocimiento teórico humano. Notemos que no se quiere decir que (como ocurre en lo que ordinariamente llamamos interpretación) podamos comparar la interpretación con lo interpretado y juzgar así de su propiedad o impropiedad. En el presente uso, como expresión de la tesis fundamental de una Teoría del conocimiento equilibrada, lo interpretado queda siempre *frente* de nuestro alcance directo, es para nosotros un límite que, eso sí, no podemos dejar de tener presente en virtud de nuestra misma pretensión de alcance absoluto y por relación al cual podemos de algún modo ordenar los niveles de nuestro conocimiento.

«NIVELES DE INTERPRETACIÓN»

Podemos comprender que, en el enfoque dado, todos los aspectos del conocer humano serán de algún modo «interpretativos». Ni la misma autoconciencia escapa totalmente a este condicionamiento, como diremos al final. Pero miremos ante todo ni conocimiento *objetivo*.

Ya la misma *percepción* «interpreta». En efecto, la realidad percibida aparece en ella intervenida por estructuras típicas del sujeto humano (espacio-tiempo, «sensibles» propios...). No se da una conciencia directa de tal mediación; por lo cual, el juicio espontáneo del sentido común tiende a dar lo percibido como la realidad misma, según ya

hemos varias veces advertido. Un juicio más crítico sí advertirá la distancia. Y aun podrá distinguir dos niveles en ella: el de los elementos simples, *sensa*, y el de los *percepta* (complejos estructurales de *sensa*). Cuando en un esfuerzo fenomenológico-psicológico aislamos los primeros no queda tan clara su «realidad». La conciencia de realidad es, en cambio, más neta en los *percepta*, sobre todo en sus concatenaciones coherentes. Pero quizás esto no tiene por qué dar pie a una distinción tajante, en la que se tenga a los *sensa* por «fenoménicos» y a los *percepta* por «reales». Creo que es más exacto mantener que ambos son lo uno y lo otro, todos «interpretación». Ocurre, eso sí, que a nivel de la percepción compleja y estructurada se va tomando conciencia de ello por la que (según hemos recordado) llama Zubiri «impresión de realidad».

En todo caso, es mejor trasladar el problema al terreno plenamente intelectual, donde se da la consciente pretensión de «vigencia absoluta» en la afirmación. Es, conforme a todo lo dicho, del conocimiento intelectual-conceptual del hombre (aunque, según lo ya dicho, en cuanto adaptado a la objetivización plena del mundo de la percepción y plasmado en el lenguaje indicativo), del que intentamos hacer una estructuración «interpretacionista». Todo nuestro conocimiento intelectual y su expresión lingüística es interpretativo. Y puede tomar conciencia de ello en cuanto advierte, por una parte, su esencial referencia extralingüística y, por otra parte, el sentido de la fuerza de pretensión de su afirmatividad.

Tratemos ya de establecer los *niveles de interpretación* en el conocimiento intelectual y su expresión lingüística. Seremos extraordinariamente esquemáticos.

1 Interpretación perceptual

Un *primer grado* de interpretación no va, en realidad, más allá de lo que iba la interpretación perceptiva, a que aludíamos hace un momento. Ya que se trata en estos elementales primeros pasos del conocimiento intelectual de una siempre *referencia* a lo percibido, como ya bien sabemos. Es claro que nos estamos refiriendo a lo que en la descriptiva del lenguaje llamamos antes «designación» (la expresada últimamente en los pronombres demostrativos) y «denominación» (la de los más elementales conceptos, ya universales pero simplemente relativos a la percepción).

2 Interpretación científica en la «definición»

Es la más claramente interpretativa: una interpretación ya de la «interpretación» anterior: podemos por ello hablar de *interpretación de segundo grado*. La titulamos desde el principio «científica» porque, efectivamente, en este nivel se sitúa todo el conocimiento científico y es el que le da su valor y relieve propio. Pero hay que añadir que ya en el lenguaje del sentido común en la vida ordinaria hacemos «definiciones» análogas a las científicas aunque mucho más toscas e imperfectas, definiciones pragmáticas de una ciencia embrionaria que rige la técnica elemental. Centramos nuestro interés en lo propiamente científico, que vale proporcionalmente del lenguaje de la vida ordinaria. (Habría también que estudiar como algo especial las definiciones formales estructurales, propias de la Lógica y la Matemática. Pero no son para nosotros tan importantes.)

Son, pues, las *definiciones científico-naturales* las que centran nuestra atención. Podemos considerarlas las más típicas de este segundo grado de interpretación (las de la técnica y de lo artificial, que son más fáciles —puesto que en ellas la definición precede al objeto—, son sustancialmente homogéneas en el valor gnoseológico). En general podemos describirlas como «reconstrucciones» de la *realidad percibida mediante anticipación de modelos «verificables»*.

El problema central de la Analítica trascendental kantiana se sitúa aquí. Cualquier explicación de las definiciones científico-naturales que quiera garantizarles una cierta necesidad, parece deberá recurrir al presupuesto de una cierta confianza heurística en lo sintáctico del lenguaje humano (es decir, la estructura constitutiva del entendimiento en su función) como portador de valor semántico. Un valor que actuará como «anticipación formal», a lo menos válida para la estructura objetiva más propia, la sometida a la posible verificación. Esta parece sería, según ya hemos repetido la mejor versión actual de la tesis fundamental kantiana de la validez objetiva de «juicios sintéticos a priori». Nadie puede hoy dudar de la existencia de un conjunto estructural, «sintáctico» (el *a priori* kantiano). Pero mientras el empirista consecuente tenderá a decir que solo tiene valor de conocimiento «analíticamente», es decir, en proposiciones internas, que son tautológicas, quien crea deber asegurar a las Ciencias un estatuto de cierta necesidad tendrá que conceder una mayor confianza, una fuerza de anticipación formal con valor semántico al conjunto sintáctico (sea como sea que haya de explicarse el influjo de uno, o varios, a muchos principios en la estructuración del método científico). Ahí está su «sinteticidad». He puesto interés en decir esto, resumiendo muchas

observaciones ya avanzadas, porque es paso y punto de comparación lliara lo que en seguida vamos a decir a propósito de la posible interpretación metafísica. La que he llamado «confianza heurística en lo sintáctico» basta para una cierta fundación de las Ciencias; pero su último valor y consecuencia lo tendría cuando pudiera ser justificada desde la realidad radical de la autoconciencia. Esto ya nos introduciría en una auténtica posición metafísica.

3 Interpretación metafísica (de «sentido»)

A ella podemos acceder beneficiando la reflexión sobre la vigencia absoluta de la afirmación que, como culmen de todo el proceso de esta Metafísica fundamental, hemos formulado en el capítulo anterior. La interpretación intelectual lingüística a este tercer nivel supone evidentemente los dos niveles anteriores; aun cuando quizá aquí ya no cabe hablar tan propiamente cíe una «interpretación de interpretación» y habría, por ello, que tomar menos estrictamente la sugerencia de la expresión «interpretación de tercer grado». Tampoco, por otra parte, parece absolutamente necesaria la aceptación de este tercer nivel de interpretación para dar por fundada la interpretación científica. (Ya hemos hecho distinción entre dos posibles maneras, una aún no estrictamente metafísica, de entender la anticipación formal semántica del sistema sintáctico, necesaria para la fundación del método científico).

La interpretación metafísica puede entonces estructurarse *en dos momentos*. El primero añade simplemente a lo anterior el tomar la referencia semántica del mismo sistema sintáctico «formal» de modo no ya simplemente heurístico, sino «téxico». En un segundo momento, más audaz, la interpretación metafísica se hará una cierta «reconstrucción de la realidad argüida a través de la anticipación formal dicha: por una nueva anticipación (que ya propiamente no podría llamarse tal) de «modelos» no verificables.

Estudiemos algo más detenidamente este doble momento.

3.1. Relevancia semántica del sistema sintáctico

La esencial «tesis» metafísica podría, entonces, expresarse así: el conjunto sintáctico del lenguaje humano, o bien, la estructura constitutiva del entendimiento humano, *por ser «co-afirmada» en toda afirmación del hombre*, participa de la vigencia transfenoménica que es pretendida en esa afirmación; y, una vez esta aceptada como buena,

arguye consiguientemente en la realidad a la que busca conformarse el entender humano, *una cierta «proporción»* con dichas estructuras, una aptitud para ser conocida por ellas. Puesto que en toda afirmación *co-afirmamos* absolutamente nuestras estructuras afirmantes, no podemos menos de postular en la realidad ese mínimo de correspondencia con ellas. Algo nos revelan nuestras estructuras de la misma realidad que es connaturalmente conocida por ellas; dicho de otra manera, no podemos menos de darlas por *fundamentalmente* concordes con toda posible estructura intelectual.

Ya sabemos que en la entrada misma del período crítico, en la Disertación de 1770, mantenía aún Kant el privilegio de los conceptos puros. Leibniz había afirmado para ellos una homología con la realidad, a explicar por la «armonía preestablecida» a partir de Entender absoluto, que hace a toda realidad y a todo entender coincidentes. Este privilegio no era gratuito, podía tener una profunda justificación humana en la pretensión de vigencia absoluta que el hombre pone en su afirmación, ya que en ella, como hemos dicho, co-afirma siempre las estructuras constitutivas del afirmar. Pero Kant no vio esta posible justificación que, desde luego, no estaba explícita en Leibniz, y por ello en la *Critica* cayó el privilegio y con él la Metafísica especulativa.

Nuestra justificación crítica reflexiva se extiende hasta los conceptos puros y los juicios metafísicos que los conjugan. Y para nuestro intento, es uno de los puntos de capital importancia. En la teoría del conocimiento interpretacionista, ese *tercer nivel* de interpretación es decisivo. Debemos, sin embargo, notar que la *homología* («isomorfismo», en la terminología de Lonergan), que en su virtud postulamos entre «objetivación de estructuras humanas» y realidad, *no tiene necesariamente que concebirse como estricta*, en el sentido de una correspondencia adecuada; a una determinada distinción o dualidad estructural, insuperable para el hombre (como, por ejemplo, la de universal-singular), no hay que hacer corresponder una distinción o *dualidad real* (intrínsecamente propia de la realidad en sí y, por tanto, también como estructura subjetiva, de todo posible entender, aun del Entender absoluto). La revolución nominalista del siglo XIV ya tendió a corregir de esta manera los excesivos realismos anteriores, concretamente el de Duns Escoto y sus «distinciones formales *ex natura rei*».

La noción mencionada de «proporción» puede entenderse desde la expresión que ya citamos en el texto da Santo Tomás (*De Veritate*, 1,

9). Si hay una «proporción» de nuestro entendimiento a la realidad —y es ella la medida concreta de nuestra pretensión de conformidad con la realidad— cabe correlativamente hablar de una «proporción» de la realidad con nuestro entendimiento. Esa proporción es la que en el «tercer nivel de interpretación», es argüida por las mismas estructuras sintácticas.

Es importante «aclimatar» el nombre usado para, con él, introducir una ulterior distinción de relieve, con la que tendrá que tropezar todo esfuerzo metafísico. En efecto, en la búsqueda de ese «fundamento o base real» del sistema sintáctico, será inevitable el deslinde de una «zona» de realidad (permítase hablar así) que deberemos considerar «proporcionada» a nuestras estructuras. Que constituirá por ello lo que ya Santo Tomás (en herencia con la terminología mencionada) llamó «objeto propio y proporcionado» del conocer humano. Pero que será inevitablemente desbordada por la lógica misma de la aceptación del principio interpretativo y de la búsqueda de un fundamento para la vigencia absoluta de la afirmación.

Dos capítulos de la posible Metafísica se distinguen así. Habrá una *Metafísica intramundana*, referida al «objeto proporcionado». Habrá también una *Metafísica trascendental*, referida a aquello de la realidad que esencialmente desborda lo proporcionado, lo «trasciende». Pues, como quedará insinuado desde el capítulo próximo, parece que solo con su reconocimiento quedaría fundada *últimamente* la vigencia absoluta de la afirmación. (Si quisieramos conservar rigurosamente la estructura numérica que veníamos esbozando, llamaríamos 3. 1.1. y 3. 1.2. a los dos campos de interpretación *metafísica* que así se sugieren.)

3.2. «Reconstrucción» *metafísica de la realidad fundante* (de su contenido).

El momento anterior (3.1) de la interpretación metafísica era *formal*. Puede ser más riguroso y tener menos problemas; pero por otra parte, resultará insuficiente a la hora de querer responder a los auténticos interrogantes humanos. De hecho la Metafísica no ha podido inhibirse de intentar un segundo momento, más audaz y arriesgado.

En él trata de hacer algo análogo a lo que vimos hace la Ciencia natural. Intenta el camino de la anticipación de «modelos». Pero, al no ser ya esos modelos, de ningún modo estricto verificables, quizá es mejor no hablar ya de anticipación.

La base será siempre la anticipación *formal* mencionada en el momento anterior. Ulteriormente, en la zona de lo ultramundano (objeto proporcionado) la quasi-anticipación metafísica tiene que asumir los resultados de las Ciencias. Solo así resulta concebible este segundo momento de la «*Metafísica intramundana*».

Tampoco la «*Metafísica trascendental*» querrá prescindir de intentar este segundo paso; pero será para ella más difícil la situación. Hacia lo Absoluto, prácticamente solo queda —para una posible donación de *contenido* a la anticipación formal— *la analogía de la autoconciencia*. Desde luego, solo así puede recibir un cierto contenido religioso la afirmación del Absoluto que pueda el hombre alcanzar. (Desde ella puede ayudar, como confirmación, una visión global totalizante de los resultados de las Ciencias.)

4. *Hermenéutica de la vida humana*

Aunque antes profesamos centrar nuestra atención, para este intento de esbozar una teoría del conocimiento de base interpretativa, en la interpretación lingüística más estricta (intelectual-conceptual, objetiva) no podemos darla, sin embargo, por única y autosuficiente. Ya que la misma interpretación intelectual metafísica posible en este nivel (la esbozada en el número 3) ha debido —según ya dijimos expresamente[^] *hemos venido practicando*— justificarse por un lenguaje previo, simple expresión de la vivencia de la autoconciencia; un lenguaje que no era, en su materialidad, otro que el objetivo; *pero utilizado «sugerente-mente»*. Siempre quedará esto en la base de todo.

Pero además correríamos el peligro, si pusiéramos punto final en lo dicho, de marginar «interpretaciones», precisamente las más cultivadas hoy bajo ese nombre, juzgadas absolutamente esenciales para la donación de sentido que el hombre puede lograr.

Para entendernos, he preferido reservar para estas formas de interpretación el nombre de raíz griega «hermenéutica», el más empleado hoy en estos contextos. Por eso titulo a este «cuarto nivel de interpretación», *hermenéutica de la vida humana*.

Y entonces, creo debemos distinguir en él *tres sectores* que tienen entre sí algo de común, pero también claros elementos diferenciales. No haré sino enumerarlos.

4.1.—*Fenomenológico-existencial*. Situemos aquí y con este nombre la metódica de nuestro mismo tratado de Metafísica fundamental. No es

menester ya decir nada más sobre ella.

4.2.—*Hermenéutica de símbolos*. Englobemos bajo este título genérico algo en realidad diverso. Tan diverso cuanto es multiforme la presencia del símbolo en la vida humana. La investigación psicoanalítica, las antropologías culturales.... Y digamos solamente que, si no debe de ningún modo confundirse esta hermenéutica con la por nosotros puesta en juego en la Metafísica fundamental, y menos aún con los posibles desarrollos metafísicos ulteriores, que por ella pueden considerarse fundados, sí hay que conservar una afinidad de base que debe traducirse en un continuo diálogo y mutuo enriquecimiento.

4.3.—*Hermenéutica histórica*. He aquí algo, finalmente, de suma importancia y de lo que hoy hemos tomado más conciencia que la que antes teníamos. Es el intento de comprensión de los condicionamientos implícitos en cada *histórica* comprensión de la realidad por el hombre; para llegar así a una comprensión de la *realidad en su historia*.

Ya pusimos la historicidad como un fundamental existencial de la autoconciencia humana. Y, de hecho, en todo nuestro desarrollo hemos de algún modo tenido en cuenta *la historia del pensamiento* humano anterior, procurando situarnos en su continuidad y dar la versión actual equilibrada de sus resultados.

Pero es también indudable que no hemos podido, por la necesidad sistemática de nuestro desarrollo, atender todo lo debido a este aspecto. Es verdad incluso que esta desatención no puede menos de replantear en algún sentido cuanto hemos dicho. *¡Somos históricos y no habremos, desde luego, conseguido escapar a la marca epocal!* ¿Hubiera cabido darle más entrada? Muchos de los pensadores filosóficos actuales lo procuran. Quizá hasta un punto en el que por ello creen deber ya renunciar a la sistematicidad. No me parece justo esto. Pero en todo caso creo obligatorio el insinuar por mi parte las reglas de una hermenéutica histórica, que puedan rectificar lo excesivamente rígido de lo hasta ahora dicho, pero sin deshacerlo. Creo vale la pena dedicar al tema el último capítulo del libro.

Cerremos el presente con unas notas complementarias.

APÉNDICE 1.º: «REALISMO MODERADO» E INTERPRETACIONISMO

Puede aquí resultar útil una más amplia reflexión histórica sobre algunas modalidades del llamado «realismo moderado». Creo que se puede decir genéricamente que su intención era interpretacionista;

aunque con frecuencia recaía en absolutismos que habría que calificar de «realismo exagerado». Y siempre faltaba la plena justificación crítica (que cabría encontrar insinuada en Santo Tomás, pero solo después de Kant podemos hacer más conscientemente). Me voy a fijar concretamente en la interesante y aprovechable anticipación que representa una serie de fórmulas escolásticas, que adquieren, creo, su pleno valor desde el ángulo interpretacionista.

Ante todo, aquella distinción acerca de los conceptos universales: entre el *id quod* y el *modus quo*. Todo nuestro mundo de conceptos objetivos, se dice, vale de la realidad *quoad id quod, sed non quoad modum quo*. ¿Qué es el *modus quo*? La universalidad, precisamente; la tensión universal-singular, universal-individuo. Esta distinción es «de razón» nada más, aunque tenga un *fundamento*, o base, en la realidad. Ese fundamento de la distinción universal-individuo es el mismo que hace que *quoad id quod* sea «real» el contenido del universal. Pues bien, esto es ya «interpretacionismo». Yo interpreto una realidad que en sí *no* es universal-singular en tensión, la interpreto por medio de mis estructuras de universalidad genérico-específica que caen sobre el individuo, distinguiéndose y contraponiéndose con él. Y la interpreto bien. Eso es lo que queremos decir cuando decimos que *quoad id quod* se verifica el universal en la realidad. Pero ¿es que no puedo yo entonces en mi concepto universal quedarme solo con el *id quod*, dejando el *modus quo*? De esta manera tendría ya algo que sería realidad misma en sí... No podemos. Porque el *id quod* está penetrado hasta lo profundo de *modus quo*. En esto es donde quizás los mismos escolásticos, que defendían esta fórmula, no eran plenamente consecuentes: a veces nos dan la impresión de estimar «su realismo moderado» como si en él pudieran aislar los *id quod*, y alcanzar por fin así la misma realidad. Pero no podían. No hay ningún concepto humano en el cual no exista un *modus quo*, que, como tal, *no se da* en la realidad. Todo mi conocimiento universal es *esencialmente absoluto* —eso quiere decir que vale *quoad id quod*— y *esencialmente relativo*, al mismo tiempo, inseparablemente.

Otra fórmula escolástica, anticipadamente interpretacionista, es la de *verbum mentis* como «médium *in quo*» del conocimiento de la realidad. Distinguían los escolásticos, entre el simple *medium quo* (que en el mismo conocer no es conocido objetivamente, sino solo concomitantemente y es mi acto *subjetivo* de conocimiento) y el *médium ex quo* (que sería la premisa, o las premisas, de las cuales se sigue la conclusión), otro tipo de mediación que es el que nos interesa ahora: un *médium «in quo cognosco realitatem*. La escuela tomista

dice que todo concepto humano es *médium in quo*. No solo se da, como *médium quo*, el acto formal de conocer, sino que el *verbum mentis* que surge por ese acto es *médium in quo cognosco realitatem*. Cuando pronuncio internamente: «el árbol es verde», entre la realidad externa (y, aún entre d *phantasma*, por el que esa realidad externa ha tomado un primer asiento cognoscitivo en mí) y entre mi propio yo cognosciente, hay un *médium* que es conocido al conocer (*lo* conocido propiamente, dirá Santo Tomás, y solo en *el cual* yo conozco lo externo'. ¿Cuál es el *médium in quo*? Es... eso, el contenido objetivo o *significado*: «el árbol». Dios conoce también esa realidad en sí, pero no en un contenido objetivo como el mío. *Eso* que Dios conoce, que yo no puedo ni imaginarme *cómo* es, yo lo conozco de esta manera, en mi concepto «árbol». Dios conoce también esa realidad en sí, pero no en un contenido «objetivo» como el mío.

No puedo decir por tanto que mi conocimiento intelectual de la realidad es *inmediato*. Queda inmediatamente en esto, en el concepto (que es apto después para formularse en el *verbum oris*, para transmitirse a los otros hombres); y en este su estado de *médium in quo* es en el que tiene todas estas estructuras de universal-singular, de ser-esencia, de relaciones, que hemos dicho que plasman las estructuras *a priori* humanas. *En todo ello* conozco yo (y no sino *en ello*) la realidad a la que me refiero. «*In obiecto* el cognoscente percibe la realidad (*ipsam rem*), que según lo que en sí es solo en potencia es entendida», escribió con increíble madurez Enrique de Gante (que, sin embargo, establecía después una excesiva homología realística entre *obiecíum y res*).

Como ya hemos recordado, el nominalismo acabó, no sin ciertos excesos de expresión y ciertos olvidos de serias consecuencias, con ese excesivo «realismo». Su teoría de la *significación* es otra fórmula interpretacionista en el seno del realismo moderado (que, como hoy se reconoce, no abandonó Ockham). El concepto es solo *signum* de la realidad, se insiste; por ello no se puede decir que se «verifica» en ella. Al decir esto se entiende una verificación que incluiría de algún modo la universalidad, pues se ha comprendido que no es aislable el *id quod* del *modus quo*, y no se advierte que se podría seguir hablando de «verificación» del *id quod*, entendiendo por «verificación» simple correspondencia, proporción.

Otra fórmula —esta vez de Suárez y su escuela— que ha logrado un relieve extraordinario, es la de *distinciones de razón con fundamento (base) en la realidad*. Hay que entender ahí la «razón» como humana;

es decir, el «logos» humano, como tal, tiene unas determinadas estructuras, la estructura universal-singular, la estructura ser-esencia... La realidad, ¿estará estructurada conforme a esas estructuras? ¿Absolutamente? Eso sería el decir que las distinciones son «reales», decir que la realidad misma tiene esas distinciones; que Dios mismo tiene, por tanto, estas estructuras, puesto que es quien estructura la realidad por su conocer (más que «objetivo», «proyectivo», creador). No podemos decir tanto. Por lo pronto, más bien tenemos que decir que no sabemos. Quizá más consecuentemente diremos que esas estructuras suponen imperfección y son, por lo tanto, típicamente humanas, o por lo menos finitas. Dios no podría juzgar, tener un concepto y luego afirmar, eso es imperfecto; por tanto, para Dios no hay *ser* y *esencia*, como tales. Ese es el sentido profundo de la tesis suareciana; es interpretacionista. La Metáfísica postcrítica obrará lógicamente prefiriéndola.

Para terminar esta enumeración histórica recordemos aquella fórmula leibniziana, muy bien lograda, del *phaenomenon bene fundatum*; por ella se refería é! primariamente al mundo de lo percibido. Pero podría justamente ampliarse al concepto humano y sería una nueva expresión del realismo moderado de la tradición. El nombre de «*phaenomenon*» prenuncia a Kant; el «*bene fundatum*» parece evocar la expresión estudiada en Suárez. Kant criticará ese «*bene fundatum*», tras él solo verá el *incognitum=X*. Nuestro interpretacionismo nos permite quizá reencontrar ya justificadamente el *bene fundatum*.

APÉNDICE 2º: INEXACTITUD Y ERROR. CRITERIOLOGÍA

El principio interpretacionista matiza debidamente nuestra proclamación de vigencia absoluta de la afirmación, evitando una concepción exagerada de ella, cuya insostenibilidad comprometería la fuerza de la justificación buscada, volviéndonos a la *skepsis* crítica. Para evitar un peligro análogo que podría surgir por la existencia indudable de *afirmaciones erróneas*, debemos tratar como apéndice también este problema del error. Equivale a matizar también así: «*normalmente, de suyo*, nuestras afirmaciones se conforman con la realidad», con ese canon absoluto que nos juzga.

Admitimos, pues, el hecho del *error*, pero lo declaramos *anormal*. ¿Qué queremos decir con esto? Ante todo, debemos distinguir entre *error* e *inexactitud*. Cuando, los hombres durante siglos han estado diciendo que «el Sol sale y se pone», obviamente tendían a pensar que se mueve el Sol y la Tierra está fija. ¿Tenían un error entonces? Creo

que debemos distinguir. Si pretendían decir como teoría astronómica que es la Tierra la que está fija y el Sol el que se mueve en torno suyo, desde nuestro punto de vista avanzado con los progresos de la Astronomía, podemos decir: erraban. Pero si simplemente no se habían hecho nunca la pregunta en estos términos, y lo que querían era expresar, en una palabra mental y lingüística obvia, el hecho de los sentidos, no erraban. A lo sumo, eran inexactos; y esto no crea objeción ni problema a todo lo que estamos afirmando, sino lo confirma. Todavía hoy seguimos diciendo que el Sol sale y se pone y ya sabemos lo que decimos; es un modo más superficial, más sencillamente adaptado a los sentidos, de referirse a la percepción sin entrar en profundidad. No hay error en eso. Como no hay error cuando hablamos de las distintas tonalidades del verde. Si alguien nos corrigiera diciendo que estamos en un error, ya que lo único que hay son vibraciones, nos resultaría no solo pedante, sino equivocado en su idea del lenguaje. Hablo de eso que llamo verde y no entro en más honduras. Si alguno ulteriormente mantiene que la cualidad verde pertenece «tal cual» a la realidad en sí, entonces es cuando comete un error, por lo menos desde mi punto de vista. Pero el hombre corriente del sentido común no hace eso.

El hombre, concedamos, comete continuamente inexactitudes; más aún, sus conceptos y su lenguaje *son siempre inexactos*, pueden corregirse indefinidamente. Cuando el hombre al afirmar pretende la verdad de sentido absoluto, cuenta con eso. También las afirmaciones inexactas son verdaderas y la pretensión humana no se frustra en ellas.

Una objeción más seria, por el contrario, sí puede ser esta:

También al errar afirmamos absolutamente, pretendemos vigencia absoluta. Luego se frustra a veces la pretensión. Ya no podemos probar nada en fuerza de la misma pretensión. *Lo que prueba demasiado, no prueba nada*. Nuestra tesis debería probar también que es imposible el error. Repitamos la respuesta insinuada antes: el error nos frustraría si fuera lo normal. Pero es solo *anormal, accidental*. No se vea en esto el famoso huir a la distinción verbal, que achacamos —quizá con razón— a los escolásticos. Queremos decir algo muy auténtico bajo estas palabras, mero instrumento verbal. Si el error surgiera de la misma naturaleza humana, si el hombre *igualmente errara que acertara*, ya no podríamos probar nada por la pretensión de verdad. Pero entonces ya tendríamos ese hombre radicalmente absurdo, que sabemos no podemos vitalmente aceptar. Si, al contrario, el error es algo que, por frecuente que sea, cuando ocurre, puede el hombre poco a poco,

mediante reductores, mediante el uso y el desarrollo de una adecuada *Criteriología*, detectarlo y eliminarlo, entonces, no podemos decir que se frustra la pretensión de verdad, en lo que tiene de radical.

Desde luego, el error es una de las cosas desconcertantes en la vida humana, como el mal. Pero ya hemos dicho que frustración en casos concretos no es frustración radical. Absurdo, solo lo sería el hombre por frustración radical. Por tanto, porque el hombre yerre, con tal de que el error no sea lo normal, *pueda descubrirse y eliminarse* poco a poco —aunque hagan falta generaciones para ello—, no queda afectada nuestra justificación crítica. La Metafísica Fundamental solo necesita mantener esto: que *normalmente* la afirmación humana acierta.

Lo dicho sobre la detectabilidad del error, postulada por la justificación crítica, equivale a la postulación de una *Criteriología*. Ya lo habíamos insinuado al referirnos a la evidencia. Por Criteriología no debemos entender Crítica del conocimiento en general: es algo más determinado. Es el establecimiento y debido uso de unos *reductores de la verdad*, que podemos llamar *criterios*, en virtud de los cuales, el hombre sepa cuándo y cómo debe afirmar, en orden a evitar el error. Es bien clara esta definición. Podemos aquí repetir la tesis clásica —primer capítulo de la Criteriología— que establece la *evidencia* como el primer criterio de la verdad. La Criteriología no deberá estudiar cuál sea el alcance de la evidencia, si llega y cómo a la realidad en sí; eso se supone resuelto. En cambio, sí deberá tratar de establecer cuándo y cómo hay auténtica evidencia para el hombre. Porque también al errar cree el hombre tener evidencia. Subjetivamente, en el caso concreto, no advierte diferencia. Hacen, pues, falta *ulteriores criterios* de estructura seguramente compleja.

La Metafísica Fundamental puede bien excusarse de hacer una íntegra Criteriología, como ha prescindido de hacer una íntegra Teoría del conocimiento. Cuando la Metafísica en casos particulares la requiera, habrá que hacer estudios criteriológicos; así, por ejemplo, cuando quiera ver las condiciones de la afirmación categórica, y no meramente hipotética, o plenamente categórica (o sea, existencial) y no meramente de posibilidad, punto decisivo para juzgar el famoso «argumento ontológico» de las Teodiceas.