

133

HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO

EDUARDO NICOL

EL COLEGIO DE MEXICO

HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO

Primera edición, 1950

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by Eduardo Nicol

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
para *El Colegio de México*,
Nápoles 5, México, D. F.,
por
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

EDUARDO NICOL

HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO

La temporalidad del ser y la razón

EL COLEGIO DE MEXICO

INTRODUCCIÓN

Conocer es actuar.

PLATÓN.

1. Hay más de una buena razón para elegir este tema. El historicismo y el existencialismo son dos filosofías de notable popularidad en los mundos de habla española, sin contar con otros mundos; pero la popularidad no evita, sino más bien fomenta la confusión. Al divulgarse por las vías del periodismo y la literatura, una filosofía no siempre logra conservar su nitidez, mantener el rigor de su complejidad interna, fijar su propia situación histórica y su intención o dirección principal. Por esto, si el historicismo y el existencialismo no ofrecieran otro título que el de su popularidad, acaso no mereciera la pena de que se aclarasen sus antecedentes, sus derivaciones y, sobre todo, la conexión del uno con el otro. Pero, de una parte, confuso lo está todo en nuestros días, y no es de extrañar que traigan confusión a la filosofía quienes acuden a ella perturbados y en busca precisamente de una guía, de un consuelo, de una luz que no encuentran en otros lados. Si bien estas corrientes del pensamiento es manifiesto que arrastran mucha materia espúrea que las enturbia, también es cierto que hay algo más que frivolidad en la popularidad que ensancha su cauce. Por otra parte, una filosofía no se populariza porque sí; su difusión más allá de los círculos esotéricos no es un hecho azaroso ni arbitrario: tiene sus razones hondas en una peculiar concordancia entre sus pensamientos y el ánimo de las gentes que los reciben, los rebaten o los adoptan. Éste es un hecho de una significación histórica importante. La popularidad es una consecuencia de la actualidad. La actualidad de una filosofía es una cualidad positiva, que depende de su oportunidad histórica, o sea del suave enlace que establezca con las filosofías anteriores, de su presteza en plantear y resolver los problemas que éstas dejaron pendientes, de la agudeza y comprensión que muestre en señalar y abarcar los caracteres principales de la vida en su tiempo, en fin, de su tino en representar eminentemente este tiempo suyo con su propia creación de pensamiento. No toda filosofía "actual" llega a popularizarse. El historicismo de Dilthey era actual a fines del siglo pasado, y no se ha popularizado sino hasta que una buena parte del nuestro ha transcurrido. Pero la popularidad fuera imposible sin la actualidad. La razón de actualidad, por tanto, es la que

justifica la atención que dediquemos al historicismo y el existencialismo, y nuestro esfuerzo por desentrañar su sentido y comprender sus alcances.

Pero no es ésta sola. La confusión inherente a la popularidad exige entonces ciertas aclaraciones, y no por una simple medida de limpieza intelectual, no sólo para impedir que también en la filosofía penetre el desorden, sino para evitar los daños o siquiera eludir los riesgos que indudablemente presentan el historicismo y el existencialismo. Claro está que hablar de riesgos en filosofía es sólo una manera de hablar. Toda filosofía es arriesgada. La filosofía no es un menester placentero o apacible. Andamos por ella en busca de algo demasiado importante para nosotros mismos para que la búsqueda no nos produzca una cierta desazón, o para que no la sintamos al desconfiar de nuestras verdades, o de nuestra capacidad de llegar a una verdad segura. El que no quiera arriesgarse que no entre en la filosofía. Pero hay muchas clases de riesgos. El inherente a la filosofía misma se agrava en épocas como la nuestra, en que parece que lo hemos de empeñar todo a cada paso filosófico que damos. Cuando hay crisis de principios, todo paso es principal, y ninguno puede darse confiando en la firmeza del paso anterior. Por esto la gente, que siente a su modo esta crisis, siente también la atracción insólita de la filosofía. El riesgo de las confusiones y del mal entender los pensamientos es entonces cosa de menor monta. Lo que monta mucho más todavía que las confusiones es el hecho de que estas filosofías a las que acude la gente, el historicismo y el existencialismo, no le proporcionen en verdad principios, sino más bien finales, postrimerías, extremos irrebasables. Confirman la desazón del ánimo, llamada angustia en filosofía, pero no la resuelven; la expresan, pero no la superan. La popularidad banal del existencialismo —de sus direcciones más banales— se explica por el hecho mismo de la participación afectiva que explica el éxito de una novela: el lector encuentra ahí el reflejo vivo de su propio drama personal. Pero a la novela no recurrimos en busca de un desenlace para este drama nuestro. El beneficio que nos trae su lectura es un beneficio cártico: nos purifica transitoriamente, porque eleva la singularidad de nuestro problema a un plano de universalidad, que es el que alcanza el buen arte sin abstracciones, sin salirse de lo particular. Pero la pregunta que hacemos a la filosofía es muy distinta. No es un simple afán de ilustración lo que mueve hoy a los hombres hacia la filosofía, sino un afán de salvación. Y el riesgo que pueden correr con un cierto historicismo y un cierto existencialismo

—de estos dos troncos salen muchas ramas— es el de quedar defraudados sin saberlo; de seguir tan perdidos como antes, creyendo estar salvados. Sentimos alborozo al identificarnos con una filosofía, y la adoptamos porque en ella encontramos la expresión fiel y rigurosa de nuestra propia situación vital. Pero con esto no hacemos a lo sumo sino adoptarnos a nosotros mismos, y encerrarnos con nuestro propio problema. Y tal parece entonces que el problema ya no urge resolverlo, desde que tuvimos la ventura de hallar una filosofía que fuera su representante autorizado. Es como si un enfermo adoptase el diagnóstico de su mal, porque se lo define, en vez de adoptar el remedio que se lo habría de curar.

Mejor fuera no identificarse por completo con una filosofía. No satisfacernos cuando ella nos expresa con tal fidelidad que nos limita, como un retrato mágico que nos obligase a mantener para siempre los mismos rasgos que en él quedaron fijos. Más nos enseña siempre quien nos dice, no tanto lo que somos, cuanto lo que podemos ser. Y es baldía la enseñanza que recogemos de una filosofía que sólo pone el dedo en la llaga, sin curarla. De nuestra dolencia, bien que nos dábamos cuenta, sin necesidad de que nadie hurgara en ella. Claro está que no acudimos a la filosofía con el mismo ánimo con que solicitamos auxilio médico. El filósofo no tiene fórmulas preparadas de antemano, como el médico, el juez y el sacerdote. Buscando verdades por cuenta propia, podemos encontrarlas muy amargas y decepcionantes, pero sería poco filosófico rechazar un pensamiento tan sólo porque desvanace nuestras esperanzas o ilusiones, o nuestro radical afán de vida. El historicismo puede conducir a una desesperación, por la pérdida de la verdad; para el existencialismo la desesperación es una categoría principal. La tarea estrictamente filosófica que esto plantea, con respecto al anhelo de salvación que el hombre siente, es la de analizar el fundamento de la desesperación en cuanto tal, por los caminos propios del pensamiento. La vida se afirma viéndola, y quien tenga el denuedo o la fortuna de vivirla con plenitud y con esperanza no necesita acudir a la filosofía; puede ahorrarse la repugnancia íntima que fueran a inspirarle sus conclusiones negativas, y a la vez la eventual incongruencia de combatir los pensamientos con las emociones. Pero, a quien entre en la filosofía, hay que exigirle que se humille y se eduque y se pertreche para seguir con paciencia sus arduos caminos. También ella requiere denuedo; en ella no han de prosperar las frivolidades, de la negación vital o de la afirmación, ni las confusiones.

2. Lo que se llama darle la vuelta a una filosofía es una operación necesaria para valorarla; no para adoptarla o rebatirla, sino para situarla y estimarla en su justa proporción y sus alcances. Proponemos a darle importancia a una filosofía por el hecho sólo de ser actual. Y por serlo, no han de faltar en ella aspectos sugerentes, ideas tensas apuntadas como flechas, certeramente, hacia problemas ardientes. Pero esta misma intención hiriente puede impedir que alcancemos una comprensión completa. Para darle la vuelta hay que hacerse en cierto modo inmune, quedar a salvo a lo largo de todo el circuito. Y es que esta vuelta significa en verdad una superación. No hay manera de situarse en primera línea sin la disposición a rebasarla. Saber de dónde proviene una filosofía, qué conexiones mantiene con otras de su tiempo, y con el tiempo mismo, como época histórica; cuál es su idea directriz y hacia dónde apunta —todo esto no se logra sino superando su nivel. Con mayor o menor solemnidad, hay que ir repitiendo, para cada filosofía, aquella famosa operación cartesiana de las *Meditaciones*, que Husserl evoca y reitera en las suyas. Si no se retrae sobre sí mismo “una vez en la vida” y trata de derrocar en su interior el edificio del pensamiento ajeno, para reconstruirlo de nuevo, el pensador no puede ser nunca un auténtico filósofo. Descartes y Husserl propugnan esa “destrucción” para el cuerpo entero de las ciencias, válidas para el filósofo hasta el momento de su puesta en crisis. Pero una operación semejante cabe efectuarla singularmente para cada filosofía, y es menester hacerla para las de nuestro tiempo, como condición preliminar de una eventual crisis completa. La llamada “destrucción” del proceso histórico de la ontología, anunciada por Heidegger en la Introducción a *Ser y Tiempo*, es una instancia contemporánea de esa forma de crisis, concentrada en un aspecto limitado, aunque con una intención de radicalidad final, por el método y por el tema mismo.

Historicismo y existencialismo son dos filosofías preeminentes en nuestros días. Su preeminencia misma señala, para el filósofo, la tarea inaplazable de superarlas. Sean o no atinados los pasos que se den a partir de ellas, es manifiesto que no habrá de darse paso alguno mientras no hayamos llegado a su nivel extremo. Y esto requiere darles definitivamente la vuelta. Después podremos ver, de todo su bagaje complejo, lo que haya de quedar atrás, y lo que debemos llevar con nosotros en la marcha. Pero ante todo debemos prevenirnos: la marcha habrá de proceder por el camino central de la filosofía, y no por senderos marginales, pues es en este mismo camino donde se encuentran el historicismo y el exis-

tencialismo, y es esta situación suya la que requiere cuidado en el estudio decisivo de sus procedencias y orientaciones.

Para iniciarlo, será conveniente analizar desde luego la conexión que existe entre estas dos filosofías. Que no son independientes, hubo de indicarlo ya Heidegger en la obra mencionada.¹ El nexo que las une es el concepto de temporalidad. La historicidad de todo lo humano se explica por la estructura temporal del ser del hombre mismo. Así, el análisis en plan ontológico de esta estructura tiene que servir de fundamento al cuerpo entero de las llamadas ciencias del espíritu. Sin embargo, el vínculo categorial entre el historicismo y el existencialismo (como analítica del *Dasein*), y la consiguiente subordinación de lo histórico a lo óntico y ontológico, no pueden por sí solos ilustrar la relación puramente histórica entre las dos filosofías, la cual debe emprenderse en plan descriptivo y crítico. No es una mera coincidencia —como habremos de mostrar— que el tema de la temporalidad aparezca sucesivamente en la teoría diltheyana del conocimiento histórico y en el intento heideggeriano de formar una nueva ontología. Ambas filosofías tienen unos mismos antecedentes, y mientras éstos no queden al descubierto no se obtendrán las debidas consecuencias de la señalada relación fundamentadora entre la una y la otra.

En segundo lugar, habrá de advertirse que, tanto el historicismo como el existencialismo, ciñen su estudio a esta zona de lo específicamente humano que se desprende, por privilegios ónticos notorios, del resto de la realidad. Sin duda, el proyecto de Heidegger de hallar una respuesta adecuada a la pregunta que interroga por el sentido del ser en cuanto tal, tiene una universalidad que rebasa evidentemente aquellos límites ceñidos. Pero dicha respuesta no ha sido encontrada por Heidegger, al parecer, ni por nadie que haya adoptado en nuestros días su planteamiento riguroso. Y dados los términos de este mismo planteamiento, hay que confesar que la filosofía carece por ahora de una base ontológica fundamental y universal, en la que puedan resolverse en unidad, como en una construcción sistemática completa, al estilo de la hegeliana, la ontología especial de lo humano, que es fundamento de las ciencias del espíritu, y otra u otras ontologías que funden a las ciencias positivas de la naturaleza. La singularidad óntica del hombre no es dudosa; y, desde Dilthey, definitivamente, quedó probada la inadecuación de las ciencias naturales para entender

¹ Introducción, cap. I, § 3; cap. II, § 5.

de lo específicamente humano. Sin embargo, la filosofía, la gran filosofía, no puede reducirse a una ciencia del espíritu, ni siquiera a una teoría general de estas ciencias. La filosofía no es psicología, ni sociología, ni es historia, ni es teoría del conocimiento histórico. Estos son los que llamamos caminos marginales, acaso más placenteros que la vía central, más florecientes y frecuentados, donde el viajero puede deleitarse divagando en amena compañía, e incluso con provecho intelectual. El camino central es más arduo y solitario. Quien lo elige es porque anda en busca de radicalidad y totalidad. De ahí que Heidegger, aun cuando su obra y su influjo hayan sido casi exclusivamente "existenciales", hubiera planteado desde el comienzo el problema de una ontología fundamental.

¿Por qué no ha resuelto Heidegger esta cuestión? Siempre cabe esperar que ofrezca algún día una respuesta —él, u otro que tome su punto de partida. Pero cabe también la sospecha, y bien fundada, de que la causa del retraso no sea accidental. Es sintomático el hecho de que el análisis del *Dasein* (del ser del hombre) haya podido proceder con tal suavidad y motivado tantas derivaciones —francesas y otras—, mientras quedaba sin respuesta la capital "pregunta que interroga por el ser", para la cual aquel análisis fué concebido como puro preliminar, como una etapa de encauzamiento y aproximación cautelosa. *Acaso sea imposible dar una respuesta a esta pregunta que interroga por el ser.* Acaso exceda de los límites de la filosofía. Puede pensarse que la comprensión final del ser dependa de la comprensión de la nada; y si la nada es misterio, también lo es el ser. El ser y la nada serían inefables. Del ser sabemos *que es*, porque lo conocemos bajo la especie única y patente de la presencia: τὸ ὄν, el ente, el existente, en la plenitud de su realidad. Pero no sabemos *qué sea*, τί ἐστὶ, en qué consista esto de ser. Para saberlo finalmente, debiéramos conocer su origen y desvelar el secreto de una nada original. La confesión de impotencia de la filosofía frente al problema del ser en cuanto tal, la ofrece ella misma sin saberlo, al implicar tradicionalmente en este problema el problema de los orígenes. La implicación es justa, pero no ha de servirnos sino para confirmar que ambos problemas quedan fuera de nuestro alcance. La prueba de ello es el concepto mismo de la eternidad del ser, propuesto ya por los griegos. Éstos no penetraron nunca en un análisis del concepto de la nada. Entre todos, fué Platón el que más cerca llegó de un atisbo de la nada, pero retrocedió con un gesto de altivo desprecio. Al ocuparse del no-ser (que no es lo mismo que la nada), afirma que a lo contrario del ser hace mucho tiempo

que lo ha despedido, sin preocuparse por saber si es o no es, ni si es racional o enteramente irracional.² Y es que el logos humano se mueve necesariamente dentro de la esfera de *lo que es*, de lo existente. Por esto la mente griega tiende a poner al ser fuera del tiempo, y el pensamiento posterior no hace sino seguir sus huellas. Pues, si el ser tuviera un principio, la nada sería este principio: antes del ser no hubiera habido simplemente nada. La irracionalidad de semejante nada obliga entonces a proponer, como un supuesto puramente hipotético, el de la eternidad. "Es necesario que haya alguna substancia eterna e inmutable", dice Aristóteles.³ ¿Por qué? Porque "la generación sería imposible si no existiera ya alguna cosa", responde pidiendo el principio. Esta petición de principio es el desesperado esfuerzo de la razón por no reconocer sus límites. Con toda claridad y fundamento se argumenta que el origen de todo lo que es, es una cosa que también es; pero como este razonamiento nos llevaría *ad infinitum*, la serie se corta con la línea divisoria que separa la inmanencia de la trascendencia. El cuadro queda así completo: La substancia impasible, eterna y trascendente es la causa *original* de toda entidad temporal, mudadiza e inmanente. Dios es el nombre que lleva en Aristóteles la derrota de la filosofía. Nos hemos quedado sin saber lo que es el ser, porque su principio explicativo, que es necesariamente el principio original, lo hemos proyectado hacia una esfera a la que no podemos llegar con nuestro entendimiento. Kant lo ha mostrado, aunque su intento fué el de traer el entendimiento humano a su esfera propia, que es la del espacio y el tiempo, y no el de traer el ser, que tiene la misma esfera.

Si nuestra ontología ha conseguido, pues, poner mucha claridad en lo que no atinó siquiera a vislumbrar la antigua, a saber, que el tiempo es el "horizonte" de la comprensión del ser, entonces nada tiene de extraño que el problema del origen se presente hoy con mayor insistencia todavía. Pero pensamos que se presenta como un problema límite. Comprendemos el ente, o podemos intentarlo con buenas garantías; investigamos qué es, cómo es, cuál es su estructura y su organización interna, cómo funciona, cómo sirve, cómo vive, si es que tiene vida. Pero la comprensión cabal del ser la tuviéramos tan sólo si fuésemos capaces de *hacerlo*, de dar ser al ser, de producirlo, de sacar un ente de la pura nada. Pero ¿de dónde sacamos la nada para iniciar siquiera el intento?

² Sofista, 258e.

³ *Metafísica*, libro XII, vi, 1071b-5.

La sola pregunta es insensata: la nada implicaría la aniquilación incluso del ser de nuestro ente. El acto antecede a la potencia: la singular afirmación de Aristóteles es plenamente válida en el plano de la inmanencia. Comprendemos lo que hacemos; comprendemos lo que ya está hecho, y en tanto que *hecho*. Pero, así como no fuimos dotados con la capacidad de efectuar una creación originaria, radical, absoluta, tampoco nos alcanza la luz del entendimiento para comprenderla. Anticipemos, por tanto —pues luego habremos de abordar el tema nuevamente— que el problema del ser no tiene solución.

Si no la tiene ¿querrá esto decir que debemos renunciar definitivamente a la tradicional ambición fundamentadora, unitaria y totalitaria de la filosofía? Si esta ambición sólo pudiera satisfacerse respondiendo a la pregunta que interroga por el ser, entonces la imposibilidad de semejante ontología general dejaría sin fundamento común a las ontologías particulares o regionales, y sin nexo de unión a los dos grandes grupos de las ciencias positivas: las naturales y las históricas. La escisión dualística que iniciara Dilthey, y que pareció iba a componerse con Heidegger, se acentuaría todavía más. Y mientras no haya un principio de unidad en todas las ciencias, la autonomía de las humanas podrá siempre parecer precaria. Por una propensión espontánea, la ciencia natural tiende a esa universalidad totalitaria que es objetivo y misión específica de la filosofía. Pues el científico cree firmemente en el postulado de la unidad de la realidad. La frontera, tan laboriosamente jalonada por Bergson, entre la vida y la materia, aspira la ciencia a suprimirla, y tras ella la que pueda haber entre la vida, entendida como humana, y el resto del universo. Este modo de unificación no parece que sea el más plausible. Pero si la filosofía, por su cuenta, y en su centro más riguroso, que es la Metafísica, la Ontología, no alcanza a proponer ninguna, entonces habremos de seguir en esta dispersión del conocimiento, con las diversas disciplinas del saber, filosófico y científico, inconexas entre sí: perdido el hilo conductor que las engarce a todas coherentemente. Si no recuperamos este hilo conductor, nuestra comprensión habrá de ser entre tanto muy fragmentaria: nunca podremos ver a fondo ni siquiera en un sector determinado, por bien circunscrito que lo creamos, si no llevamos luces que irradian a los demás sectores. Esta situación no ha sido nunca la característica de las grandes épocas de la filosofía.

Pero hay otra posibilidad. Sin abandonar para nada el riguroso tratamiento ontológico de todo *lo que es*, ni rebajar la eminente

cia suprema de este estudio, cabe aspirar a un principio de unidad por el camino del *conocimiento*. Esto va a requerir un planteamiento radicalmente distinto. Ya que la investigación del ser "en general" conduce últimamente a un límite infranqueable, podemos emprender el estudio de la ciencia "en general", con la esperanza de no ver nuestra marcha interrumpida por semejantes límites. Aquí podremos mantenernos siempre en el plano de la immanencia (espacio-tiempo), de las realidades abordables en todo momento. No se tratará, sin embargo, de proponer una nueva teoría del conocimiento, al modo como esta disciplina se entiende habitualmente. Desde Kant, y en verdad ya desde Locke, la llamada teoría del conocimiento se ha divorciado del ser. Por el contrario, lo que tienen de común todas las ciencias, el principio de unidad fundamental de todo conocimiento posible, es justamente el ser: el ser del cognoscente. La ontología de esta forma de ser resultará a la vez la teoría fundamental del conocimiento. Pues el cognoscente no habrá que tomarlo en tanto que mero *sujeto* de conocimiento, en tanto que conciencia empírica o trascendental, sino en tanto que *hombre*, en la integridad de sus determinaciones reales e históricas. Y así como no puede aprehenderse finalmente el sentido del conocimiento en general, sino como obra del hombre, tampoco puede comprenderse la forma peculiar del ser del hombre, sino como artífice nato de esta obra. Semejante teoría nueva del conocimiento no habrá de tomar como punto de partida el conocimiento mismo, ya sea en plan empírico o en plan trascendental, sino el ente que conoce, en plan ontológico. El conocer surge del ser y va siempre hacia el ser. No cabe duda de que el conocimiento explica el ser, porque es precisamente una de las formas constitutivas de este ser —del nuestro. Pero lo dado ya es ser. El *sum* del *cogito* se encuentra en un estrato más primario y próximo que aquél en que se encuentran las *cogitationes*. Cuando los términos se invierten, y el *cogito* condiciona el ser, el idealismo acaba inevitablemente en un desvanecimiento del ser, o en una renuncia obligada, como lo prueba fehacientemente el sistema trascendental de Kant.

La historia ha creado las condiciones para que efectuemos una radical transformación en nuestro concepto de lo trascendental. Las formas de espacio y tiempo son formas del ser, y no sólo esquemas *a priori* de la sensibilidad; las categorías son obra del hombre, y no la forma dada, y por ello única e inalterable, de su entendimiento. Lo originario es la forma de un ser que ha de funcionar categorialmente. Y este modo de funcionamiento ha-

brá de constituirse como la base común y el fundamento de unidad de todas las ciencias, independientemente de la zona de objetos específicos sobre los cuales verse cada una de ellas en particular. Concebida la ciencia en general como obra humana, habrá que elaborar la ontología del obrero, pero tomando en cuenta que es el hombre el que se obra a sí mismo en su acción cognoscitiva.

No es éste el momento de ahondar semejante investigación (la cual habrá de ser objeto de una próxima *Metafísica de la Expresión*, prevista ya en la Introducción a *La Idea del Hombre*). El objeto de la presente obra es distinto, y representa una tarea preliminar de desbrozamiento, en el terreno crítico e histórico. Y aunque en su curso habrán de aparecer nuevas alusiones a este tema, es oportuno anticipar desde ahora que el principio unificador de las ciencias habrá de consistir en una concepción del conocimiento humano como expresión simbólica, y del ser como expresión. El conocer es un actuar, decía Platón: τὸ γινώσκειν ἔσται ποιεῖν τι.⁴ Esta acción sobre las cosas que es el conocimiento, aspira a una incorporación de las mismas que sea lo más cabal e íntima posible. La razón separa al hombre, lo desgaja y distingue de toda otra realidad, pero tiende a la vez a reintegrarlo de algún modo en ella; tiende en suma a la identificación. La cual, siendo imposible en definitiva, ha de substituirse con la identidad del símbolo, la del *logos* mismo, y por ende la del ser. De ahí Parménides. El símbolo, interpuesto irremediamente entre la realidad y el hombre, es sin embargo el único medio de que éste dispone para relacionarse con las cosas y con los demás. La palabra es una distancia y a la vez una aproximación. Con ella expresamos no tanto lo que podemos estar pensando y sintiendo, cuanto nuestra absoluta incapacidad de estar a solas por completo, de ser esa mónada sin ventanas que había ideado Leibniz. Y a la vez expresa la imposibilidad de un entendimiento final: el único medio de comunicación es la propia barrera que se interpone y nos impide apresar totalmente la realidad y comunicarnos exhaustivamente con los demás hombres. Por esto el símbolo es histórico, y es histórica esencialmente toda ciencia, y el conocimiento es tan inconcluso siempre, como es limitado nuestro entendimiento. La tarea de hablar no acaba nunca. Como ser de la expresión, el hombre aspira a la comunidad o la comunión, y siempre ha de ver su aspiración frustrada.

⁴ *Sofista*, 248d-e.

Toda ciencia, pues, es un sistema de símbolos elaborados por el hombre —según ciertos principios— para apresar en ellos la realidad, y a la vez apresarse a sí mismo en la firmeza de sus relaciones vitales con todo lo que no es él. Por un lado, este conjunto de símbolos se presenta como un sistema trascendental, y la física contemporánea ha venido a confirmar este carácter, por decirlo así, kantiano, de sus conceptos fundamentales. Pero también ha confirmado esta ciencia principal el carácter histórico de todo sistema de categorías, e incluso la equivalencia en principio de múltiples sistemas “arbitrarios”, constituido cada uno de ellos como un orden cerrado y suficiente. El abandono progresivo de nociones intuitivas para la representación científica de los fenómenos físicos ha acrecentado todavía más la importancia del símbolo matemático. A sabiendas, los físicos teóricos se alejan cada vez más de lo que nosotros llamaríamos el ser, y retroceden hacia la formulación puramente trascendental de sus doctrinas. Se cumplen así las condiciones del conocimiento científico establecidas por Kant. Pero, habiendo entrado en crisis la noción newtoniana-kantiana del espacio y el tiempo —y tras de ella otras muchas— el físico matemático de nuestros días está más prevenido que el, de antaño, y no deja de advertir el condicionamiento histórico de todas sus formulaciones. Lo trascendental es también histórico. Y como el instrumento capital del conocimiento físico en nuestros días es el símbolo matemático, la conclusión que importa para nuestro interés presente es la siguiente: el número, el signo algebraico, el símbolo matemático en general, es el supremo intento de la razón humana por lograr la univocidad conceptual, la identidad del *logos*, que fuera condición de aquella imposible identificación con la realidad misma. Pero en la medida en que el intento se logra, el pensamiento va alejándose del ser, sin evitar por ello esa crisis que para la univocidad completa representa la historicidad misma del símbolo, como creación humana.

3. Esta situación del conocimiento científico reproduce en nuestros días, y en términos distintos, el mismo problema del ser y el devenir que planteó la filosofía griega desde sus comienzos, y muy agudamente desde Parménides. El *logos* humano tiende hacia la identidad, pero el ser, como existencia, se le ofrece siempre como dinamicidad y pluralidad. Unidad y pluralidad, ser y tiempo; éstos son los términos capitales del problema, y éste el problema a que se enfrentan por igual el historicismo y el existencialismo: el que conecta entre sí estas dos filosofías, y el que permite situarlas

a ambas en el eje central de la historia del pensamiento. Su novedad, su importancia, derivan del énfasis notorio que ellas han puesto en el tiempo, y por ello, inevitablemente, en la pluralidad. Lo individual es dinámico; es tradicionalmente lo irracional: de lo individual no hay ciencia. El empeño de Dilthey en fundar la ciencia histórica es el de originar una ciencia rigurosa de lo individual. En cuanto al existencialismo, la consideración temporal del ser conduce necesariamente al análisis de esa individualidad óptica radical que es el *Dasein*. Lo que pueda añadirse a estas nociones de la individualidad, y sobre todo la corrección que deba hacerse al modo como estas filosofías resuelven el problema de la conexión de la individualidad con la comunidad, fué una tarea iniciada con la *Idea del Hombre*, y que podrá acaso recibir aquí algunos complementos. Pero como, al parecer, el esfuerzo por lograr la claridad mayor posible en esa obra ha resultado infructuoso, y su intención principal ha pasado inadvertida, es conveniente que se añadan, aquí y ahora, algunas breves consideraciones destinadas a orientar al lector interesado.

La *Idea del Hombre* tiene dos planos diferentes, el teórico y el histórico, los cuales, aunque interdependientes y solidarios en la unidad de la obra, se presentan de tal modo que el uno, el histórico, puede ocultar al otro, como los árboles pueden ocultar el bosque que ellos mismos constituyen. Por el lado histórico, y si éste fuera el único, la obra sería meramente algo así como una historia —crítica— de la antropología griega. Pero por atrayente que fuera esta tarea histórica, y por más satisfactorio que hubiera resultado cumplirla, nunca habría justificado el emprenderla por sí sola, habiendo problemas más urgentes, y sin una motivación ulterior que compensara el trabajo realmente considerable que costó. Esto se explica ya en el Prólogo mismo, aunque la advertencia resultó en vano, por lo visto. La “idea del hombre” de este libro lo presenta como un *ser histórico*. Esta frase acaso resulte familiar a los lectores versados más o menos en la terminología filosófica contemporánea, especialmente la de filiación historicista. Para impedir este equívoco, que es en realidad un descuido, conviene advertir que el énfasis recae de antemano en la palabra *ser*, más que en la palabra *histórico*. La filosofía de Dilthey no presenta una idea del hombre como ser histórico, ni la presenta ninguna de las filosofías que han salido de la suya. Lo que Dilthey concibió fue la historicidad de todo *lo humano*, de lo que él llama manifestaciones del espíritu. El ser de este creador de productos histórico-sociales no le importó a Dilthey; le importó elaborar nada más —y mucho

fué— una teoría del conocimiento histórico. Por no haberle importado, o sea por su prejuicio epistemológico-kantiano, el edificio soberbio de las ciencias históricas o del espíritu quedó montado en el aire, sin ese fundamento que ha de ser, necesariamente, un fundamento ontológico. Como ya hemos dicho e iremos repitiendo, el fundamento se lo proporcionó Heidegger, mediante el análisis de la temporalidad del ser, explicativa de su historicidad, y por ende de la historicidad de sus creaciones todas.

Pero, así como Dilthey se había preocupado unilateralmente de lo histórico, prescindiendo del ser histórico, Heidegger ha incurrido a nuestro parecer en el vicio contrario: su teoría de la historicidad del ser prescinde de la historia misma. El rasgo de la temporalidad e historicidad del *Dasein* es un constitutivo de su ser, o sea un “existencial”. Como tal constitutivo, este existencial tiene, en el plano óntico y ontológico, un carácter análogo al que tienen en Kant, en plan trascendental, las formas *a priori* y las categorías. Ambos constitutivos presentan al hombre tallado de una pieza; en un caso, es la estructura del ser la que está dada de una vez, en el otro es la estructura de su conocimiento. El supuesto de ambas concepciones es la individualidad del hombre. Dejemos de lado a Kant, al que sólo mencionamos ahora por comparación y para sugerir de algún modo en el lector esa impresión de algo estático que nos produce el armazón de los conceptos categoriales o existenciales del hombre en Heidegger. Lo que en éste no se advierte es el intento siquiera de extender la historicidad del hombre más allá de su individualidad cerrada: ensanchar los alcances de este concepto de historicidad más allá de los límites biográficos del nacimiento y la muerte, hasta que cubra el proceso entero de la historia. Así como Dilthey no puede explicar por qué se producen los cambios históricos, y debe limitarse a describirlos y comprenderlos en su originalidad —lo cual lo aboca siempre al límite irremediable de irracionalidad que presenta lo único, lo que jamás se repite, cuando lo abordamos en plan puramente descriptivo—; así también, de modo parecido, no encontramos en Heidegger una explicación de dichos cambios en función de la estructura del *Dasein*, que el análisis fenomenológico presenta, sin embargo, con todo rigor, como la de un ser histórico. La distinción entre la forma de existencia auténtica y la inauténtica, la cual muestra efectivamente grados y cualidades diferentes en la individualidad del hombre, es sin embargo una distinción a-histórica: no guarda relación con los cambios efectivos de la existencia humana en el devenir histórico. Y es que la individualidad no es algo dado, de lo cual haya

que partir, como Heidegger parte, en efecto; sino algo que a su vez es también histórico. El hombre forma y reforma y transforma su individualidad históricamente. No es como un mecanismo organizado temporalmente, que va fabricando productos históricos distintos, sino un ser temporal que cambia en su ser mismo con el cambio de sus creaciones. No basta describirlo, por tanto, como un ser temporal, en plan fenomenológico; hay que hacerlo en plan fenomenológico-histórico, o sea repitiendo el análisis para cada situación histórica, única manera de evitar que los rasgos existenciales de la situación histórica presente se erijan en constitutivos absolutos del hombre en cuanto tal (cosa que ocurre más notoriamente en Sartre). La historicidad de lo humano, en el sentido de Dilthey, es la *expresión* directa de ese cambio que el hombre experimenta en su ser, en tanto que ser temporal y por ello mismo expresivo. *El ser del hombre tiene historia*. Y el hilo conductor de esta historia del ser es el concepto de individualidad, adoptado ya en *La Idea del hombre* en conexión indisoluble con el concepto de comunidad. Las formas históricas del ser del hombre, las grandes etapas de sus cambios reales, son modos diferentes de integración en la comunidad. Esta integración, que como tal es un hecho permanente —el hombre no está solo nunca—, varía en cualidades, en direcciones, dijéramos también en intensidades. Estas variaciones determinan diferentes estilos de vida:⁵ estilos políticos y religiosos, económicos y artísticos, jurídicos, científicos y filosóficos, en esa conexión unitaria de sentido que Dilthey describía, y no alcanzaba a explicar. Esto es la clave, pues, para la comprensión filosófica de la historia en general, y de cada época en particular.

La Idea del Hombre se propuso presentar esta teoría de la única manera posible, dados sus términos. Primero, en abstracto, en una breve Introducción que resultara, sin embargo, suficientemente explícita. Luego, y desarrollando la presentación abstracta, en la confirmación indispensable que proporcionaría el análisis de un desarrollo histórico concreto. Limitarse a reseguir este desarrollo histórico sin atender a la intención teórica que él trata de justificar, es como quedarse con la paja, después de haberla cuidadosamente separado del grano. Hay que ir al grano, aunque su precio

⁵ Que son estilos expresivos del ser, y pueden considerarse como situaciones fundamentales, a la manera como éstas quedaron definidas en la *Psicología de las Situaciones Vitales*, donde esta cuestión quedó ya implicada con el tema de la expresión.

sea, del fardo entero, lo más abierto a discusión. En cuanto a la época histórica, pudo elegirse cualquiera; la griega se ofreció como objeto privilegiado de elección porque ahí encontramos justamente los orígenes de nuestra tradición, de esta humanidad que hoy somos; porque constituye un ciclo entero y en ella se pueden señalar con claridad el lento proceso de formación y las vicisitudes de la individualidad del ser, tal como quedan expresadas en las creaciones de ese *logos* tan singularmente elocuente: las del poético y el político y el religioso, antes de la filosofía; y después, de modo eminente, en la filosofía misma, y más decisivamente aún en esta parte de ella en que el hombre se expresa a sí mismo, dando su propia idea de sí mismo.

Con ello, pues, consiguió *La Idea del Hombre* a la vez replantear la cuestión del fundamento ontológico de lo histórico, abandonada por Dilthey, y ampliar la idea de la historicidad del ser, corrigiendo donde era necesario la concepción de Heidegger, es decir, poniendo al descubierto y suprimiendo el supuesto de la individualidad absoluta de ese ser histórico.⁶ Por un exceso de reticencia, y por no haber indicado explícitamente esta intención, *La Idea del Hombre* espera todavía —con paciencia— que surja una crítica, favorable o adversa, al desarrollo teórico que vino a proponer. Pero es manifiesto que ninguna habrá de surgir mientras la obra no se entienda con propiedad, o mientras no se identifique siquiera su trama a lo largo de las investigaciones críticas e históricas que la confirman, a nuestro entender, pero que a la vez también la disimulan, por lo visto.

Para evitar, en cuanto dependa del autor, que ocurra lo propio con la presente obra, y que su intención principal pase asimismo inadvertida, se juzgó pertinente esta advertencia —que la dis-

⁶ El tema de la individualidad, por su importancia decisiva, ha sido además objeto de estudio, desde puntos de vista diferentes, pero complementarios, en otros escritos nuestros posteriores, entre los cuales figuran los siguientes: "The Idea of Man", *The Social Sciences in Mexico*, vol. 1, núm. 1, mayo de 1947; "La vocación humana", *Cuadernos Americanos*, año vi, núm. 3, México, mayo-junio de 1947; *Individuality and Community*, ponencia al 2º Congreso Interamericano de Filosofía, Nueva York, 1947, publicada en *Philosophy and Phenomenological Research*, Univ. de Buffalo, E. U., vol. ix, núm. 3, marzo de 1949; *Liberty as a Fact, Freedom as a Right*, ponencia al xi Congreso Internacional de Filosofía, Amsterdam, 1948, publicada en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. viii, núm. 4, junio de 1948; "Libertad y Comunidad", *Cuadernos Americanos*, año vii, núm. 4, julio-agosto de 1948; "La rebelión del individuo", *Realidad*, Buenos Aires, núm. 9, mayo-junio de 1948.

culpen los más avisados—: la función del *logos* en general, en relación con el ser y la temporalidad, es su tema central. También el concepto de individualidad puede aquí ser tomado como hilo conductor de la lectura. En cierto modo, prolonga este estudio el que inició *La Idea del Hombre* sobre la formación y evolución de las categorías. En cuanto a la relación óptica y epistemológica entre la individualidad —la humana, claro, muy concretamente— y su función simbólica, habrá de ser objeto de ulterior estudio, como ya anunciamos, en una *Metafísica de la Expresión*.

I

UNIDAD Y PLURALIDAD

1. El auge actual del historicismo es una de las formas que reviste en la filosofía la idea de la independencia del mundo humano respecto de la naturaleza. Diversas direcciones del pensamiento contemporáneo coinciden en señalar y justificar la peculiaridad y autonomía de este mundo, la irreductibilidad de lo humano a métodos y principios válidos en las ciencias de la naturaleza, o aplicables en filosofía a otros órdenes de la realidad. De hecho, la escisión se hizo tan completa y marcada, que de ella misma ha surgido un problema, sobre el cual ha recaído la atención de algunos, ya desde Dilthey: el problema de restablecer el carácter fundamentalmente unitario a que solía aspirar la concepción filosófica del universo. Toda forma de dualismo choca siempre con esta suerte de dificultades. Pero lo importante de momento es que atendamos, no tanto a la dificultad misma, cuanto a la novedad histórica que presenta esa escisión. Pues la ambición común a las grandes teorías filosóficas del pasado fué la de lograr la unidad y la totalidad. El hombre ocupaba un lugar más o menos eminente en el cosmos, pero este lugar no era arbitrariamente elegido, sino forzado por el orden universal, ni era independiente, sino integrado en este orden. A pesar de tantas divergencias, las grandes filosofías posteriores coinciden en esto con la griega. La única excepción, en Grecia, fuera tal vez Protágoras. En su filosofía, los términos se alteran por completo y el hombre se convierte en la medida del universo. Pero la excepcionalidad tan sólo es aparente. No hay en Protágoras la idea de un mundo humano autónomo respecto de los otros mundos: no hay más que este mundo humano. La posición central la ocupa el hombre por una especie de concentración, porque simplemente se comprimen en él aquella unidad y aquella totalidad características. El hombre es el principio de unidad, y la totalidad flúida del universo es de él de quien depende, para ser y para no ser. Esta totalidad no es propiamente un orden: la realidad ya no es un cosmos, porque no es una pluralidad, ni es propiamente real, como ya lo hacía observar Platón en el *Teeteto*. Tampoco hay, pues, verdadera escisión de lo real: lo humano no es autónomo, sino soberano. Como excepción, más singular sería la de Heráclito.

Pues, aunque el puesto del hombre en el cosmos está para él bien definido, se encuentran entre los fragmentos de su obra dos afirmaciones sobre el alma que anuncian la idea de una peculiaridad humana irreductible: "Los límites del alma no lograrías encontrarlos, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan honda es su razón." Y más adelante: "...lo que quiere, lo compra con el alma".¹ Pero si la hondura del alma no podemos alcanzarla, tampoco alcanzamos a entender lo que ha querido decirnos Heráclito, cuando alude a esa sorprendente operación, tan poco helénica al parecer, de la venta del alma a cambio de lo que se quiere.

De cualquier modo, las dos grandes filosofías griegas, la platónica y la aristotélica, presentan eminentemente los rasgos indicados de unidad y totalidad. En el *Banquete* y el *Fedón*, las dos obras más representativas de la primera madurez platónica, está ya logrado el orden universal de la realidad, e integrado el hombre en este orden. La realidad que hoy llamamos histórica, en la cual entra la acción humana, el devenir de la cultura, pertenece al mundo inferior de lo sensible, el cual se explica por el mundo inteligible, el de las realidades eternas e inmutables. Hay, ciertamente, una dualidad bien marcada; hay un χωρισμός definitivo entre la temporalidad y la eternidad. Pero hay también una vinculación unitaria entre lo separado, la cual completa y explica la totalidad. Lo temporal depende de lo intemporal; lo que cambia, de lo que no cambia. No importa ahora que el vínculo ontológico llamado "participación" pueda parecernos oscuro e insuficiente. El propio Platón se muestra insatisfecho de esta categoría en el *Fedón*, y nunca llegó a perfeccionarla en el futuro. Lo que importa para nuestro caso es que ahí esté el intento de unificación. Sobre todo, más eficaz que el concepto de participación, para la unión de los dos mundos, es la doctrina del *eros* en el *Banquete*. Esta es la verdadera fuerza vinculadora, que resuelve en unidad la dualidad estática del ser platónico. Aunque los críticos y los historiadores no suelen reparar en ello, el *eros* representa el dinamismo del ser, y es el que cumple la verdadera función del μετέχειν. Para Platón, pertenece el *eros* a una zona intermedia del ser. Emanada de lo humano para conectarlo con lo divino; se da en lo sensible para remontarlo hasta lo inteligible. No es ni lo uno ni lo otro, ni plenitud ni defecto, o mejor dicho, es ambas cosas, y por esto tiene la virtud de conectar la una con

¹ Frags 71 y 106 (Bywater); trad. José Gaos, *Antología Filosófica*, México, 1940.

la otra.² La temporalidad no es el ser propio, el ser en sí mismo, ni podía llegar a concebirse como ser sino hasta nuestros días (si se quiere, hasta Hegel). Pero la temporalidad *tiende* hacia el ser: “transporta lo humano hacia los dioses y lo divino hacia los hombres”. Marsilio Ficino, que tenía acaso el entendimiento mejor dispuesto para comprender a Platón con espontaneidad, sin las prevenciones que pesan sobre los sabios posteriores, se percató de que el *eros*, la *inquietud animadora*, era la verdadera intencionalidad vital y el nexo de unión entre lo humano y el reino del ser perfecto. La acción del hombre, promovida por el *eros*, realiza la comunidad implicada en el concepto mismo de participación; comunidad de los hombres entre sí, y de ellos con los dioses: “Todo lo espiritual es intermediario entre lo divino y lo mortal.”³

En Aristóteles, el carácter de totalidad es más aparente todavía, y a la vez menos logrado. La mecánica de la acción humana se explica con mayor minucia; pero la acción misma, en tanto que acción determinada y concreta, escapa a una delimitación racional rigurosa. Y es que la razón platónica recibía el impulso vital del *eros*. El ser podía objetarse que era estático en la teoría de las Ideas; pero la razón era dinámica, y cualitativa, y apta para comprender lo temporal del hombre en relación con lo eterno. Mientras que la razón aristotélica es apta solamente para lo universal. De lo que no puede reducirse a universalidad, mediante el rígido proceso de la abstracción, no cabe ciencia;⁴ pero, como la acción humana es siempre singular, por ello mismo escapa a la razón y ha de quedar relegada al plano de la relatividad. En el tratado *Del Alma*, el principio explicativo de la vida es un principio biológico, igualmente válido para los hombres y para los animales. Una vez establecido este principio, la estructura específica del hombre se integra perfectamente en el orden general del universo. El ser humano se explica por las mismas categorías que se emplean para todo ser: materia y forma, potencia y acto, substancia y accidente. La acción, sólo la acción, evade la per-

² *Banquete*, 202 ss.

³ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ: *Banquete*, 202e.

⁴ Sin embargo, la substancia, objeto supremo del conocimiento, no es un universal ni un género, sino “más bien algo individual y separable”: μᾶλλον δὲ τὸδε τι καὶ χωριστόν. Por un lado, la substancia, entendida como acto, como forma y como esencia, es individual. Por el otro, “la ciencia es de lo universal”. Con razón considera Aristóteles que éste es un callejón sin salida (*ἀπορίαν*); es el punto más oscuro de su *Metafísica*. Cf. libro xi, ii, 1060b 20. El problema debe estudiarse principalmente en los libros vii, viii y ix.

fecta regulación universal. En ella estamos en el dominio de lo particular, en la zona del punto de vista, de la estimación subjetiva, del más y el menos. La virtud es un término medio, pero la fijación de este término medio es una operación relativa en cada caso; y no relativa a los extremos, sino relativa al sujeto individual que debe elegir para su bien el curso medio.⁵ La teoría aristotélica de la acción es, pues, una teoría relativista y subjetivista, o sea que no es propiamente teoría, en términos estrictamente aristotélicos. Se encuentra Aristóteles en este punto con un irreductible a su principio de universalidad. El hombre quedó bien integrado en el orden general del ser. Pero lo que hoy nos parece más peculiar de su ser, que es precisamente su actuar, el carácter constitutivamente intencional de su existencia, queda relegado, fuera del dominio de la "ciencia", o sea de la teoría misma del ser. El tiempo está en conexión con el ser en la física, pero no en la antropología. Y el caso es importante para que lo tengamos presente desde ahora, pues habrá de reproducirse en la filosofía estoica, y, mucho más tarde, en el racionalismo moderno. La pasión, lo que en el estoicismo y en los siglos XVII y XVIII se llamó pasión, constituye un embarazoso irreductible de irracionalidad que empaña la perfección de una teoría racional del universo. Por esto Spinoza lleva a cabo el desesperado empeño de reducir también la pasión a la razón, de reducir la temporalidad a "geometría". El germen de la filosofía de la historia, y por ello del historicismo, reside precisamente en el problema de ese irreductible, donde se encuentran la acción humana, la evolución de la cultura, la vida del espíritu, en suma, la historia.

Estas dificultades de Aristóteles y de los estoicos para llevar a perfecto cumplimiento la ambición de universalidad y unidad en sus concepciones del mundo, las supera la filosofía cristiana. Las relaciones entre el orden de la temporalidad y el orden de la eternidad han quedado fijadas de antemano y para siempre en la doctrina de la creación, de la Providencia, del pecado original y de la redención. También hay aquí dos mundos, como en Platón, y también como en Platón se resuelve aquí la unidad de los dos mediante una acción vinculadora, que es de naturaleza esencialmente erótica o amorosa. Esto es patente en San Agustín. Y la filosofía tomista, aunque pueda parecer, en la antropología, una mera adopción de la aristotélica, de hecho la supera en este sentido, pues no sólo reafirma la esencial novedad del cristianismo, sino que además, y por haber sido concebida toda ella

⁵ *Ética a Nicómaco*, II 4 ss.

de una pieza, por decirlo así, y sobre cimientos ya establecidos firmemente, ofrece una estructura unitaria más completa y coherente que la de Aristóteles, la cual fué elaborada lentamente y por partes sucesivas. Por lo que se refiere a la historia y a la acción humana, la idea principal del pensamiento cristiano es la de la finitud del tiempo. Los dos órdenes de la realidad no son ni pueden ser igualmente eternos. La intemporalidad es atributo de la divinidad; el tiempo lo es del mundo, al que pertenece el hombre. Esto explica que el cristianismo haya podido formular una filosofía de la historia —una historia sagrada—, a la que nunca llegó el pensamiento griego. La limitación del tiempo humano parece ser, en efecto, condición de una filosofía de la historia. Precisamente, la gran dificultad con que chocan los intentos de explicar la historia a partir del siglo xvii (incluso hasta Hegel, incluso hasta Croce) proviene de que la ciencia, en ese mismo siglo, volvió a ampliar *ad infinitum* la dimensión del tiempo, planteando de este modo a los filósofos de la historia el problema insoluble del destino ideal, del sentido que toma el curso inacabable del obrar humano. Como ante todo falso problema, el pensador que se empeñaba en resolver éste había de recurrir a la fantasía cuando la razón se le agotaba. La distinción actual entre el tiempo físico y la temporalidad humana nos puso en camino de resolver, o mejor dicho, de confirmar la anulación de este problema, de que ya la propia ciencia se había encargado al descubrirnos la inexorable finitud de las condiciones de habitabilidad del planeta, y por ello la finitud de la historia.

De cualquier modo, los dos órdenes de la realidad, desiguales en cuanto a rango ontológico, pero igualmente eternos en Platón (pues el uno no era sino la sombra que el otro proyectaba), quedan más radicalmente diferenciados por el cristianismo: la inferioridad del mundo de la creación se cifra en su temporalidad finita. Los dos límites de esa finitud, el original y el terminal, los determina la Historia Sagrada en la ocasión de dos juicios: la historia comienza con el juicio que expulsa al hombre del Paraíso y le hace ingresar en la temporalidad, en un mundo en que la acción es constitutiva de la existencia misma: “Ganarás el pan con el sudor de tu frente.” Termina la historia en la consumación de los siglos con el Juicio Final. La historia marcha de acuerdo con el principio regulador de estos dos juicios: la organización del devenir histórico se establece con referencia a un punto trascendente y absoluto. Por esto la historia se divide simplemente en dos etapas: antes de Cristo y después de Cristo, o

sea, antes de la encarnación redentora, cuando el hombre no conoce todavía el sentido esencial de su obrar, y después de ella, cuando su acción no tiene otro sentido que el de su encaminamiento hacia la salvación.

En el Renacimiento esta unidad se escinde. Se proclama la autonomía de lo humano respecto de todos los demás órdenes de la realidad. Y lo específico de la condición humana consiste precisamente en la acción, en su capacidad de obrar, en su carácter dinámico y temporal, o sea histórico. El principio tradicional escolástico según el cual *operari sequitur essere* había tenido una aplicación universal. Pero el hombre pretende ahora escapar a su validez, y constituir con esta excepcionalidad la nota más peculiar de su excelencia. Todas las cosas tienen su lugar fijo en el universo, porque su ser les es dado, y nada pueden hacer que no esté ya implicado en este ser; nada pueden hacer, propiamente, porque el hacer es una transformación del ser. Sólo en el hombre encontramos esa virtualidad de ser, que le permite elegir su lugar propio en el cosmos, y obliga a invertir los términos de aquel principio: en lo humano, el ser depende de la acción.⁶ La dignidad del verdadero dueño y señor del mundo no reside en su *ser*, sino en su *hacer*, porque sólo mediante la acción puede tomar y toma efectivamente posesión de este señorío. Tal idea del hombre, aunque no siempre logra manifestarse sistemáticamente en el desbordamiento del pensamiento que se produce con la ruptura de los diques tradicionales, es característica de los pensadores renacentistas, de su actitud vital, y se refleja entonces incluso en otras direcciones de la vida que no son filosóficas. Con ello se derriba la estructura jerárquica del mundo medieval. Antes de que las ciencias particulares vayan naciendo, todas las diversas zonas de la realidad parecerán como desorientadas, buscando reagruparse y acomodarse en la nueva posición que haya de corresponderles con referencia a este ser humano que asumió una posición singular y tan preeminente. Pero además, y como consecuencia de lo anterior, se altera también el orden de los conocimientos. Era tradicional en la Edad Media la distinción entre *scientia* y *sapientia*. Para reducir las cosas a un esquema, puede decirse que la primera versaba sobre el *regnum naturae*, mientras que la segunda tenía por objeto el *regnum gratiae*. Pero ahora el

⁶ Véanse Giannozzo Manetti, *De dignitate et excelentia hominis*, y Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*. Cf. el excelente estudio de Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Florencia (trad. italiana de la 1ª ed. alemana, Teubner, Leipzig, 1927).

hombre viene a interponer el suyo propio entre estos dos reinos. El título ilustre de sapiencia o sabiduría exige que se aplique al conocimiento de sí mismo. Por ningún motivo se descuida el reino de la gracia, sobre el cual las disputas habrán de ser cada vez más abundantes y enconadas, a medida que progrese la crisis religiosa que habrá de conducir a la Reforma. Pero esto, que se llame como quiera: la verdadera sabiduría es ese saber humano que ahora renace, después de haber sido relegado durante la Edad Media a los dominios de la literatura. Es el saber eminente de que habla Charles de Bouelles en *De sapiente*, y cuya forma magistral se cumple en los *Ensayos* de Montaigne.

Pero es digno de observarse que la misma eminencia de la designación hubiera de determinar las dificultades históricas de este saber. Pues la supremacía de la sapiencia sobre la ciencia duró muy poco, y el prestigio que adquirió el conocimiento de la naturaleza, desde sus inicios, logró invertir más tarde el nuevo orden jerárquico, hasta el punto de que, en los siglos posteriores, pudo llegarse a creer que no había otra sabiduría que la del saber científico. Vives y Maquiavelo realizaron los dos intentos más serios del siglo xvi por sistematizar ese saber del hombre, el uno tratando de la pasión, el otro de la acción; ambos tratando en el fondo de la misma cosa: no de la esencia, sino de las formas concretas de la existencia. Vives, con el tiempo, llegó a ser considerado el precursor de la psicología "científica", siendo así que es un precursor más bien de la psicología descriptiva, que se constituyó con Dilthey, y cuyas derivaciones actuales desechan alguna vez el título de psicológicas, y se llaman existenciales. En cuanto a Maquiavelo, la posteridad discrepó en la apreciación de su obra. Aunque escrita para el *príncipe*, muchos creyeron que no era adecuada *ad usum Delphini*; pero todo el mundo coincidió tácitamente en negar que la obra fuera apropiada *ad usum philosophiae*. La esencial conexión entre una antropología y una filosofía de la historia, manifiesta por primera vez en Maquiavelo, pasó desapercibida hasta nuestros días.

¿Cuál es la razón profunda de este destino histórico? ¿Por qué el saber del hombre, después del siglo xvi, fué relegado nuevamente a las vías secundarias de la filosofía, más próximas otra vez a la literatura que a la vía central, metafísica, del pensamiento? ¿Por qué no prosperó esa reivindicación renacentista de la acción, esa idea del carácter dinámico de la existencia, que hoy nos permite considerar a Manetti y a Pico della Mirandola como antecedentes remotos del historicismo? La razón se encuentra...

en la razón misma. La tarea de explicarlo habrá de permitirnos mostrar que los antecedentes y el desenvolvimiento del historicismo conectan precisamente con el problema central de la ontología.

2. El problema central de la ontología es el divorcio tradicional del ser y el tiempo. Este divorcio parecía completo; sus dos términos parecían irreconciliables, y por esto la historia del pensamiento metafísico presenta a grandes rasgos más que el intento de resolver el problema, el secreto afán de eliminarlo, suprimiendo de su campo uno de los dos términos. La conjunción de los dos tenía carácter aporético, como se vió ya desde Zenón de Elea. La ontología, entonces, prescindió de uno de ellos: se quedó con el ser, y proscribió el tiempo. El tiempo sólo aparecía en la filosofía cuando el ser no estaba en ella: en las doctrinas críticas, o en esos aledaños de la filosofía, como el saber del hombre, tenidos por poco dignos de una posición más favorecida. El tiempo no era el ser, y si acaso tenía que explicarse, se explicaba por el ser, por una subordinación al ser. Y esto ha ocurrido así porque, desde el principio, fué la razón misma la que se incapacitó para captar la temporalidad del ser, o el ser en tanto que temporal. Fué ella la que moduló el ser, en vez de que el ser modulara la razón. A su vez, esta peculiar razón, que es la de Parménides, quedó recíprocamente tan consagrada en su forma por la forma misma del ser que ella ideó, que ya en el futuro se vino creyendo que la razón era tan constitutivamente, tan inalterablemente esquemática y homogénea como el ser mismo. Sus caracteres propios, o sea los que presentó de hecho en su primera función noética, fueron considerados esenciales, y no históricos. Y así, todo intento de atender al aspecto temporal de la realidad, al devenir, al cambio, e incluso en éste, a la acción humana y a la historia, implicaba una supuesta degradación del conocimiento, como en Manetti, como en Montaigne; o una reducción de lo temporal a lo inmóvil, como en Platón y en Aristóteles, o una crítica de la razón en cuanto tal, como en Dilthey y en Bergson. De cualquier modo, el ser estuvo desde antiguo reñido con el tiempo, y ante este antagonismo se imponía una opción, y por ello una renuncia: o con el ser, o con el tiempo, pero jamás con los dos juntos.⁷

⁷ En gracia a la brevedad, esta presentación tiene que hacerse con violencia esquemática, y sin las necesarias justificaciones textuales y críticas, las cuales implicarían en verdad esa "destrucción" total del proceso histórico de la ontología de que habla Heidegger. Dejaremos semejante tarea para otra

El hombre empezó a filosofar partiendo del dato de la diversidad y el cambio, y en busca de un principio de unidad. Su actitud no era tan ingenua como puede parecer a la excesiva malicia de los críticos posteriores, cuando llamaba realidad a lo que se le presentaba como visible y tangible. Tampoco iba muy descaminado al suponer la existencia de un principio unitario de la pluralidad, y de un principio permanente de lo mutable. Pues la necesidad de un firme punto de apoyo no deriva solamente de ese horror que nos infunde la noción de una realidad que fuera pura fluencia, sin estructura ni contorno, sin principio ni dirección señalada. Esta repugnancia íntima la sentimos todos, e imaginar que el universo fuera una total delicuescencia es una experiencia tan angustiosa como la que vivimos tratando de imaginar la infinitud del espacio celeste. Somos limitados, y lo que no tiene límites o está fuera de los límites es misterio para nosotros. Nuestra existencia misma, incluso en sus aspectos prácticos, tenemos que sentirla apoyada en un principio firme: verdad, fe, opinión, creencia, ilusión, ideal o esperanza. Pero esta explicación subjetiva no fuera por sí sola suficiente. Es que aquella realidad evanescente no sería realidad; es que el supuesto mundo de la pura fluencia no sería mundo o cosmos, sino caos; es que la realidad no se nos presenta en tal forma, es decir, sin forma alguna, sino con órdenes y coherencias y regularidades manifiestas. En suma, es que junto al dato primario de la diversidad y el cambio hay el dato no menos primario del mundo como mundo, de la realidad como cosmos, o sea como orden. El caos no es dato de experiencia en ningún caso. El hombre no forja el cosmos; no lo crea, no lo inventa. Nadie abrió los ojos de la razón por vez primera y se encontró con una niebla turbia y opaca, de la cual tuviera que sacar las formas y los órdenes coherentes y las regulaciones del devenir, como el escultor obtiene sus figuras modelando un barro informe. Esta operación creadora los humanos la atribuyen a la divinidad. Lo mismo da que el filósofo sea realista o idealista: el orden se lo encuentra como algo primario en sí y fuera de sí; jamás queda sumergido en otras nieblas que las producidas por él mismo artificialmente, como la niebla cartesiana de la duda metódica, o la *epojé* husserliana. E inclusive estas nieblas facticias, no intentan en el fondo sino encubrir en su densidad las cosas ya presentes, ocultarlas provisionalmente a nuestra mirada,

ocasión, y nos limitaremos a las alusiones necesarias para situar los orígenes y los problemas del historicismo en conexión con los temas centrales de la ontología.

para luego hacerlas reaparecer, cuando el soplo de un hallazgo fundamental consigue desvanecer las brumas. Un cierto orden de la realidad es, pues, tan aparente como lo son su variedad y su cambio. Lo que no es aparente es el principio de este orden. Así, al tratar de encontrarle a la realidad cambiante su recóndito principio inmutable, no hacemos sino adelantar por una vía que se muestra abierta y propicia ya en la primera presentación de la realidad misma.

De este modo procedieron los milesios, y con más sagacidad que ellos Heráclito. Hasta que Parménides invirtió la dirección natural del pensamiento. No fué en busca de un principio de unidad, sino que partió de él; mejor dicho, de él tuvieron que partir quienes filosofaron después. Parménides, como todos los grandes innovadores, hubo de tomar su principio de un modo tan literal y absoluto, que se quedó inmóvil. Aunque no lo parezca, ni suela decirse, la experiencia y la razón, que no la razón sola, concurrieron ambas en este descubrimiento de la inmovilidad del ser. La primera no fué peculiar de Parménides; era la experiencia tradicional, asentada, primitiva de la mente griega, para la cual el ser es corpóreo. En primer término, no lo llamaban *ser*, haciendo como nosotros una muy simbólica generalización de lo existente, mediante una sustantivación del infinitivo que equivale a una paralización de lo que es esencialmente dinámico y denota acción, como es el verbo. Lo llamaban τὸ ὄν, que traducimos por *lo que es*. En segundo lugar, *lo que es* para ellos era corpóreo, sólido, visible y tangible. La idea filosófica de una realidad incorpórea no aparece sino hasta los atomistas, como idea del vacío, y hasta Platón, como idea de una realidad espiritual. Además de corpóreo, *lo que es* era móvil. De suerte que la operación que hace Parménides con el ser consiste simplemente en privarle de su dinamicidad; pero el carácter de corporeidad persiste, y como consecuencia de ello el ser queda como petrificado, como una masa de roca compacta, homogénea e inmóvil. Y ¿cómo es posible anular el aspecto dinámico de la realidad, atestiguado por la experiencia inmediata? Justamente porque es la misma experiencia la que ha quedado maltrecha, como consecuencia del advenimiento imperial de una razón que se siente en Parménides, y va a sentirse en el futuro, capaz de imponer sus condiciones al ser mismo. El cambio *no es*, porque no es posible, y no es posible porque es contradictorio. O sea que es la razón la que desde ahora establece las condiciones de posibilidad del ser. Con ello, no sólo ha quedado invertido el orden natural del pensamiento, que

va de lo dado a su principio, del cambio a la unidad, sino que además se invirtió el orden de referencia de la razón al ser. La verdad es, según la tradicional definición, adecuación del pensamiento y la realidad. Pero, esta adecuación, Parménides la establece de tal modo, que es el ser el que se atiene al pensamiento, y no a la inversa. Al ser, la razón le exige que sea racional. Si no es racional, simplemente no es: "Pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser." El cambio no es, porque no puede ser pensado. Aquí se inicia, pues, el divorcio del ser y el tiempo.

Las consecuencias del pensamiento de Parménides son extraordinarias; han determinado el curso entero de la filosofía hasta nuestros días, y no sólo en sus direcciones metafísicas, sino también en las direcciones críticas. Unos negaron, en efecto, la capacidad de la razón para pensar el ser, y otros la afirmaron; pero todos coincidieron tácitamente en esa misma idea de la razón que fué propuesta por Parménides. A partir de él, la misión principal de la filosofía teórica consistió en poner el ser a la vista. Pues hay que advertir que al consagrar la inmovilidad del ser, Parménides lo hizo además invisible. Y aunque este ser invisible poseía notoriamente propiedades que la razón sola no pudo concebir, cualidades que la experiencia le atestiguaba a Parménides que eran propias de los cuerpos sólidos, la experiencia misma quedó, sin embargo, proscrita del conocimiento del ser. La invisibilidad del ser fué una consecuencia inevitable de su identidad, y es la identidad la única propiedad del ser establecida por la pura razón: lo que es, es; lo que no es, no es. Por consiguiente, es el principio de no contradicción el que determina la vigencia del principio de identidad, y no a la inversa, como se vino afirmando siglo tras siglo, y como se afirma todavía. La posibilidad y la necesidad mismas del ser están claramente condicionadas en Parménides por la posibilidad de ser pensado, por su intrínseca racionalidad. El ser es, y es idéntico, inmóvil, etc., porque no es contradictorio. La única manera no contradictoria de pensar el ser, es la única manera de ser que se le ofrece a la realidad. Recíprocamente, lo contradictorio no es, porque no puede ser, ni ser pensado.

Ahora bien: ¿es realmente contradictorio el tiempo? ¿Es la razón constitutivamente inepta para él, y no puede ella operar sino con esa rígida medida de la identidad, sugerida por la solidez corpórea? El principio fundamental de no contradicción expresa la incompatibilidad entre el ser y el no ser; pero de hecho proviene de una experiencia inmediata, la experiencia de la impenetrabilidad de los cuerpos, de la inconfundibilidad entre dos existentes:

esto no es aquello, lo que es A no puede ser B. Como quiera que el cambio se lo representa Parménides, y todos los griegos de su tiempo, como una alteración, por la cual A pasa a ser B, resulta de ahí que el cambio es imposible, y que A sólo puede ser A. Tiene que ser inmóvil para ser idéntico, y tiene que ser idéntico para no ser contradictorio. La exigencia previa de racionalidad hace que el ser desaparezca de la vista. Sin embargo, es la vista la que nos revela el cambio; mejor diremos, la que nos revela el ser. *El ser está a la vista*. Pero, por obra de Parménides, ha tenido la filosofía que estar buscándolo durante siglos por debajo de lo que se ve, o por encima. El ser intemporal es el ser oculto. La empresa gigantesca que los filósofos tuvieron que proponerse consistía, pues, no sólo en salvar las apariencias de algún modo, ideando una manera de articularlas con el ser, sino en tratar de que el ser mismo se hiciera manifiesto, y sólo podía manifestarse ante la propia razón, la cual había fijado previamente su situación oculta. El ser tenía que revelarse y a la vez permanecer velado; tenía que ser idéntico y a la vez constituir la justificación de la existencia temporal y aparente. Difícil sería imaginar un problema más complicado, ni una paradoja más notable que la de estos términos tan antinómicos, propuestos precisamente por una razón que excluye de antemano toda contradicción.

El problema tiene, pues, que replantearse desde sus orígenes mismos: desde el momento en que el ser queda divorciado del tiempo. La crítica de la razón tiene que ser por ello más radical todavía que la de Bergson. Como habremos de ver más adelante, Bergson propuso la reincorporación de la temporalidad a la metafísica; mejor dicho, la constitución misma de una metafísica que tuviera por objeto propio la temporalidad. Pero, al proponerlo así, abandonó la razón en los dominios del espacio, o sea de la ciencia. Su crítica de la razón no es una reforma, sino un intento de hallar otro instrumento de conocimiento que fuera apto para la captación de ese reino de la realidad que es esencialmente temporal, o sea la vida. Con ello más bien vino a consagrar como constitutivos esenciales de la razón esos caracteres parmenídeos que ella ofreció históricamente. La razón, nos dijo, es apta para el espacio, y cuando quiere entendérselas con el tiempo no hace sino traducir el tiempo a espacio; sobreponer el movimiento al territorio recorrido por el móvil; medir la duración, que es una unidad indivisible, con el sistema propio de una magnitud homogénea como es el espacio; en suma, convertir el tiempo en una

cuarta dimensión del espacio.⁸ La evidencia de esta operación nos la ofrecen los famosos argumentos de Zenón de Elea, tan minuciosa, lúcida y reiteradamente estudiados por Bergson. Así ha procedido, en efecto, la razón. Pero no siempre. Bergson descuida el hecho de que también históricamente la razón ha sabido operar con lo temporal, sin necesidad de recurrir a la vía irracional que él llama intuición, ni darle a la vida biológica ese prestigio místico que adquiere en su obra. Bergson nada sabe del intento de Dilthey, contemporáneo del suyo, de organizar un sistema de categorías de la razón histórica. Pero además olvida ese saber del hombre que, desde la antigüedad, versó sobre un aspecto eminente de la realidad, que se ofrecía con caracteres propios, e irreductibles no sólo a los de la realidad espacial, sino inclusive a los de la vida biológica. Olvida en fin el mismo intento de vitalización de la razón que lleva a cabo Platón en el *Banquete*, en el dominio precisamente metafísico u ontológico. Allí, por lo menos, el *logos* de Platón no es el *logos* de Parménides, aunque su concepción del ser padezca todavía las consecuencias de la tradición eleática. No era, pues, un abandono de la razón lo que imponían la situación histórica y la necesidad de reinstaurar el tiempo en el campo de la metafísica. Lo que se imponía era la reforma, no el abandono. Y hay que decir que el buen camino conduce a la reunión y superación de las dos posiciones: la de Dilthey y la de Bergson. Pues el primero pensó que la razón era histórica, y por ello no podía ocuparse del ser; mientras que el segundo, al ocuparse de la temporalidad, pensó que había que renunciar a la razón. El uno reformó la razón, pero mantuvo implícitamente la idea tradicional del ser; el otro intentó restaurar la metafísica, pero mantuvo la idea tradicional de la razón.⁹

Cuando Bergson protesta de que su filosofía se confunda con la de Heráclito¹⁰ revela que dejó pasar inadvertida la significación profunda del pensamiento heracliteano, la que precisamente justifica su actualidad ante el problema del ser y el tiempo. Pues

⁸ Para la crítica de esta teoría del espacio y el tiempo en Bergson, pueden consultarse nuestros trabajos *Psicología de las Situaciones Vitales*, México, 1941, cap. I, y *La Idea del Hombre*, Introducción.

⁹ Hay que advertir que Dilthey y Bergson no entienden lo mismo por metafísica; pero, de cualquier modo, el kantismo de Dilthey le cerraba las puertas de toda metafísica, ya fuese una teodicea, a la manera de Leibniz, o una ontología, a la manera de Heidegger, o una teoría de la realidad vital, a la manera de Bergson.

¹⁰ *La pensée et le mouvant*, VI, nota 3.

todo el esfuerzo de Heráclito tendió a buscar en lo cambiante mismo el principio de su cambio, en vez de suponerle un principio extraño, trascendente, substancial. Lo único permanente en el cambio es la forma inherente al cambio mismo. Para que el cambio sea racional, no es necesario partir de un ser inmóvil, y tratar luego de conciliar con él la mutabilidad de todo lo que percibimos. Esto último fué notoriamente lo que hicieron Platón y Aristóteles: reformaron el ser de Parménides, para hacerlo compatible con el cambio, e incluso para erigirlo en principio del cambio. Pero la reforma, por capital que fuera, implicaba la adopción. La univocidad del ser en Parménides empieza a disolverse con Platón, en el *Sofista*, en una multivocidad categorial que lo especifica internamente y permite aproximarle a lo que Parménides consideraba denodadamente como no ser. El sistema de las categorías de Aristóteles prolonga este intento de su maestro por establecer un puente entre el ser y el tiempo. Pero ambos parten de un ser que mantiene los fundamentales atributos parmenídeos. Ninguno de los dos pudo afirmar, como Heráclito, que la racionalidad sea inherente a la realidad, pero no como principio de inmutabilidad, sino como principio dinámico. El ser es pensable como devenir, mientras este devenir presente una forma constante. No es el ser mismo, por lo tanto, el que tiene que permanecer inmóvil, inalterable, idéntico a sí mismo, o sea intemporal; basta y sobra con que lo inalterable y permanente sea el principio regulador de su cambio. Ésta pudo haber sido la verdadera forma metafísica en el pensamiento griego, en vez de la Forma o Idea, como la concibió Platón en el *Fedón*, la cual es un ser aparte, que duplica el aspecto general de la realidad. Y aunque no lo duplicara. Supongamos que la Idea no habitara un mundo aparte, y que Platón no hubiera dicho reiteradamente que ella es ἄλλω τι τῶν ὄντων, otra realidad, respecto de la cual la realidad aparente es φαυλότερον, inferior.¹¹ ¿Acaso la Forma de las cosas, aunque fuera inherente a las mismas, no se iba a distinguir también ontológicamente de la otra parte que en ellas es cambiante? En definitiva, no otra cosa hizo Aristóteles, en este punto, sino incorporar la Idea platónica a la cosa, hacerla descender del otro mundo, y mantener su decisiva distinción respecto de los accidentes, que son lo cambiante. Pero tampoco en Aristóteles el cambio muerde propiamente el ser, para decirlo con una expresión bergsoniana. El ser substancial de Aristóteles, así como la

¹¹ *Fedón*, 74d-e.

Idea platónica, no son sino reproducciones alteradas del ser parmenídeo; son los intentos a que se ve obligado el pensamiento por ir recubriendo el núcleo inalterable de la realidad con capas sucesivas de apariencia.

Ya vimos a qué se debió este infortunado desprestigio de la apariencia. Porque la realidad del cambio se nos presenta primariamente por la vía sensible, y ésta es engañosa cuando se abandona a su propia credulidad, pensaron los griegos que el cambio no podía ser la verdadera realidad, y que ésta había que buscarla con la razón, con la pura razón, la cual se hacía pura precisamente al desvincularse de la experiencia inmediata. Y como la razón sola no vió jamás el cambio, sino la identidad, dictó las condiciones del ser y lo hizo inmóvil e intemporal; desechó la presencia inmediata del ser, o sea su apariencia constante, ineludible; hizo del ser en sí, *αὐτὸ καθ'αὐτό*, algo oculto, y se obligó a dar un rodeo tremendo para volver de nuevo, ya un poco exhausta, a la realidad del cambio, que nunca dejó de ser patente como tal realidad, y tratar entonces, con mejor o peor fortuna, de justificar con la noción arbitraria del ser substancial, idéntico, invisible y ausente, el ser cambiante cuya realidad no requiere justificaciones, porque las ofrece ya en su sola presencia inmediata. Igual contrasentido cometían los filósofos que, como los empiristas, desconfiaban de los beneficios de aquel rodeo para llegar a la realidad; pues éstos, al negarle con justicia sobrada a la razón este poder de instalarse *a priori* en lo idéntico, le negaban a la vez el de abordar el ser. La razón era impotente, pero la experiencia era tan inválida para ellos como para los innatistas. También ellos, por consiguiente, permanecían ciegos ante el carácter ontológico de la presencia; también ellos la llamaban apariencia, en mal sentido. Suprimían lo que está detrás de ella, lo que el substancialista *supone*, o pone debajo de la apariencia; pero no le reconocían a ésta la plenitud de su carácter como ser.

La filosofía de Heráclito ofrecería una conexión más próxima con el proceder de la ciencia natural en su comienzo moderno que con el pensamiento de Platón y de Aristóteles. La racionalidad del mundo natural y la posibilidad de explicarlo según principios inmanentes, están implícitas en el proceder original de la ciencia moderna. Y más que implícitas, porque la célebre afirmación de Galileo, según la cual el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos, no otra cosa significa; y está más cercana al pensamiento de Heráclito que al de Pitágoras o al de los atomistas. Podíamos pensar, por tanto, que la razón humana

iba por fin a dedicarse empeñosamente en la cuestión del tiempo y aclararnos por ello su conexión con la realidad. Pero la realidad, a la ciencia, a la física matemática, no le importa ontológicamente, sino funcionalmente. Además, el riguroso sistematismo de la ciencia no implica aquellos caracteres de unidad y totalidad que presentaban los grandes sistemas filosóficos: la realidad que constituye su objeto es una realidad parcial, previa y deliberadamente seccionada del resto. Finalmente, tampoco iba la ciencia a restablecer la dignidad de la apariencia como tal; por el contrario, inclusive dentro de su dominio limitado, la ciencia trataría de prescindir de todos los caracteres cualitativos e individualizadores con que la realidad se ofrece en su presencia inmediata. De suerte que, aun cuando no se ocupara del ser, la ciencia procedía, a este respecto, fundamentalmente como la metafísica tradicional: así como ésta había tenido que abstraerse de los accidentes, para determinar el ser en sí, de parecido modo la física abstraía las propiedades cualitativas, para determinar las leyes cuantitativas, abstractas y universales.

Que este proceder de la ciencia fuese válido en su dominio, y no lo hubiera sido en el de la filosofía, es una cuestión aparte, sobre la que no es preciso detenerse ahora. Observemos nada más que los triunfos de la ciencia no dejaron de producir el desprestigio que la metafísica sufrió reiteradamente, en sucesivos momentos históricos desde el siglo xvii. La incapacidad de la filosofía de explicar la apariencia y el cambio en términos ontológicos, no era suficientemente velada por el prodigio de sus elucubraciones especulativas sobre un ser substancial al que los hombres de ciencia fácilmente pudieron calificar de fantástico. Esos hombres creyeron, y muchos siguen creyendo todavía, que los métodos rigurosos de la razón no fueron aplicados con propiedad, y sobre su objeto específico, sino hasta el advenimiento de la ciencia, y desde entonces sólo dentro de ella. De tal suerte que la filosofía, a lo largo de toda su historia ilustre, no hubiera sido otra cosa que un antecedente de la ciencia natural, en la que iba el conocimiento humano a consagrarse definitivamente. Esta fué la idea del positivismo. Pero su germen se encuentra ya en la misma filosofía kantiana. En Kant son manifiestas la renuncia, un tanto nostálgica a decir verdad, del ser en cuanto tal, y una aproximación de la filosofía a los terrenos tan bien cultivados por la ciencia, y tan fecundos para el conocimiento. Esto solo debiera ya haber revelado a los filósofos con suficiente claridad que los destinos de la filosofía misma estaban superados, y su misión en vías de agotarse

completamente, en el caso de que la razón fuese constitutivamente eso que había sido desde Parménides y desde Aristóteles, y que seguía siendo con mayor ventura, gracias a un puro cambio de método, en el dominio de la ciencia. Saber riguroso, ella ya no podía aspirar a obtenerlo; no habría ya otro rigor que el de la ciencia, y la filosofía tendría que renunciar al ser de la substancia, después de habérselo negado a la apariencia; o tendría que reinstalarse en la apariencia, en la zona exclusivamente humana de la apariencia, conformada a no encontrar en ella sino relatividades. E incluso en esta zona, su estancia habría de resultar precaria, pues se vería amenazada por la progresión de otra ciencia nueva, la psicología experimental, que aspiraría a reducir también toda la relatividad de lo cualitativo humano al absoluto de unas fórmulas generales y cuantitativas.¹²

La restauración y reivindicación de la filosofía sólo podía producirse, pues, del modo como se produjo: mediante nuevas críticas de la razón, mediante una reforma que tendió a mostrar que ella no era esencialmente lo que había sido históricamente; mostrando, en suma, que ella era muy capaz de habérselas con el tiempo, con la realidad del tiempo, y no sólo con esa noción transcendental a la que la ciencia llama tiempo, y que muy bien pudo no ser otra cosa que la espacialización de la *durée* de que nos habla Bergson. En esta empresa de reivindicación, ocuparía su lugar eminente el pensamiento de Heidegger. De cualquier modo, es manifiesto que la concepción rigurosa de la temporalidad del ser, iniciada por el propio Bergson, marca una línea divisoria entre la zona ontológica de lo humano y la zona de la investigación científica en sentido estricto. La ciencia ha tenido también su historia, una historia rápida y llena de sucesos importantes desde el siglo XVII; pero sigue hoy manteniendo sus mismos propósitos de entonces, y empleando el mismo instrumento racional, a pesar de que ha eliminado o enmendado muchas de las categorías que primero usó. Del cambio, le importa sólo lo que no cambia; de la realidad, sólo le importa lo cuantitativo, las relaciones calculables. La filosofía tradicional se afincaba en el ser, pues lo consideraba más sólido que el cambio; la ciencia se afinca en el cambio, porque hay en las fórmulas matemáticas que expresan su

¹² Más adelante, en los capítulos dedicados a Bergson y a Heidegger, haremos de ampliar estas consideraciones con un examen un poco detenido de los conceptos de espacio y tiempo en la física matemática y en la filosofía, en relación con la crisis de la categoría de substancia y el problema de la temporalidad del ser.

producción una mayor firmeza. El ser lo substituyó por la ley; lo trascendente, por lo transcendental. Por esto tardó más en prosperar la química que la física; tardó más en pasar la razón a la matemática viniendo de la alquimia que de la astrología. Y es que fué menester un esfuerzo mayor por reducir también a cantidad el aspecto y la composición cualitativa de las substancias que el movimiento de los astros.

El problema para la filosofía queda entonces muy claramente determinado: ¿cómo reducir a conocimiento riguroso, y por sus medios propios, esa variedad infinita de cualidades y singularidades irreductibles que es la existencia humana? ¿Cómo lograr que el ser no se nos evapore en la temporalidad y la historia? ¿Cómo formular de una manera unitaria y coherente, a la vez la ontología de lo humano y la filosofía de la historia? Estas dos últimas cuestiones son interdependientes, y su resolución habrá de señalar un paso decisivo en la marcha de la filosofía misma.

3. Veamos, antes de ocuparnos de esto, qué cosa estuvo haciendo la filosofía mientras la ciencia nacía y prosperaba. A nuestro entender, puede decirse que fué más venturosa la metafísica griega que la moderna en su intento de salvar las apariencias y vincularlas ontológicamente con el ser en sí. Los análisis ontológicos del *Sofista*, incluso la teoría platónica del *eros*, y los conceptos aristotélicos de potencia y acto, luego adoptados por Santo Tomás para sistematizar el pensamiento cristiano, constituyen una mayor aproximación de los dos términos de la que podemos encontrar en el dualismo de Descartes, en el panteísmo de Spinoza, o en la monadología de Leibniz. Y es que el poder apriorístico de la razón es llevado a extremos irrebasables por el racionalismo substancialista. Lo mismo da que lo real esté constituido por dos tipos de substancias diferentes: pensamiento y extensión; o que las dificultades de este dualismo cartesiano intente superarlas el monismo de Spinoza, convirtiendo a las substancias en dos modos de la substancia única; o que, finalmente, esta substancia única se pulverice en infinitas mónadas cerradas en sí mismas. En todos los casos, la razón ya no sólo señorea por los reinos del ser, sino que se identifica ella misma con el ser y absorbe su parte más eminente.¹³ El alma platónica y aristotélica era mucho más compleja

¹³ La razón, como substancia universal, en Hegel, tiene como antecedente el *cogito* cartesiano. De hecho, toda la historia de la psicología muestra reiteradas formas de explicación del ser —del ser humano, del alma— por la función o la facultad racional. El dualismo cartesiano, sin embargo, inicia

que la de estos modernos. Su parte superior, como ellos decían, era ciertamente la noética; pero, entre esta función suprema racional y las inferiores había una articulación precisa y minuciosamente establecida. Al lado de esta psicología, la de aquellos modernos parece de una simplicidad brutal, de una pobreza rústica. Y es que el afán de reducirlo todo a la razón y de constituir con ella una *Mathesis universalis*, como decía Descartes, o una *Scientia generalis*, como Leibniz decía, es de tal modo desbordante, que cuando la realidad presenta puntos irreductibles, principalmente en la zona de lo humano, prefiere ocultarlos y sepultarlos bajo una inundación, antes de detenerse a considerarlos uno por uno, y meditar con pausa lo que en ellos pueda haber de realidad. Por el contrario, de antemano se niega la realidad de todo lo irracional, o sea de cuanto no encaje dentro del marco previamente establecido de la razón pura. Por esto la psicología prospera mejor, a pesar de todas las trivialidades, en el empirismo, donde el uso crítico de la razón permite examinar siquiera las cosas como se presentan, aunque aparezcan llenas de incongruencias y contradicciones.

Sin embargo, el aspecto llamado irracional de la realidad es pertinaz en su posición irreductible. Ahí está el reino entero de la acción humana; está la historia; están lo que se llaman *les passions de l'âme*. Pero ¿cómo puede tener pasiones un alma definida metafísicamente como *pensée*? ¿Cómo reducirlas, en todo caso, a racionalidad? Este es el problema embarazoso. Pero la razón no se arredra. No menos obstinada que las pasiones haciendo acto de presencia sin cesar, la razón se empeña en llevarlas a ellas a territorio propio. Todos los hombres son iguales, y son iguales porque son racionales: *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*, dice Descartes al comienzo del *Discurso del método*, entendiendo por buen sentido la razón. Luego, ha de ser posible explicar racionalmente su comportamiento, lo mismo que su ser; primero, porque la razón tiene un alcance universal, y luego porque el mismo obrar del hombre tiene que ser racional, si lo es su esencia. El racionalista no atina en que la acción sea precisamente la forma específica de ser en el hombre, y que la manera de entender su obrar, la dinamicidad de este ser, no puede con-

una tradición nueva. (Razón es tomada aquí en su sentido más lato.) Esta tradición se cierra o termina actualmente con las teorías de la razón histórica (Dilthey), de la razón vital (Bergson) y del hombre como el ente que pregunta por el ser (Heidegger). Otras posibilidades, dentro de esta dirección, han quedado ya indicadas sumariamente en el Proemio de la presente obra.

sistir en la reducción a fórmulas generales de los actos singulares, sino acaso en la comprensión de la estructura misma de este ser cuyos actos son siempre únicos, nuevos, inconfundibles. Como distingue de antemano entre el ser y el obrar, el racionalista se ve obligado a reducir la acción —que aquí se llama pasión— a los términos racionales, o sea intemporales, con que concibe el ser. Pero la substancia y la acción son incongruentes, y entonces se producen estos intentos, que hoy consideran con sorpresa e ironía, medio velada por el respeto espontáneo, los estudiantes, cuando su buen juicio no ha sido maleado todavía por la erudición: el intento de Spinoza elaborando una ética *more geometrico*; el de Leibniz aplicando los principios de su *Characteristica universalis* a los problemas políticos concretos; el de todos los doctrinarios del derecho natural empleando el método deductivo y analítico al conocimiento del hombre; el de Grocio, precisamente, cuando alude en su *De jure belli et pacis* a una posible matemática de la política.

Este intento generalizado de reducirlo todo a racionalidad —a una específica racionalidad— es uno de los caracteres propios de la época. En él colaboran por igual la metafísica, el derecho y, como veremos en seguida, las primeras filosofías de la historia. El intento cobra mayor tenacidad debido a la restauración del estoicismo, el cual se infiltra en todas las doctrinas, y moldea las mentalidades, y aparece lo mismo en los principios cartesianos de la moral provisional, que en los principios del jusnaturalismo. Esta restauración se explica porque el pensamiento del siglo XVII encontró en el estoicismo una teoría no sólo congruente, por su radical racionalismo, sino en cierto modo salvadora. No era la ontología o la cosmología de los estoicos lo que importaba restablecer, sino la ética, o el espíritu de la antropología. Pues era el sentido de la dignidad humana lo que estaba entonces en peligro y lo que urgía restablecer. Esta dignidad del hombre, el pensamiento renacentista hizo que se cifrara en la acción, en la zona donde, al parecer, se encuentra el espíritu en plena relatividad. Maquiavelo mostró, sin embargo, que la acción no pertenece al dominio de la relatividad: la voluntad de poder es el punto absoluto, con referencia al cual se producen y articulan y regulan todas las acciones. El principio del poder representa para la historia algo semejante a lo que representará el principio de inercia en la mecánica. Pero la idea del hombre en Maquiavelo, aunque era una consecuencia o una derivación natural del pensamiento de Manetti y de Pico della Mirandola, vino más bien a rebajar la

dignidad del hombre que esos pretendieron exaltar. El hombre de acción se convirtió en hombre de presa. Al pensamiento jurídico del siglo XVII le pareció imposible aceptar en el plano del derecho lo que Maquiavelo presentó como una realidad de hecho. Todos los contractualistas, lo mismo los absolutistas como Hobbes y Bodino, que los llamados después demócratas, como Locke y los franceses del siglo XVIII, pasaron por alto este problema que les planteaba el historicismo de Maquiavelo: su teoría puramente descriptiva del obrar humano como algo articulado por las categorías de necesidad ("naturaleza de las cosas"), poder (voluntad de dominio) y azar (Fortuna). La doctrina del contrato social no es propiamente una teoría histórica de los orígenes de la sociedad y del poder político, sino la formulación de su fundamento jurídico, de su principio de validez, en el cual halla reposo el sentido de la dignidad del hombre, señor del mundo y autor de su destino.

Esta dignidad necesitaba también reparación por otro lado. La crisis de la catolicidad significó la ruptura de la ecumene medieval. Pero a esta ruptura contribuyó no sólo la crisis religiosa, sino también, y con una fuerza no menor, el mismo nacimiento y progreso de las ciencias. Así como la ciencia política moderna, al nacer con Maquiavelo, representó como una proscripción de la Providencia del terreno de la historia, el nacimiento de la ciencia física representó el fin de los milagros y la substitución de la Providencia, en el dominio de la naturaleza, por el principio de causalidad universal. La naturalización del mundo efectuó su total secularización. Era en el plano de la naturaleza misma, por consiguiente, donde había de buscar el racionalismo las buenas razones para sostener y afirmar la dignidad del hombre. Y era en verdad difícil conseguirlo, porque había que igualar al hombre, en cierto modo, con el universo, y aun lograr que lo superara. Pero este universo se había hecho infinito, precisamente por obra de la ciencia natural inventada por el hombre. Ya la tierra no era inmóvil, ni estaba en el centro de los espacios celestes; era simplemente un planeta, un componente menor de un sistema complejo, que a su vez no era sino uno de tantos sistemas en un espacio infinito. "Si uno se figura —dice Descartes— que más allá de los cielos no hay sino espacios imaginarios, y que todos los cielos no están hechos sino para servicio de la tierra, y la tierra para servicio del hombre, entonces uno se inclina a pensar que esta tierra es nuestra principal morada, y esta vida nuestra mejor vida...; cayendo en una presunción impertinente, nos atribuímos el parecer de Dios y queremos compartir con Él la tarea

de conducir el mundo". La infinitud del tiempo y el espacio vino a alterar de tal modo la posición del hombre en el cosmos y su relación con él, que pareció anularlo y pulverizar todo vestigio de su grandeza. ¿De qué le iba a servir al hombre señorear en el mundo con su acción, si el mundo mismo no era ya más que una ínfima porción del universo? "*Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?*", habrá de preguntarse Pascal. El sentido de su nulidad no se compensaba ahora, como en los buenos tiempos del Cristianismo, con el vínculo efectivo que todas las criaturas mantienen con la Divinidad, por el hecho mismo de la creación, y el hombre en particular, por su destino eterno. La suficiencia del hombre amenazaba anularlo, en vez de exaltarlo; lo reducía a una insignificancia en este mismo plano inmanente en que él se colocó. Los hombres, a pesar de su menguada condición, eran iguales, según el Cristianismo, porque su naturaleza era una imagen y semejanza de la divina. Ahora eran iguales también por naturaleza, pero la suya estaba manifiestamente en una desproporción abrumadora con el universo mismo. La ley natural, en la Edad Media, era una derivación de la ley divina, y en ella se asentaban los principios de la ley positiva. Ahora la ley positiva tenía que ser fundada también por un derecho natural, pero la suprema, la transcendente fundamentación de este derecho se había desvanecido. El principio del derecho natural es un principio inmanente. La naturaleza se funda a sí misma; es la *ultima ratio*. ¿Cómo fundar entonces la dignidad del hombre en esta naturaleza que lo avasalla? El buen recurso en esta situación fué la idea estoica de la igualdad de los hombres fundada en su racionalidad. Los hombres son iguales por naturaleza, porque su naturaleza es racional, y en la razón reside su dignidad, porque ella les permite captar la racionalidad de la naturaleza como un todo coherente, y superarla de este modo a pesar de su infinitud espacial y temporal.

Por este camino, sin embargo, el pensamiento moderno se alejaba más aún de una comprensión auténtica de lo humano. Lo histórico en cuanto tal era irreconciliable con los principios de una razón homogénea, igual en todos, perfectamente adecuada a la racionalidad del cosmos. Espacio y tiempo eran conceptos físicos. El espacio era extensión, la propiedad eminentemente matemática del ser físico. Pero el tiempo no era a su vez la propiedad del ser espiritual. Por cuanto la razón, como substancia, se mostraba incompatible con el tiempo, en el sentido de excluirlo de su ser, el ser mismo tenía que seguir divorciado del tiempo, y la

historia había de seguir esperando la ocasión en que pudiera reivindicarse ante el pensamiento, sin tener que someterse ya más a los embates, siempre frustrados, pero reiterados y tenaces, de una razón que no podía comprenderla, ni llegaba a reconocer su ineptitud para la empresa de reducirla.

4. Puede imaginarse, pues, el trastorno que iba a producir la menor crítica que llegara a hacerse con fundamento de esa razón tan dominadora y suficiente, considerada de una capacidad universal y absoluta. Y así fué. Por lo menos, ésta fué la amenaza que se cernió sobre el conocimiento humano con la crítica del empirismo, y sólo Kant pudo salvarlo del descalabro de un subjetivismo y un relativismo. Pero era inevitable, de cualquier modo, que se desvaneciera por completo el ser, en la filosofía idealista, en cuanto ésta tomara una dirección crítica, así fuera empirista que trascendental. Por lo que al ser se refiere, la afirmación capital del empirismo hubo de hacerla Berkeley: *esse est percipi*. Esta feliz aproximación a lo inmediato, a las cosas en tanto que aparentes o presentes, que observamos en todo el pensamiento empirista, no trajo como consecuencia la esperada reunión del ser y el tiempo. Su agudo sentido de la concreción y la variedad infinita de una realidad compuesta de singularidades, más bien le impide darle el carácter de verdadera realidad a lo percibido. Pues no se afirma que el ser es perceptible, sino que ser es nada más ser percibido. La intención no está en el ser, sino en el conocer. No se trata de llevar de nuevo el ser al campo de la visión, de acabar ese ostracismo que lo ha mantenido oculto, invisible, envuelto en la capa flúida y, sin embargo, densa de la apariencia; no se critica sólo el concepto substancial del ser, sino el concepto del ser mismo, tal vez porque se piensa que no hay otra manera posible de concebirlo. Es, pues, la operación conceptuadora en cuanto tal la que se desmenuza en una crítica implacable. No hay más realidad que la que percibimos, ni otro conocimiento que la percepción. Pero ya fuera, con todo, bastante rico nuestro conocimiento si atribuyese a lo percibido los caracteres propios de la realidad. Pero no: por lo mismo que la percepción sólo nos ofrece cualidades, particularidades y movimientos, por esto mismo el saber ontológico es imposible. De que las ideas innatas son fantásticas, se infiere que la metafísica es imposible; porque el ser se ha concebido como idéntico, y este concepto es facticio, resulta que no hay conocimiento del ser. Y es que en el empirismo subsiste la idea de que el ser no está aquí cerca, sino más

allá. Por lo menos subsisten, implícitas, las consecuencias de esa idea que ha tenido del ser la metafísica tradicional. Por consiguiente, si sólo es posible dar con el ser mediante el concepto *a priori*, o mediante una intuición peculiar, original, intelectual, y esta intuición y este concepto nos revela el análisis psicológico que son imposibles, entonces es imposible también el ser. No podemos conocerlo en cuanto tal, y por ello no le reconocemos carácter de ser a lo que conocemos efectivamente. Lo que conocemos es algo que se mueve; pero, como dice Berkeley, "lo que sea el movimiento no es fácil concebirlo". El empirista tiene el ser ante los ojos, presente en toda su variada concreción y dinamismo; sin embargo, viene a afirmar y confirmar esa postura que adoptó el entendimiento desde Parménides, según la cual no es la forma de *lo que es* aquello que determina el tipo y la forma del conocimiento, sino inversamente, son las capacidades y los alcances y los principios de la razón los que, *a priori*, parecen ensanchar o contraer, afianzar o comprometer, según los casos, el área del ser. También hay un apriorismo, pues, en la filosofía empirista.¹⁴

Y la situación se agrava todavía en la filosofía kantiana. El empirismo, siquiera, había reducido los términos del problema a una simplicidad brutal: no había más que apariencia, y percepción de la apariencia. Ciertamente es que, por este camino, las posibilidades de un conocimiento riguroso tenían que irse anulando definitivamente. Todo juicio que se formulase con pretensiones de validez universal y necesaria quedaría frustrado en su ambición, se vería reducido a una generalización precaria, obtenida por medio de analogías puramente sensibles. La ciencia era imposible. Sin embargo, la ciencia no era tan sólo posible, sino real, efectiva y muy próspera. Había, pues, que buscar y precisar cuáles eran las condiciones que hacen posible una ciencia en general. A este propósito aplicó Kant su pensamiento. La empresa era delicada,

¹⁴ Claro está que este problema se presenta en nuestros días de un modo más complejo, y a la vez más claro. Si la razón es vital y es histórica, resulta manifiesto que sus concepciones de la realidad están determinadas y limitadas por condiciones subjetivas. Esta sutil intrusión del idealismo en el historicismo —no muy comentada por cierto— puede impedirse, sin embargo, considerando, de una parte, que el ser condiciona el conocer; y de la otra, que este ser condicionante es el ser del cognoscente: las nociones empíricas y las categorías trascendentales del conocimiento son históricas, y su elaboración y su evolución están condicionadas por las categorías ónticas del ser humano. Esta es la forma de superar de una vez la oposición tradicional entre idealismo y realismo, que todavía rastrea en la filosofía existencialista.

no sólo por lo que en ella se empeñaba, sino por el hecho de que ya no se podía volver atrás y restaurar la concepción substancialista de la realidad. La parte crítica del empirismo había que aceptarla en gran medida. El propio Kant hubo de prolongar y culminar definitivamente la acometida contra aquellas “quimeras del entendimiento” que habían llenado la filosofía de nociones arbitrarias y fantásticas. Y debe reconocerse que, después de Kant, es ya imposible reanudar una concepción ontológica en los términos substancialistas vigentes de un modo u otro hasta entonces. Ahora bien: si el ser en sí no podía afianzar la validez del conocimiento, ni tampoco la apariencia ofrecía terreno suficientemente firme, era evidente que sólo le quedaba al conocimiento la posibilidad de cifrar en sí mismo las condiciones de su propia firmeza.

Kant no intentó reivindicar ontológicamente la apariencia; lo hizo Hegel, en cierto modo, y trata de hacerlo nuestra filosofía contemporánea. Para Kant, el principio de validez del conocimiento se encuentra expresamente, no en la estructura de la realidad, sino en la estructura del entendimiento. La simplicidad del empirismo se corrige con la adición de un nuevo término que no es empírico —pues lo puramente empírico no funda la universalidad—, ni es transcendente —pues esta posibilidad quedó ya descartada por el empirismo—; y sin embargo tiene que ser *a priori* —pues sin un elemento *a priori* el conocimiento es relativo. Este nuevo término en la estructura del conocimiento lo llama Kant transcendental. Pero su misma aparición trae la sugerencia de otra realidad más allá de la empíricamente conocida. El conocimiento se salva para la ciencia, y se pierde para la ontología; pero decimos que se pierde con nostalgia, porque no se niega el ser, como en el empirismo, sino tan sólo nuestra capacidad de alcanzarlo. “Sin duda —dice Kant— habrá seres inteligibles que correspondan a los sensibles; inclusive puede haber seres inteligibles con los que nuestra facultad de intuición sensible no guarde relación ninguna, pero nuestros conceptos intelectuales, en tanto que simples formas del pensamiento para nuestra intuición sensible, no se aplican a ellos de ninguna manera.”¹⁵ El fenómeno remite inevitablemente al noumeno; la apariencia remite a algo que se encuentra detrás de ella y que no aparece, que sigue inaccesible al conocimiento. Al suprimir el concepto de substancia, en tanto que concepto de una realidad, el lugar que ocupaba quedó vacante,

¹⁵ *Analítica Transcendental, Analítica de los Principios*, cap. III.

y por ello mismo su ausencia se hizo más notoria y llamativa a la atención, así como la desaparición de un objeto doméstico se hace a veces más apreciable que su misma presencia familiar. En suma, después del empirismo, el hombre de estudio ha de quedarse resignado a la relatividad de su conocimiento, pero sabiendo por lo menos que conoce cuanto hay que conocer; después de Kant, por el contrario, se da cuenta de una ganancia firme, de que su conocimiento quedó asentado sobre bases que garantizan (luego veremos cuán precaria es esta garantía) su validez universal y necesaria, pero le queda como un resabio del ser perdido, al cual no puede llegar por sus propios medios, pero al que llegaría indudablemente si dispusiese de esa poderosa intuición intelectual que habría de permitirle atravesar el fenómeno y captar la cosa en sí.

Por consiguiente, en Kant es más manifiesta aún que en el empirismo esa disposición peculiar del entendimiento, por la cual es éste el que le dicta o impone a la realidad sus condiciones de posibilidad. Mejor dicho, en Kant aparece por primera vez esta actitud razonada y teóricamente elaborada, consciente de sí misma y de ser la única posible. Ambiciosa como es, reputa de ambiciosa toda actitud idealista que no sea crítica, de insuficiente toda crítica que no sea transcendental; y sin embargo, se presenta como de excepcional modestia. Confiesa las limitaciones del conocimiento, pero sostiene por ello mismo que la realidad es *ad modum recipientis*. Sea cual sea la verdad que pueda haber en general en esta afirmación, el hecho es que en la filosofía kantiana, concretamente, ella implica la inaccesibilidad del ser. No nos interesa en tanto que teoría del conocer, sino en tanto que teoría negativa de un ser al que las limitaciones del conocimiento sitúan más allá de la apariencia.

No tiene sentido hablar del noumeno positivamente. Si por noumeno —dice Kant— entendemos el objeto de una intuición no sensible, o sea intelectual, admitimos un modo de intuición que no es el nuestro y del cual no podemos siquiera considerar la posibilidad. No importa que el concepto de noumeno no entrañe contradicción: la posibilidad de una cosa no puede demostrarse por el solo hecho de que su concepto no sea contradictorio. En otros términos: la no contradicción no es razón suficiente de la existencia. En este punto de la Analítica, Kant desvanece de una vez por todas la ilusión de Parménides, quien concibió al ser como idéntico porque ésta le pareció la única manera no contradictoria de pensarlo, y por ello la única de ser. Pero Kant no substituye el ser idéntico con ningún otro, ni menos atisba la po-

sibilidad del ser contradictorio, de una existencia que por la tensión interna de sus componentes y por su dinamismo entrañase precisamente la contradicción: el ser dialéctico, el ser temporal. Así, el concepto de noumeno tiene que ser usado en sentido negativo y limitativo. La teoría de la sensibilidad es, al mismo tiempo, la teoría de los noumenos en sentido negativo, o sea de las cosas que el entendimiento debe concebir como cosas en sí, y no tan sólo como fenómenos, pero comprendiendo también que no le está permitido emplear estas categorías en sentido ontológico. Las categorías tienen carácter transcendental; su alcance es mucho mayor que el de la intuición sensible, puesto que ellas piensan objetos en general, prescindiendo del modo particular como éstos se den a la sensibilidad. Pero no por esto determinan ellas una esfera más amplia de objetos, pues esto implicaría lo inadmisibles, a saber, la existencia de una intuición no sensible ante la cual se ofrecieran objetos específicos. En definitiva, la posibilidad de semejantes noumenos no es imaginable; fuera de la esfera de los fenómenos no hay para nosotros más que el vacío. "En otros términos: tenemos un entendimiento que se extiende *problemáticamente* más allá de esta esfera, pero no tenemos ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, mediante la cual pudieran dárse nos ciertos objetos y pudiera emplearse *asertóricamente* el entendimiento más allá del campo de la sensibilidad. El concepto de un noumeno no es, por tanto, sino un concepto *limitativo*, destinado a restringir las pretensiones de la sensibilidad, y no tiene por ello sino un uso negativo. Sin embargo, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se vincula a la limitación de la sensibilidad, sin que pueda, a pesar de ello, establecer nada positivo fuera de su campo."¹⁶ Tomado, pues, de una manera problemática, el concepto de noumeno es no sólo admisible, sino "además inevitable". La sensibilidad, por su misma limitación bien definida, nos aboca al ser que está fuera de sus alcances y que constituye problema permanente para el entendimiento.

Estos términos, tan singularmente claros y precisos, hoy nos parecen apropiados más bien para definir los límites de la razón humana frente a la Transcendencia con mayúscula, o sea frente al ser intemporal (que no es la cosa en sí, lo que puede estar detrás del fenómeno, sino lo que puede estar detrás de la muerte, y es lo que verdaderamente no aparece nunca). Ya no es proble-

¹⁶ *Loc. cit.*

ma para nosotros la cosa en sí, porque la cosa la vemos en su devenir y no en su ipseidad. El verdadero problema lo llevamos a un plano menos inmediato: no hay problema ninguno para la filosofía detrás de la cosa aparente, sino detrás de todas las cosas en conjunto. Los límites temporales y espaciales del ser y de la razón —que ya no son la idealidad del espacio y el tiempo de que hablaba Kant— no nos impiden la captación del ser en su presencia inmediata: nos la imponen. El más allá al que no podemos llegar, y al que, sin embargo, vuelve tenazmente nuestro entendimiento, es el más allá de la muerte. Éste es para nosotros el problema esencial, irresoluble por tanto, porque es el establecido por un límite irrebasable. En el plano inmanente o mundano, nuestro entendimiento no encuentra en principio cuestión ninguna decisiva ante la cual deba pronunciarse de un modo puramente “limitativo y problemático”. La transcendencia en la inmanencia es la forma misma de nuestro existir.

También Kant, por consiguiente, tiene el ser a la vista y permanece ciego para su carácter ontológico. La ceguera nos resulta hoy manifiesta en su misma distinción entre fenómeno y noumeno, la cual no hace sino prolongar y confirmar la tradición metafísica, con su distinción entre substancia y accidente. Niega la posibilidad de la ontología, porque rechaza la idea substancialista del ser; pero de hecho afirma esta idea en su misma crítica, al no presentar el ser bajo otra forma que no sea substancial; al negarle el carácter de ser a la presencia, simplemente porque se nos hace presente por la vía de la sensibilidad.

La razón de que así sea es la misma que constituye la motivación original de toda la operación filosófica que lleva a cabo Kant. De hecho, toda la crítica kantiana la promueve la idea, aceptada sin crítica, de que sólo es válido el conocimiento formulable en juicios universales y necesarios. “Si puede concebirse un juicio rigurosamente universal, un juicio tal, por consiguiente, que excluya la posibilidad de una excepción cualquiera, es que este juicio no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. . . La necesidad y la universalidad rigurosa son, pues, los caracteres determinantes de un conocimiento *a priori*, y son inseparables la una de la otra.”¹⁷ Como quiera que no hay otros objetos cognoscibles que los fenoménicos, o sea los que se presentan como tales en el campo de la sensibilidad, y que ésta sólo ofrece particularidades y contingencias, Kant tuvo que fun-

¹⁷ *Crítica de la Razón Pura*, Introducción, § II.

dar la validez del conocimiento en su aspecto formal, y no en su aspecto material, o de contenido: en las formas *a priori* de la intuición, que son el espacio y el tiempo, y en las formas puras del entendimiento, que son las categorías. Sin ellas no serían posibles los juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien: supongamos de momento que las ciencias naturales se constituyen efectivamente sobre la base de juicios sintéticos *a priori*. En el acto se descubre que semejantes juicios, en tanto que universales y necesarios, si bien respondían a los requerimientos de dichas ciencias (en el momento histórico de Kant), no podían en modo alguno ser los propios de las ciencias que luego habrán de llamarse culturales o del espíritu. Pues estas ciencias, se apoyen o no en una concepción ontológica de lo humano, versan sobre "objetos" particulares, cuya singularidad los hace irreductibles a cualquier proceso de universalización, esté fundado *a priori* o *a posteriori*, sea empírico o transcendental. Los "principios de una ciencia en general", descubiertos por Kant, no son aplicables a una ciencia humana, porque es imposible elaborar juicios sintéticos *a priori* sobre una realidad como el devenir histórico, que es esencialmente novedad, creación ininterrumpida.

¿Cabe acaso la posibilidad de reducir incluso este suceder histórico, productor inagotable de singularidades, a la noción de un ritmo regular y constante, a una ley inalterable que pueda formularse como un juicio universal y necesario? Esta pregunta, y la ambición de darle una respuesta afirmativa, es lo que incita al pensamiento a proponer las primeras filosofías de la historia. El resultado negativo de estos intentos, en los que participa el propio Kant, habremos de examinarlo en el capítulo siguiente.

Pero veamos desde luego que también en el dominio de las ciencias naturales, y específicamente en el de la física matemática, aquellas nociones kantianas han entrado definitivamente en crisis. Las condiciones de universalidad y necesidad del juicio derivan históricamente, de una parte, de la noción cartesiana de las ideas claras y distintas; y de la otra, del principio del determinismo universal, característica saliente de la física clásica. En cambio, la física contemporánea, ha llegado a manifestar expresamente su desconfianza por las ideas claras y distintas,¹⁸ y ha arruinado aquél principio del determinismo. El problema que arrastran siempre, más o menos disimuladamente, las llamadas

¹⁸ Por boca del físico Niels Bohr. Véase Louis de Broglie, *La physique nouvelle et les quanta*, París, 1937; cap. x, § 5.

“ideas claras y distintas”, lo mismo que las categorías en plan transcendental, es el de su correcta adecuación con la realidad a que se aplican, o de la que derivan. Pero la capacidad de semejantes conceptos para ser íntegramente fieles es justo lo que ha quedado comprometido. Ya la filosofía misma, por boca de Emile Boutroux, habló en 1874 de la “contingencia de las leyes de la naturaleza”. Boutroux sospechó que hubiera una imposición del entendimiento en esa concepción científica del encadenamiento riguroso y la continuidad de los procesos naturales. Muy bien pudiera ser, por el contrario, que la naturaleza manifestase “un cierto grado de contingencia verdaderamente irreductible”. La ciencia, por su parte, no tardó en confirmar por la vía teórica y por la experimental esta crítica que Boutroux formulara atendiendo primordialmente a los métodos o modos de operar de la investigación científica.

En física clásica, el principio del determinismo universal de los fenómenos naturales había alcanzado los caracteres de un verdadero dogma. Más todavía, pues este dogma peculiar del conocimiento científico recibía una confirmación empírica que ningún dogma se propone jamás alcanzar: los fenómenos del orden macroscópico que la ciencia iba estudiando se plegaban uno tras otro a este principio fundamental. Conociendo inicialmente la posición y la velocidad de los componentes de un sistema cualquiera, por ejemplo el sistema solar, la mecánica clásica creía poder determinar anticipadamente el movimiento entero del sistema, y predecir su estado en cualquier tiempo dado. El pasado determinaba el futuro de un modo inexorable, y sin excepción ninguna. La previsibilidad en principio de cualquier fenómeno futuro, dado el conocimiento de ciertos antecedentes, respondía a las condiciones de universalidad y necesidad que Kant exigía para el conocimiento.

¿Qué ocurriría, sin embargo, en el caso de que aquellos datos iniciales, aquellos antecedentes en que la predeterminación y la previsión se apoyan necesariamente, fuesen ellos mismos indeterminables? Si esta pregunta se la hubiesen formulado a un físico teórico del siglo XVIII, e incluso del siglo XIX, hubiera respondido negando categóricamente el supuesto; por cuanto, en el supuesto negado de semejante indeterminación, el edificio entero de la física que hoy llamamos clásica se venía abajo. Pues bien: esto es precisamente lo que ha ocurrido. En física cuántica se ha llegado a establecer como principio la imposibilidad de determinar simultáneamente y con rigor absoluto la posición y la velocidad

de un corpúsculo. Cuanto más nos acercamos a la exactitud en la determinación de su velocidad, tanto más incierto es el conocimiento que podemos tener de su posición. Por lo tanto, es imposible predecir, sino dentro de unos límites de probabilidad, el estado futuro del sistema al cual pertenece dicha partícula. La consecuencia que trae el principio de indeterminación de Heisenberg es que el futuro ya no depende del pasado con una rigurosa necesidad, según se afirmaba en la física clásica y en la *Crítica de la Razón Pura*.¹⁹ El producto de la indeterminación espacial por la indeterminación de la cantidad de movimiento es una cantidad de un orden no menor que la expresada por la constante h de Planck. La interpretación probabilista que deriva de este principio, y que los físicos aceptan hoy como la única viable, invalida el principio kantiano de la universalidad y necesidad del conocimiento. Y que la crisis no es puramente local, o incidental, sino que afecta el fondo mismo de la doctrina, lo prueba, por una parte, la concordancia fundamental entre las categorías de la física newtoniana y los conceptos capitales de la teoría kantiana del conocimiento; y por la otra, la uniforme corrección que aplican a ambas teorías los nuevos hallazgos de la física contemporánea. En otros términos: así como el error cuantitativo de la física clásica es inapreciable en el orden de las magnitudes medias, para las cuales son igualmente válidos los conceptos ordinarios de espacio y tiempo, así también resulta que en el orden de las magnitudes infinitesimales dicho error es apreciable matemáticamente (la constante de Planck es la fracción límite), hasta el punto de que obliga a renunciar al preciado principio del determinismo, y además impide la representación de la realidad microfísica en los términos clásicos de espacio y tiempo, con los cuales aquél principio se coordinaba necesariamente. Lo mismo ocurre en la zona de las grandes magnitudes, gracias a la teoría de la relatividad generalizada.

El espacio y el tiempo kantianos resultan hoy inadecuados en psicología, en ontología, y no sólo en física matemática. El racionalismo substancialista había no sólo racionalizado el ser, sino convertido en ser a la razón. Todo el ser estaba, pues, fuera del tiempo: la *res extensa*, manifiestamente por ser espacio; la *res cogitans*, simplemente porque era substancia. Luego Kant inserta

¹⁹ Los estudios sobre radiaciones —debidos primeramente a Rutherford—, que han conducido a la formulación del principio de la degradación de la energía, corroboran por otra parte esta nueva forma de indeterminación o indiferencia del presente y el futuro respecto del pasado.

de algún modo el tiempo en la *cogitatio*, pero prescinde del ser o renuncia a él; y además no llama ser al fenómeno, que es lo único que puede conocerse y pensarse. De suerte que ya no se puede decir siquiera que la apariencia sea dinámica; sólo podemos decir que el tiempo es la forma de nuestra intuición de la apariencia o del fenómeno. El tiempo es una forma; pero no una forma del ser, sino una pura forma del conocer. Y la forma del tiempo no es en Kant una forma viva, en la cual se manifieste el despliegue de la existencia. Es una forma dada *a priori*, como condición general de la posibilidad de un fenómeno. El tiempo puro no fluye, como diría Bergson, sino que es estático: es el recipiente indistinto en que se amolda la fluencia fenoménica. Pero ni de esta fluencia cabe hablar con propiedad, pues el fenómeno no se presenta dotado él mismo de duración; su temporalidad no es otra cosa que el dispositivo lineal de la coexistencia y la sucesión (basadas ambas en el famoso concepto kantiano de simultaneidad, al que vino a invalidar la teoría de la relatividad del espacio y el tiempo de Einstein).

¿Se tratará entonces de que el tiempo fuera por lo menos *nuestra* forma? Nada de esto. Es pura forma de la intuición, pero no forma integral de la existencia. Que este tiempo no tiene propiamente duración, lo atestigua el hecho de que la continuidad y la sucesión en Kant se caracterizan por la misma homogeneidad que caracteriza el espacio absoluto newtoniano. Dos tiempos diferentes —dice Kant— son sucesivos; no son sino partes de un mismo tiempo. Una “magnitud determinada de tiempo sólo es posible en tanto que circunscrita a un tiempo único que le sirve de fundamento. Es menester, por tanto, que la representación originaria de tiempo se dé como ilimitada”.²⁰ Pero el tiempo vital no es homogéneo, ni único, ni ilimitado, sino cualitativo, heterogéneo, múltiple; no es mensurable según una medida uniforme, o divisible según un sistema constante, como el espacio de Bergson; en suma, no es infinito —no hay “representación” posible del infinito—, sino limitado por el principio y el fin de nuestra propia existencia.

No es una objeción de nuestra crítica: el propio Kant es quien se esfuerza explícita y reiteradamente por señalar la independencia del tiempo respecto de la realidad. “Si tomamos los objetos tal como ellos puedan ser en sí mismos, entonces el tiempo no es nada... El tiempo no es otra cosa que una condición subjetiva de nuestra intuición... En sí mismo, fuera del sujeto, no es

²⁰ *Estética Transcendental*, § 4.

nada. . . Combatimos, pues, toda pretensión del tiempo a una *realidad absoluta*, como si. . . perteneciese absolutamente a las cosas, a título de condición o propiedad.”²¹ En tanto que forma, hoy propendemos a pensar que el tiempo es forma del ser, no sólo del conocer. En tanto que categoría del conocimiento científico, la física actual ha elaborado un nuevo complejo espacio-tiempo que ya guarda escasa relación con las intuiciones puras de Kant. Y en cuanto a forma subjetiva de la experiencia, la psicología ha mostrado que el tiempo no opera como un esquema *a priori*, y que inclusive es arbitraria la distinción entre materia y forma del conocimiento, tanto como pueda serlo la desvinculación, la diferenciación tajante, en que incurre el propio Bergson, entre espacio y tiempo en el plano vital o existencial.

Entre otros, el físico Niels Bohr ha mostrado de un modo decisivo la inadecuación del espacio y el tiempo para la captación de la realidad, ya se consideren como conceptos empíricos o como formas *a priori* de la intuición. Es la intuición misma, en cuanto tal, y todas las nociones que de ella puedan extraerse, las que pierden su validez en cuanto pasamos de los fenómenos derivados, observables en nuestra escala de magnitudes, a un tipo de fenómenos elementales que ya no son propiamente fenoménicos, para los cuales nuestro entendimiento no dispone de conceptos adecuados, y cuya representación debe confiarse exclusivamente al símbolo matemático. La filosofía crítica y transcendental de Kant ha sido superada, por consiguiente, ya no en el plano ontológico, porque hayamos llegado a replantear con sentido el problema de la “cosa en sí”; antes bien, lo ha sido en el mismo plano transcendental. La simbólica matemática con que un Dirac ha tratado de sintetizar en teoría los grandes hallazgos de la física contemporánea es una confirmación patente de que el entendimiento rebasó el límite de las categorías kantianas, e incluso el límite de las formas de espacio y tiempo. Lo cual, además, vino a añadirse a la reforma revolucionaria que introdujo en estos conceptos el principio de la relatividad de Einstein, aun antes del desarrollo de la mecánica cuántica y del principio de indeterminación de Heisenberg. ¿Cómo es posible conciliar el concepto kantiano de continuidad con la existencia de estas dos discontinuidades de la naturaleza que los físicos llaman esenciales: el cuanto de acción de Plank y la estructura discontinua de la materia y de la radiación?

²¹ *Loc. cit.*, § 6.

Todo lo cual vendría a confirmar el carácter simbólico-transcendental de *todo* sistema de categorías, y por ello también su carácter histórico. Los resultados teóricos de la relatividad parecían de momento abonar la concepción kantiana, y su insistencia en la subjetividad o idealidad del espacio y el tiempo; pues éste era el punto de discrepancia fundamental de Kant con Newton. Las clásicas constantes de la física, concebidas como válidas en un mundo mecánico ajeno por completo al sujeto, se presentaban ahora como relativas a este sujeto mismo. Nuestra experiencia, nuestra situación espacio-temporal en el seno de un proceso, condicionan y limitan toda posible medición que intentemos hacer de este proceso. Pero todo esto no desvirtúa en modo alguno la corrección importantísima que esta teoría de la relatividad impuso a las nociones kantianas de espacio y tiempo; y sobre todo, vino a revelarnos que no podían ser consideradas como formas constitutivas y permanentes del conocimiento en cuanto tal, sino como simples categorías elaboradas por el hombre con el mismo carácter y la misma validez histórica que hayan tenido las de Newton o las de Aristóteles.

Por tanto, lo que está más allá del entendimiento kantiano ya no es la cosa en sí, sino el átomo; lo que está más acá de todo *contenido* de conocimiento no es la *forma* del conocimiento, sino la forma del ser que conoce, y que tiene que emplear necesariamente formas para conocer. *Lo a priori* es óntico, y no transcendental. El espacio, el tiempo y todas las categorías físicas son esas meras "idealizaciones", como las llama Bohr; arbitrarias, aunque con sentido; transitorias, históricas y adecuadas a la situación de la ciencia en un momento dado de su evolución. Son elaboraciones en plan transcendental; en plan simbólico, dijéramos mejor. La estructura permanente, constitutiva real, que está detrás de ellas, es la del ser que las produce. De este modo puede superarse la dualidad objeto-sujeto, siempre vigente para el idealismo. De este modo, además, cabe explicar por qué las ciencias humanas no pudieron constituirse de acuerdo con la teoría kantiana del conocimiento. Pues estas ciencias tienen precisamente por objeto al sujeto; y no al sujeto transcendental, sino al sujeto histórico, en la plenitud de sus determinaciones variables, vitales y concretas.

El tiempo, como forma pura, no es tiempo histórico ni tiempo vital. Para captar la forma interna, la forma viva de la existencia y de la historicidad, la razón ha tenido que abandonar el armatoste tradicional de sus esquematismos formales. Pero, para

decidirse a este abandono, tenía que renunciar al principio de universalidad y necesidad del conocimiento. La filosofía de la historia, desde Hegel, y el historicismo, desde Dilthey, habrán de substituir esta categoría de necesidad, que ellos suponen todavía vigente en el plano de la naturaleza, por la categoría de libertad, que es la fundamental en el plano de la historia. Nuestra tarea habrá de consistir en una reconciliación de estas categorías, pues la historia no es sólo esa libertad de que habla un poco románticamente Croce, ni puede entenderse como pura fluencia de actos libres y creadores, sino que es la concurrencia compleja, pero discernible, de libertad, necesidad y azar. Finalmente, habrá que señalar las limitaciones de estas mismas ciencias históricas. En ellas se abandona el principio de la universalidad lógica de los juicios, al cual se contrapone el sentido de una universalidad espiritual, cuyo alcance se mide en el espacio y el tiempo históricos. Pero el énfasis que recae ahora en lo individual no invita a resolver el problema de la fundamentación ontológica radical de esa individualidad, y el de una eventual teoría unitaria del conocimiento, sobre la base de la función simbólica de la existencia humana.

II

LA RAZÓN Y LA HISTORIA

EL SIGLO XVIII

1. Para que llegara a constituirse una filosofía de la historia, parecía necesario que el pensamiento se hubiese reformado de algún modo y capacitado para la empresa de atender a la realidad de los hechos humanos tal como éstos se presentan, es decir, en toda su concreción y su irreductible individualidad. Este sesgo lo tomó el pensamiento renacentista. La antropología de un Manetti, de un Charles de Bouelles, de un Pico della Mirandola, vino a poner de relieve la primacía de la acción sobre la esencia, en la existencia humana. Sin embargo, aunque una idea del hombre es la condición preliminar y el fundamento necesario de una teoría de lo histórico, esta vía que abrieron los renacentistas quedó pronto cegada. La cegó el racionalismo. De hecho, la cegó ya una forma de racionalismo anterior a la forma metafísica que adoptó con Descartes. La misma idea renacentista del hombre como ser de acción quedó sistematizada en Maquiavelo; pero la sistematización sirvió de fundamento a una filosofía de la historia en la que rige el principio de indiferencia. La racionalización de la vida individual y del curso general de la historia tiende a la supresión de todo lo diferencial y a la reducción de todo lo singular a fórmulas generales y permanentes. El principio del poder es como un principio mecánico, que permite explicar la acción humana como un puro juego de fuerzas antagónicas. En cuanto a la otra gran sistematización que produce el Renacimiento, la de Juan Luis Vives, si bien consigue organizar coherentemente ese saber del hombre por el que se afana la época, no intenta en cambio proyectarlo a la dimensión temporal y fundar con él una filosofía de la historia. Sin embargo, las filosofías de la historia que aparecieron después, en el siglo XVIII, hubiesen podido aprender de Vives un punto capital de su doctrina, a saber, el de la diversificación individual y tipológica de la condición humana. Su examen de las facultades del alma muestra el agudo sentido que tenía de las diferencias individuales. En muchas ocasiones, lo que Vives aporta como novedad a la psicología no es tanto el esquema de la doctrina, cuanto el material de experiencias y observaciones que rellenan aquel esquema, y corrigen su formalismo generali-

zador con la substancia viva de lo concreto y lo diferencial. Y si con ello Vives funda propiamente la psicología descriptiva, Huarte de San Juan, que lo sigue por la misma dirección, funda la tipología y la caracterología modernas.

¿Cómo imponer al material de las acciones humanas un principio uniforme, cuando estas mismas acciones sólo pueden comprenderse en función de las diferencias biológicas y psicológicas que aparecen entre los hombres? La razón tenía que desatender esta pregunta, porque le era imposible contestarla. Hubiera tenido que renunciar a sus prerrogativas más altas, y que negarse a sí misma, al descender a lo particular, y quedarse ahí, abandonando las cumbres ideales de lo universal. La psicología de Descartes sigue en parte la dirección señalada por Vives y Huarte de San Juan en el siglo anterior; atiende cuidadosamente a la correspondencia entre lo fisiológico y lo psíquico en el hombre. Pero la fisiología cartesiana es una especie de mecánica de los cuerpos vivos; y nada tiene de extraño que así fuera, tomando en cuenta que la esencia de la substancia corpórea es la extensión, con lo cual equipara Descartes de antemano lo orgánico y lo inorgánico, y lo reduce todo a geometría. Como consecuencia de ello, esa misma atención a la fisiología, que en Vives y Huarte sirvió para mostrar las diferencias individuales y tipológicas, sirve en Descartes para confirmarlo en su idea apriorística de la unidad genérica y la regularidad uniforme de todos los procesos físicos y mentales en el hombre.

Era en vano, pues, que la psicología hubiese mostrado positivamente, incluso en el ejercicio de la razón, esas diferencias individuales. Más poderosa aún que la enseñanza psicológica era la evidencia histórica de las variedades doctrinales, de las discrepancias entre pensadores, de las diversidades de estilo en el presente y el pasado. La razón prescindía de todo esto en su irrefrenable optimismo. Porque pensó la identidad y la no contradicción, la causalidad y el determinismo universal, ella tenía que ser también idéntica, uniforme e igual, homogénea y regular. Ella era el instrumento único de la evidencia. En pleno auge del racionalismo, Pascal habrá de reiterar esa idea de la diversidad humana que Vives y Huarte han formulado un siglo antes: el entendimiento no es uniforme, y hay diferencias marcadas entre el *esprit de finesse* y el *esprit de géometrie*. La idea de una lógica unitaria tiene que modificarse, porque hay unas razones del corazón que la razón no entiende. Y aunque el principio de esta lógica del corazón no es todavía el de la razón histórica, ya se aproxima a él, en tan-

to que logra quebrantar la solidez monolítica de la razón pura. Pero no lo logra en efecto, y la razón habrá de esperar hasta el siglo XIX y hasta el XX para beneficiarse de una total reforma.

2. Juan Bautista Vico fué el primero en formular la conexión necesaria entre una metafísica del hombre y las formas constantes que su acción en el mundo toma en el curso de los tiempos. "Mediante la metafísica del género humano se halla el gran principio de la división de los campos, que es la fuente del dominio originario, de donde derivaron todos los dominios e imperios del mundo; de suerte que del modo en que aparezca realizada esta división de los campos, resultará asimismo haber acaecido el origen de los reinos."¹ Como todos los innovadores, Vico tiene conciencia de su creación original al presentar como una *Ciencia Nueva* su filosofía de la historia. Su estilo, su acento, recuerda el de Maquiavelo creando en el *Príncipe* la ciencia política, o el de Galileo llamando ciencia nueva a la física matemática que con él se inicia, o el de Bacon cuando propugna una reforma radical del método en el Proemio a la *Gran Instauración*, o el de Descartes en el *Discurso del Método*. De este último, además, reproduce Vico fielmente la duda metódica, la operación que consiste en suspender provisionalmente la validez de nuestros conocimientos, para encontrar una verdad originaria que permita proceder sin hipótesis. "Al meditar sobre los principios de esta ciencia, debemos reducirnos a un estado de suma ignorancia de toda la erudición humana y divina; como si para el cuidado de busca no hubieran existido jamás para nosotros filósofos ni filólogos... Todas aquellas dudas, añadidas y juntas, no pueden en modo alguno poner en duda esta única verdad, que debe ser la primera de una ciencia de tal estilo... y es que el mundo de las naciones fué ciertamente hecho por los hombres... y sus principios deberán ser hallados en la naturaleza de nuestra mente humana".²

Era tiempo de remediar esa parcialidad del conocimiento, que ha venido ocupándose del mundo natural, el cual es obra divina, y descuidando el mundo histórico, que es obra humana. Asimismo, la metafísica ha contemplado hasta hoy la mente humana en el "hombre particular"; la nueva ciencia se propone "contem-

¹ *Nueva Ciencia*, libro II, cap. xv. Trad. José Carner, El Colegio de México, 1941, 2 vols.

² I, xi.

plar el sentido común del género humano, como verdadera mente humana de las naciones". Aparece, pues, aquí, por vez primera, una categoría nueva, esencialmente histórica, que es la categoría de comunidad. La concepción filosófica del hombre no debe detenerse en la universalidad genérica. La igualdad de la naturaleza no sólo explica el ser y el obrar de cada hombre particularmente, sino el curso regular de la historia, cuyo sujeto no es el individuo, sino la comunidad. Sin tomar en cuenta la personalidad de las "naciones", como las llama Vico, o sean las comunidades culturales y políticas, la historia resulta "un laberinto de dificultades inextricables". Las naciones tienen su vida propia, y pasan en su evolución por las mismas fases de surgimiento, progreso, decadencia y fin por que pasan los individuos. Y puede afirmarse que nadie, hasta Hegel, supo descubrir la fecundidad virtual de esta categoría de comunidad. El problema bien actual de la relación entre esta comunidad histórica y la universalidad lógica está en el centro mismo de la filosofía de la historia, y tal vez por ello disimulado.

Otra capital idea de Vico, sugerida por la anterior, y que también reaparece en Hegel, es aquella que descubre la racionalidad del proceso histórico, no en las decisiones racionales de los hombres, sino en la regularidad constante e involuntaria del proceso mismo. La diferencia entre Hegel y Vico consiste en que, para el primero, esta regularidad es creciente, quiero decir que el proceso es aumentativo, mientras que para Vico es puramente reiterativo. De cualquier modo, el proceso es colectivo o comunal, y sus fases dependen de factores ajenos a la voluntad de los individuos. Nuestra razón puede comprenderlas, como comprende las etapas de la vida, y el tránsito de la infancia a la adolescencia, y de ésta a la madurez, sin que nuestra voluntad concorra para nada en la producción inexorablemente regular de esta evolución, ni pueda alterarla o detenerla. Los hombres actúan en la vida libremente, pero el destino final de sus acciones rebasa su intención, que es siempre inmediata. Y así como es inevitable que el discurso entero de su vida concluya con la vejez y la muerte, así también la vida de las naciones sigue un curso que se reitera ante uniformidad, siendo independiente de la voluntad humana, en cada una de ellas, desde su aparición hasta su ocaso. Sembrado sólo puede tener como principio uno que sea sobrehumano. Y en efecto, este es el principio divino de la historia, lo mismo en Vico que en Hegel. "La Providencia es el primer principio de las naciones", y en la obra entera de la historia la misión que ella cum-

ple es la del "arquitecto", mientras que al hombre le corresponde la del "operario".³

¿De qué modo se articulan el principio divino y el humano, el de necesidad y el de libertad, el de uniformidad y el de diversidad? Aquí, el espíritu de Vico, que se enfrenta polémicamente al igualitarismo ahistórico del derecho natural, le permite proponer otra innovación. La igualdad de los hombres no consiste tanto en su racionalidad, cuanto en su irracionalidad. Cierto es que "la igualdad de la razón humana en todos es la naturaleza humana verdadera y eterna"; pero también lo es, como dice reiteradamente, que "entre débil y fuerte no hay igualdad de razón". Además, el ser de la razón no siempre ha vivido igual, ni ha hecho de ella el mismo uso: "Comúnmente los hombres en lo más antiguo atienden a lo necesario, luego a las comodidades, luego al placer, además del lujo y la superfluidad, y finalmente al furor de estragar y malbaratar los bienes... Empiezan estúpidos, pasan a toscos, de allí a dóciles o capaces de admitir disciplina, luego a perspicaces, más tarde a agudos y valederos en la especulación, y finalmente dan en sutiles, astutos y fraudulentos".⁴ Lo más constante en los hombres es la necesidad. La acción que desarrollan para satisfacerla es libre; pero las fases que origina este desarrollo son regulares. Vico habla, precisamente en relación con el albedrío humano, de "las utilidades o necesidades humanas uniformemente comunes a todas las naturalezas de los hombres". El plan de la obra histórica, que es un plan providencial o divino, se hace manifiesto precisamente en la parte menos excelente que hay en el hombre, que es su animalidad. Por ella está sujeto a un curso de acciones cuya forma es inexorable y prevista. Su razón origina el derecho y la filosofía. Pero el derecho también es histórico, porque es una regulación de las actividades humanas enderezadas a la satisfacción de aquellas necesidades, y éstas, lo mismo que aquellas regulaciones, cambian de una época a otra, aunque su cambio sea uniforme en todas las naciones. Antes que Savigny, a quien se considera el fundador de la escuela histórica del derecho, Juan Bautista Vico hubo de señalar la función vital e histórica, los orígenes y las formas de evolución del derecho. En cuanto a la filosofía, ella aspira a ser histórica también, en el sentido de que su concepción de la naturaleza humana, aunque sea tan estable como esta misma naturaleza, es la única que permite comprender

³ II, I y III.

⁴ II, XIX.

el curso histórico y dar unidad a la variedad de los hechos y personalidades del pasado.

En vista de lo cual cabría preguntar: ¿nos encontramos verdaderamente ante una metafísica de la razón histórica? Nada de esto. Lo que Vico llama metafísica no tiene, desde luego, los caracteres de una ontología rigurosa, por más que abunde en observaciones certeras y profundas sobre la condición humana. En cuanto a su razón histórica, la operación que lleva a cabo es análoga a la que viene efectuando la ciencia natural: reducir a uniformidad lo que se presenta como variedad, imponer un esquema regular y fijo a lo que es fluidez y continuidad. Vico puede hacerlo porque, en primer lugar, supone de antemano una intervención decisiva de la Providencia en el curso histórico, y a la Providencia no parece legítimo atribuirle arbitrariedades, sino la constancia de un designio inalterable; y en segundo lugar, porque la mecánica de la historia no depende tanto del albedrío humano cuanto de la naturaleza, la cual es manifiesto que ha de producir en el hombre procesos tan regulares como los que observamos en el mundo físico. A esto lo llama Vico “la uniformidad del torno”, y es lo que le permite hablar de una “Historia Ideal Eterna”, y de “los principios eternos de la naturaleza de los Estados, y de las constantes propiedades de las cosas civiles”. De suerte que la filosofía, y la razón que es su órgano, son históricas en tanto que se muestran capaces de comprender lo histórico, y que se vierten por primera vez sobre esta realidad que Vico considera justamente de mayor importancia para nosotros que la realidad física, pues es la nuestra propia. Pero, en su proceder, esa filosofía y esa razón toman como modelo precisamente a la razón pura y a la ciencia natural. “Así pues —dice Vico—, establecida la eternidad y universalidad del derecho natural de las gentes, por sus antedichas propiedades; y habiendo tal derecho manado al paso que las costumbres comunes de los pueblos, y siendo estas últimas hechos constantes de las naciones, y al mismo tiempo usos o prácticas de la naturaleza humana, . . . menester será que esta ciencia lleve en un solo aliento la filosofía y la historia de las costumbres humanas, . . . de suerte que la primera explique una concatenada serie de sus razones, y la segunda narre una serie perpetua de los hechos de la humanidad, de acuerdo con dichas razones, declarando cómo las causas determinan efectos similares. . . Y atenta al orden presente de las cosas, impuesto por la Providencia, vendrá tal ciencia a ser una Historia Ideal Eterna, sobre

la cual discurra en el tiempo la historia de todas las naciones".⁵

Pero ¿qué cosa es este tiempo, que sirve de medida uniforme, sobre la cual se despliega la historia de todas las naciones? Este tiempo no es el tiempo. Para que lo fuera, se requeriría precisamente que la historia de un pueblo no pudiera superponerse a la de cualquier otro. Este tiempo no es la temporalidad: es un tiempo paralizado, en la medida misma en que es esquemática la razón que lo piensa. Y está paralizado porque es un tiempo sin futuro, si por futuro entendemos la novedad y la indeterminación. El tiempo histórico es el de la espontaneidad creadora, es el que abre caminos siempre nuevos, y por ello siempre aventurados, en vez de reseguir con seguridad monótona los caminos trazados de antemano por la Providencia o por la naturaleza, y recorridos por todos los pueblos del pasado. El tiempo histórico es el de la libertad y no el de la necesidad. Y aunque es evidente que la comunidad de naturaleza en el hombre determina una cierta regularidad fundamental en su comportamiento, como advirtió justamente Vico, y como explicará de otra manera Marx en el siglo XIX, es evidente también que esta regularidad natural es aquello que la condición humana tiene de no histórico. La acción del hombre, individual y comunal, o sea lo verdaderamente histórico, es su aportación al mundo: lo que él hace con la naturaleza, o sea lo sobre-natural. Para Vico, esto es lo que se puede pasar por alto; lo que no importa para la filosofía de la historia es precisamente la originalidad de la obra humana. Si el curso temporal de esta originalidad creadora se presenta también organizado según formas, es una cuestión diferente. Todo lo humano es forma. Pero estas formas humanas no habrán de ser en todo caso formas causales o "legales", formas regulares y constantes que la razón descubre, o cree descubrir, en los procesos del mundo físico, donde no hay verdadera originalidad. Y esta es la radical diferencia que media entre el tiempo de la ciencia y el tiempo histórico. Si el tiempo fuera la forma esquemática de un acontecer perfectamente regular, no habría en la vida esa anticipación, esa proyección al futuro que es esencial al hombre por su temporalidad.

3. Este fino sentido de la historia que muestra Vico en los variados desarrollos incidentales y las ejemplificaciones que llenan su obra, se frustró por su racionalismo, por esa peculiar tendencia de la razón al formalismo que ya había denunciado Bacon. "El

⁵ II, VIII.

entendimiento humano, por su misma naturaleza, se inclina a suponer en el mundo la existencia de más orden y regularidad de los que encuentra. Y aunque haya en la naturaleza muchas cosas que son singulares y únicas, el entendimiento ingenia paralelos entre ellas, y concordancias y relaciones que no existen.”⁶ Bacon fué el primero en descubrir que la razón es tendenciosa, que abandonada a sí misma adquiere ciertos vicios de los cuales es difícil corregirla. No es un espejo plano, liso y bien pulido, que refleje con objetividad inmutable la realidad que se le pone delante. La *especulación* sería una deformación, por la cual imponemos a la realidad las nociones que nos parecen claras, siendo así que sólo expresan la configuración de nuestro propio entendimiento. Siglos antes de que lo dijera Bergson, Bacon advertía ya que la razón “resuelve la naturaleza en abstracciones”, y presta una fijeza substancial a las cosas que son flúidas.

Podía esperarse, entonces, que una filosofía como la empirista, la cual procedía con este sentido crítico de la razón inaugurado por Bacon, iba a mostrar su agudeza en la percepción de las cosas “singulares y únicas”, que se ofrecen en el mundo humano, más notablemente aún que en el mundo natural. Y así Hume parece salir al encuentro del uso que hizo Vico en el campo de la historia del principio de causalidad: “las causas determinan efectos similares”. No hay idea más oscura, dice Hume, que la de una *conexión necesaria* entre dos fenómenos. Por más que esforcemos nuestro éscrutinio, nunca podemos descubrir otra cosa que la secuencia de dos acontecimientos; nunca nos aparece esa fuerza misteriosa por la cual se dice que el primero es la causa del segundo. Y si esto es así en la naturaleza ¿cómo no habrá de ser igual en la vida histórica?

Pero no. Con sorpresa descubrimos precisamente lo contrario. Después de haber razonado, crítica y minuciosamente, sobre el concepto de causalidad en el plano natural, Hume adopta con toda despreocupación este mismo concepto en el plano de lo humano. Rechaza todo lo que pueda haber de apriorismo en nuestra concepción de la realidad como algo regular, ordenado, uniforme y constante; pero, en cuanto pasa a ocuparse de la historia, comienza proclamando precisamente la unidad y la uniformidad de la naturaleza humana y de sus actos. “Está reconocido universalmente que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres, en todas las edades y naciones, y que la naturaleza hu-

⁶ *Novum Organum*, aforismo 45.

mana permanece siempre la misma, en sus principios y sus operaciones. *Los mismos motivos producen las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas...* Los hombres se parecen tanto, en cualquier tiempo y lugar, que *la historia no nos informa de nada nuevo* o extraño a este respecto. Su principal misión es tan sólo descubrir *los principios constantes y universales* de la naturaleza humana... Los relatos de las guerras, las intrigas, facciones y revoluciones, son como otras tantas colecciones de experimentos, por medio de las cuales el político, o el filósofo moral, fija los principios de su ciencia, del mismo modo como el físico o filósofo natural adquiere un saber de la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos".⁷

Aquí tenemos la ciencia histórica constituida como una ciencia natural, pero menos precavida que ésta última en la admisión de conceptos generales. La ciencia y la historia se diferencian por sus objetos, no por sus métodos; lo cual quiere decir que los principios de dichos objetos son los mismos cuando se trata de plantas y minerales que cuando se trata de los hombres. Así, el ideal de la historia es dejar de ser histórica. La regularidad del principio causal suprime necesariamente toda innovación. De esto se dió cuenta clara Hume, pero no vió que sin acción innovadora no hay temporalidad ni hay historia. "¿Deseamos conocer los sentimientos, las inclinaciones y el curso de la vida entre los griegos y los romanos? Estudiemos bien el modo de ser y la conducta de los franceses y los ingleses." Podemos trasladar a los primeros los caracteres de los segundos; podemos equiparar el pasado con el presente, y por tanto el presente con el futuro. El tiempo mismo se habrá desvanecido en esta equiparación. Tal es la condición de una ciencia, al modo como la concibe Hume, y en esto no ofrece discrepancias con su adversario, el racionalismo metafísico. "Si no hubiera uniformidad en las acciones humanas, y cualquier experimento que hiciésemos de esta clase fuese irregular y anómalo, sería imposible obtener ninguna observación general sobre lo humano." Aquí, como en todo el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, lo mismo el crítico que el dogmático, la generalidad del conocimiento está en pugna con la naturaleza de lo histórico. La universalidad lógica no se aviene con la singularidad real. Pero, en vez de optar por la reforma de la lógica, la desmedida pretensión del racionalismo opta por la solución inversa, la cual nunca pudo ser una verdadera solución, pues lo histórico desborda siem-

⁷ *Investigación sobre el entendimiento humano*, VIII, 1.

pre manifiestamente de los marcos rígidos de esa lógica tradicional, más o menos reformada, en que se pretendió acomodarlo. Y cuando esa singularidad de lo histórico se hace demasiado patente, se incurre en aquellos *idola tribus* que Bacon denunciara: “Los acontecimientos irregulares —afirma Hume— no pueden constituir una prueba de que las leyes de la naturaleza no observen la mayor regularidad en sus operaciones internas y su régimen. El filósofo, si es consecuente, debe aplicar el mismo razonamiento a las acciones y voliciones de los agentes inteligentes”. Incluso cuando no es posible explicar un acto determinado, que parece eludir la supuesta constancia y regularidad del principio, podemos invocar nuestro conocimiento del carácter humano, el cual incluye siempre cierto grado de irregularidad, y este conocimiento de la irregularidad es por lo menos regular y constante.

Por lo mismo que no hay temporalidad, tampoco hay libertad en la filosofía de la historia de Hume. “La libertad, cuando se opone a la necesidad, es lo mismo que el azar”, y el azar es algo que no existe, pues todo el mundo reconoce que “nada existe sin algo que cause su existencia.” Lo mismo da, entonces, que Hume haya criticado el concepto dogmático y apriorístico de causalidad; lo mismo da que entienda por necesidad la simple inferencia de una “constante conjunción” de los objetos o los fenómenos. La idea de una fuerza creadora original en el hombre, cuya obra es la historia misma, le resulta tan perfectamente extraña como pudo serlo para Descartes. Cuando un acto parece contingente, ello es debido a que en su producción operó una causa desconocida o “secreta”, como él dice. Y es que las decisiones de la voluntad derivan con una necesidad inalterable de los motivos. Hume no puede decir que las determinan, porque niega al entendimiento la capacidad de pensar propiamente en fuerzas determinantes. Pero sostiene que la “conjunción entre motivos y acciones voluntarias es tan regular y uniforme como la que presentan la causa y el efecto en cualquier parte de la naturaleza”.

La crítica empirista de la razón ha sido insuficiente. No la capacitó para atender a la realidad histórica en su carácter esencialmente temporal. Sigue el divorcio de la razón y el tiempo. Y al aproximarse a la realidad empírica, y eludir el apriorismo de las ideas, la razón además cree quedar incapacitada para explicar la libertad, sin la cual la historia misma no se explica.

4. Al tomar una tendencia crítica y positiva, en el siglo XVIII, no por esto perdió la razón sus grandes ambiciones. La filosofía de la

Ilustración renunció a la ontología aun antes de que Kant intentara demostrar su imposibilidad. Pero este abandono del ser "en cuanto tal" se compensó con una mayor atención a los seres en tanto que presentes. Lo que se perdía en el campo de la metafísica, se iba a ganar en el campo de la historia. Ninguna de estas filosofías francesas del XVIII ofrece una concepción unitaria de la realidad, como los grandes sistemas del XVII, ni se aproxima siquiera, por el estilo, a su riguroso sistematismo. En cambio traen, con su interés por lo inmediato, con su sed de conocer las cosas mismas en toda su variedad, un nuevo sentido de lo humano. La convicción de que lo histórico pertenece a otro "*genre de certitudes*", como dijo ya Bayle, realza la singularidad del hombre y de su acción en el mundo, y además promueve una cierta sumisión muy saludable del entendimiento a los hechos, a eso que entonces se llama "*la nature des choses*".

Es cierto que por este camino se llegó a extremos de positivismo, que ya resultaban grotescos antes de que la crítica histórica en el siglo XIX pusiera al descubierto lo precario de esa fe en los hechos que tuvo el pensamiento "ilustrado". El entendimiento quedó a veces emborrachado de datos y hechos y detalles, investigados sin criterio selectivo, y se vió imposibilitado de encontrar en toda esa barahunda un hilo conductor, o la idea de un sistema que le impusiera orden y claridad. Ocupándose de todo, lo mismo de un cometa que del calvinismo, lo mismo de la cultura china que de la pluralidad de los mundos, el filósofo ilustrado desmenuaba su mente en su misma ambición enciclopédica, y se convertía en *minutissimarum rerum minutissimus scrutator*. Esto fué Bayle, según confesión propia, y esta fué en parte la influencia de su *Dictionnaire historique et critique*. La misma "*insatiabilité de nouvelles*" le impidió formar siquiera una idea del sentido que tuvieran en conjunto. Acaso contribuyó a la formación de una lógica de la ciencia histórica, o mejor, de una técnica de la investigación. Acaso superó, si hay en ello superación, la filosofía de la historia cristiana formulada por Bussuet en su *Discours sur l'histoire universelle*. En todo caso, determinó el abandono —hasta Hegel— de la idea de un plan providencial regulador del curso histórico. Pero, ciertamente, su obra no representa, como afirma Cassirer, una "crítica de la razón histórica".⁸ La razón quedó en Bayle pulverizada en una muchedumbre de datos aislados e in-

⁸ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, p. 200. Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

conexos. En tanto que metodología de las ciencias del espíritu, la crítica de la razón histórica tuvo que esperar a Dilthey; y en tanto que teoría de la temporalidad de la razón y del ser, esa crítica ha tenido que esperar todavía un poco más, después de Dilthey. La idea de la razón histórica no sólo es el principio de una nueva lógica, sino el de una nueva ontología.

De cualquier modo, debe reconocerse que la empresa del historicismo ilustrado era laboriosa y arriesgada: hacer la historia y al mismo tiempo establecer las condiciones de su posibilidad, su autonomía y su validez. Cuando Kant hizo esta misma operación para "una ciencia en general", pensando específicamente en la física matemática, pudo partir por lo menos del *factum* de esta ciencia misma. Nada tiene de extraño que los innovadores de esta ciencia de las cosas humanas anduvieran al principio vacilantes entre los *facta* y los *principia*, sin lograr buenamente poner a los unos de acuerdo con los otros. Los hechos tenían el atractivo de la novedad; los principios tenían la exigencia de una necesidad racional.

Estos son los polos de la tensión interna que podemos descubrir en toda la filosofía de la historia del siglo XVIII. De una parte, la realidad histórica se presenta como una multitud abigarrada e informe de personalidades y acontecimientos; de la otra, es imposible pensar que toda esta masa de hechos no haya sido regulada por una razón superior. ¿Cómo conciliar este nuevo sentido de la individualidad que va formándose, con el sentido de la racionalidad de todo lo existente? Era imposible confesar la irracionalidad de lo individual; había que buscar a toda costa la manera de vincular las singularidades de lo histórico a las generalidades de lo racional. El espíritu crítico y la tendencia inmanentista habían invalidado la concepción teleológica de la historia; pero había que substituir la idea de fin por otra que ofreciera la misma fuerza y tuviera una vigencia no menos permanente. Así, la razón divina, creadora y ordenadora del mundo, se substituye por una razón universal inmanente. Y los filósofos ilustrados, al ocuparse de la historia, tienen la mirada puesta en el principio mecánico con que opera la ciencia física en el dominio de la naturaleza. Su idea sería repetir ahora en su propio dominio la operación que Newton ha llevado a cabo tan brillantemente en el suyo. La imposibilidad misma del intento, la renuencia de lo histórico a tolerarlo, es precisamente lo que revela esa tensión interna de que adolece el historicismo de la Ilustración, y lo que le presta el ca-

rácter tan dramático de una búsqueda esforzada y frustrada del entendimiento por encontrar la solución al problema que se le presenta.

Este problema se irá formulando cada vez más claramente en los términos de la relación entre individualidad y comunidad. De momento, la comunidad es un género: el género humano. Pero éste género, al que se denomina "naturaleza del hombre", tiene todavía, por su misma universalidad, un carácter más lógico que histórico o real. En todo caso, en él se apoya Hume, como hemos visto, y en él han de apoyarse Voltaire y Montesquieu, para organizar el material de sus investigaciones históricas y darle unidad y coherencia de sentido. *Cette nature est toujours et partout la même*, dice Voltaire en su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. La idea se expresa con una reiteración incansable. "Siendo la naturaleza igual en todas partes, los hombres han tenido que adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores en las cosas que caen bajo los sentidos y que despiertan la imaginación."⁹ Todos los animales, lo mismo que los demás seres, ejecutan invariablemente las leyes que la naturaleza ha dictado para su especie. "El hombre, en general, ha sido siempre lo que es... He aquí lo que no cambia de un extremo a otro del universo." Todos los procesos originarios de las distintas sociedades han sido análogos, lo mismo por lo que se refiere a la formación del lenguaje, de las instituciones sociales y políticas, que al nacimiento y evolución de las creencias religiosas. El azar se reduce a la necesidad. Hablando de Francisco I, y de su derrota en Pavía, exclama Voltaire: "*Voici un des plus grands exemples des coups de la fortune, qui n'est autre chose, après tout, que l'enchaînement nécessaire de tous les événements de l'univers.*"¹⁰ Ello es así porque "Dios nos ha dado un principio de razón universal, como dió plumas a los pájaros y pieles a los osos; y este principio es tan constante, que subsiste a pesar de todas las pasiones que lo combaten, a pesar de los tiranos que quieren ahogarlo en sangre, a pesar de los impostores que quieren aniquilarlo en la superstición".¹¹

Por ser universal y constante, y por mantenerse invicto a pesar de todos los extravíos y maldades de los hombres, esta razón es intemporal. Es la misma razón divina de Bossuet (pues también

⁹ *Essai*, Introducción, vi.

¹⁰ *Idem*, cap. 124.

¹¹ *Idem*, Introd., vi.

éste habló de un *enchaînement de l'univers*), sólo que trasladada de la transcendencia a la inmanencia; es la providencia secularizada, que ahora se llama naturaleza, y que reveló a Newton la ley de la gravitación. Pero, siendo intemporal ¿cómo puede ser principio de la historia? ¿Cómo se explica entonces ese residuo de irracionalidad, que no logra invalidar a la razón universal, pero que, sin embargo, es manifiesto que existe y que lo intenta una y otra vez? La historia ¿no será precisamente el curso de todas esas irracionalidades en que incurre el ser racional que preside el universo? Para el Cristianismo, semejante irracionalidad no era problema: las infracciones a la "razón universal", o sea a la divina, se llamaban pecados. Pero a estas preguntas ofrece Voltaire una respuesta que coincide en cierto modo con la tesis de Juan Bautista Vico: la historia de los hombres es racional por lo que hay en ellos de irracionalidad; paradójicamente, es racional *a pesar suyo*. Son los instintos los que dan mayor regularidad al acontecer histórico, al curso de las naciones, a la vida de los hombres:

*Leur pouvoir est constant, leur principe est divin;
Il faut que l'enfant croisse afin qu'il les excerce;
Il ne les connait pas sous la main qui le berce.*

.....
*Tout mûrit par le temps, et s'accroît par l'usage.
Chaque être a son object; et, dans l'instant marqué,
Il marche vers le but par le ciel indiqué.¹²*

Sin embargo, aunque los instintos sean inalterables e iguales, la historia muestra el cambio en las costumbres de los pueblos. "Es fácil observar hasta qué punto han cambiado las costumbres en casi toda la tierra, desde las inundaciones de los bárbaros hasta nuestros días."¹³ Como complemento de la paradoja ¿se deberán la variedad y el cambio precisamente a la razón humana? ¿Habrà que admitir una contraposición entre la razón individual y la *raison universelle*, de tal suerte que la primera fuese principio del cambio, y la segunda principio de la permanencia? En cierto modo así es (aunque la consecuencia se deba más a la debilidad sistemática del pensamiento de Voltaire que no a una idea expresa). Los cambios históricos dependen en parte de la naturaleza misma, en parte de las decisiones arbitrarias de los hombres. El hombre, en

¹² *Poème de la Loi naturelle*, II.

¹³ *Essai*, cap. 197.

efecto, es el único ser *perfectible*. Su naturaleza es fundamentalmente uniforme; pero, así como el niño tiene que madurar para ejercer los instintos que ya están en él, aunque latentes (por qué no pensar —se pregunta Voltaire— que la humanidad *s'est perfectionnée jusqu'au point où la nature a marqué les limites de sa perfection*).¹⁴ Por otro lado, lo histórico en el hombre son las costumbres; y debemos convenir en que esta historia es “un hacinamiento de crímenes, demencias y desdichas”. Siendo así que la naturaleza ha puesto en el corazón de los hombres el interés, el orgullo y todas las pasiones, “nada tiene de extraño que hayamos visto, en el período de unos diez siglos, una serie casi continua de crímenes y desastres”. Pero la forma como estas pasiones se manifiestan, y las costumbres que originan, se diferencian de una época a otra, y de un pueblo a otro, dentro de una misma época. Como resultado de todo ello, puede decirse que “todo cuanto depende íntimamente de la naturaleza humana se parece de un extremo al otro del universo; todo lo que pueda derivar de la costumbre es diferente, y resulta casual que se parezca. El imperio de la costumbre es más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre los hábitos y sobre todas las usanzas; distribuye su variedad sobre la faz del universo, mientras que la naturaleza funda en ella la unidad, establece por todas partes un corto número de principios invariables. Así, el fondo es el mismo en todas partes, y la cultura produce frutos diversos”.¹⁵

Reconozcamos, por nuestra parte, que la ceñida y clara expresión de Voltaire puede encubrir la confusión de su pensamiento. Por si no fuera bastante la dificultad con que tropieza Voltaire para coordinar la irracionalidad de las pasiones *individuales* con la racionalidad que debe revelarse en el proceso general de estas mismas pasiones, su empresa se complica por su manifiesto ideal de progreso. Los acentos morales bien definidos que toma este ideal son poco compatibles con el estilo puramente descriptivo que debiera adoptar una historia como la suya, fundada en un principio racional de universalidad. Este ideal de progreso histórico, que viene a substituir para la razón humana su ideal de un saber metafísico supremo, y que caracteriza el tránsito y el cambio de acento del siglo xvii al xviii, tiene que triunfar no sólo del pesimismo que se desprende de la incurable insensatez de los hombres, sino incluso de la fundamental idea de la igualdad de

¹⁴ *Idem*, Introd., vi.

¹⁵ *Idem*, cap. 127.

su naturaleza. Y así como no se explica por qué la razón universal hace del hombre una excepción, y le confiere la capacidad de perfeccionamiento, tampoco se aclaran los términos del progreso: en *El siglo de Luis XIV* se repiten las mismas calamidades, principalmente las guerras, que han afligido a la humanidad en todo tiempo. Y es que la razón idealista de los ilustrados, ambiciosa de futuro, y a la vez de universalidad, no es todavía la razón histórica, aunque nos haya puesto en camino para llegar a ella. A Voltaire, el pasado le interesa con vistas al futuro; hace historia, pero la hace con un sentido eminentemente pragmático y utilitario.

5. Montesquieu percibió, más claramente aún que Voltaire, la imposibilidad de imponer orden a la masa de los hechos históricos procediendo de una manera puramente empírica. "Pocos hechos hay que no dependan de tantas circunstancias, que menester sería la eternidad del mundo para que aconteciesen por segunda vez."¹⁶ ¿Cómo obtener proposiciones generales de un material de casos que se repiten con tal dificultad? Lo que Montesquieu no pudo ver es que esos casos es imposible que se repitan nunca. Pero, aunque lo hubiera sospechado, no podía admitir que la historia estuviese confiada a la fantasía de los hombres y al azar. Era menester encontrar un principio de organización y explicación. Mientras no lo tuviera, su labor histórica y doctrinal sería vana. Y así confiesa, en el Prefacio al *Esprit des lois*: "Muchas veces he empezado esta obra y la he abandonado... Seguía mi objeto sin formar un plan; no conocía ni las reglas ni las excepciones; no encontraba la verdad sino para perderla. Pero, cuando hube descubierto mis principios, todo lo que buscaba vino hacia mí."

¿Y cuáles eran estos principios? Desde luego, tenían que ser necesarios, objetivos, y no arbitrarios; universales y genéricos, y no individuales. "He examinado primeramente a los hombres y he creído que, en esta infinita diversidad de leyes y costumbres, no eran conducidos únicamente por sus fantasías. He establecido los principios, y he visto cómo los casos particulares se doblegaban ante ellos como por sí solos... Yo no he obtenido mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas."¹⁷ Los principios son las leyes. En ellas se concentra y se formula la racionalidad del universo. Esta famosa "naturaleza de las cosas" no representa sino la

¹⁶ *Pensées et fragments*, II, 309.

¹⁷ *Esprit des lois*, Prefacio.

vigencia inexorable del principio racional. "*Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. . . Il y a donc une raison primitive; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux.*"¹⁸ Pero el cuadro del universo no es tan simple como pudiera pensarse por estas palabras. Como siempre, es el hombre quien origina la perturbación; es en él donde se quiebra la armonía perfecta de la racionalidad. En suma: el hombre es la suprema paradoja, porque tiene que pensar el mundo como racional, para entenderlo, y a la vez no acaba de entenderse a sí mismo, pues ha de reconocer que él es el único en infringir esta misma razón que lo distingue de los demás seres.

En efecto: "Las bestias no tienen las ventajas supremas que nosotros tenemos; tienen otras que a nosotros nos faltan. Carecen de esperanzas, pero no tienen nuestros temores; sufren la muerte como nosotros, pero sin conocerla."¹⁹ La desventaja radical de la condición humana, y por ello la que puede caracterizarla esencialmente, es el conocimiento de la muerte y esa ancipación del futuro que se revela en el temor y la esperanza. Montesquieu tuvo aquí una certera intuición de la temporalidad humana; y al ponerla precisamente en conexión con la muerte, le dió a su formulación un acento de modernidad que no es necesario subrayar. Pero esta misma intuición era la que iba a comprometer el equilibrio interno de ese edificio tan complejo y bien proporcionado que es su teoría de las leyes. Pues la temporalidad del hombre representa justamente la excepción de ese principio de la razón, concebido como universal y necesario. La bestia no tiene esperanzas ni conoce la muerte, y por esto es perfectamente racional, en el sentido de que la *raison primitive* se cumple en ella con una regularidad uniforme y constante. En cambio el hombre, que es racional en el sentido de poseer un órgano de pensamiento que le permite descubrir y representar el orden universal, es el único que lo infringe. La temporalidad y la muerte son una limitación. Nuestra particular razón dista mucho de ser tan segura como la razón universal. Por esto la vida de los hombres no representa un orden tan seguro como el de las otras zonas de la realidad. La ley humana es contingente e histórica; la ley que expresa las relaciones causales es necesaria y universal; pero

¹⁸ *Idem*, I, 1.

¹⁹ *Loc. cit.*

la historia misma se hace con él concurso de la una y la otra. Esto es lo que Montesquieu quiere hacernos entender. "*Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites.*"²⁰ Lo cual explica que "en tanto que ser físico, el hombre está gobernado, lo mismo que los demás cuerpos, por leyes invariables; en tanto que ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido y cambia las que ha establecido él mismo". La mutabilidad, y por ello el error y la ignorancia, son privilegio del hombre. Su seguridad en la conducta y en la posesión del conocimiento es bien precaria. Siendo racional, necesitaría que su entendimiento fuera perfecto; pero su limitación es su radical imperfección. "El mundo inteligente dista mucho de estar tan bien gobernado como el mundo físico. Pues, aunque el primero tenga leyes que, por su naturaleza, son invariables, no las sigue constantemente como el mundo físico sigue las suyas. La razón es que los seres particulares inteligentes son limitados por su naturaleza, y por consiguiente sujetos al error; y, de otra parte, es propio de su naturaleza que actúen por sí mismos."²¹ El orden racional sólo puede alterarlo el ser eminentemente racional. La irracionalidad del hombre se explicaría entonces por su libertad, por la conducta de sí propio, que son sus prerrogativas más valiosas. Imposible resolver semejante contrasentido, en los términos del racionalismo.

¿Y la historia? La historia sería la conjunción de racionalidad e irracionalidad entrelazadas. Si no fuera porque el hombre se gobierna a sí mismo, el régimen de las naciones sería tan perfecto como el del mundo natural, y la historia podría ser lo que en efecto ambiciona: la física del mundo humano. Podría entonces cumplirse sin falla alguna el principio que de todos modos formula Montesquieu sin restricciones: "*Chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance.*" Pero no: el propio Montesquieu es demasiado perspicaz y demasiado honesto para no atender a esa temporalidad y esa peculiar autonomía que hacen de la condición humana algo que parece imprevisible; a la vez, su mentalidad es demasiado siglo XVIII para descubrir en la misma temporalidad el secreto de la constancia y la uniformidad que busca. A la vista de estos caracteres, no pudo volver atrás y alterar su mismo concepto de racionalidad: concebir la historia como libertad y no como causalidad necesaria. Por el contrario, siguió en

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Loc. cit.*

el empeño de reducir los movimientos de la acción humana a líneas seguras y permanentes. Apeló, de una parte, a la idea consagrada de la igualdad de la naturaleza humana: "Como todos los hombres han tenido en todo tiempo las mismas pasiones, las ocasiones que producen los grandes cambios son diferentes, pero las causas son siempre las mismas."²² Por otra parte, recurrió al procedimiento de considerar sólo las grandes direcciones históricas, prescindiendo de los accidentes, excepto para confirmar con ellos los principios. "Todos los accidentes están sometidos a causas, y si el azar de una batalla, es decir; una causa particular, arruinó a un estado, había una causa general que hizo que ese estado tuviera que perecer por una sola batalla. En una palabra, el movimiento principal lleva consigo todos los accidentes particulares."²³

Este movimiento, esta *allure principale*, está determinada a su vez por una concurrencia de causas generales, entre las cuales —y para escándalo de Masdeu—²⁴ hizo figurar Montesquieu el clima, al lado de la religión. "Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras; de ahí se forma y resulta un espíritu general. A medida que, en cada nación, una de estas causas actúa con mayor fuerza, las otras ceden ante ella en proporción".²⁵ Cada forma de Estado responde a un principio particular —lo mismo que en Vico—: el de la República es la virtud, el de la Monarquía el honor, etc. De acuerdo con este principio particular, se produce la coordinación de las instituciones en cada sociedad determinada. Nadie ha tenido, antes que Montesquieu, este sentido de la concordancia histórica de las diversas instituciones sociales que ha logrado, gracias a Dilthey, afinarse tanto en nuestros días. Pero el modo como formula Montesquieu sus principios racionales ¿no es acaso una manera de incurrir en aquél "*excès même de la raison... pas toujours désirable*", de que él mismo habla?

6. Sean cuales sean sus limitaciones, es manifiesto que los pensadores del siglo xviii —Hume, Montesquieu, Voltaire— han con-

²² *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, I.

²³ *Romains*, xviii.

²⁴ *Esprit des lois*, xix, 4.

²⁵ *Idem*, xi, 6.

tribuído poderosamente a la formación de un nuevo sentido del pasado y de una historia como ciencia, e inclusive han preparado el terreno para una verdadera filosofía de la historia. Por lo que se refiere a nuestro interés, las limitaciones que ellos presentan no dependen de lo positivo y externo, no son las que hubo de corregir la historia posterior, cuando perfeccionó los métodos de investigación, afinó el instrumento crítico y aumentó el acopio de los hechos conocidos. Su limitación era interna y fundamental, y por ello mismo insuperable. El ponerla de relieve nos habrá permitido, no sólo abrir el camino a la comprensión de la filosofía de la historia de Hegel, sino entroncar el problema que hace tropezar a los racionalistas, con el que plantean al pensamiento actual el historicismo y el existencialismo. De las innovaciones y de los detalles del frustrado historicismo del siglo XVIII se han ocupado autores de mérito, como Dilthey, Cassirer y Meinecke.²⁶ Ninguno de ellos, sin embargo, parece haber cuidado en reparar en la conexión directa de ese pensamiento con el eje mismo de la tradición metafísica que parte de Heráclito y Parménides.

Considerado como pura individualidad, lo histórico resulta un misterio impenetrable por la luz de la razón. Es decir, impenetrable por la luz de esta razón, consagrada por Aristóteles, según la cual no hay ciencia de lo particular. El conocimiento de lo particular ofrece todas las limitaciones e inseguridades que derivan de su fuente. El conocimiento sensible es relativo, contingente, y la única manera de que lo particular ingrese en los dominios de lo racional consiste en reducir su particular a generalidad. Con ello pierde cada cosa sus caracteres propios y distintivos, aquellos que la hacen inconfundible; queda como descarnada, mostrando nada más la osamenta, que es, por decirlo así, lo que tiene de común con las otras cosas de su misma especie. La cuestión ha sido entonces determinar si el concepto específico es una pura categoría lógica, o si a ella corresponde, como en Platón, alguna realidad *sui generis*. Porque, si no es más que una categoría lógica, la especie representa, como todas las abstracciones, una traición a la realidad presente y actual, efectiva, inmediata; o en el mejor de los casos, una convención útil, un símbolo al que debiéramos considerar mejor como expresión de nuestro

²⁶ Dilthey, "El mundo histórico y el siglo XVIII", en *El mundo histórico*, trad. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.; Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, mismo traductor, mismo editor; Meinecke, *El historicismo y su génesis*, trad. José Mingarro y Tomás Muñoz, Fondo de Cultura, México.

propio entendimiento que como fiel reflejo de la realidad. De cualquier modo, la especie se pretende que sea como una forma de comunidad de las cosas; y el fundamento de ésta se pretende establecerlo en la comunidad de la razón. Nuestra tarea es deshacer el engaño que encubre la idea antihistórica de semejante comunidad.

Desde Heráclito se ha dicho: "Común es a todos el pensar." La comunidad de la razón ha sido uno de los ejes de la cultura occidental. Aristóteles define al hombre por la razón; ésta es la diferencia específica de su ser, aquello que hace de la totalidad de los hombres una especie distinta, o sea una comunidad, y a la vez aquello que les permite pensar todas las demás comunidades o especies en que la realidad pueda ser clasificada. La idea es soberbia. Pero esta razón ¿será en efecto "eternamente verdadera", como lo piensa Heráclito? Lejos de corregirse por la duda, la idea se afirma y progresa en los inicios de la época moderna. "La potencia de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente a lo que llamamos el buen sentido o la razón, es naturalmente igual en todos los hombres", dice Descartes en el *Discurso*. La comunidad se hace igualitaria: no sólo tenemos todos razón, sino que además todos tenemos la misma. En principio, ya no cabe decir *individuum est ineffabile*: conocido uno, se conocen todos. Sin embargo, el individuo presenta todavía caracteres distintivos, aparentemente irreductibles. Si lo igual en los hombres es la razón ¿podrá decirse que todo lo desigual que hay en ellos es irracional? Grave problema, pues lo desigual es precisamente lo histórico: el campo de la acción, donde los hombres viven *efectivamente* en comunidad. La comunidad real de los hombres sería, pues, algo opuesto a la comunidad de la razón que sirve para definirlos. Como un ajedrecista que se ve en apuros, y tiene que mover sus fichas obligado por el adversario, haciendo jugadas defensivas que no hacen sino aproximarlo al mate previsto, el racionalismo dió en esta situación un nuevo paso obligado. No podía retroceder sin causar la ruina de sus principios mismos; pero una vez dado el paso, su impotencia se hacía manifiesta. El nuevo paso consistió en reducir también a universalidad e igualdad lo que en el hombre había de desigual, y era tenido por irracional. Esto equivalía a matar la historia en el intento mismo de fundarla. Pues, reducir a igualdad lo diferencial, era como traducir a intemporalidad lo esencialmente temporal.

Las formas peculiares que tomó el intento ya las hemos visto. Se reducen en definitiva a estas: 1º Concebir a la razón como la

esencia de la substancia espiritual. Con ello, todo lo que no es racional queda fuera del espíritu, y por tanto de la historia, y la razón misma se hace intemporal. 2º Suponer la existencia de una razón suprema y universal, inmanente o trascendente, la cual regularía el curso de los acontecimientos históricos de tal modo que se excluyera de ellos toda arbitrariedad, toda irregularidad, toda intervención del azar o la Fortuna; y combinar esta razón universal con la idea de la igualdad natural de los hombres. 3º Proceder con el material histórico positivo, de una manera deliberada o inadvertida, como si fuese un material científico, efectuando con él una gigantesca y peculiarísima inducción, a cuyo término se habría de obtener, como resultado generalizador, una cierta fórmula de la constancia y reiteración de los sucesos históricos, una forma esquemática de los actos humanos de alcance colectivo. A su vez, lo que estos tres procedimientos de racionalización del devenir humano tienen de común es la reducción de la historia a términos de necesidad. Historicidad y libertad se hacen incompatibles, por lo mismo que lo fueron racionalidad y temporalidad. El desvanecimiento de la individualidad implica el desvanecimiento de la libertad. Pero esto hay que explicarlo.

La individualidad pura no existe. Esta es una noción tan abstracta como el concepto de especie. Lo que hay es un ser humano, perfectamente distinto siempre, que realiza un grado mayor o menor de individuación en su existencia efectiva. Pero la efectividad de esta existencia se da en y por una comunidad que no es la "específica", sino la histórica. La forma de la individuación es precisamente la libertad, pero la libertad es un diálogo, es una interacción, y en cierto modo también una interdependencia, o sea un vínculo. Libertad no es soledad, sino creación, y toda creación es una relación vital que implica necesariamente como término una comunidad. La especie nunca es término de una relación vital. Por esto, la comunidad real, sin la cual no se comprende el individuo, no debe confundirse con aquella comunidad racional o lógica en que pensaron Heráclito, Aristóteles, los estoicos, Descartes y todos los demás, sino la comunidad histórica: el pueblo, la ecumene, el Estado, el ámbito cultural, o como quiera llamarse, en que se producen aquellas creaciones espirituales humanas. La clave de la comprensión histórica no era, pues, la celebrada afirmación "Todos los hombres son iguales", sino más bien esta otra: "Todos los hombres son desiguales"; pues todo hombre vive en una comunidad, y el hecho de que todas las comunidades sean distintas es el punto de partida de la historia. La

individualidad aislada resulta, pues, tan incomprensible como la generalidad abstracta, tan inoperante como élla en el pensamiento histórico. Las formas cambiantes de la individualidad humana tienen que ser referidas a las formas igualmente cambiantes de la comunidad que las engloba. Ambas formas son dinámicas, vivas, o sea históricas; no son esquemáticamente rígidas y permanentes; y son además cooperantes. El racionalismo fué incapaz de verdadera comprensión histórica porque, para lograrla, hubiese tenido que alterar de un modo fundamental estas categorías de individualidad y comunidad o generalidad, por las cuales precisamente se caracterizaba su pensamiento.

Bien es verdad que la lógica del racionalismo no procedió exactamente como la aristotélica. Del mismo modo que la ciencia física era una ciencia funcional, y no puramente clasificadora, como la ciencia positiva estática de Aristóteles, así también la nueva historia naciente en el siglo XVIII no pudo satisfacerse con una mera descripción, más o menos crítica y exhaustiva, de los acontecimientos, a la manera de Bayle, sino que intentó dar razón de ellos. Para lo cual no bastaba agruparlos en géneros y especies, como si fuesen variedades de la flora y la fauna. Así se introdujeron en la historia las categorías de causa, de ley, de principio regulador universal, tomadas en parte de la ciencia, en parte de la metafísica tradicional. La razón quiso satisfacerse con ellas, porque el carácter funcional de semejantes conceptos parecía apropiado al carácter procesal de la realidad histórica, y a la vez mantenía aquél mismo principio de generalidad que era la condición de una ciencia en general. Estas categorías, sin embargo, resultaron en definitiva incapaces de explicarnos la historia; su empleo implicaba contemplar el proceso de la acción humana desde fuera. Para explicarlo había que verlo desde dentro, que situarse en el interior mismo del protagonista de la historia, y descubrir ahí la verdadera razón de su obrar. En el historicismo racionalista predominó siempre, por el contrario, la idea explícita o implícita de una cierta constancia de las acciones humanas, de una recurrencia regular de los acontecimientos, la cual permitiría ordenarlos en ciclos. La uniformidad del ciclo histórico substituiría a la tradicional generalidad lógica de la especie, y permitiría referir a él todos los hechos particulares, o prescindir de ellos por no ser significativos. Pero, llegado el momento de explicar por qué los ciclos existen, y son tales como se dice, la razón agota sus propios recursos positivos y tiene que inventar la hipótesis de un poder o una razón universal, cósmica, cuya debilidad teórica se

comunica a todas las explicaciones que en ella se apoyan. La razón del filósofo encuentra aquí su límite. En cambio, no lo encuentra cuando se propone, más positivamente, pero en el plano ontológico, explicar la producción misma de los hechos históricos, sean estos los que fueren, pero siempre variados y únicos, por la estructura peculiar del ser histórico, que siempre es la misma, que siempre funciona igual, como una máquina maravillosa que, sin alterar para nada su mecanismo, fabricara incesantemente productos diferentes. Pues, en efecto, no es la llamada "naturaleza humana" la que es siempre igual. Esta idea del hombre prescinde de la evolución histórica de la individualidad. Haya o no repetición de los hechos humanos, por su forma externa, el principio de la historicidad no pueden revelarlo ni ellos ni las formas que presenten. De los hechos mismos se ocupa la historiografía; de las formas indicadas aquí se ocupa la sociología, y ninguna de estas dos es ciencia de principios. Lo que no cambia en la historia, su verdadero principio, es la estructura del ser que produce el cambio histórico. El cambio mismo, y todos sus productos, podemos entregarlos impunemente al dominio de la relatividad histórica, si así nos place. En una situación histórica, todo hecho es relativo a otro, y toda situación es, a su vez, relativa a sus antecedentes. El único punto absoluto de referencia de todas estas relatividades es siempre la inalterable mecánica del productor de la historia, si así cabe decirlo.

El concepto de causalidad implica necesariamente el de una recurrencia de los hechos producidos por la misma causa. Cuando un hecho nuevo se produce, si podemos referirlo a una causa determinada, deja en el acto de ser nuevo. Si todas las causas fueran conocidas, el futuro nunca traería cosas nuevas —como dice Hume— y dejaría de existir la historia. Éste, por otro lado, es el ideal de todo pensamiento que parte del principio de causalidad: *savoir pour prévoir*, como dice la máxima del positivismo. Pero conviene advertir los resultados paradójicos a que nos conduce este tipo de pensamiento cuando se aplica precisamente a la historia: la ciencia histórica tendería precisamente a paralizar la historia, o a calificar de históricos *provisionalmente* sólo aquellos hechos cuya causa no hubiésemos determinado todavía. Y es que la idea de una causalidad histórica, tal como aparece en el pensamiento de la Ilustración, ha de chocar siempre con la idea de libertad. Nada tiene de extraño que la libertad se confunda entonces con el azar, con esa Fortuna que parece un intruso malvenido en la filosofía de la historia desde Maquiavelo. La pro-

ducción libre y la producción causal nunca llegaron a distinguirse, porque sólo podían distinguirse mediante una nueva concepción de la temporalidad. La razón no había ideado otra explicación mejor de los hechos que la explicación causal, y no cabía otra dentro de un tiempo uniformemente válido para los seres físicos y para los hombres. En la Edad Media, la teología había conectado el concepto de libertad a las nociones fundamentales de Providencia, Gracia e inmortalidad, todas las cuales implicaban el orden trascendente de la eternidad. Sean cuales fuesen las dificultades de la escolástica para lograr que la libertad en el tiempo resultase compatible con la supremacía de un poder intemporal, lo cierto es que el pensamiento moderno se rehusó a seguir por el camino de la teología y aspiró a explicar todos los hechos del mundo, inclusive los del mundo humano, por razones inmanentes. En este orden, la única idea que parecía clara era la de causalidad, y por esto se aplicó indistintamente a todos los órdenes de la realidad. Pero la causalidad actualiza en su principio ideal la totalidad de un proceso, y por ello lo paraliza. Lo pasado y lo futuro, lo presente y lo posible, todo queda comprendido e inmovilizado en el saber de la causa. Este saber permite la anticipación segura, mientras que la anticipación vital de la existencia humana es radical inseguridad e incertidumbre, y a la vez es una forma de despliegue del propio ser, siempre renovada, porque siempre se enriquece del pasado. La causa, por el contrario, nunca se enriquece, siempre permanece inalterable. El hecho *causado* es una pura reiteración indiferente; el hecho *humano* es diferente, es innovador, o sea libre.

Estas consideraciones revelarían que el error fundamental de las filosofías de la historia del racionalismo consistió en adoptar para la realidad histórica unas categorías propias de la ciencia natural. Sabida es la cautivación extraordinaria que ejercieron sobre los pensadores de la Ilustración las concepciones mecánicas que la física proponía en esa época. Y desde que Dilthey elaboró un cuerpo nuevo de categorías para el mundo histórico, aquel error ha sido señalado repetidamente. Pero el problema no era puramente lógico o metodológico. La seducción de la historia por la física es un hecho, pero meramente incidental. La razón profunda de aquella inadecuada aplicación de categorías, como la de ley y la de causalidad, al mundo de las acciones humanas, le pasó inadvertida al propio Dilthey, porque tampoco en éste llegó nunca a resolverse el problema sobre el que resbalaron los pensadores del XVIII, y que Hegel planteó por primera vez en todo su

rigor. Este es el problema de la dualidad naturaleza-espíritu, en relación con el tiempo. Por supuesto que el siglo XVIII ya advirtió, mejor aún que el XVII, la peculiaridad específica de lo histórico frente a lo natural. Mantuvo, sin embargo, esa creencia en la unidad de la razón que Descartes formuló como si fuera una evidencia irrecusable: "*Toutes les sciences —dice en la primera de las Reglas— ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique*". La fundamentación de un sistema de las ciencias del espíritu significó la crisis definitiva de esa idea de la *sagesse* universal. Pero Dilthey, a quien debemos esta fundamentación, hubo de tropezar con la misma dificultad que halló en su camino el dualismo de Descartes. ¿Cómo explicar la conjunción, que se produce en el hombre, de la substancia extensa y la substancia pensante? La ocurrencia cartesiana de la glándula pineal es como una imagen patética de la gravedad insoluble de este problema en el dualismo. Una dificultad análoga habrá de presentarse en Dilthey: ya no se tratará de explicar la *pensée* en términos de geometría, sino de explicar la naturaleza en los términos de la razón histórica. Pues es patente la presencia de la naturaleza en lo histórico; es patente que la acción de los hombres en el tiempo y en el mundo no puede concebirse siquiera sin esa condición de su ser mismo que es la naturaleza. Y es que, según habremos de ver más adelante, la crítica de la razón histórica de Dilthey no es completa. Esta razón se hizo apta para la *temporalidad*, pero se convirtió en inepta para la *espacialidad*. La concepción psicológica y ontológica del hombre tiene que comprender a las dos; las cuales, por otra parte, son correlativas, y no se dan jamás la una sin la otra. En suma, la historia no es pura temporalidad. La historia es la verdadera glándula pineal, en que inciden y se confunden inseparablemente naturaleza y espíritu, espacialidad y temporalidad, necesidad y libertad. La acción humana es resultado de esta incidencia.

El historicismo de Marx, a este respecto, fué indudablemente más lúcido y más consecuente que el de un Voltaire o un Montesquieu. Marx sostuvo el principio de la necesidad histórica; pero encontró la manera de que su vigencia quedara firmemente establecida en este punto de incidencia entre la naturaleza y lo específicamente humano. No incurrió en la inconsecuencia de aquellos antecesores suyos, los cuales afirmaban la peculiaridad de lo histórico frente a la naturaleza, pero, no sabiendo cómo resolver en términos de razón la realidad humana, le aplicaron categorías

propias de la ciencia natural. Claro está que el problema de la causalidad en lo humano es más complejo de lo que pudiera suponerse al estudiar la clara solución marxista. Según Marx, la situación económica, considerada como etapa histórica en el proceso evolutivo de la producción, determina las formas de la vida espiritual de un pueblo y de un individuo. Pero, una vez sentado el principio, Marx dedicó toda su atención al estudio del aspecto económico de la historia, y desatendió el otro muy notoriamente. Explicó el fenómeno de la producción económica, pero dejó sin explicar el *acto* de la producción espiritual. Determinado o no por el hecho económico, el hecho espiritual tiene manifiestamente su modo propio de producción, e inclusive dentro de la filosofía marxista cabía ensayar con él un análisis tan cuidadoso como el que Marx hubo de dedicar a los hechos y procesos de la economía. Acaso entonces se hubiese revelado la inadecuación o la limitación específica del concepto de causa. En efecto, el determinismo económico propone una causa general o universal; pero hay muchos aspectos de la existencia, ajenos en principio a lo económico, en los cuales se descubre un modo peculiar de conexión de lo espiritual con lo causal. El hombre puede actuar y actúa incesantemente como agente físico, mecánico, causal, en relación con las cosas. En la operación de poner en marcha una máquina cualquiera, o en la más simple todavía de encender la luz eléctrica, el hombre ingresa como eslabón en una cadena de fenómenos puramente físicos. Todo el complicadísimo aparato de la tecnología, que ocupa tan grande espacio en la vida civilizada moderna, es un sistema que rodea al hombre, pero del cual él mismo forma parte. Cada sujeto hace un uso voluntario de los múltiples artefactos de que dispone como útiles o instrumentos. Pero hacer uso de ellos no es otra cosa que ingresar en un proceso causal. Esta es la condición necesaria de toda acción humana (que no sea puramente reflexiva o meditativa). La existencia de los hombres ha requerido desde el principio su dominio de la naturaleza, desde las formas rudimentarias de la agricultura, hasta la aviación. Pero este dominio implica a la vez una sumisión. Y no la sumisión de que tanto se habla en nuestros días: la esclavitud del hombre por la máquina que él mismo ha inventado. Sino una sumisión más fundamental, y que no afecta a su albedrío; más fundamental, porque no se refiere al condicionamiento de las formas sociológicas de su existencia por la técnica, y menos determinante porque la acción humana ingresa en ciertos procesos causales libremente, y se evade de ellos con la misma

libertad. La luz se prende y se apaga; el automóvil se pone en marcha y se detiene. Mientras el proceso dura, formamos parte del mecanismo, pero nos desprendemos de él cuando lo detenemos.

Todo lo cual nos induciría a pensar que tampoco las categorías o las "intuiciones" vitales de Bergson serían suficientes para explicar la acción humana. El concepto de causa quisiera substituirlo Bergson por la idea de creación o productividad, en la zona de los seres vivos. Dejando aparte los animales, es cierto que la vida humana es creación, y en un sentido más hondo todavía que el bergsoniano. Pero la historia, de la que Bergson no se ocupó, no puede explicarse simplemente como un proceso de evolución vital (biológica). El hombre extrae de sí mismo formas nuevas de vida, en un proceso evolutivo semejante, si se quiere, al de la naturaleza orgánica. Pero esta acción formativa de su propio ser está incidiendo constantemente en un medio que es su posibilidad y su limitación a un tiempo, y que tiene sus leyes propias. El acto histórico no se efectúa nunca sin esa adecuación de la libertad creadora y la causalidad física, que caracteriza de modo esencial a la existencia humana, y de la cual ha parecido olvidarse incluso el existencialismo. La ejecución del *Concierto para violín* de Beethoven es un hecho espiritual. El entendimiento de la obra por el ejecutante, su elaborado criterio de interpretación, no dependen para nada de factores físicos; pero la ejecución misma es un fenómeno físico y requiere la sumisión perfecta a leyes específicas mecánicas y acústicas. No habría fenómeno artístico ninguno sin una presión de los dedos sobre puntos precisos de las cuerdas, simultánea a la fricción del arco sobre estas mismas cuerdas, calculada de modo que se produzca un número determinado de vibraciones longitudinales por segundo. El efecto de esta causalidad mecánica no es puramente acústico, sino estético; es decir, que rebasa en su sentido todo el posible ámbito de las leyes físicas. Pero, sin el concurso de éstas, la obra misma como tal no fuera posible. La mecánica es condición de la belleza, aunque no la explica. El espíritu —la historia— no se explica por la naturaleza; pero tampoco se explica sin ella. Y hay que advertir además que el hombre ha comprendido en su historia primero la belleza que la mecánica. En Pitágoras, la matemática vino después que la música.

III

EL DINAMISMO DE LA SUBSTANCIA Y LA DIALÉCTICA HISTÓRICA

LEIBNIZ Y HEGEL

1. Pocos filósofos han realizado como Hegel esa obra, de una magnificencia ejemplar, que consiste en resolver la totalidad de los problemas que la época anterior había dejado esparcidos y sin solución. A ella acaban por confluír todos los cabos sueltos; en ella se entretrejen esos finos hilos de las ideas, formando como un tapiz que presenta figuras nuevas, cuya variedad no podía presumirse antes de que cada pensamiento aislado se integrase en el conjunto. Tal obra es posible por la concurrencia del genio y de la situación histórica. En otras situaciones, al genio sólo le es dado propulsar el pensamiento en una dimensión. Pero, cuanto más radicalmente aporética se presenta la situación, mayor es la novedad de la situación nueva, creada por el replanteamiento fundamental de los problemas, en su conjunto total. Así, en Hegel, resultan principios de congruencia las que en la situación anterior fueran oposiciones irreductibles. Naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, razón e historia, individualidad y comunidad, ser y devenir: estas oposiciones habían tomado el carácter de antinomias, y era imposible resolver ninguna de ellas aisladamente, pues el entendimiento procedía por círculos en cada una, y se encontraba siempre con un límite infranqueable. Era menester resolverlas a todas de una vez: tarea que parece gigantesca, y lo es en el resultado de la obra concluída, pero que también hubo de ser más decisiva por la simplicidad misma del nuevo principio.

Esta obra de Hegel habrá de ser aquí representada en escorzo. En el primer plano, y con sus dimensiones normales, habrá de aparecer tan sólo la filosofía de la historia. De su ontología, lo mismo que de la ontología de otros autores, tendremos ocasión de ocuparnos en otra obra con mayor detenimiento y para otros fines. En ésta, se harán nada más aquellas referencias que parezcan necesarias para la explicación de los principios generales en que se funda el historicismo hegeliano.

Para ilustrar mejor esa peculiar situación de antagonismo de los principios a que se había llegado, puede traerse a cuenta un hecho histórico: la polémica que sostuvieron Herder y Kant, a

propósito de la obra del primero titulada *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*.¹ Nunca pudieron, nunca hubieran podido ponerse de acuerdo; pero la suya nos trae el único beneficio que es dable esperar nunca de una polémica: las dos posiciones se afilaron, y por ello mismo se aclararon. Estas dos posiciones pueden designarse aquí con los nombres de romanticismo y racionalismo. El romanticismo desecha por inútiles todos los intentos que se han llevado a cabo por reducir lo histórico a principios generales, accesibles a la razón; mientras que el racionalismo, incluso en su forma crítica y trascendental, tiene que porfiar de un modo u otro en el intento. Puede decirse que Herder da la pauta a la literatura romántica, principalmente a la novela, que habrá de mostrar tal atención al pasado, y una cándida devoción por el detalle histórico. Lo mismo en la literatura que en el plano de las ideas, en que se mueve Herder al escribir esa obra, el romanticismo fomentará el sentido histórico, o acaso dijéramos mejor el sentimiento histórico, mediante la pura reivindicación del pasado como tal. El romanticismo pretende despertar la memoria del hombre, en vez de forzar su entendimiento en la búsqueda de unas causas o principios de lo histórico. Para el romántico, todo hecho, todo suceso o personaje históricos son singulares, únicos, incomparables, e importan precisamente en y por su singularidad. Y así, en la novela, el elemento literario principal, más que el drama, es la situación, el ambiente, lo que se llama *color local*. Sin los elementos de la evocación histórica, a veces detallados minuciosamente, el juego de las pasiones resultaría neutralizado y anodino; pues éstas no importan en tanto que genéricas, sino en tanto que características de *un* hombre que, real o ficticio, las vivió en un cierto tiempo y lugar. La autenticidad de las acciones humanas, e incluso su aureola de prestigio, dependen de ese tiempo y ese lugar que son factores esencialmente históricos. El *Orfeo* de Gluck ya no se puede representar de casaca y calzón corto. El nuevo indumento de que se revista podrá resultar acaso tan impropio como el anterior; pero lo significativo es ese intento de *propiedad*, en el que se encierra un respeto por el pasado como fué, y una sumisión a la historia verdadera que no se atribula por ningún problema de causas y principios. Por ello, lo que le importa al romántico es lo diferencial, y

¹ Sobre esta polémica véase Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*, cap. iv, trad. esp. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica; sobre el pensamiento de Herder, Meinecke, *El historicismo y su génesis*, cap. ix, trad. esp. J. Mingarro y Tomás Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica.

no lo común; la variedad de lo concreto, que si es irreductible a la razón, por ello mismo nos compensa con su riqueza inagotable. La razón pura es la razón monótona; creyendo que no hay otra, pues como única se la presentan, nada tiene de extraño que el romántico acabe por rechazarla, aun a costa de pasar por irracional, y de verse abocado a la empresa de sustituirla por la pasión en el ápice del ser humano. La evocación histórica del romanticismo, por el contrario, es la más luminosa y colorida. Y si a veces la fantasía tuvo que suplir la deficiente investigación, y si la *propiedad* resultó más bien impropia, esta evocación romántica del pasado, y especialmente del pasado medieval, no podría ser llamada infiel o injusta; porque trataba de darle al pasado lo suyo, que es justicia, y había en su actitud una fidelidad peculiar, la cual no era otra cosa en el fondo que esa *compenertración* que la hermenéutica de Dilthey habrá de proponer más tarde como requisito de toda comprensión histórica.

Cuando Herder expresa a su modo estas ideas no pretende establecer el fundamento y el método de una ciencia histórica. Kant lo acusa de oscuridad, él que era tan riguroso en el manejo de los conceptos; lo acusó de perder el hilo de su pensamiento en la maraña de las ideas sueltas y las sugerencias múltiples, en la confusión de sus mismos sentimientos, siempre tan despiertos y vivaces ante la estimulación de lo histórico. Pero Herder no se proponía elaborar una doctrina sistemática, con el rigor de un método bien establecido. De hecho, su filosofía de la historia más bien pretende revelar la imposibilidad de tal método, e incluso la de una filosofía de la historia. Su sentido de lo individual no se apoya en una teoría de la individualidad; es un sentimiento y no un concepto. Él siente que cada personaje histórico, sea un hombre, sea un pueblo o una época, tiene su propia perfección, representa una plenitud incomparable. La historia efectiva es lo dado; importa como tal, y no porque oculte tras de sí un principio misterioso que lo explicaría, o porque remita a una causa general que sería algo fijo, permanente, en el fondo del devenir histórico. Y si este devenir resulta inabordable por la razón, tanto peor para ella.

No interesan los reproches de Kant a Herder; no importa que se haya dicho de éste que fué, como filósofo, un poeta, y como poeta, un filósofo. Interesa más saber cómo pudo Kant entenderlas, con su razón, para tratar la historia. Su pensamiento al respecto quedó consignado especialmente en un trabajo titulado

“Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”.² Según Cassirer, culmina en este ensayo la filosofía de la Ilustración.³ Acaso culminen en ella sus dificultades, por lo que atañe a la historia; pues aquí se hace finalmente explícito lo que en los pensadores ilustrados quedaba sin decir: que una filosofía de la historia —como el racionalismo la entendía— era imposible sin un supuesto básico. Naturalmente, una historia “en sentido cosmopolita” no puede constituirse como una ciencia rigurosa, al modo de la física y la matemática. Tratándose del obrar humano, podemos ya presumir que Kant habrá de orientarse aquí más bien de cara a la *Crítica de la razón práctica*, volviendo la espalda a la *Crítica de la razón pura*. En otros términos, la razón histórica no habrá de ser la razón teórica, sino la razón ética. A ésta le está permitido lo que a la otra le está vedado: asentar como principio un fin *a priori*. Y aunque dicho principio pueda pasar por formal o trascendental,⁴ es manifiesto que se toma como un supuesto. Kant lo llama “intención de la Naturaleza” (en otro lugar lo llama Providencia), la cual arrastra consigo la idea de progreso. El designio superior que regula el acontecer histórico apunta hacia un fin, una meta o un destino de la humanidad. “No hay otra salida para el filósofo —dice Kant— ante el espectáculo que se ofrece en la gran escena del mundo”: a veces “se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura”; los hombres “no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco como racionales ciudadanos del mundo”. Otro tanto ha dicho ya Voltaire. Ante esto, la posición de Kant tampoco difiere mucho: el filósofo “tiene que tratar de descubrir en el curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*”. O sea: ya que los hombres no tienen designio propio regular, hay que buscar alguna fuerza superior que lo tenga por ellos, y sobre todo, que nos explique sus irregularidades y nos ordene el desorden de sus existencias.

Lo que aquí no está claro es el concepto mismo de Naturaleza. De una parte, se afirma que “las acciones humanas se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza”. Si así fuera, cabría de ellas

² En Kant, *Filosofía de la historia*. Trad. esp. Eugenio Imaz, El Colegio de México.

³ *Op. cit.*, p. 269.

⁴ Cassirer así lo afirma, pero, para fundar su opinión, remite a la *Crítica de la razón práctica*. El ensayo que aquí estudiamos no ofrece el rigor ni la claridad de esa gran obra.

un conocimiento tan riguroso y seguro como el que se contiene en las leyes de la física matemática, y podrían explicarse por “una causa natural general”, como la que formuló Newton, a quien cita Kant. Sin embargo, no es así, porque toda ley de la Naturaleza descansa sobre el principio, formulado o implícito, de indiferencia. La Naturaleza, en este sentido, carece de fines e intenciones. Para poder atribuírselos hay que equipararla a la Providencia. Esto es, por otra parte, lo que hace Kant. Pero con ello la Naturaleza deja de serlo, pues la Providencia es justa y literalmente lo Sobrenatural. El obrar de los hombres, en el plano inmanente que es el de la historia, realizaría un designio *trascendente* (y no *transcendental*). Por tanto, Kant se ve forzado a titubear constantemente entre el sentido trascendente y el sentido inmanente —o posiblemente trascendental— de la Naturaleza. Así, el designio supremo no se manifiesta en los fines concretos, subjetivos, de la acción humana, sino en la *forma* que presentan en conjunto y en sus grandes etapas; un poco al modo como después, en la *Crítica de la razón práctica*, no habrá de ser la materia, el contenido, o el fin determinado de la acción lo que constituya la moralidad, sino la *forma* que adopte en sus decisiones la voluntad pura. “La historia, a pesar de que las causas de las acciones humanas pueden yacer profundamente ocultas, nos hace concebir la esperanza de que, si ella contempla el juego de la libertad humana *en grande*, podrá descubrir en él un curso regular”. Este curso regular de la historia tiene que producirse, pues, *à l'insu* de los hombres mismos que son sus protagonistas. Y, en efecto, Kant repite aquí una idea que ya formuló Vico y que ha de reaparecer todavía en la filosofía de la historia de Hegel: “No se imaginan los hombres en particular, ni tampoco los mismos pueblos, que al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente como hilo conductor la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran; ni que participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa”. Esta empresa, de la cual habrá de tomar Hegel la idea inspiradora, es la constitución de una sociedad civil en la que se realice “la libertad bajo la ley”, lo mismo en el plano interior o estatal, que en el plano exterior o internacional. Si no atinamos de pronto a descubrir este propósito en el proceso efectivo de las acciones humanas, ello se debe a que aquellas disposiciones naturales que tenemos y que apuntan al uso de la razón “se deben desarrollar completamente en la especie, y no en los individuos”. Hay que reconocer que somos “un poco míopes para

calar el mecanismo secreto de este dispositivo” de la historia; pero “tenemos que *suponer* que la Naturaleza, aun en el terreno de la libertad humana, no procede sin plan ni meta”. No queda otro remedio: tenemos que servirnos de esta idea *a priori* “como hilo conductor para representarnos como *sistema*, por lo menos en conjunto, lo que de otro modo no es más que un *agregado* sin plan ninguno de las acciones humanas”.

Aquí está, pues, la clave de la cuestión: el racionalismo tiene la idea *a priori* de un *sistema* de la historia. La tuvo antes de Kant, y con éste semejante idea se hizo explícita y fué reconocida como tal. El romanticismo, en cambio, prescinde de todo *a priori* y no le importa la eventual sistematización de las acciones humanas; incluso propende a negar su posibilidad, pues aquello a que atiende es la mera evocación histórica, la reviviscencia del pasado en toda su incomparable singularidad. En ninguno de los dos encontramos a la razón histórica: en el racionalismo, el *a priori* nos cierra el acceso a la comprensión de lo individual, que es lo que forma efectivamente la trama real de la historia; y en el romanticismo, que nos presenta lo individual y nos permite revivirlo, el sentimiento pretende substituir simplemente a la razón. Ni el uno ni el otro alcanzan a formular la racionalidad de lo individual o de lo singular.

2. Hemos podido ya mostrar en parte la conexión fundamental que existe entre el problema de la individualidad y la comunidad y el problema de la razón histórica. Sin que esta conexión se rompa, podemos enseñar ahora la que existe entre la razón histórica y la temporalidad del ser. Hegel, en efecto, consigue por fin reunir en armonía estos términos hasta ahora disociados: la razón, el ser y el tiempo. En su concepción metafísica de la historia encuentra su fundamento además aquella relación entre individualidad y comunidad, cuyas manifestaciones son tan diversas, que afectan por igual a la lógica y a la política, a la psicología y a la sociología, a la historia y a la ontología. Pero, ni la teoría del Estado, ni la teoría del juicio, ni las ciencias descriptivas que son la psicología, la sociología y la historia, pueden por sí solas—cada una de ellas aisladamente, o todas en conjunto—plantear siquiera en sus términos radicales el problema de aquella relación. Este es un problema ontológico. Y Hegel ha sido el primero, acaso el único, que lo haya planteado y resuelto en su integridad. Sea cual sea la opinión que hoy formemos de su teoría, y de la vigencia que pueda tener para nosotros, la lección que de ella se

desprende nos impide en todo caso divagar por los terrenos marginales al eje de nuestra marcha, en los cuales, especialmente en el de la política, la confusión origina hoy trastornos que rebasan el ámbito de la pura especulación. Nuestra marcha nos ha de conducir a una ontología de lo histórico, y si ésta puede ser lograda con ventura, tendremos con ella la clave para resolver ese problema de la individualidad y la comunidad en todos los campos secundarios donde se presente.

Desde el punto de vista metafísico, la individualidad del ser —del ente, del existente— había quedado ya bien determinada por la filosofía aristotélica y por la tomista. Lo que en estas filosofías no llegó nunca a explicarse es el ser de la comunidad. Quiero decir que nunca llegaron a plantearse siquiera el problema ontológico de la acción histórica. La fecundidad virtual de las nociones de potencia y acto quedó frustrada por el hecho de que se aplicasen sin distinción a toda realidad y sirvieran para explicar cualquier tipo de cambio: lo mismo el cambio por el cual una estatua se desprende de una masa de mármol, que el cambio por el cual de una semilla brota un arbusto, que el cambio por el cual se producen las *Olintiacas* de Demóstenes. La comunidad de las Ideas en Platón no era más que un orden de jerarquía ontológica, perfecta y literalmente traducible en un orden de subordinación lógica o categorial. En Aristóteles, la teoría de la acción humana, en tanto que determinable y concreta (no en tanto que estructura substancial del ente activo), hubo de conformarse a la relatividad del subjetivismo que domina en la *Ética a Nicómaco*. Y en la metafísica de Descartes la situación se agrava todavía, a pesar de la parcial ruptura con la tradición; porque lo que en ella queda peligrosamente comprometido es la individualidad misma del ente. Dejando a un lado la noción específica de la *res cogitans*, la imposibilidad de concebir una individualidad real en la *res extensa* es manifiesta. La substancia corpórea es divisible al infinito matemáticamente; pero no consta, por ello mismo, de unidades diferentes y suficientes, pues las únicas determinaciones rigurosas de lo corpóreo, en tanto que substancia, son la extensión, la figura y el movimiento. La mecánica de Descartes es fundamentalmente geométrica. Y esta peculiar concepción de la substancia extensa compromete a su vez la individualidad de la substancia pensante, con la cual queda inexplicablemente reunida en el hombre.

Al criticar la teoría cartesiana, Leibniz trata de reivindicar la individualidad del ente, y por esto recurre en parte a los auxilios del pensamiento tradicional y adopta los conceptos aristotélico-

tomistas de las formas substanciales y de la entelequia. Sin embargo, lo más importante de su pensamiento a este respecto, y lo que hace de él un antecedente de Hegel, es la introducción de la categoría de *fuerza* en su teoría de la substancia. La substancia se hace dinámica, en vez de permanecer estática. Es decir, se mueve por una fuerza propia, en vez de moverse por una acción mecánica; y esta fuerza constituye precisamente el principio de su individualidad monádica. "*Ce n'est pas assez que je me sente une substance qui pense, il faudrait concevoir distinctement ce qui me distingue de tous les autres esprits.*"⁵ Pero esta distinción es posible y necesario hacerla también en la substancia corpórea. Sin ello, el hombre, "que es un ser dotado de verdadera unidad", no podría explicarse como tal unidad: ¿cómo resultaría unitaria verdaderamente la conjunción de una substancia espiritual individualizada y una substancia corporal continua? "Yo no concibo ninguna realidad sin verdadera unidad", y la unidad real no cabe en la substancia determinada primariamente como extensión, pues "todo es indefinido con respecto a la extensión".⁶ La verdadera noción de la substancia es la acción. La substancia corporal no consiste en la extensión o en la divisibilidad. La pura extensión jamás podría constituir un ser completo. La materia, considerada como la masa en sí misma, no es más que un puro fenómeno, una *apparence bien fondée*; en cuanto a la figura, lejos de ser constitutiva de los cuerpos, no es siquiera una cualidad enteramente real y determinada fuera del pensamiento.⁷ La naturaleza nos ofrece otras cosas, además de la extensión y el movimiento: "La fuerza es algo real y absoluto."⁸ Ciertamente es que "todos los fenómenos de los cuerpos pueden ser explicados maquinalmente o por la filosofía corpuscular, siguiendo ciertos principios de mecánica... pero en el último análisis de los principios de la física y de la mecánica misma puede verse que no cabe explicarlos por las modificaciones solas de la extensión".⁹ Es menester que se añada la noción de fuerza: ésta es la causa del movimiento. Se tra-

⁵ Leibniz, *Remarques sur la lettre de M. Arnauld touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais.*

⁶ Carta a Arnauld de 30-iv-1687.

⁷ Leibniz a Arnauld, Ed. Janet, tomo 1, pp. 593-610. Pasaje de interés como antecedente de la concepción trascendental del espacio, que será formulada por Kant.

⁸ Carta de Leibniz a Arnauld de 14-i-1688.

⁹ Carta de Leibniz a Arnauld de 28-xi/6-xii-1686.

ta, pues, de una causa inmanente a la substancia misma. La actividad que desarrollan las substancias es una actividad original: "Toda substancia tiene una perfecta espontaneidad, la cual deviene libertad en las substancias espirituales."¹⁰

Hegel ha dicho: "La explicación de un fenómeno por medio de una fuerza es una tautología",¹¹ pues "toda determinación del concepto de fuerza es precisamente la misma que la de su manifestación". O sea que la fuerza no podría ser una potencia abstracta, más o menos confusamente discernible detrás de sus manifestaciones. No hay que decir, por tanto, como se dice a veces, que la naturaleza misma de la fuerza nos es desconocida, y que sólo conocemos su manifestación. Pero, sea cual sea la dificultad de comprender la noción leibniziana de fuerza (abandonada luego por la ciencia casi a la vez que abandonó la noción de substancia), la importancia que tiene para la historia de la filosofía el concepto de *vis*, sobre el cual cayó en seguida la crítica de Hume,¹² consiste en que por él se pone al ser en relación con el tiempo. La doctrina de Leibniz apunta a este respecto a la vez hacia Hegel y hacia Bergson, y en una forma tan directa, que puede sorprender no hallarla consignada en la obra de Heidegger, pues éste plantea el problema de la temporalidad del ser con el mismo vigor con que critica la falta de un tratamiento adecuado en las filosofías anteriores.

Esta fuerza o poder de desenvolvimiento es inherente, pues, a la substancia. El movimiento se lo da ella a sí misma; o mejor dicho, "lo que hay de real en el movimiento, en cada momento, es la fuerza, de la cual deriva; puesto que todo estado presente de una substancia es una secuencia de su estado precedente".¹³ La mera extensión puede, cuando más, expresar tan sólo un estado presente, pero en modo alguno el pasado y el futuro, como debe hacerlo la noción de una substancia.¹⁴ Por esta razón llama Leib-

¹⁰ *Discours de métaphysique*, xxxii. También en Hegel el dinamismo del espíritu es esencialmente libertad.

¹¹ *Lógica*, II, 136.

¹² *Concerning Human Understanding*, parte I, nota final; parte II, nota final.

¹³ *Leibniz a Arnauld*, ed. Janet, tomo I, pp. 593-610.

¹⁴ *Projet d'une lettre a M. Arnauld*, ed. Janet, tomo I, pp. 552-557. Esta es la misma objeción que hace Heidegger a Aristóteles: de la noción del ente desaparecen el pasado y el futuro; el ente es concebido, en cuanto a su ser, como "presencia", es decir, es comprendido por respecto a un determinado modo del tiempo, o sea el presente: el único traducible en espacio, diría Bergson. Ello revela, para Heidegger, una ignorancia de la fundamental fun-

niz a la fuerza, en más de un pasaje, *principio vital*, y también fuerza motriz y fuerza natural. La primera crítica del concepto de homogeneidad, que viene impuesto a la metafísica desde la geometría —como habrá de mostrar Bergson en nuestros días—, es Leibniz quien la hace, y es la idea de la dinamicidad espontánea del ser la que lo incita. Si no hubiera esta capacidad de desenvolvimiento, nunca podría decirse rigurosamente que ocurre ninguna variación, excepto la que representa la traslación de un cuerpo de un lugar a otro. Este movimiento es determinable y representable en un sistema de coordenadas. Pero no hay sistema geométrico alguno que pueda representar, y menos explicar, el proceso por el cual una substancia pasa de un estado a otro. Cuando dos triángulos se encuentran juntos, forman un cuadrilátero perfectamente determinado; pero “de la figura resultante no puede concluirse cómo esta conjunción se llevó a cabo”.¹⁵ Sobre la base de la “uniformidad perfecta” de la substancia, ninguna parte difiere de la otra (homogeneidad del espacio); además, si el estado de un momento no difiere tampoco del estado de otro, sino por la transferencia de partes que son iguales, lo que se infiere inevitablemente es la imposibilidad de discriminar entre los diversos momentos (homogeneidad del tiempo). Por el contrario, “la naturaleza de la substancia exige necesariamente y encierra esencialmente un progreso o un cambio”.¹⁶ El tiempo y el espacio constituyen según Leibniz “la capacidad del orden posible de existencia”. La posibilidad es el principio de la esencia; la esencia es a su vez el principio de la existencia.¹⁷ La existencia se encuentra por tanto vinculada al espacio y al tiempo por las condiciones de la posibilidad, por la individualidad monádica que es toda existencia, y por esta fuerza interna de desarrollo que determina su acción. Toda unidad real ha sido originada de tal modo, que “todo le nace de su propio fondo por una perfecta es-

ción ontológica del tiempo. Cf. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Introducción, cap. II, § 6, y Bergson, *La pensée et le mouvant*, ed. Skyra, Ginebra, p. 169, donde se dice: “La realidad es cambio, el cambio es indivisible, y en un cambio indivisible el pasado forma un mismo cuerpo con el presente.”

¹⁵ *Loc. cit.*, en la nota anterior.

¹⁶ *Système nouveau de la nature*, 15. Cf. Bergson, *La pensée et le mouvant*, cap. III, ed. Skyra, p. 103: “El tiempo es lo que impide que todo sea dado de una vez”; misma obra, p. 97: “La permanencia de la substancia es para nosotros una continuidad del cambio.”

¹⁷ *De l'origine radicale des choses*, 1697.

pontaneidad respecto de sí misma y, sin embargo, con una perfecta conformidad con las cosas exteriores".¹⁸

Esta conformidad del ente con los demás entes, de todas las substancias individuales en conjunto, es precisamente el problema en la doctrina de Leibniz. La individualidad, concebida como mónada, se ha hecho tan radicalmente suficiente, en su ser y en su constitución interna y en su principio dinámico, que ahora lo difícil es armonizarla con las demás mónadas: constituir con todas ellas una comunidad. Que dicha comunidad resulta necesaria, es evidente; pues de otro modo la acción de las mónadas independientes sería un conflicto caótico, un puro dispendio de energía sin orden ni concierto. Por el contrario, "Dios no hace nada fuera del orden, ni es posible siquiera fingir que haya acontecimientos que no sean regulares". Encontrar, como hizo Hegel, un principio concertante de la pluralidad: esta era la empresa en que Leibniz tuvo que empeñarse. La comunidad no podía ser un orden puramente lógico, pues en ella tenían que entrañarse el dinamismo y la temporalidad: frente a la noción de especie, "la noción de un individuo encierra *sub ratione possibilitatis* lo que es de hecho, o lo que se refiere a la existencia de las cosas y al tiempo".¹⁹ Pero la misma cerrazón de la mónada le impidió a Leibniz concebir, como hizo Hegel, una comunidad, real y temporal a la vez, que tuviese su propia unidad y su fuerza interna de desenvolvimiento, explicándola al modo como había explicado la constitución y el dinamismo de la unidad singular o individual.

La dificultad con que se encontraba Leibniz provenía, pues, de los mismos caracteres que él había atribuido a la substancia individual. En primer lugar, la mónada es simple. Por su simplicidad, es tan imposible que llegue a disolverse, o a perecer naturalmente, como que pueda componerse y, por tanto, comenzar a ser naturalmente.²⁰ En segundo lugar, las mónadas "carecen de ventanas", o sea que ninguna de ellas puede ejercer una acción que influya en otra. Por sí solas, pues, no pueden constituir una verdadera comunidad: para ello sería menester que pudieran comunicarse. Y con esto, cada mónada es distinta de la otra y todas tienen un principio interno que es la causa inmediata de sus cambios. Se comprende de este modo que el problema de la coordinación general del cambio tenga que ser proyectado al origen mismo de las mónadas. La coordinación o la armonía no

¹⁸ *Système nouveau de la nature*, 14.

¹⁹ *Remarques sur la lettre de M. Arnauld*, antes citadas.

²⁰ *Monadologie*, 3 ss.

pueden producirse *en el tiempo*, durante la existencia de las mónadas, ni pueden depender de ese principio interno de su dinamismo, porque, siendo todas diferentes, el principio de su actividad es en cada una original, o sea que es individual. El propio Leibniz confiesa que “esta novedad —la idea de una fuerza intrínseca u original en la substancia— renovaba las grandes dificultades”. En efecto: “ninguna substancia que tenga verdadera unidad puede comenzar sino por creación, ni terminar sino por aniquilación”; luego, “es menester que las formas constitutivas de las substancias hayan sido creadas con el mundo y que subsistan siempre”.²¹ El orden que regula sus actividades tiene que ser entonces preestablecido: es una armonía creada por Dios anticipadamente, en el momento mismo de la creación del mundo. De donde se infiere que la armonía, o la comunidad de las substancias individuales, no siendo la obra de éstas, sino la de su creador, tiene que ser perfecta e inquebrantable. La idea de que éste es el mejor de los mundos posibles no deriva, pues, de un optimismo banal, o subjetivo; es una consecuencia necesaria de todos los principios de la metafísica. Para Hegel, como veremos, éste es también el mejor de los mundos; pero es el mejor porque es el único posible: el orden del mundo —del mundo histórico— no se establece desde el acto mismo de la creación original, por la muy simple razón de que este acto creador es continuo, y el orden, o sea la racionalidad, es una condición y una resultante a la vez del proceso mismo en que se efectúa el desenvolvimiento temporal de la substancia.

Naturalmente que, cuanto dice Leibniz de la substancia, lo refiere de modo muy preciso a la corpórea. Leibniz corrige la idea que Descartes se formó de esta substancia, añadiendo a la noción de materia la de forma substancial, que en él significa lo mismo que energía. Pero todo lo dicho se aplica por igual a los demás tipos de substancias, y la armonía preestablecida reina en ellas lo mismo que en la substancia corpórea. Adscribe, sin embargo, bajo una categoría aparte, a los seres vivos, cosa imposible en el dualismo cartesiano: bajo la *res extensa* tenían que caber a la vez los vivientes y los inorgánicos, y por esto los procesos vitales había que explicarlos mecánicamente. Para Leibniz, en cambio, “el cuerpo que pertenece a una mónada, y del cual ésta es la entelequia o el alma, constituye con la entelequia lo que se puede llamar un *viviente*, y con el alma lo que se llama un *animal*”.²² En cuanto

²¹ *Système nouveau de la nature*, 4.

²² *Monadologie*, 63.

a lo que Descartes llamaba la *res cogitans*, dice Leibniz que se caracteriza por la facultad de conocerse a sí misma: "*Pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ai de moi-même*".²³ Convendría señalar aquí que este principio metodológico de Leibniz, para proceder en ontología, coincide con el que adopta Heidegger en la Introducción a *El ser y el tiempo*, aunque la mónada espiritual a que llega el primero no pueda equipararse al *Dasein* del segundo. Ambos son existentes determinados e individuales, sin embargo; pero en Heidegger no hay principio de comunidad ontológico-histórica, mientras que en Leibniz este principio existe, pero es trascendente: es el mismo que regula la armonía de todas las demás mónadas, y por ello no es en verdad un principio histórico, como el que encontraremos en Hegel. Los animales tampoco empiezan ni terminan: la vida es una continuidad productiva como lo será en Bergson: "Si el animal no comienza jamás naturalmente, tampoco termina naturalmente; y no sólo no hay generación, sino tampoco destrucción completa, ni muerte considerada en rigor". La generación no es más que un tránsito, una fase de la continuidad cualitativa, por la cual se pasa del ser al ser, en virtud de un producto seminal en el que ya se encuentra *preformado* el ser nuevo.²⁴

"Cada mónada creada representa todo el universo"; pero la substancia espiritual lo expresa con una mayor perfección, precisamente por esta capacidad suya de consultarse a sí misma. Las otras substancias "no saben lo que son, ni lo que hacen, y por consiguiente, no pudiendo hacer reflexiones, no cabe que descubran verdades."²⁵ Esta peculiaridad de la substancia espiritual está además unida muy característicamente a la temporalidad (y la temporalidad muy unida a la moralidad, lo mismo que en Hegel). De una parte, ninguna substancia carente de reflexión puede ser cualificada moralmente. En otras palabras: lo que se llama el reino de la naturaleza es la zona indiferente o descualificada de la realidad. Pero el alma inteligente, porque conoce lo que es, y porque puede decir yo, "lo cual es mucho decir", no sólo subsiste metafísicamente, sino que además posee unidad moral, y

²³ *Remarques sur la lettre de M. Arnauld*, antes citadas.

²⁴ *Monadologie*, 74 y 76. Nótese en estas ideas el antecedente de las teorías genéticas y evolucionistas que van a florecer en el siglo XIX. En otro lugar dice: "*J'ai beaucoup de penchant à croire que toutes les générations des animaux dépourvus de raison... ne sont que des transformations d'un autre animal déjà vivant.*" Carta a Arnauld de 28-XI/6-XII-1686.

²⁵ *Discours de métaphysique*, xxxiv.

esto se llama personalidad: "*Car c'est le souvenir, ou la connaissance de ce moi, qui la rend capable de châtement ou de récompense.*"²⁶ Y de otra parte, es temporal en el sentido de haber sido creada en el tiempo, a diferencia de todas las demás substancias: "el alma racional no es creada sino en el tiempo de la formación de su cuerpo".²⁷ Lo cual no impide su inmortalidad, sino al contrario. Este recuerdo de sí mismo que guarda la substancia capaz de conocerse en la reflexión, y en el cual se funda la unidad personal del espíritu, lo conserva después de la muerte del cuerpo. Lo que permanece sin explicación es este tránsito del orden temporal al orden de la eternidad. En todo caso, así como, sin el recuerdo, no tendría sentido la moralidad, piensa Leibniz que sin él tampoco sería la inmortalidad *rien de souhaitable*.

Así, la comunidad peculiar y específica de las substancias espirituales tiene carácter moral. El punto superior de referencia, respecto del cual se agrupan las individualidades, y que sirve como de aglutinante de su diversidad, es Dios. Lo era ya para las substancias no espirituales, pero en éstas no podía haber comunidad verdadera. Todas son, en general, "espejos vivientes o imágenes del universo"; pero los espíritus son además imágenes de la divinidad misma. Capaz de conocer el sistema de la naturaleza, y de imitarlo en la acción, cada espíritu es como una pequeña divinidad en su propio departamento.²⁸ Esto le permite entrar en una especie de sociedad con Dios; esto explica que la comunidad de todos los espíritus constituya la Ciudad de Dios. Semejante monarquía verdaderamente universal, es un mundo moral formado sobre el mundo natural: es el mundo de la energía espiritual, constituido sobre el mundo de la energía puramente física; el de la libertad, en el de la necesidad; el de la memoria y la reflexión, frente al de la realidad que expresa sin saber, como un espejo indiferente, y carece de conciencia.

Sólo faltaba dar un paso: este Dios trascendente, del cual depende y al cual se refiere todo el dinamismo de la realidad espiritual, hacerlo inmanente; hacer que su ser mismo consista en el proceso temporal del espíritu. Este paso es el que da Hegel.

3. "La historia es el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado."²⁹ Dios se ha revelado como

²⁶ Loc. cit., en la nota anterior.

²⁷ Carta de Leibniz a Arnauld de 28-xi/6-xii-1686.

²⁸ *Monadologie*, 83.

²⁹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Introducción.

espíritu; “pero la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente”. El espíritu es dinámico y creador, es real y activo en el mundo: “el espíritu es por tanto su propio resultado”.

La realidad divina se ofrece bajo dos formas, que son la naturaleza física y el espíritu, ambas comprendidas bajo lo que Hegel llama la Idea. “Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos la Idea.” Proyectada sobre el elemento del espíritu humano, la Idea se realiza en la historia; su otra proyección es la naturaleza física. En ambos casos es Vida.³⁰ La Idea, pues, se identifica con la eficiencia divina. De Dios hay que decir que es el bien, precisamente por esta eficiencia suya. El bien y el ser quedan asimilados, como ya lo estaban en el pensamiento cristiano desde San Agustín; pero en Hegel este ser es “el proceso mismo”. “Dios habla; se expresa a sí mismo, es la potencia de expresarse, de hacerse oír.” La realidad concreta, determinada y activa, de esta expresión es el espíritu: “la historia universal representa el plan de la Providencia”.

La diferencia que presenta, entre Leibniz y Hegel, ese designio providencial que rige el mundo, resulta así muy clara: en el primero es una opción, en el segundo es una expresión. Según Leibniz la divinidad elige de antemano, entre los posibles, el mundo mejor, que al hacerse real o actual la expresa mediatamente; según Hegel, el mundo es expresión directa de la divinidad, es una acción creadora, en la cual ella se realiza a sí misma justamente en el tiempo. No basta decir que “la Providencia rige al mundo... pero sin querer entrar en lo determinado y concreto”. Hegel recuerda a este propósito la crítica de Sócrates a Anaxágoras, según el relato del *Fedón*: después de asentar el *nous* como principio universal, se abandona a las causas naturales la explicación de las cosas particulares y concretas. La misma objeción fuera aplicable a Leibniz, pues en su filosofía no se explica el modo de la intervención divina, la manera como la potencia infinita efectúa o determina las realidades. “La fe en la Providencia en general no pasa a lo determinado, a la aplicación al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo”. A diferencia de Kant, Hegel piensa que el *plan* de la Providencia, en el cual se revela la racionalidad del mundo histórico, tiene que

general, i. Trad. esp. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente. Todas las citas del texto pertenecen a esta gran Introducción, salvo cuando se indique en las notas que proceden de otras obras de Hegel.

³⁰ *Propedéutica*, III, “La Idea”, 104 ss.

hacerse patente en la realidad misma, en la espiritual lo mismo que en la natural. En cuanto a la segunda, dice Hegel, “arrastramos como una tradición la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. . . Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias ¿por qué no en la historia universal?” La misma pregunta se la había hecho Vico, y también su respuesta originó una reivindicación de lo histórico frente a lo natural. “Por otra parte —añade Hegel— la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo donde la Idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual, en cambio, está en su propio terreno y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible.”

La racionalidad del mundo era en Leibniz el supuesto necesario, de una potencia infinita trascendente; en Kant, la razón era una pura forma de nuestro conocimiento del mundo; en Hegel el mundo, y muy especialmente el mundo espiritual o histórico, es racional porque *la razón misma es substancia*. La razón ha dejado de ser puramente especulativa; ya no tiene tan sólo la potencia de reflejar la realidad, sino además una potencia de actuar que la convierte a ella misma en realidad, o sea en una realidad que es temporal por ser activa. La especulación es entonces autoconciencia: el ser espiritual tiene la capacidad de pensarse a sí mismo, y este pensamiento es una de sus formas históricas de ser. *La especulación no es un acto del ser formado, sino un acto formativo del ser en devenir.*³¹ La historia se hace radicalmente autónoma respecto de la naturaleza, pero sin desconectarse de ella funcionalmente. La razón del cambio ya no es la ley, como era en la física de Newton, y en quienes tomaban de él modelo para su filosofía de la historia, como Voltaire y Montesquieu. La razón es la substancia misma del cambio. Por ello no expresa una reiteración y una regularidad constante, sino una constante renovación. Al mismo tiempo, esa autonomía del espíritu no se logra, como en Dilthey, por medio de una desconexión total con la

³¹ “Puesto que la substancia es en sí misma sujeto, todo contenido es también la reflexión de sí misma en sí misma. La subsistencia o la substancia de un *Dasein* es su igualdad consigo mismo, pues su desigualdad consigo mismo sería su disolución. Pero la igualdad consigo mismo. . . es el pensamiento. Así es como se concibe que el ser es pensamiento.” Principio de la identidad del ser y el pensar. Recordemos que, en la terminología de Hegel, el concepto es a la vez automovimiento del *Dasein* y el acto de comprenderlo. Véase *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, III, 3.

naturaleza. El espíritu, en tanto que existente, activo, y libre en su actividad, está unido a la naturaleza. “La historia universal se desenvuelve en el terreno del espíritu. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la historia universal, y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a esta relación fundamental de la determinación natural. Pero lo substancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un sistema de la razón, realizando un elemento particular, característico, sino relativamente al espíritu.”³² Siguiendo las trazas de este pensamiento, el hegeliano Carlos Marx habrá de presentar un nuevo historicismo, en el cual la conexión entre el espíritu y la naturaleza se mantiene, pero la “determinación natural” se ha hecho tan predominante, que la historia espiritual llega a sometersele completamente.

Naturalmente, esta idea de la razón no puede ser elaborada por la historia, ni siquiera por la filosofía de la historia universal: la toman éstas de la filosofía especulativa y la adoptan en su campo como un supuesto que ha sido ya aprobado en otro campo. En otros términos, no puede ser la historia la que determine con claridad y rigor los fundamentos de la historicidad en cuanto tal; no puede ser una ciencia particular del espíritu, como lo será en Dilthey, la que nos dé la razón última de lo espiritual. El ser histórico tiene que determinarse en tanto que ser. Esta exigencia, por la cual la ontología se restaure como fundamento de la historia, se cumple en Heidegger después de haberse descuidado en Dilthey. Pero conviene tener presente que fué establecida primero por Hegel, en quien la teoría de lo histórico no es puramente una epistemología sobre base psicológica, sino una *metafísica de la razón histórica*. La particular manera como Hegel cumple con el requisito de una fundamentación ontológica consiste, como estamos viendo, en hacer de la razón, no el órgano de comprensión del devenir histórico, sino el protagonista mismo, por así decirlo, de este devenir. La razón rige al mundo, pero no desde fuera, sino desde dentro; más bien a la manera de Heráclito que a la de Aristóteles o Leibniz. Es ella misma “la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del mundo natural, sino también del espiritual, en la historia universal”. En suma, la idea de Leibniz, según la cual la substancia espiritual estaba dotada de una fuerza original de desenvolvimien-

³² Op. cit., cap. II, 1 a).

to,³³ Hegel la adopta y la completa concibiendo a la razón como substancia, haciendo de la razón una fuerza que ya no está esparcida en unidades monadológicas, sino que es universal, siendo a la vez concreta en su realidad. Como substancia, la razón es a la vez materia y forma, potencia y realización de toda vida natural y espiritual; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora; tiene su fin en sí misma, se da a sí misma la existencia y en ella se explana a sí misma: es su propio contenido. En suma, esta substancia, este ser en sí y por sí, no es inoperante o impotente; no está escondida, impassible, detrás de un accidente que estuviera sometido a la temporalidad.³⁴ Por el contrario, es *el ser temporal mismo*, cuya temporalidad adopta en el mundo la forma característica de la historicidad. Y no tiene otra forma de ser que el devenir, ni puede encontrarse sino en el fenómeno, en la materia misma de este devenir y en su forma real.³⁵

Esta es la fundamental y perdurable innovación de Hegel. Los antecedentes que la hicieron posible adquieren su valor preciso justamente en la comparación de su insuficiencia con la plenitud a que permitieron llegar. La idea de la razón como substancia aparece ya, con Descartes, en los orígenes mismos del racionalismo; pero este ser substancial es ajeno a la temporalidad, es siempre idéntico a sí mismo. En Leibniz se hace dinámico, pero no llega a ser auténticamente histórico, porque la fuerza de su pro-

³³ A la mónada de Leibniz corresponde el *Dasein* de Hegel. Este ser determinado se determina a sí mismo en la existencia, en un proceso de desarrollo dialéctico. El *Dasein* tiene "vida inmanente", "vida interior y automovimiento"; por esto dice Hegel que su determinabilidad, o sea aquello que lo constituye propiamente en un *Da-Sean*, no la recibe de otro ni se le aplica desde fuera, sino que se la da él a sí mismo en su propia actuación. La forma de esta actividad es inmanente. No es la forma "pura" o vacía del entendimiento, al modo de Kant; por el contrario, "la forma es ella misma el devenir intrínseco del contenido concreto", y la razón que la comprende es por ello una razón temporal: "La subsistencia del *Dasein*. . . es su devenir. Dada la naturaleza de este ente, y en tanto que el ente tiene esta naturaleza para el saber, este saber no es ya la actividad que manipula el contenido como una cosa extraña. . . La actividad del saber está más bien inmersa en este contenido." *Fenomenología del espíritu*, III, 3.

³⁴ La substancia no es sino la totalidad de sus accidentes. En otros términos: "la expresión de la realidad es la realidad misma". Véase *Fenomenología del espíritu*, A, III.

³⁵ "El concepto de la actualización de la razón consciente de sí misma tiene su perfecta realidad en el espíritu de un pueblo": *Fenomenología del espíritu*, v. B.

pia actividad ha sido regulada de antemano: la actividad no es creadora del ser que la posee. En Kant la razón es temporal, pero ya no es, en el sentido ontológico, y su temporalidad formal le impide penetrar este sentido. En Hegel, por el contrario, la temporalidad está en la entraña del ser mismo: es la substancia, y la substancia es razón. De este modo la razón ya no se impone a la realidad, reduciéndola a sus propios modos, leyes y formas, sino que se identifica con ella. Y en el plano de lo puramente histórico, donde aquella imposición resultó más forzada y precaria, ya no tiene la razón que operar como un supuesto, a la manera de Kant; ya no es lo que Bacon llamaba un *ídolo*. Terminó la tradición del principio de identidad que se iniciara con Parménides.³⁶ Y como consecuencia de ello, la universalidad ya no es una mera generalización abstracta, sino que se concibe como totalidad de un proceso que es real en la existencia misma, con todas las determinaciones de su particularidad concreta:³⁷ “lo universal es lo infinitamente concreto”.

Así puede Hegel, con la holgura de ánimo que no tuvieron los iluministas, afirmar y reiterar la racionalidad de la historia: “La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la substancia de la historia. Espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explícita ésta su naturaleza en la existencia universal”.³⁸ Y es que “la razón es inmanente en la existencia histórica y se realiza en ella y mediante ella”.³⁹ Por esto la razón es un principio de comunidad, mucho más sólido que el sentimiento, que es subjetivo. En las cosas totalmente particulares, el sentimiento está en su derecho; pero el que dice “yo siento así” se ha encerrado en sí mismo, se ha comunicado, pues cualquier

³⁶ La dialéctica substituye a la identidad en la concepción de la temporalidad de la razón y el ser. “El espíritu es tiempo”, había dicho ya Hegel en su curso de 1803. Y en la *Fenomenología del espíritu* afirma que *el tiempo es el concepto mismo del ser determinado (Dasein)*. Sobre la crítica hegeliana del formalismo y el esquematismo de la razón, en relación con el espacio y el tiempo, la cual constituye un antecedente claro de Bergson, véase más adelante, el capítulo destinado a Bergson mismo.

³⁷ “El ser, fijado como distinto de la determinación, el ser en sí, sería la vacía abstracción del ser. En el ser determinado (*Dasein*) la determinación es una con el ser”: *Lógica*, I, § 92. Cf. Heidegger: “Ser es siempre el ser de un ente”, en *El ser y el tiempo*, Introducción, cap. I, 3.

³⁸ *Filosofía de la historia*, Introd., I.

³⁹ *Idem*, II, 2, a).

otro puede decir con igual pretensión “yo no lo siento así”, y entonces no hay entre los dos ningún terreno común. El terreno común es la verdad, y la verdad sólo existe en y para el pensamiento; pero ésta es a la vez una verdad histórica.⁴⁰ El espíritu es “la verdad verdaderamente substancial... es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador”. La historicidad de la verdad no anula por consiguiente su carácter absoluto.

4. El problema de la individualidad y la comunidad se resuelve en la unidad del espíritu. Desde luego, el espíritu no es una cosa abstracta, sino algo activo, absolutamente vivo. El reino del espíritu es el creado por el hombre. Su forma suprema de ser es la conciencia; pero “el espíritu sólo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo”. Ahora bien: esta conciencia, en que el espíritu consiste esencialmente, puede considerarse en el individuo humano y en el individuo colectivo, o sea el pueblo. De cualquier modo, el espíritu se presenta siempre como una individualidad, como una unidad cuyo centro está en sí misma. En su forma de sujeto humano, lo primero que el espíritu sabe de sí mismo es que *siente*. Este sentir es algo muy aproximado a lo que Heidegger llamará el conocimiento preontológico del ser, la experiencia primaria de nuestra existencia. Junto con el simple sentir aparece una determinación peculiar del existente que consiste en sentirse defectuoso, negativo, limitado. La existencia se opone entonces a la limitación, y de esta contraposición nace el *impulso*, en el cual consiste la segunda determinación del ser espiritual individual. “Los objetos, por cuanto mi actitud para con ellos es la de sentirme impulsado hacia ellos, son medios de integración; esto constituye, en general, la base de la técnica y la práctica”. Pero en esta referencia a los objetos, hacia los cuales apunta el impulso, existimos exteriormente, abocados a lo externo y apresados en cierto modo por ello. “En el impulso no hay autoconciencia.” Esta determinación primaria de la existencia, caracterizada por el sentir y el ser impulsado, presenta asimismo notable analogía con la caracterización que hace Heidegger de la existencia inauténtica del *Dasein*. A su vez, la conciencia es también en Hegel lo que permite superar esta forma inferior de la existencia, y la que abre el camino de la libertad. El saber de sí mismo, que para Heidegger es el dato, el punto de apoyo original de una ontología, toma el carácter de libertad cuando se convierte en saber del

⁴⁰ “La verdad es el movimiento de sí misma en sí misma”: *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, III, 3.

ser-para-la-muerte, en el conocimiento absoluto de la propia radical limitación. Pero también Hegel dice: "La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que lo determina... El hombre, como espíritu, es esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo."⁴¹ En todo caso, inclusive en su determinación primaria, la actividad que desarrolla el individuo para satisfacer sus propias necesidades es también una satisfacción de las necesidades ajenas. No hay nada aquí que no sea recíproco, dice Hegel: nada en que "la independencia del individuo, incluso en la *negación* de sí mismo, no pueda atribuirse al propio tiempo su propia significación *positiva*, que es la del ser-para-sí."⁴²

El pensamiento se interpone entre la violencia del impulso y su satisfacción. Obrar según *fin*es, y no por impulsos, es la tercera determinación existencial del espíritu en tanto que individuo humano. Por el acto de autoconciencia que es el pensamiento, el hombre, al volver sobre sí mismo, se constituye en un yo, en un sujeto, en una efectividad real. Esto hace del hombre un sujeto de la historia. La historicidad del hombre queda así fundada en sus determinaciones ontológicas, existenciales. Con esta fundamentación, Hegel anticipa casi un siglo la que habrá de efectuar Heidegger, ya desde la misma Introducción a *El ser y el tiempo*. Y es que la operación que lleva a cabo Heidegger respecto de Dilthey, es análoga a la que desarrolla Hegel respecto de la filosofía del siglo XVIII. Ambas culminan, como hemos visto, en un concepto de la libertad. Y aunque la libertad de Hegel es creadora, mientras que la de Heidegger es radicalmente negativa y desesperada, esto no altera la similitud de la operación fundamentadora del ser histórico.

Como quiera que sea, "la existencia auténtica" del hombre, según Hegel, consiste en una libertad que se adquiere en el conocimiento de sí propio. Esta mismidad de la reflexión es "la libre unidad con los demás", y tiene un carácter esencialmente ético: "la verdad de esta conciencia racional de sí mismo es la *substancia ética*".⁴³ La libertad permite superar lo inmediato. Pero esta superación se lleva a cabo mediante una actividad por la

⁴¹ Cf. *Fenomenología del espíritu*, III, 3.

⁴² *Fenomenología del espíritu*, v, B, 1. Estos conceptos de ser-para-sí y ser-para-otro, tan característicos del pensamiento hegeliano, han recibido un nuevo empleo al adoptarlos parcialmente Sartre en *L'être et le néant*. Vide especialmente 2ª parte, I, y 3ª parte, II.

⁴³ *Fenomenología del espíritu*, v, B, 2.

cual *el hombre se forma a sí mismo*. “Inmediatamente, el hombre es sólo la posibilidad de serlo. . . tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado”.⁴⁴

El espíritu no se da sólo en la forma de un individuo humano, sino que se da también, en la historia, bajo la forma de “un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada”. Esto es lo que Hegel llama “espíritu de un pueblo”. Los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos. Y es que esta representación o conciencia de su propio ser es también, para los pueblos, una forma o etapa de su ser histórico. Lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu universal llega al libre conocimiento de sí mismo. Y así como en la autoconciencia individual el espíritu se integra en la comunidad, cumpliendo fines de alcance supra-individual, así también la autoconciencia de la comunidad, constitutiva del derecho, la moral y la religión, integra el espíritu de un pueblo en la universalidad del espíritu absoluto y en el engranaje de su desarrollo histórico. Los hombres guardan con el espíritu de un pueblo la misma relación que el individuo con el todo, que es su substancia. “El individuo existe en esta substancia”; ningún individuo puede trascenderla. Pero tampoco un pueblo puede trascender, en su particularidad, la substancia del espíritu universal: “La substancia universal habla su *lenguaje universal* en las costumbres y las leyes de un pueblo; pero esta esencia inmutable en el elemento del ser no es otra cosa que la expresión de la individualidad singular misma, que parece opuesta a esta substancia universal. Las leyes expresan lo que cada individualidad singular *es y hace*.”⁴⁵

El espíritu de un pueblo tampoco está desvinculado de la naturaleza. Es una nación y por tanto “su principio es un principio

⁴⁴ *Filosofía de la historia*, Introd., II, 1, b). Conviene anotar este uso del concepto de posibilidad, en relación con la historicidad del ser del hombre, que habrá de reaparecer también en Heidegger. La idea, repetidamente expresada por Ortega y Gasset, de que el hombre no es, sino que se hace, tiene probablemente un origen hegeliano, y no heideggeriano. Recordemos lo que dice Hegel: “Se hace con frecuencia una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos. En la historia esto es falso: la serie de los actos es el hombre mismo.”

⁴⁵ *Fenomenología del espíritu*, v, B, 1.

natural";⁴⁶ "su actividad consiste en hacerse un mundo real, que exista también en el espacio", y no sólo en el tiempo. "Con la existencia surge la particularidad." Esta particularidad, determinada por la acción, se expresa en la religión, el culto, las costumbres, los usos, el arte, la constitución, las leyes políticas, el orbe entero de las instituciones y los acontecimientos; en suma, lo que también Dilthey llamará "manifestaciones del espíritu". El individuo, cuando adviene a la conciencia de sí mismo, halla ante sí el ser del pueblo como un mundo constituido ya, al cual se incorpora y con el cual queda ligado. Esta forma peculiar de inmersión previa en una comunidad, este *encontrarse ya en ella* y estar incorporado cuando se inicia la reflexión, es justamente lo que Heidegger ha llamado *mundanidad*. Heidegger, sin embargo, no ha desarrollado tan a fondo como Hegel una teoría del ser de la comunidad, correspondiente a la del ser individual que se encuentra situado en ella y determinado por ella en sus límites y conexiones. Para Hegel, "la obra preexiste y los individuos han de hacerse conforme a ella". Pero esta obra no es conclusa, sino más bien un obrar incesante. El espíritu universal es uno: es el espíritu del mundo, tal como se despliega ante la conciencia humana, y por ende en el proceso de la historia. Por esto *encarna* sucesivamente en pueblos diferentes. "El espíritu de un pueblo es, por lo tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular." En esta forma particular, que es la nación, o el Estado, el espíritu nace, vive y muere lo mismo que el espíritu individual de un hombre. Y así como la muerte de éste no interrumpe la vida de la comunidad, la muerte de un pueblo no interrumpe el proceso de la historia.

La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad. Y es que la libertad es la substancia del espíritu, la única cosa que en él tiene verdad. Esta substancia es, pues, activa: la libertad del espíritu no consiste en un ser inmóvil. A la vez, la libertad es el fin del espíritu, hacia el cual se encamina necesariamente. La historia universal es literalmente "la exposición

⁴⁶ A medida que fué madurando su pensamiento, Hegel tendió a modificar la idea de la predominancia espiritual de la Nación sobre el Estado, que había tenido en su juventud, probablemente por influencia de Fichte. Según éste, la sociedad, la comunidad nacional, considerada aparte del derecho, es muy superior al Estado. Para el Hegel de la madurez, en cambio, la Nación es el puro condicionamiento espacial, el hecho natural de la sociedad humana; lo que en ésta hay de espiritual se realiza en y por el Estado. Sobre las confusiones que de ahí se han originado, véase el capítulo siguiente.

del espíritu”: el despliegue de su esfuerzo por llegar a saber lo que es en sí, y realizar la libertad en este autoconocimiento. Dicho de otro modo: la libertad se realiza a sí misma en el proceso histórico de la substancia espiritual. Para cada pueblo particular, este proceso de su historia adopta una forma regular. De la necesidad, y de la acción encaminada a satisfacerla, surge la institución; pero la plenitud institucional conduce a un presente sin necesidades (o sea sin futuro), y la acción que antes era creadora se encauza en la costumbre, que es una actividad sin oposición. Acaso subsista alguna agitación, pero es meramente la de los intereses particulares de los individuos, que se han desprendido del interés del pueblo mismo. En este momento, sin embargo, cuando el pueblo se ha formado por completo y, habiendo alcanzado su fin, se aproxima a su desintegración y su muerte, en este momento es cuando se presenta el pensamiento como una realidad especial. El espíritu, que se ha estado objetivando en sus propias creaciones, ahora se interioriza y forma el concepto de sí mismo. El espíritu de un pueblo determinado es sólo un individuo en el curso de la historia universal. Su fruto supremo no es él quien lo goza, porque en su producción se agota precisamente su capacidad de vida histórica, de innovación; pero lo brinda a otro pueblo que habrá de recogerlo como semilla de un fruto nuevo que él tendrá que madurar también, mas sin poder gozarlo.

El espíritu es libre. Hacer real ésta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia. “Saberse y conocerse es su hazaña, pero una hazaña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases. Cada nuevo espíritu de un pueblo es una nueva fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad. La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no como en la naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su Idea.”⁴⁷

5. Reconozcamos la dificultad de comprender a primera vista de qué modo la filosofía de la historia de Hegel, y la ontología que le sirve de fundamento, puedan ser un saber de salvación. Desde luego lo son. En cambio se comprende que el mundo no se percatara de ello en el tiempo en que Hegel dió a conocer esta filosofía en sus cursos universitarios. Acaso fué menester que

⁴⁷ *Filosofía de la historia*, Introd., II, d), final.

surgiera, frente a la suya, una filosofía de la perdición o de la desesperación, como la de Kierkegaard; acaso, para que el contraste fuera completo y revelador, hubo que esperar la crisis del relativismo historicista, anunciada ya en la obra de Dilthey, y confirmada por muchos que se inspiraron en ella. En fin, al comparar la fundamentación ontológica de la historicidad en Hegel y en Heidegger podemos ver con claridad las consecuencias de su radical discrepancia en la idea que se forman de la acción. En Heidegger, la acción es perdición, es anonimato, entrega al mundo, inautenticidad; en Hegel la acción es salvadora porque es formadora, y culmina en el acto supremo que es el conocimiento propio. Aunque el *Dasein* sea histórico, constitutivamente, por la forma temporal de su ser, la existencia auténtica viene en Heidegger a anular, de hecho, la efectividad del obrar histórico. Y es que Hegel entiende la libertad como libertad-para-ser, mientras que Heidegger la entiende como libertad-para-no-ser (en tanto que la verdadera forma auténtica de ser es el hacer). La existencia auténtica se perfila sobre el horizonte de la Nada, que no puede por menos de anular en cierto modo todo *lo que es*. De cualquier manera, anula el sentido de todo *lo que hace* el ente histórico. La historicidad del *Dasein* se salva, ontológicamente, o sea en tanto que es una forma preeminente de ser. Lo que no se salva es el sentido de esta existencia determinada: su sentido histórico, vital, humano. En Hegel, por el contrario, se salvan ambas cosas: el sentido ontológico de la historicidad del *Dasein* y su sentido histórico. (Que esta salvación resulte todavía hoy satisfactoria, repetimos, es una cuestión aparte.) El *Dasein* de Hegel es más radical e íntegramente histórico que el de Heidegger. El ser es el proceso, como dirá más tarde Bergson. El sujeto del proceso es siempre un ente, una existencia individual; la forma de esta existencia es acción, acción histórica creadora, en la cual se cumplen fines subjetivos, particulares, y por ellos, o a través de ellos, se cumplen los fines universales del proceso absoluto. Todo lo que es, se hace: en el hacer está la clave del ser, dentro del mundo histórico. Y la forma suprema del ser es la autoconciencia, o sea también una forma de introversión o reflexión, como en Heidegger; pero esta reflexión no es para Hegel sino otra de las formas o etapas de la acción, en el proceso dialéctico.

Este es el sentido ontológico de la historicidad en Hegel. Su sentido histórico o humano (lo que se llama simplemente el sentido de la vida) se encuentra en la conexión que el agente singular, individual, forjador de sí mismo en la actividad histórica,

mantiene con la comunidad. Esta conexión no puede definirse heideggerianamente como "mundanidad", como un puro "encontrarse ya" en el mundo. En todo caso, Hegel no la concibe así, antes la define como comunicación, interdependencia, relación efectiva y creadora. Por sí solo, aislado, suelto, sin amarres, sin misión, el individuo no tiene sentido histórico, aunque su sentido ontológico haya quedado bien afirmado. Nada tiene de extraño que, en el momento en que surge la pregunta por el sentido histórico de la existencia, el existencialismo que deriva de Heidegger haya creído encontrar un puro absurdo. Para Hegel nada es absurdo, porque el sentido histórico del *Dasein* queda fundado también ontológicamente en el ser de la comunidad. Y esta es la única manera de hacerlo: no queda otra alternativa si se quiere, por lo menos, encontrar una salvación inmanente para el ser histórico. La substancia de su ser es la substancia de su comunidad. Su relación con ella no consiste según Hegel en un *estar en*, sino en un *formar parte de*, y con la plenitud de sentido activo que implica el verbo formar. Esta formación es una integración. Sin tomar ésta en cuenta, las relaciones efectivas que mantiene el individuo histórico, y que nadie desconoce, pueden aparecer en conjunto, y aparecen de hecho, como una maraña confusa e insensata, en su cruce y enlace con los demás individuos.

Es cierto que la salvación del sentido histórico de la existencia apunta hacia una meta final y suprema del proceso entero. Pues no basta aclarar la integración del individuo en la comunidad, sino que precisa además integrar esta comunidad con las anteriores y con las futuras, en la continuidad del desenvolvimiento histórico. Hegel no dejó de atender a este problema. Mucho antes de que Croce exclamara: "Somos producto del pasado, y vivimos sumergidos en el pasado, que por todas partes nos oprime", expresando de este modo la desazón de la conciencia histórica, cuando siente la existencia entregada a una corriente que viene de lejos y no se sabe adónde va; mucho antes de que se formase este sentimiento de la disolución de todo y de la inutilidad del esfuerzo, Hegel se había planteado el problema del sentido final de la historia. Los motores originales de la acción histórica son las necesidades, las pasiones, los intereses. "Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu

humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando esta caducidad". Para fortificarnos contra ese duelo cabría pensar que así son las cosas y no hay modo de cambiarlas; acaso nos refugiaríamos en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses —en la existencia inauténtica— que exigen de nosotros, no el duelo por lo pasado, sino la mayor actividad. "Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento, necesariamente, la pregunta: *¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?*"

En parte la pregunta quedó ya contestada. El fin como tal ha sido formulado en la teoría del espíritu: la historia es el proceso por el cual el espíritu se crea a sí mismo encaminándose hacia la plena libertad. Cuanto acontece, cuanto existe, tiene sentido por su integración en el proceso, y éste lo tiene por su destino. Pero ahora Hegel quiere completar esta idea, que en la historia se adopta como un supuesto, con una explicación del mecanismo interno del proceso: del modo como aquella integración se produce efectivamente.

Desde luego, no hay maldad en las pasiones mismas. Nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión. Para que yo haga o realice algo es preciso que ello me importe; necesito encontrar satisfacción en realizarlo. El fin por el que yo trabajo tiene que ser de algún modo también *mi* fin. Este es el derecho infinito del sujeto. ¿Cómo entonces lo universal, lo racional, puede determinar la historia? Desarrollándose a sí mismas y desarrollando sus fines particulares, conforme a su determinación natural, las pasiones levantan el edificio de la sociedad humana, que es una obra espiritual, en la cual ha sido ya superada la particularidad de los fines subjetivos. "Lo activo es siempre lo individual: yo soy lo que soy en la acción; es *mi* fin el que trato de cumplir. Pero este fin puede ser un fin bueno, un fin universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular." El individuo es un existente; no es el hombre en general, pues éste no existe, sino un hombre determinado. El carácter comprende y expresa todas estas particularidades. Pero esta mónada de Hegel no está cerrada, como la de Leibniz, sino que tiene abiertas sus "ventanas". Las necesidades, apetitos, intereses particulares y peculiares del individuo son *comunes* con los de otros. El *Dasein*, la mónada, el átomo como lo llama aquí Hegel, existe para otro, y el otro existe

para él. El valor de los individuos consiste, pues, en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que no sean realmente átomos. "Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra." El individuo lo es tanto más verdaderamente cuanto más fuertemente está adherido, por su totalidad, a lo substancial "y cuanto más enérgicamente está la Idea impresa en él". Las vidas de los individuos y los pueblos, al proponerse y lograr sus propios fines, son a la vez el medio y el instrumento de algo superior y más amplio. "En la historia universal, y mediante las acciones de los hombres, surge algo más de lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención."

El hombre queda, pues, determinado en su individualidad precisamente por el sistema de sus vinculaciones. Desde el punto de vista ontológico, el hombre es *Dasein*, como en Heidegger: un ser determinado. Pero a la determinación, sin la cual no hay existencia, se adviene por la actividad, la cual no sólo forma entitativamente al hombre, sino que a la vez es el nexo que lo mantiene unido a cuanto no es él mismo. Ya en la fase más primaria de la acción, hay un terreno común entre los hombres; pero la vinculación es más clara todavía en cuanto se rebasa esta esfera primaria. Entonces se presenta como doble: de una parte, el individuo se vincula con la comunidad; de otra parte, la particularidad de sus fines entra en conexión con la universalidad en sí. El cumplimiento de los fines propios se alcanza creando instituciones que, por ser órganos de la vida comunal, integran en ésta al individuo. Por la elaboración histórica, una comunidad puede llegar y llegar de hecho a una etapa de perfecta unificación de los fines. Este es el período de florecimiento de un Estado, de su virtud, de su fuerza y de su dicha: cuando el interés privado de sus miembros individuales está unido a su fin general, y el uno encuentra en el otro su satisfacción y realización. Pero el Estado es también un individuo y obra por alcanzar fines particulares. También aquí, sin embargo, se produce la unión de lo particular y lo universal. La individualidad no es sino una exteriorización de la universalidad. Y la contribución de la comunidad a lo universal es el conocimiento de los fines, del cual se originan el bien, el derecho, la obligación moral. Lo mismo que en la ética kantiana, para Hegel la moralidad del hombre consiste en "imprimir a toda su

conducta el sello de la universalidad, en abolir su particularismo, en obrar según principios universales". Sólo que esta universalidad es en Hegel rica de contenido histórico y existencial, mientras que en Kant es puramente formal: la voluntad hegeliana es concreta y, como tal, indiscernible del acto histórico;⁴⁸ en Kant la voluntad es pura, y para ser categórica tiene que presentarse como indeterminada respecto de sus fines. En Hegel, la realización de la Idea universal se produce en la realidad inmediata, a la vez que se promueve el encumbramiento de la individualidad hasta la universalidad. Las determinaciones universales, que son a la vez directivas para los fines y las acciones, "tienen un contenido determinado". Lo que Hegel llama "el ardid de la razón" consiste en esta conexión necesaria que hay entre el interés particular de la pasión y la realización de lo universal; pues la razón hace que las pasiones obren por ella, y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se desvanezca después: "La Idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos."

6. Una de las ideas más singulares de Hegel es la que apareja el nacimiento de la ciencia con la decadencia de un pueblo. Por ciencia debe entenderse aquí el pensamiento en general. El espíritu de un pueblo, perteneciente a la historia universal, necesita llegar a saber lo que es su obra, luego de haberla cumplido, y para ello necesita pensarse. Pero este pensamiento, esta reflexión, sólo puede producirse en una desvinculación de la comunidad que corresponde, históricamente, al momento en que los individuos atienden sólo a sus propios fines e intereses. El retraimiento es general. La máxima individualidad del espíritu se alcanza en este aislamiento necesario para conocerse a sí mismo; pero también es un individualismo extremo el de una situación histórica en que cada miembro de la sociedad se desarticula de ella, por así decirlo, movido sólo por el egoísmo de su provecho particular. Se corroen los vínculos de la comunidad y ésta se desintegra como tal. Los ideales y las normas tradicionales han perdido su fuerza, y los fines propios de la comunidad han dejado de ser el estímulo principal en la vida de los individuos.

Hegel piensa, sin embargo, que en esta situación está el origen de un principio superior. En ella nace la moralidad. Su

⁴⁸ "Este mundo ético no es, en efecto, otra cosa que la *unidad* espiritual absoluta de los individuos, en su *realidad efectiva e independiente*": *Fenomenología del espíritu*, v, B.

primera aparición histórica se debe a Sócrates. Y es oportuna y reveladora la mención que hace Hegel de Sócrates a este respecto, porque, efectivamente, toda la acción filosófica de este último estuvo encaminada a conseguir un nuevo principio integrador de la existencia humana, ante la crisis de la ley. Antes de aparecer la ética, como un producto histórico bien determinado, su substancia se encontraba en esa conjunción de lo religioso y lo político que la ley había representado tradicionalmente para el pueblo griego. No había distinción entre vida privada y vida pública, porque la vida entera se integraba en la comunidad, y la ley expresaba esta total integración. Sin embargo, el individualismo surge antes que la moralidad. Los vínculos de solidaridad se distienden cuando aparece el principio del poder, por el cual cada hombre se convierte no tanto en un ser autónomo, cuanto en un ser atómico; en un individuo para el cual no hay otro centro en la vida que el de su propio interés. Frente a este principio disolvente del poder, que hace del hombre, o mejor dicho, de su ambición, la medida de todas las cosas, se alza la moralidad socrática. La reforma de la ley es imposible, pues no se trataría de cambiar una por otra, sino de restaurar el sentido que antes tenía en sí para todos. No se puede proceder desde arriba, porque esto implica el empleo del poder, que es corrupción cuando se tiene, y ofensa cuando se padece. Quedaba la posibilidad de partir de abajo, de esta misma humanidad ya individualizada. No había que reformar, sino que formar. Pues el hombre individualizado, en las épocas de predominancia del principio del poder, forma una noción engañosa de su libertad: la libertad de acción, que es libertad para ser, adopta la forma degradada de una libertad para el dominio, ante la cual, todo refuerzo del principio de la ley se considera atentatorio a la libertad individual. Así, el individuo, no sólo se desvincula de la comunidad, sino que llega a estar en pugna con ella. Lo que Sócrates enseña es que en la individualidad no hay tan sólo un principio de poder, sino un principio del bien. Y si los hombres se han aislado en sí mismos por egoísmo, pueden encontrar en su propio aislamiento la vía de una reflexión en la cual reluce por primera vez en la historia la rigurosa pregunta que interroga por el sentido del bien. Yo soy un individuo; pero ¿qué es lo que yo valgo en mi individualidad? Yo mando en mí mismo; pero ¿para qué sirve mi poder de mando?

Hegel propendería a considerar la aparición histórica de la moralidad como causa determinante, o por lo menos concomitante, del individualismo. La moralidad es como una introversión, es la

fuga del espíritu dentro de sí. “Mas tan pronto como nació la reflexión, y el individuo se retrajo en sí y se separó de la conducta general, para vivir en sí y según sus determinaciones, surgió la ruina, la contradicción.” Estas palabras contienen un equívoco grave, aunque fácil de resolver. Se resuelve con una paradoja: el amoralismo es históricamente anterior a la moralidad. El hombre se separó, en efecto, de la conducta general, y empezó a vivir según sus determinaciones propias, al divorciarse del espíritu de la ley, que era el vínculo fundamental de la comunidad. Abandonado este principio de la tradición, quedó sin ninguno. Pero este vivir sin principios no entorpece necesariamente la acción, cuando se tiene fuerza, o poder. Al contrario, la acción se desbordó, pasando por encima de las ruinas de los diques que la contuvieron y encauzaron. La sofística representa históricamente este principio del desbordamiento; mejor dicho, es la conciencia y la expresión de que el desbordamiento, y no sólo la contención, responde también a un principio: su principio es el de la pura fuerza. Y no deja de haber una cierta alegría y un goce intenso en el puro ejercicio del poder sin trabas. La humanidad tuvo que vivir durante muchos siglos cohibida, reprimida por temores unas veces, y otras por un sentido heredado o tradicional de la interdependencia de las acciones en el seno de la comunidad. La época de la sofística podría simbolizarse con la figura del Prometeo desencadenado. Prometeo sin cadenas sería, realmente, “la medida de todas las cosas”. Cuando comparamos el siglo V a. C. con los estragos que el poder ha llegado a causar en nuestros tiempos, podemos contemplar con cierta indulgencia aquella época lejana; pues, aunque el principio sea el mismo, había entonces, por la novedad del hallazgo, una cierta inocencia o candor en el uso del poder. Los medios de entonces eran de menor alcance; pero había también menor malicia y resabio en su empleo.

La acción socrática fué posterior a este desbordamiento o desencadenamiento. Y vino a enseñar que el hombre, como ser poderoso, tenía también el poder de formarse y dominarse a sí mismo. Desaparecidas las trabas exteriores que impedían la acción dominadora, quedaban todavía unas trabas interiores. No hay egoísmo sin conciencia; pero la conciencia del poder había que sustituirla por la conciencia del bien. Así nace la ética. Lo cual quiere decir que, desde entonces, el hombre no sólo es dueño de sus acciones, sino además dueño o autor de sus propias normas. El proceso se invierte: en vez de ser la ley el principio comunal que regula la existencia humana, es el principio indivi-

dual de la moralidad lo que determina la validez de la ley. La tradición había sido para el hombre un absoluto, precisamente porque no era obra suya, sino herencia. Pero, desde ahora, la ley, en que aquella tradición toma su forma racional, ingresa en el proceso de la historia: el hombre es consciente de su historicidad. Ya no es la tradición la que se impone al hombre y lo conforma; es el hombre el que forma la ley y la conforma a sus propias ideas sobre la bondad. Pero esta ganancia tiene su precio, y la conciencia moral es muchas veces una conciencia desgarrada.

La moralidad puede tener efectos disolventes; pero no los que señala Hegel. El posible efecto disolvente de la moralidad deriva de una tensión interior, latente a veces, manifiesta otras en forma de conflicto, que se produce en la conciencia del hombre individualizado. Ética y política, moralidad y ley, autonomía e integración, libertad y comunidad, están en la conciencia en un equilibrio inestable. En nuestra reflexión, es fácil darle a cada grupo tanta validez como al otro; pero los términos no dejan por ello de aparecer en cierto modo contrapuestos. La forma de hacerlos armónicamente compatibles, los intentos que ha iniciado el hombre por lograrlo, señalan las grandes etapas de la historia. En otras palabras: el ingreso de esos términos en la conciencia humana representa a la vez su ingreso en la historicidad. Teniendo el hombre poder de acción o creación, de formar su propia ley, de fundar su propia moralidad, la ética y la política se le aparecen como históricas, y lo son tanto como las relaciones entre la individualidad y la comunidad, cuyo estado se refleja en ellas. Surge entonces —ya entonces— el problema de una fundamentación absoluta de esta relatividad de la norma y de la ley; el problema del sentido final que pueda tener esa acción humana regulada siempre por principios transitorios. A este problema atiende la filosofía de Platón. En cuanto a la solución de Hegel, puede resumirse en estos términos: muerte y transfiguración. La obra temporal o histórica del hombre se salva precisamente por su historicidad. La conciencia, en la vida histórica de un pueblo, anuncia la muerte de éste. El ser histórico es también, en este sentido, lo mismo que para Heidegger, un *ser-para-la-muerte*.⁴⁹ Su misión final se cumple en el acto de autoconocimiento; pero en éste se agota a la vez su capacidad de existencia. La muerte, empero, la muerte histórica, no es muerte completa. El espíritu que muere

⁴⁹ "La muerte es el cumplimiento y el supremo trabajo que el individuo en cuanto tal emprende para la comunidad ética": *Fenomenología del espíritu*, v, A, 1, c).

conociéndose a sí mismo no se beneficia de este último acto suyo, pero lega el beneficio de su conciencia a otro espíritu naciente que lo adopta y lo aprovecha para su naciente existencia histórica.

Y ahora la pregunta es: ¿hay verdadera salvación en la muerte que sólo promete la pervivencia histórica? Una vez individualizado, el hombre quiere salvarse en la vida, aparte de su ambición de trascendencia; salvarse en sí, en su presente, y no salvarse en otro, en el futuro. Si acaso esto no parece posible, la salvación única se proyecta más allá del futuro mismo, en la intemporalidad de una existencia inmortal. Cuando esta esperanza de inmortalidad se pierde, nada tiene de extraño que la flaqueza humana se compense divinizando el futuro histórico, pues en él parece radicar el único absoluto. Ya Hegel dijo: lo absoluto es el proceso mismo. Pero ¿puede ser la historia su propia salvación? Muchas cosas han salido de esta idea hegeliana. Muchas que el propio Hegel no pudo anticipar, y que tal vez él mismo hubiera repudiado. Una de ellas implica una forma de inocente crueldad, sistematizada por el rigor mismo del pensamiento, y que no consiste tanto en anular la personalidad en aras de la comunidad o del Estado, cuanto en sacrificarla en aras de lo intangible. El hombre es capaz de mucho sacrificio; su ser se acrecienta en la abnegación. Pero necesita para el sacrificio estar presente en las consecuencias benéficas de su renuncia, ser testigo de la realidad que se anuncia en su intención; o por lo menos, cuando la renuncia es extrema e implica el sacrificio de la vida misma, el hombre quiere tener la certidumbre anticipada de que su contribución no habrá de resultar en vano. En suma, el hombre se hizo de tal modo dueño de sí mismo, para bien o para mal, que no puede conferir a otros la responsabilidad de las decisiones extremas o finales: las que atañen a la forma de vivir la vida o a la forma de perderla. La planificación del futuro impone sacrificios; pero no podemos arriesgarnos a sacrificar la vida entera por una planificación elaborada por otros y que contuviera acaso un error fundamental. La realización progresiva de la libertad en la historia era esta planificación en que creía Hegel. Era de hecho, para él, el plan de la Providencia misma. ¿Cómo hacer a Hegel responsable de las derivaciones que haya tenido su pensamiento? La relación entre una filosofía y unos acontecimientos históricos es demasiado misteriosa para que esta pregunta pueda contestarse categóricamente. Cosa distinta es la crítica de la idea de futuro en cuanto tal, que adoptan todos los historicistas posteriores, y de la cual habremos de ocuparnos nuevamente.

IV

MATERIALISMO E HISTORICISMO DIALECTICO

MARX

1. Hace unos años decía Ortega y Gasset: "Para hablar del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha."¹ Aquí se le asigna al pensamiento una misión para el futuro que ya dejó cumplida en el pasado. Cumplida, o por lo menos iniciada. La obra de Heidegger, en buena parte también la obra de Bergson, dijéramos que ya la iniciaron, si no fuera porque el verdadero iniciador es Hegel. La "magna cosecha" comenzó con el método dialéctico. Ortega añadía, muy agudamente: "Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo, tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad. Yo no puedo ahora rozar siquiera la cuestión." Ni es necesario: veamos cómo la dejó Hegel, quien no se contentó con rozarla, sino que la abordó de frente.

El esquema de la dialéctica de Heráclito es un círculo, el de la dialéctica de Hegel es un triángulo. Y no cabe duda de que, si bien el círculo le parecía al griego una figura geoméricamente más perfecta, en cambio el triángulo posee dialécticamente mayor riqueza. La cosa es ésta: lo mismo Heráclito que Hegel conciben a la realidad como cambio, mutación, dinamismo, en suma, como devenir, para emplear la palabra acreditada en filosofía. Heráclito, aun antes de que Parménides formulara el principio de la identidad del ser, y Hegel, mucho después, lo reputan inapropiado. La identidad detiene al ser, lo paraliza; pero esto es precisamente lo que persigue el conocimiento. La identidad es una necesidad lógica radical, anterior a la creación de la ciencia lógica misma. Antes de que se adoptara como principio expreso, y aun después, la identidad aparece como una oscura, poderosa tendencia de la mente, la cual no hace sino expresar con ella ese afán de eternidad constitutivamente inherente al espíritu humano, que busca curarse de su temporalidad con este remedo de intemporalidad que es la fijeza, la inmutabilidad de lo idéntico. Conocer es primariamente identificar, o sea reconocer. Y si esto es

¹ *Historia como sistema*, cap. vii.

así ¿qué duda cabe de que la forma perfecta del conocimiento sea la identidad? Sin embargo, la identidad se revela como una forma de la cual la realidad desborda opulentamente. Siendo la realidad movедiza, acaso la forma apropiada para concebirla, y a la vez para satisfacer ese anhelo nuestro de identificación, no sea precisamente el principio de identidad, sino el principio de contradicción, el que la afirma, no el que la prohíbe: el principio de unidad de lo diverso, la dialéctica unidad de los contrarios. Para Heráclito, en efecto, el principio del ser es el principio de la unidad del devenir. Sin principio, el devenir fuera un puro caos; pero, con un principio de inmovilidad, el ser queda falseado. La unidad del cambio, la fijeza de su forma inmanente, es la razón del cambio mismo. El cambio es razón, el ser es cambio. El pensamiento trata de seguir al cambio en su fluencia. Y cuando lo consigue, no se alarma de encontrar en él a la contradicción. El horror a la contradicción es propio de las mentes rígidas, dogmáticas; propio del pensamiento que se aprisionó a sí mismo dentro de su principio de la identidad. Frente a ésta, la mente libre, abierta a la realidad, percibe no sólo su cambio, su variedad, sino incluso sus oposiciones contradictorias. Según el pensamiento de estirpe eleática, la contradicción es paralizante; es eliminatoria, no resolutoria: de los dos términos contrapuestos hay que quedarse formalmente con uno, y rechazar el otro. El pensamiento de estirpe dialéctica aspira a quedarse con los dos. No hay nada que se elimine, y las contradicciones se resuelven en la unidad dinámica del proceso, en el acople de tensiones, de que habla Heráclito, gracias al cual "lo contrario es conveniente". ¿Cómo se explica ésto, que resultaba incomprendible para un hombre como Aristóteles, el cual muestra a veces un singular candor frente a los problemas de la temporalidad: que "el bien y el mal sean una misma cosa", que sea "uno y el mismo el camino hacia arriba y hacia abajo"? El camino del tiempo es una línea recta en Aristóteles; parte de la causa primera y procede irreversiblemente y sin desviaciones. En Heráclito esta línea del tiempo es una línea curva y cerrada: los dos caminos son uno y el mismo porque el camino es circular. "En la circunferencia de un círculo se confunden el principio y el fin."² Y no sólo se confunden el fin y el principio, sino que cada punto del círculo tiene por necesidad otro punto opuesto a él diametralmente. El proceso circular implica, por consiguiente, la resolución unitaria de dos momentos

² Heráclito, frags. 45, 46, 57, 69, 70 (numeración de Bywater).

dialécticos contrapuestos: el círculo se divide en dos semicírculos, partiendo de cualquiera de sus puntos.

¿Qué duda cabe de que la concepción dialéctica de Heráclito es más rica que la estática de Parménides, aunque ésta haya resultado más fecunda; fecunda sobre todo en dificultades? La filosofía ha tenido materia abundante de que ocuparse, desde que su mismo principio adoptivo se convirtió para ella en un problema. Y mucho le ha costado percatarse de que la razón podía adoptar otro principio más flexible, según el cual la realidad no iba a permanecer enajenada del tiempo. Así, no es de extrañar que la nueva lógica dialéctica, la moderna, más apegada a la realidad que la eleática y la aristotélica, despertara entusiasmos, e incluso fanatismos, y que tuviera partidarios, más aún que defensores. Para los partidarios, la evidencia de semejante método era tan deslumbrante, que sumía por contraste en las tinieblas del error casi toda la historia de la filosofía. Y ha sido necesario todavía un poco más de tiempo para que llegásemos a discernir en esa historia algo más que un amasijo de contrasentidos. El principio lógico-ontológico de la identidad no es un hecho arbitrario o gratuito. Sería muy poco dialéctico negarle su sentido y no absorberlo a él también en la unidad del proceso histórico de la filosofía. Incluso hay que decir que el sentido del método dialéctico no acaba de captarse mientras no se comprenda el de la gran tradición que se inicia con Parménides. La cosa no es tan simple que pueda resolverse suprimiendo un principio y substituyéndolo por otro. En filosofía no hay un solo pensamiento que tenga vida auténtica, o sea vida y pervivencia histórica, y que a la vez carezca de sentido positivo. Lo que le da sentido al principio de identidad es algo que, por estar más allá de la lógica, no ha logrado descubrir el pensamiento lógico y matemático, pero tampoco lo ha puesto al descubierto la tradición dialéctica (pues ya puede hablarse, partiendo de Hegel, de una tradición). Este hecho radical es el carácter simbólico de todo conocimiento humano, y esa tendencia inherente a la simbolización misma a identificar la realidad, mediante la fijeza unívoca del símbolo. La mente aspira a la univocidad, la requiere para el uso dialógico del símbolo, y a la vez no puede verla jamás cumplida, por causa de la temporalidad de la función simbólica, y la consiguiente historicidad de todo símbolo. Estas consideraciones pueden y deben llevar muy lejos, fuera del ámbito de la presente obra. Ahora volvamos al círculo y el triángulo.

La dialéctica de Hegel es triangular, decimos, y por tanto más compleja que la de Heráclito. Se admite en ella a la contradicción: esta admisión es principio de toda dialéctica. Pero el proceso no termina en una simple contraposición diametral. Los dos momentos iniciales —la tesis y la antítesis— se resuelven en un tercer momento. La estructura dialéctica no es polar, como en Heráclito. Según éste, dijéramos que la antítesis remite nuevamente a la tesis, y ésta a su vez a la antítesis, en la circularidad monótona del proceso regular. La realidad de Heráclito es dinámica, pero es reiterativa: en este cosmos no puede haber progreso, que quiere decir simplemente novedad. Lo del “eterno retorno” es la interpretación un tanto mística que hizo Nietzsche de la dinámica de Heráclito; pero es cierto que hay en ésta retorno, y el retorno es bien eterno. El proceso bipolar excluye la historia. Todo vuelve a su punto de partida, y la posición del hombre en el cosmos permanece inexplicable. La acción, lo que se llama la acción humana, exige la introducción en el proceso dialéctico de un nuevo término que resuelva *positivamente* la contraposición primaria de la tesis y la antítesis. La ganancia histórica de la novedad obliga a romper el círculo. E incluso a abandonar desde ahora estas imágenes geométricas, como la del triángulo, que nos han sido útiles inicialmente. Pues la mayor complejidad de la dialéctica hegeliana, respecto de la heracliteana, no consiste solamente en haber introducido un solo término más, sino términos en número infinito. El momento de la síntesis no es un término tercero sino formalmente, en la estructura del proceso; pero el proceso mismo está abierto. El momento de la síntesis no se añade a los dos anteriores, cerrando la figura triangular, sino que los absorbe y los supera, y al hacerlo abre paso a nuevas contradicciones, que habrán de quedar resueltas en síntesis futuras. La síntesis es la “mediación” entre los irreconciliables.

La introducción de un nuevo término significa, pues, la aparición del futuro. En la dialéctica de Heráclito no hay verdadero tiempo, porque la cerrazón del círculo no permite la abertura hacia el porvenir: es la determinación absoluta. Y no hay nada que se aproxime más a la inmovilidad perfecta que la reiteración monótona y regular de un mismo movimiento. Por esto Heráclito está próximo a Parménides, a pesar de todo: el uno propone la identidad del ser, el otro propuso la identidad de cambio. El reloj que no se para nunca, que nunca atrasa ni adelanta, es el reloj inútil; si no se para, *no marca el tiempo*: es la representación fantástica más certera de la intemporalidad. El reloj hegeliano

se detiene en la contradicción, y echa a andar de nuevo cuando ésta se supera, en la síntesis de los contrarios. Así, pues, esta dialéctica completa la obra iniciada por el pensamiento de Heráclito —y aun por el de Anaximandro—; es, en el siglo XIX, la “magna cosecha” que Ortega anuncia para el XX; es el primer intento —y no el de Heidegger— por llegar modernamente a una comprensión del ser “en el horizonte del tiempo”.

2. Otras observaciones sobre la dialéctica hegeliana es necesario hacer, antes de que examinemos su adopción por Marx y su integración en el pensamiento historicista del marxismo. Ante todo, que esta dialéctica se presenta como una lógica de la realidad, y no como una lógica pura, del puro pensamiento: no es sólo un método, sino una metafísica. En su exposición de la teoría, Hegel está hablando del “concepto”; pero ya sabemos la significación real, ontológica, que este término entraña en el pensamiento hegeliano. La unidad inmediata del concepto, la contraposición del concepto consigo mismo, en la negación, y el ulterior restablecimiento de la unidad del concepto en la tercera fase de la negación de la negación, o sea la síntesis, no son sino “momentos de todo lo lógico-real”. Este proceso no hace sino reflejar “la marcha progresiva de la cosa misma”. Esta lógica implica por tanto una concepción de lo real. En tanto que puro pensamiento lógico, el pensamiento ha llevado a cabo, antes y después de Hegel, intentos análogos al de la dialéctica para superar la rigidez silogística y aproximarse de algún modo a la realidad dinámica. Entre ellos, los más notables son los de la matemática. Desde el momento en que la física concibe al espacio y al tiempo como dos “medios” infinitos, continuos y homogéneos, la mente tiene que arbitrar un método especial para poder representar sobre ellos, como sobre un tablero uniforme e indistinto, la continuidad del movimiento y las fracciones infinitesimales de que se compone. El cálculo infinitesimal y la geometría analítica representan históricamente un esfuerzo llevado a cabo por el pensamiento para efectuar con el espacio —y con el tiempo— operaciones simbólicas en el plano matemático que logren traducir rigurosamente aquella continuidad. Esta aventura analítica no dejaba de ofrecer algunos riesgos. La mente se alejaba de la realidad al mismo tiempo que lograba traducir fielmente su dinamismo. La abstracción cuantitativa reducía a espacio toda la riqueza cualitativa de las cosas; pero, ya dentro de la misma matemática, la mente efectuaba otro salto de abstracción al pasar del número entero positivo y de la

figura geométrica a los números fraccionarios, negativos, irracionales e imaginarios, y a los símbolos algebraicos. La paradoja consiste en que el número entero y la figura geométrica tienen todavía, aunque símbolos, ese valor de representación intuitiva que les dió la matemática griega, pero son demasiado rígidos para expresar el movimiento; mientras que los nuevos símbolos representan una forma más flexible de pensamiento, pero son más abstractos. En efecto, estos símbolos que emplea el nuevo análisis desde Fermat, Viète, Descartes y Leibniz parecen haber roto aquella conexión con los datos intuitivos. El número entero y la figura constituyen, pues, como una mediación entre lo real y lo simbólico puro. La legitimidad epistemológica de este "tránsito por mediación" de las realidades a los símbolos del análisis infinitesimal, y viceversa, no debemos explicarla ahora; por lo demás, hubo de ser confirmada por el progreso de la física, que se sirvió de semejante método con éxito notorio. En todo caso, esta mediación entre lo real y lo simbólico no es la mediación dialéctica entre la tesis y la antítesis. La matemática entera reposa sobre el principio de la identidad: no de la identidad del ser, sino de la identidad del símbolo, incluso cuando opera con variables y magnitudes irracionales.

Pero, además, cuando el desarrollo mismo de la matemática parece comprometer algunos axiomas que derivan en última instancia del principio de no contradicción, aun entonces su problema no guarda relación con el que aspira a resolver la dialéctica. Por ejemplo, el axioma "El todo es mayor que la parte", tan viejo como la geometría, no se cumple universalmente: sólo es verdadero cuando el todo y la parte han quedado definidos matemáticamente como magnitudes enteras y positivas. Si b es menor que cero, la suma $a + b$ será sin duda menor que a : la parte será mayor que el todo.³ Esta conclusión matemática contradice las normas aceptadas en el plano de la realidad y confirmadas por el cálculo aritmético elemental. Pero no hay aquí una verdadera contradicción; la matemática no puede admitirla en ningún caso, y para ello define previamente los términos y determina la zona de aplicación o validez de sus axiomas. En esta libertad formal apriorística está la diferencia; en ella radica la virtud especial del símbolo matemático. En cambio, el momento dialéctico de la antítesis, aunque su concepto mismo sea simbólico también, como todo conocimiento, denota la presencia de la contradicción en el curso del proceso real mismo.

³ Cf. L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cap. xvi.

Esta discontinuidad de lo real, característica de la concepción dialéctica, la pone más bien en conexión con los últimos hallazgos de la física. La mecánica cuántica y el principio de indeterminación han comprometido la famosa idea de la continuidad, lo mismo que la relatividad comprometió las nociones tradicionales de espacio y tiempo. Y así resulta que, durante la vigencia plena de aquellas nociones, se aproximaron más a lo que llegó a ser la dialéctica aquellos pensadores que, de algún modo, señalaban la discontinuidad de lo real. El mismo Spinoza, a pesar de su monismo, introduce un elemento dinámico en su concepción del ser individual: toda cosa, nos dice, en tanto que ella es, *in suo esse perseverare conatur*. Pero el caso más notable es el de Leibniz, quien recoge esta idea de Spinoza y la adopta al explicar el proceso evolutivo de la mónada, su despliegue temporal. Antecesor histórico de la logística, y copartícipe eminente en el descubrimiento del cálculo infinitesimal, Leibniz admitía naturalmente el principio de la continuidad, que es un supuesto para aquel cálculo. O sea que la discontinuidad real o monadológica no afectaba para nada la continuidad puramente matemática;⁴ con lo cual se adelantaba ya la concepción simbólica de la matemática, como un tipo de operación racional independiente, en tanto que tiene sus leyes propias, de la estructura y el proceso de la realidad. Finalmente, el mismo Hegel, y a pesar también de su peculiar monismo, concibe a la realidad como discontinua, como un proceso lleno de rupturas, en oposición a la física clásica, para la cual, *natura non faciebat saltum*. Los momentos del proceso dialéctico son como los *quanta* de energía, pues la realidad es efectivamente energética, activa, lo mismo la natural que la espiritual, y procede por descargas de un ritmo constante, pero intermitentes. La fase de la antítesis, que es la de la negación, no es nunca verdaderamente negativa; la contradicción es positiva, en tanto que promueve y prolonga el movimiento, y es condición de este nuevo estallido de energía que es la síntesis. La negación sólo es parálisis cuando no se supera: cuando debemos quedarnos en ella, o regresar estérilmente a la afirmación originaria. Así en el caso del monismo dialéctico de Heráclito. El de Hegel, en cambio, es expansivo, y por ello no se contrapone a la pluralidad. Y es

⁴ "Si hay alguien que no admita las líneas infinitas e infinitamente pequeñas como cosas reales y en rigor metafísico, puede ciertamente servirse de ellas como nociones ideales, que abrevian el razonamiento, y son parecidas a las que llamamos raíces imaginarias en el análisis común." Leibniz, *Escritos matemáticos*, ed. Gerhardt, iv, 92; cit. por Brunschvicg, *op. cit.*, § 101.

que la negación y la pluralidad van siempre juntas. El monismo de Parménides excluye la contradicción porque es estático. El tiempo trae consigo la pluralidad, y toda pluralidad entraña la contradicción. De ahí también ese carácter “polémico” o bélico de la filosofía de Heráclito —a pesar de su monismo—, el cual lo expresa de un modo bien gráfico y directo.⁵ En fin, de ahí que la filosofía antigua, después de Parménides, más cercana a la dialéctica moderna fuese el pluralismo de Platón.

El conocido método platónico de la dialéctica no es aquello que lo aproxima a Hegel, sino la madura concepción del ser que presenta en el *Sofista*. Este es el punto también en que su propia dialéctica se hace más real, y se distancia más de la dialéctica socrática. Puede decirse que el eje discursivo del *Sofista* es el tema de la contradicción: contradicción entre la verdad y la falsedad, entre el ser y el no-ser. La mente simple tomaría bando en seguida, se pondría desde luego en favor de la verdad y el ser. Pero ya ha pasado el tiempo de estas simplezas parmenideanas. Por escandaloso que pueda resultarles a los espíritus poco avisados, Platón se pone del otro lado: tiene que llevar a cabo el sorprendente propósito de justificar la falsedad y el no-ser; tiene que admitir la contradicción. “Si todo es verdad, nada es verdad.” Llevan en esto razón los sofistas. Si todo es, si todo lo que es, es sin cualificación negativa ni restricción alguna, entonces de nada podemos decir qué es y cómo es, porque no podemos decir lo que no es. Hay que demostrar que el error es condición de posibilidad de la verdad, y el no-ser condición de posibilidad del ser, en tanto que categoría o forma del ser. Sin dialéctica, en el viejo sentido “polémico”, no se comprende ni el discurso del ser ni el discurso lógico o del pensar. Y, naturalmente, para que el ser se mueva tiene que absorber de algún modo el no-ser; el no-ser debe ingresar en el ser, y para ello es preciso multiplicar a éste y diversificarlo. Esta es la manera única de introducir en él la negación y la contradicción, y éste es el famoso “parricidio”, o sea la pulverización de aquel bloque pétreo de la unidad del ser, que legó el viejo Parménides.

El momento dialéctico de la negación sólo se concibe en una teoría pluralista que acredite ontológicamente la individualidad del existente; o bien en un monismo dinámico a la manera de Heráclito y de Hegel. En ambos casos, y de un modo más o menos patente y manifiesto, con la contradicción ingresa el tiempo

⁵ “La guerra es la madre de todo”: frag. 44 (Bywater); cf. 62.

en la concepción del ser. El cambio es la contradicción existente, para decirlo con palabras de Hegel. Y la contradicción está incluida en la estructura misma del ser individual; y la incluye en tanto simplemente que individual, como advirtió Platón en el *Sofista*:⁶ el existente es ταυτόν, es mismo, pero por ser *ipseitas* es también *alteritas*, es ἕτερον. Es y no es al mismo tiempo, y esta es la forma del ser en el tiempo. Pero, además, la individualidad comporta la negación aun en el plano de la mismidad, donde no la descubrió Platón: el no-ser no se le revela al hombre tan sólo por la presencia de lo ajeno, como una relación de diferenciación óntica, sino que se le revela en el seno mismo de su ser, con tanta mayor claridad hiriente cuanto más penetra en su propia mismidad. El tiempo, no sólo la pluralidad, entraña la contradicción, esa negación interna que el existencialismo tratará de analizar de un modo u otro, manejando el evasivo concepto de la Nada; pero lo habrá de hacer fenomenológicamente, psicológica y hasta psicoanalíticamente; no dialécticamente (a pesar del uso que hará Sartre de los conceptos dialécticos hegelianos de "ser en sí" y "ser para sí"). La dialéctica puede aplicarse a la estructura interna de lo humano. Mejor dicho, se revela en ella misma, que no se aplica; es forma *constitutiva* del ser temporal, y no sólo forma de *relación* existencial.

Aunque no en plan ontológico, el existencialismo de Kierkegaard, salido de Hegel por reacción contra él, hubo de revelar, como veremos, muchos aspectos de la negación interna, de la oposición dialéctica que hay en el hombre, en tanto que mismidad. Marx, en otra dirección, pero partiendo también de Hegel, desarrolló el aspecto dialéctico de la alteridad: encontró en la realidad histórico-social el principio de un orden inmanente cuya comprensión habría de iluminar la situación vital del hombre. En estos dos autores deben situarse los inicios de las direcciones que habrá de tomar en el futuro el pensamiento que proviene de la filosofía hegeliana de la temporalidad del ser: historicismo y existencialismo.

3. La dialéctica de Hegel, como habrá de ser también en Marx, es la forma real del proceso en su unidad. Dijimos que, por ser expansiva, esta realidad absorbe, pero no anula, la pluralidad, la diversidad, la individualidad. Es manifiesto entonces que el sentido, ontológico e histórico, de la individualidad no lo tiene ella por sí misma, sino en tanto que integrada en el proceso universal.

⁶ *Sofista*, 225d ss.

Por lo que respecta propiamente al individuo humano, esta universalidad se concreta históricamente en la comunidad ético-jurídica que es el Estado. El problema político de las relaciones del individuo con el Estado, tan agudo en nuestros días, y del que tantos se ocupan con una trivialidad que no se disimula tras la violencia de las pasiones, aparece conectado en el pensamiento de Hegel con las cuestiones capitales de la filosofía. La solución que él aporta no la propone, por tanto, como un programa político o como un ideal, sino como una teoría, como una concepción de la realidad histórica, tal como ella misma es. Era inevitable, sin embargo, que en la agitación de nuestro tiempo surgiese contra Hegel una crítica acerba, que toma como base —si a tanto llega— los lugares comunes de su pensamiento, y a la que estimula no poco el hecho de que Marx adoptase buena parte de este pensamiento para el suyo propio. Estos ataques suelen provenir de campos extraños al de la filosofía; su intrusión suele tener, por tanto, motivaciones sospechas.

Sería en vano que nos empeñásemos, dentro de la filosofía, en evitar toda mención de las conexiones que presenta el historicismo con la política. Si, para la comprensión cabal de la filosofía griega, incluso de sus orígenes mismos, esa conexión con la política pudo parecernos metodológicamente indispensable, no hay razón para alterar el método cuando se trata del siglo xix. Dichas conexiones son tan manifiestas, que el esfuerzo por callarlas tendría que ser deliberado y ostensible, y el mismo intento fallido de ocultación podría contribuir a la confusión que envuelve en nuestros días este problema de la integración del hombre en la comunidad. Porque éste es el problema, en efecto; y muy difícil es que pueda hoy plantearse con el rigor debido sin atender de algún modo a los términos de la teoría hegeliana, y a las derivaciones que ha tenido esta teoría en la evolución del pensamiento historicista. El modo, sin embargo, habrá de ser conciso y cuidadoso, no sólo porque así lo exige el carácter de esta obra, sino por el desagrado irremediable que produce la misma confusión que ella aspira a disolver.

La filosofía de Marx se propone fines prácticos. La de Hegel, por el contrario, ni lo hace ni cree que sea posible hacerlo. De antemano Hegel hubiera rechazado toda responsabilidad intelectual por los fenómenos políticos del siglo xx, porque el pensamiento es, para él, conciencia; no es tanto una fuerza promotora de la historia, cuanto una expresión de la situación histórica. El acto filosófico de “tomar conciencia” es, en efecto, un acto histórico; pero no

cabe imaginar que la filosofía trascienda su mundo presente y llegue a ser otra cosa que “la aprehensión de su tiempo por el pensamiento”. Y aun cuando se le objetase a Hegel su propia idea de la filosofía, y se afirmase que ésta no es acaso tan inoperante como él creyera, de todos modos sería manifiesta la disparidad entre su idea del Estado y las formas políticas totalitarias de nuestro tiempo.⁷ ¿Qué relación puede haber entre estos totalitarismos y el Estado que Hegel llama “individuo espiritual”, con palabras que recuerdan las de Francisco Suárez, y cuya esencia es “la vida moral”? Por su carácter integral, por la cohesión interna de todos los factores de la vida humana —política, ciencia, economía, religión, arte, moralidad, filosofía—, el verdadero Estado totalitario es el de Hegel. Frente a éste, el Estado contemporáneo parece monstruosamente fragmentario, sea cual sea su organización interna y el grado de libertad civil y política de que gocen en él sus miembros individuales. Y es que la vida histórica ha llegado a promover el imperio de un aspecto parcial de la existencia —el ínfimo en valor— sobre todos los demás, y esta predominancia abusiva no deja de reflejarse en las formas de la convivencia y en las instituciones mismas de la comunidad como tal. La vida espiritual de los pueblos está hoy sometida a las regulaciones arbitrarias del Estado, o se ha divorciado por completo del Estado. Estas son las dos formas típicas. Ninguna de las dos realiza la verdadera integración. Las dos son “fragmentarias”, y no “totalitarias”. No vemos ejemplo saliente de un Estado que se esfuerce por lograr eso que Hegel llamaba “la unificación de los fines”, por la cual el Estado se constituye en protagonista de la vida espiritual histórica de la comunidad. La sumisión total del individuo a los poderes arbitrarios del Estado, en tanto que puros poderes, no constituye sin más al Estado en una forma totalitaria de vida, en sentido hegeliano, o sea en el sentido de una armónica integridad total. Pero tampoco se realiza semejante plenitud cuando el Estado renuncia a su misión espiritual, y sus miembros individuales interpretan su libertad política como una facilidad anárquica para la promoción de sus fines egoístas, y cuando éstos prevalecen sobre el bien común. En ninguno de ambos casos hay verdadera comunidad.

⁷ Sobre la responsabilidad histórica de las ideas políticas de Hegel, véase Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, cap. xvii, trad. española de Eduardo Nicol; México, Fondo de Cultura Económica.

Un Estado desprovisto de fines espirituales hubiera sido para Hegel un contrasentido. Pero, además, la caducidad esencial al Estado, inherente a su historicidad, impedía considerarlo en modo alguno como un absoluto. El Estado es, efectivamente, la Ciudad de Dios, pero lo es "en general": ningún Estado particular realiza plenamente la Idea divina. La Ciudad de Dios de San Agustín era como un paradigma platónico, inalterable en su perfección, frente al cual la *civitas terrena* presentaba todas las limitaciones o imperfecciones de la realidad sensible o mundana, o sea la histórica, la pecaminosa. Hegel no hace sino incorporar al tiempo, a la historia, a la realidad mundana, semejante concepto de la comunidad ideal, resolviendo el dualismo, como ya lo había intentado el propio Leibniz. Para Hegel, la *civitas terrena* es literalmente una *apotheosis*, una presentación de la divinidad; pero esta revelación de la divinidad no es ocasional, sino permanente: es una manifestación histórica. Ningún Estado determinado, repetimos, asume exclusiva y permanentemente la representación divina. El *Deus sive historia* se revela en la sucesión temporal de los Estados. Y esto es así, por razones fundamentales dentro del sistema hegeliano; porque la forma del proceso histórico, por la cual cada Estado adviene a la existencia, es una forma dialéctica. La relatividad de todo lo particular se salva en la unidad coherente del proceso mismo, como la individualidad se salva por su integración en la comunidad. Cada forma de ser o forma de vivir absorbe y mantiene parte de lo que fué en las formas anteriores. Cada existencia finita —y el Estado es esto— tiene que perecer para que de ella puedan originarse otras existencias nuevas. Aislada, considerada en sí misma, o independientemente del proceso, la existencia finita carece de valor y de sentido. En suma, toda la "divinización del Estado" que Hegel lleva a cabo consiste en la idea de que el Ser divino, aunque eterno, es un ser temporal, y se manifiesta históricamente, como se manifiesta también en el proceso de la naturaleza. Confundir esta idea filosófica con las organizaciones y actividades, más o menos desagradables, de varios Estados contemporáneos, sería lo mismo que confundir, como también se hace, la *Civitas divina* de San Agustín con la política temporal eclesiástica de otros Estados de nuestros días, o de días ya pasados.

En el concepto del Estado como comunidad total está implicado el de Nación; pero esta implicación no es clara, ni en sus términos teóricos, ni en sus ejemplos prácticos. El nacionalismo entró en descrédito teórico, pero la práctica política presenta hoy

una curiosa mezcla de nacionalismo e internacionalismo, en la que ya no cabe siquiera imponer orden y claridad, de tan oportunistas como son los actos de los Estados, de las sociedades supranacionales de orden espiritual y de orden económico, por igual, y de tan incongruentes como aparecen esos actos con sus respectivos principios. Tal parece que los hombres son nacionalistas cuando debieran ser internacionalistas o universales, e internacionalistas cuando mejor debieran elevar lo nacional a universalidad. Por ventura, nuestra tarea es ahora fundamentalmente histórica, y así los términos de la cuestión pueden acaso hacerse más accesibles comparando la teoría de Hegel con la de Fichte, antes de que pasemos a Marx.

El llamado estatismo de Hegel, en su *Filosofía de la Historia*, no ha sido nunca un nacionalismo. El nacionalismo proviene ideológicamente, si proviene de algún lado tan próximo y preciso, más bien de la doctrina de Fichte que de la de Hegel; más bien del autor del *Discurso a la Nación alemana* que del autor de la *Fenomenología del Espíritu*. Pero, dejando aparte las ideas políticas de Fichte, en sus ideas ya más estrictamente filosóficas tampoco podrían encontrar apoyo los excesos que por lo común denunciamos con el nombre de nacionalismo. La Nación es permanente; el Estado es transitorio. Lo que el Estado representa, respecto de la comunidad nacional, es su organización jurídica, indispensable para que se llegue a la unidad moral. Para Hegel, el Estado era ya esta comunidad moral; para Fichte es el medio de llegar a ella. Pero el sentido moral, que apunta directamente hacia la universalidad, es patente lo mismo en el orden jurídico que en el plano de la conciencia individual. En otros términos, el individuo no es suficiente: "el hombre sólo es hombre entre los hombres". La individualidad sólo se justifica porque sin ella no podría haber esa conciencia de sí que es condición de todo fin universal. Sin embargo, el hombre no adviene a esta conciencia sino por el influjo de los demás hombres. La comunidad es condición de la individualidad, y preexiste a la conciencia. Además, la sociedad implica una necesaria reducción en la libertad individual, y en esta limitación radica el principio del derecho. Individualidad es ya esencialmente limitación. El Yo se conoce a sí mismo en su determinación por el No-Yo. El obstáculo produce en nosotros el esfuerzo, desata la tendencia inherente al Yo mismo, que es una aspiración a rebasar el límite. El Yo se encuentra a sí mismo en la conciencia que tiene del No-Yo como límite y obstáculo. Pero esta tendencia de superación resultaría irracional si no se con-

virtiera en una intención moral, que superara también la particularidad subjetiva de los fines. El Yo determina el No-Yo, pero no lo determina en un sentido causal, o en sentido epistemológico idealista, sino en el sentido de que el No-Yo queda cualificado en su existencia por la de ese esfuerzo moral del Yo, en que éste se encuentra y se afirma a sí mismo, a la vez que se endereza hacia la universalidad. Por esto, el Estado, cuyo fin es la organización jurídica de la comunidad de las conciencias; limita necesariamente la libertad de iniciativa. La idea universal de humanidad excluye como fin la existencia del individuo aislado; el fin del sujeto moral es el progreso universal, frente al que resultaría contradictoria la desvinculación individualista de los intereses y los fines privados. La voluntad moral es siempre individual; tiene su sede en la conciencia del Yo; pero, aunque parta de esta conciencia, no tiene como fin al individuo, sino a lo universal. En otros términos: lo que constituye propiamente al individuo, y lo que debe mantenerse y defenderse, no es la subjetividad irracional de sus intereses egoístas, sino la universalidad de sus metas morales. Así, la limitación de la libertad de uno por la inseparable y dependiente libertad del otro, no se concibe como una restricción, como algo negativo, sino como una coordinación positiva; la regulación jurídica de estas libertades recíprocamente limitadas es condición de la libertad universal, cuya esencia es la capacidad o potencia de progresivo desarrollo.

Si todo esto conserva todavía algún sentido para nosotros, hay que reconocer que es muy distante del que tienen, como hechos históricos, las aberraciones del nacionalismo. Conjugar las ideas con los hechos es un juego peligroso, porque, aparte de la inevitable deformación que sufren los términos por el mal uso, ocurre con frecuencia que invoquen los mismos principios unas líneas de conducta opuestas entre sí. El más invocado de todos los principios es el de la libertad. Es el principio fundamental de la filosofía de Fichte; pero lo es también de la filosofía de Hegel. Y, partiendo de Hegel, el principio de libertad es igualmente central en dos filosofías, bien diversas entre sí, como son la de Marx y la de Croce. En particular dentro del historicismo, desde Hegel hasta Dilthey y sus continuadores, la idea de libertad está vinculada a la idea de progreso. La historia es un progreso en la conciencia de la libertad, había dicho Hegel, y por tanto en la libertad efectiva. Las grandes etapas de la historia se establecen por la gradación en esta marcha progresiva. Los orientales no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí; y como no lo saben, no son libres.

Sólo saben que hay *uno* que es libre, y éste es el déspota. La conciencia de la libertad surge verdaderamente entre los griegos; pero los pueblos paganos sólo supieron que *algunos* son libres, mas no el hombre como tal. A la conciencia de que *todos* somos libres, en tanto que hombres, sólo se ha llegado en las naciones germánicas, dice Hegel, y mediante el Cristianismo. La conciencia de la libertad universal no habrá logrado todavía implantar la libertad efectiva; pero la conciencia es condición de la libertad, y la aplicación del principio constituye la historia misma.

Pocos son los términos que debemos cambiar para encontrar en el pensamiento de Marx una fiel reproducción de este esquema. También para Marx la historia es progresiva, y también es la libertad la meta y a la vez el eje de su progresión. Los pueblos clásicos conocieron la esclavitud; la Edad Media conoció la servidumbre; el capitalismo moderno ha producido el asalariado, y el socialismo realizará finalmente la libertad. Y así, para Croce, la libertad es a la vez el principio explicativo de la historia, como un progreso perpetuo, y el ideal moral de la humanidad. También para Dilthey, lo que nos salva de la relatividad de todo lo histórico es el sentido progresivo de la historia misma. Todas o casi todas las manifestaciones del espíritu son progresivas, cada una en su reino particular, y todas ellas congruentemente. De este progreso se beneficia la organización de la comunidad humana, la cual tiende hacia la realización de una libertad cada vez mayor de la persona en todos los aspectos de su vida política.

Lo peligroso para la validez intrínseca de unas doctrinas que utilizan tan eminentemente la categoría de progreso es que puedan quedar desmentidas por la realidad histórica misma, sin necesidad de discusión teórica. La idea de progreso no sólo requiere cualificaciones especiales; además postula una determinación final, la designación de una meta hacia la cual se encamine el progreso. Y ¿cómo fundar en el plano inmanente este fin de la historia que, por su carácter absoluto, habría de resolver todas las relatividades del acontecer concreto? Distingamos siempre, pues, entre la filosofía y la práctica política. De poco habría de servirnos esta conciencia histórica que se ha afinado ya tanto, si no reconociésemos que una filosofía, y muy concretamente estas filosofías historicistas del progreso y de la libertad, no sólo expresan la situación histórica en que se producen, sino que además representan los esfuerzos puros y limpios de intención que puede hacer el hombre por formular ideales y proponer soluciones a los problemas que la existencia nos plantea a todos. Menguada es, por tanto, la

sabiduría del que sólo busca la polémica con la doctrina discrepante, y no trata de percibir, por debajo de la discrepancia, el íntimo sentido de bondad que hay en toda filosofía auténtica.

4. El hombre no es un ser individual esencialmente. Lo que debe entenderse por individualidad no le es dado por naturaleza, sino que lo conquista él mismo en la historia. No es un estado, sino un proceso. Y este proceso de individuación se descubre lo mismo en las comunidades que en los sujetos aislados, porque el grado y la cualidad de individuación en estos últimos caracteriza justamente la evolución histórica en las comunidades. El sentido espontáneo, arraigado, de nuestra propia individualidad radical, puede responder a una verdadera situación vital individualizada; pero la idea de que el hombre es individuo en sí tal vez se funde en la unidad de nuestro cuerpo y en la singularidad intransferible de nuestra conciencia. Sin embargo, ni el cuerpo, como entidad natural, es algo aislado de la naturaleza en general, ni la conciencia subjetiva ha sido en épocas pasadas lo que es hoy. Hoy nos da testimonio de nuestra dependencia, tanto como de nuestra singularidad; pero esta misma conciencia de la singularidad subjetiva es una ganancia histórica. Por completo que parezca el aislamiento o el ensimismamiento, el hombre no está solo nunca: la individualidad radical no es sino otra forma de vinculación, e incluso la conciencia de sí propio no es sino una forma de relación.

Esta idea de que la individualidad es un proceso aparece ya en Leibniz. Pero en Leibniz el proceso es interno, y ninguna de sus fases afecta para nada a la individualidad misma del ser. Al hombre el ser le es dado como individualidad, y nada de cuanto pueda hacer logrará franquear o alterar el límite de su propia condición. La mónada como tal no tiene historia. La noción de un desarrollo que no sea puramente interno, sino determinado además por la relación vital e histórica, aparece claramente en Hegel por primera vez. "El hombre es aquello que él se hace mediante su actividad". Esta es una idea capital de Hegel que recoge Marx, para adoptarla y enmendarla, y en la cual es preciso poner cierta atención: de su estudio habrá de resaltar el inadecuado tratamiento que recibe la idea de individualidad en el historicismo de Dilthey y en el existencialismo de Heidegger.

Marx advierte que la individualidad, considerada por el siglo XVIII como la condición natural del hombre, no es sino un resultado histórico, producido por la disolución de las formas so-

ciales del feudalismo.⁸ Cuanto más remontamos el curso de la historia, más nos aparece el individuo vinculado a una comunidad, integrado en ella como parte inseparable de un todo. Al modificarse históricamente este modo de pertenencia, han cambiado también las formas de comunidad. En el momento presente —el de Marx— estas comunidades son las mismas dos que ya Hegel había señalado como indicativas del deber moral para el individuo, en un pasaje inadvertido de la *Filosofía de la Historia*: el Estado y la clase.⁹ La vida civil —decía Hegel— constituye el terreno del deber. Los individuos tienen en ella su función asignada y su deber señalado; y su moralidad consiste en portarse conforme a este deber. La moralidad se asienta, pues, en el terreno más concreto posible: “El valor de los individuos descansa en que sean conforme al espíritu del pueblo... Y para que haya libertad en el Estado es preciso que esto dependa del albedrío del individuo, y que no sea una división de castas la que determine a qué menester ha de consagrarse cada cual. La moralidad del individuo consiste además en cumplir los deberes de su clase... Todo individuo tiene su clase.”

El concepto de clase adquiere ahora naturalmente una importancia que no tuvo en la doctrina de Hegel; pues, para Marx, la pertenencia a una clase y el comportamiento en ella no dependen tan sólo del albedrío individual, sino además de otros factores fundamentales de orden general. Las clases no son formas estáticas, sino históricas, como las formas mismas de la individualidad, y como todas las formas sociales. Todo sujeto humano pertenece a una clase, como pertenece a una nación o un Estado. La “conciencia de clase”, se tenga o no se tenga, o en el grado que sea en el primer caso, modifica el modo de la pertenencia. La pertenencia misma puede quedar disimulada o encubierta por otros hechos, y particularmente por el hecho de que el individuo forme parte además de otras comunidades u organizaciones dentro del Estado. Aquella supresión de las castas, de que Hegel hablaba, contribuye a que la realidad social de la clase sea más flexible, a veces menos aparente; las castas fueron, en efecto, clases sociales de una mayor rigidez, más cerradas y estables que las clases de la vida moderna. Pero esto no significa que la clase no tenga su unidad y su personalidad, que no cumpla su función específica en el dinamismo económico-político de la sociedad. El individuo tiene su posición

⁸ *Introducción a la crítica de la economía política.*

⁹ *Filosofía de la historia universal*, Introducción, II, 2, b.

social asignada ya por el hecho de pertenecer a una clase, y su desenvolvimiento personal ulterior estará subordinado a esta pertenencia originaria. De ahí resulta, según Marx, que hay diversos modos de comportamiento frente a la clase propia, como caben diversas actitudes frente a la propia comunidad nacional o estatal. O sea que la situación económica del individuo no determina de un modo necesario su actitud, aunque la actitud no altere en sí el hecho, determinado como tal, de su situación. El individuo, pues, está *situado*, pero reacciona diversamente frente a su *situación*.

La diferencia capital entre Hegel y Marx a este respecto es el concepto historicista de la lucha de clases que introduce el segundo. Para Hegel, el individuo era libre de elegir su situación, o tenía que serlo por principio; pero, una vez elegida, su situación determinaba sus deberes morales, le imponía una especie de acomodo ante la distribución estática de las clases dentro del Estado. Las clases mismas, aunque con personalidad propia, carecían de acción propia. El problema de sus relaciones mutuas es el que ahora trata Marx de plantear y resolver. Al intentarlo, aborda al propio tiempo el otro aspecto de la condición del hombre, como ser de relaciones activas: el que presentan sus relaciones con la naturaleza. Los dos aspectos son interdependientes. El ser humano real está constituido, en efecto, por la totalidad de sus relaciones sociales. Es un ser histórico, en el sentido de que se forma a sí mismo por la acción. Pero, a la vez, forma y transforma la realidad natural que se ofrece como campo de esa actividad suya, y nunca pierde ni puede perder el contacto y la dependencia de ella.¹⁰ Para Hegel, “el hombre es sólo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional y libre”; pero, para serlo, para hacerse a sí mismo lo que debe ser, “tiene que sacudir lo natural”. La realidad del espíritu, que se hace concreta en las instituciones, desborda de la naturaleza y llega a contraponerse a ella. Marx prosigue el empleo de estos términos, pero invierte su posición de un modo muy notable. La “conciencia”, que era la propiedad eminente, distintiva, del espíritu, pasa a ser como una dependencia de la naturaleza: el vínculo es la acción humana, y muy determinadamente el trabajo. “Del hombre —dice Marx— hacía Hegel el hombre de la conciencia, en vez de hacer de la conciencia una conciencia del hombre real, que vive en un mundo real”. La conciencia es el ser consciente; el ser de los hombres es “su pro-

¹⁰ Tesis sobre Feuerbach, *passim*.

ceso vital".¹¹ Los hombres son autores de sus propias representaciones y sus ideas, cuyo desenvolvimiento está condicionado por el de las potencias productoras. La "ideología" no hace sino invertir la posición respectiva, como si la reflejara en una cámara oscura. "El primer hecho histórico es la producción de los medios que permiten satisfacer las necesidades elementales; es la producción de la vida material. Este es en verdad un hecho histórico y a la vez la condición fundamental de toda historia, la cual debe cumplirse hoy lo mismo que hace miles de años, y a todas horas, simplemente para que los hombres puedan seguir viviendo." La necesidad elemental y el medio de satisfacerla crean a su vez nuevas necesidades, las cuales originan relaciones sociales, cuya aparición constituye el primer *acto* histórico. Mediante él se eleva el hombre por encima de la pura animalidad, se distingue de la naturaleza; pero no se desvincula de ella. Los factores fundamentales de la historia son, por tanto, estos dos tipos de relación vital: la relación del hombre con la naturaleza, y su relación con los demás hombres. A su vez, el hecho económico aparece como el condicionante originario de toda relación social. El ser del hombre no consiste en la conciencia, como para Hegel, sino que la precede y condiciona en su existencia histórica. La conciencia es un fenómeno histórico derivado: sólo se forma y desarrolla con el incremento del poder práctico sobre la naturaleza. "La división del trabajo sólo se hace efectiva a partir del momento en que se instituye una división entre el trabajo material y el intelectual. A partir de entonces, la conciencia está en situación de emanciparse y de lanzarse a la formación de la teoría pura."

La conciencia, pues —y en esto sí hay coincidencia con Hegel—, viaja con retraso en el camino de la historia. El pensamiento viene a ser la expresión de una situación histórica ya constituida. Pero Marx altera también el concepto hegeliano de la relación expresiva entre la teoría y la situación. "Si la teoría —teológica, moral, filosófica, etc.— entra en conflicto con las condiciones sociales existentes, es porque éstas han entrado en conflicto con las fuerzas productoras existentes." Las luchas que se desarrollan en el seno del Estado en nombre del derecho, y por la universalidad, no son sino las formas aparentes, ilusorias de la comunidad, bajo las cuales se producen las verdaderas luchas, que son las luchas de clases. "En toda época, las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes; es decir que la clase que

¹¹ *La ideología alemana*, vi.

ocupa la posición de potencia material dominante en la sociedad es igualmente la potencia espiritual dominante. Los pensamientos dominantes no son sino la expresión ideológica de las relaciones reales dominantes —son estas relaciones concebidas en forma de pensamientos—; son, pues, las condiciones que hacen precisamente de esta clase una clase dominante; son, en fin, los pensamientos de su dominación.” Por consiguiente, el pensamiento no es jamás enteramente infiel a la situación histórica; expresa siempre propiamente el estado de las relaciones sociales existentes. Donde la oposición puede presentarse es en la relación entre estas formas sociales y las fuerzas de producción. La contradicción se produce por tanto en la realidad, y no en el pensamiento.¹² Para que el pensamiento pudiera falsear la realidad, la situación, tendría que ser inexpresivo, totalmente extraño a cualquier condicionamiento histórico. La historicidad del pensamiento trae consigo su fidelidad expresiva, e inversamente. La filosofía no tiene la fuerza operativa que a veces se le quiere atribuir, ni es tampoco un absoluto, un producto puro de la conciencia humana. Que es un producto histórico, lo vió Marx antes que Dilthey, como ya lo había visto Hegel. Pero este producto, para Marx, no es determinante, sino condicionado. Y ello es así porque la existencia misma del hombre, en su totalidad, está condicionada por su situación natural, y ésta a su vez precede y condiciona la conciencia y todos sus productos espirituales.

La teoría marxista del individuo y la comunidad tiende al máximo de concreción posible. Lo que Marx rechaza de Hegel con mayor energía es precisamente la abstracción de su “ideología”. Los conceptos de Idea, de Espíritu, de Conciencia, de Universalidad, que sirven de pilares a la teoría hegeliana, Marx pretende substituirlos con las nociones más precisas y positivas que le inspira la observación de la realidad histórica. El historicismo se traslada del plano metafísico al plano científico. En cada época histórica, el investigador se encuentra con “una suma de fuerzas productoras, con una relación de los hombres entre sí y con la naturaleza, transmitida a cada generación por la precedente y modificada por esta nueva generación.” Esta es la realidad que debe estudiarse; en ella aparecen unos hombres concretos y reales, determinados, con unas relaciones de producción determinadas, de

¹² Henri Lefebvre, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1947; cap. x, p. 103. Utilizamos algunos de los textos que esta obra presenta muy claramente, en orden histórico y sistemático a la vez.

las cuales surgen unas relaciones sociales y políticas también determinadas.¹³ Todas estas determinaciones, sin embargo, son históricas. El individuo es una unidad distinta, pero no aislada ni inmutable; está integrado en la comunidad por sus relaciones sociales, y estas formas de comunidad son igualmente distintas, e igualmente dinámicas e integradas entre sí. El cuadro de la vida es completo, o sea que cubre la totalidad del objetivo. Pero el objetivo mismo está en constante movimiento; su realidad es esencialmente evolución. La concepción marxista es "polémica", no sólo en el sentido heracliteano o dialéctico, sino además porque insiste en la tensión interna de todo el organismo histórico social. La lucha es constante, y además independiente de las voluntades individuales: "Hay circunstancias que determinan las acciones de los individuos y de las autoridades especiales, y que son tan independientes de su voluntad como el proceso respiratorio." No es tanto un poder arbitrario el que somete a los individuos, cuanto el proceso entero de la historia, la cual sigue una marcha inexorable, a través de sus grandes etapas, cuya sucesión nadie puede alterar.

¿Hacia dónde conduce esta sucesión? ¿Tiene la historia un fin determinado? El proceso histórico social va de la animalidad primitiva a la era de la abundancia, de la conciencia y de la libertad. Como en Hegel, en Marx el fin de la historia es la libertad, y, de una manera muy precisa, la libertad de ese individuo real y concreto, cuya existencia "es, naturalmente, la primera premisa de toda historia humana". El individuo perdió la libertad con la división del trabajo. Por causa de ella, la comunidad llegó a entrar en conflicto con el individuo, y éste dejó de comprender el conjunto; su horizonte vital quedó muy reducido, y la clase pasó a substituir a la comunidad total. A su vez, los intereses de la clase dominante informan a la totalidad social, le imprimen su propio sello especial, y el interés privado se substituye al de la comunidad. Es en esta forma de sociedad donde el individuo pierde su autonomía, y propiamente se desindividualiza. Y no sólo la pierde el individuo socialmente dominado; también el dominante. Los intereses de clase "adquieren independencia respecto de las personas individuales, y en esta autonomía toman la forma de intereses generales, para entrar luego en conflicto con los intereses reales". En esta "enajenación", el individuo pierde conciencia de su propia personalidad, incluso cuando piensa que es muy

¹³ *La ideología alemana.*

individualizado, cuando cree que sus decisiones las toma libremente, y considera como "sagradas" unas formas y normas de conducta que en realidad le son impuestas, porque lo preforman a él y lo predeterminan. La supuesta libertad individual no es entonces sino la expresión de un interés de clase. La verdadera libertad se anuncia como una liberación, y habrá de consistir en la supresión de las clases y de las deformaciones que producen los intereses privados; así logrará el individuo recuperar su autonomía y la plenitud de su propia posesión.

A esta misión ha de cooperar la misma filosofía, y la proclamación de este sentido práctico marca un momento muy característico del pensamiento de Marx. Desde el punto de vista de la totalidad y la coherencia interna, el sistema marxista resiste la comparación con el de Hegel. Si bien este último presenta en conjunto una mayor complejidad y abre mayor número de perspectivas al pensamiento especulativo, en cambio el de Marx, al rechazar precisamente este aspecto especulativo de la filosofía, adquiere una importancia compensatoria por el lado práctico. Y, aunque el propio Marx coincidiera con Hegel, según ya vimos, en negarle a la filosofía una verdadera eficacia histórica, lo cierto es que ningún otro pensador individual ha logrado producir efectos históricos tan considerables. Acaso este influjo no se deba solamente a una favorable concurrencia de circunstancias históricas: hay una razón intrínseca que ayuda a explicarlo. La filosofía marxista representa un deliberado tránsito de la teoría a la práctica, de la especulación a la acción. Y es que esa idea de futuro que brilla en el fondo de todo historicismo es como una invitación a la vida. La misma filosofía de la Ilustración parecía infundir ánimos a la humanidad para emprender la marcha hacia un futuro que sería mejor, porque estaría universalmente regulado por la razón. Y cuando la razón parece quedar embrollada en la maraña de sus propias redes, la vida, que es tajante, puede liberarse zanjando la cuestión por sí sola: superando con la acción al pensamiento. El anhelo de futuro es mucho más arraigado en la humanidad que su confianza en la razón. Sólo así cabe entender que la vida, la vida histórica, haya podido ser tan ensalzada por el racionalismo como por el irracionalismo. El futuro envuelve siempre un residuo irreductible a la razón, porque el futuro es indeterminable; trae siempre novedades a la vida, y es la expectación de estas novedades lo que nos anima en el esfuerzo de vivirla, y lo que mitiga nuestro temor por lo desconocido. Por esto el irracionalismo es como una sombra que amenaza siempre con encubrir el

vitalismo —y en el fondo de todo historicismo hay siempre una afirmación de la vida, más o menos ardorosa y estridente. También Nietzsche, después de contemplar la historia, hubo de proclamar el valor en sí misma de la vida, como algo supremo, total, inigualable. En Marx, sin embargo, lo que conduce a la afirmación del futuro es lo que se presenta con los caracteres de un análisis racional riguroso del pasado. El fin está predeterminado; la filosofía no hace sino dar conciencia a la acción.

Los filósofos, dice Marx en *La ideología alemana*, no han hecho hasta ahora otra cosa que interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora se trata de transformarlo. Sin embargo, esta apelación a los actos efectivos no tiene el carácter de la exaltación nietzscheana de la vida. No es la individualidad sobrehumana la que se va a redimir, sino la humana simplemente, la demasiado humana. La supremacía de la acción no implica en Marx, como habrá de implicar en Nietzsche, una cierta renuncia a la razón, o un antagonismo de la razón y la vida. Y con todo, en este ideal marxista del futuro liberador, que no puede llamarse ideal, por estar determinado como necesidad histórica ¿no pudo haber visto Nietzsche una nueva instancia de la fuerza creadora de mitos, que él cree agotada en su tiempo? El llamado inmoralismo de Nietzsche, su nihilismo, provienen del afán de arruinar por completo unos valores decadentes, y esta ruina es condición de posibilidad de otros valores nuevos. La acción puede iniciarse con una libertad suprema que la pone “más allá del bien y del mal”, precisamente porque se propone como meta un nuevo sentido del bien y del mal. Hay, pues, en esta libertad iconoclasta, una arbitrariedad indómita que rechaza toda determinación. Para Marx, en cambio, la determinación es fundamental e insuperable. La moralidad que se niega no se rechaza, porque su determinación obliga a comprenderla dentro del proceso histórico. Y es de esta consideración “científica” o sociológica, positiva, neutra o indiferente, de la aparición y desaparición de los ideales morales en la historia, o sea en el pasado, de donde surge la consecuencia de un futuro diferente. El hecho solo de que el futuro haya de ser mejor, le presta ya un carácter moral a la anticipación, y a toda acción que nos acerque a él, cuando es consciente. El historicismo marxista conserva, pues, y mantiene el tono ético que le viene de Hegel, y su apelación a la acción no hace sino acentuarlo en el tránsito de lo que llamaríamos la razón teórica a la razón práctica. “Todos los misterios que descarrían a la teoría y la llevan al escepticismo encuentran su solución racional en la actividad práctica humana y

en la comprensión de esta actividad.” El curso de la historia es racional, porque procede de acuerdo con el principio del determinismo. Los ideales morales que se propongan al margen de esta comprensión histórica son perfectamente inválidos. Pero el progreso de las ciencias históricas o sociales habrá de permitir la rigurosa formulación de unos planes de conducta sin carácter ilusorio. El tránsito de la teoría a la práctica deja de ser como un salto en el vacío, en cuanto se efectúa por mediación de la comprensión histórica. “A partir de este momento, la ciencia producida por el movimiento histórico, al cual ella contribuye con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria y pasa a ser revolucionaria.”¹⁴ Los “ideales” entran, por tanto, a formar parte integrante del cuerpo de la ciencia. La ética no es un sistema de vanos empeños y buenas intenciones; ni es tampoco la arbitrariedad suprema del poder, a la manera de Nietzsche. La ética es la planificación científica de la vida, o sea la política, fundada en una concepción determinista de la historia. En fin, para Marx, lo mismo que en cualquier historicismo, es la idea de futuro la que intenta salvarnos de la relatividad de todo lo histórico.

El socialismo resulta así una forma de conciencia histórica, la cual respresenta para Marx lo mismo que representaba para Hegel la filosofía, el autoconocimiento del espíritu. La existencia en sí no implicaba inmediatamente el conocimiento de sí. La conciencia era una de las fases en el desarrollo temporal de la existencia: aquella en que el conjunto de los fines subjetivos se pone en relación con los fines universales. De este contacto nace la moralidad. Para Marx, como también para Hegel, el motor de la historia es el elemento primario de la vida. Hegel habló de las necesidades y las pasiones; Marx habla de las condiciones de la producción. En un caso y en otro se trata de la economía de la vida. La evolución histórica de estas condiciones económicas tiene su ritmo propio; pero, en su curso inexorable ha promovido ya unas circunstancias tales, que favorecen la aparición de un fenómeno nuevo, a saber, la conciencia de la situación presente en su significación histórica y de la morfología del proceso mismo. Por ella no habrá de cambiar el curso de los acontecimientos, que tiene sus leyes propias; pero la conciencia histórica permite anticipar las condiciones generales de la etapa siguiente, y esto impone deberes. Así, en el punto donde, para Hegel, surgía la moralidad como autoconciencia histórica, y como prenuncio de la libertad

¹⁴ *Miseria de la filosofía*, II, 1.

universal, surge para Marx una conciencia histórica caracterizada como conciencia de clase, la cual entraña análoga anticipación. Pero, en lugar de una teoría de la moralidad en general, lo que deriva de esa conciencia es un programa concreto de acción, un partido político cuya misión —de alcance universal también, a la manera hegeliana— consiste en participar determinadamente en el advenimiento de la nueva época. “La cuestión de saber si el pensamiento humano puede alcanzar una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. En la práctica es donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad, la potencia, la precisión de su pensamiento.”¹⁵

Por esta apelación a la práctica, el marxismo es claramente una forma historicista de pragmatismo. El saber del pasado y del presente trae consigo una certidumbre fundamental respecto del futuro. La imposibilidad de alterar las grandes líneas del curso histórico se compensa con esa certidumbre de que su proceso habrá de traer, de un modo inexorable, las condiciones de vida que no han sido posibles hasta ahora, es decir, la plenitud de la libertad. Por libertad no se entiende la capacidad metafísica del ser histórico de hacerse a sí mismo, como en Hegel, ni la capacidad nietzscheana del sujeto cósmico de influir por la voluntad de poder en las direcciones de la vida universal, como agente creador; sino la capacidad, pasiva en parte, de ser liberado progresivamente de las condiciones sociales que restringen el pleno goce de la vida y la afirmación de la personalidad individual. Y para el pensador en particular, para el científico, libertad es ya la liberación de esa actitud que olvida el fundamento práctico de todo pensamiento y de toda vida social; que considera a lo histórico “como algo separado de la vida ordinaria, como algo que esté fuera y encima del mundo”; que ignora, en suma, el hecho de que toda teoría sea expresión de una experiencia práctica.

El sentido ético profundo de la doctrina marxista consiste, pues, en este intento de absorción de la moralidad por la ciencia positiva. Así como la historia substituye a la metafísica, y es absorbida a su vez por la sociología, así también la ética queda prefijada por el estudio científico de la realidad histórica y económica. Si la teoría de Marx es “polémica” en el doble sentido de dialéctica y revolucionaria, en cambio apunta hacia un fin en el cual la historia, superándose a sí misma, desemboca en el apacible remanso de la libertad individual plena y definitiva, donde

¹⁵ Tesis sobre Feuerbach, II.

se olvidarán las turbulencias de su curso milenario. El fin moral de la historia es a la vez su término efectivo: en el fin la historia se rebasa y acaba consigo misma. No es la primera vez, ni habrá de ser la última, que el pensamiento historicista intente semejante operación de “transcendencia en la inmanencia”: viéndose abocado al problema del sentido de la historia en general, el pensamiento encuentra la respuesta en un límite extremo, donde la historia misma queda paralizada por la conclusión de su proceso y a la vez por la consecución de su objetivo. Esta solución implica por ventura una variante de esa falta lógica llamada petición de principio, la cual sería aquí una petición de fin? Antes que averiguar sus posibles fallas, lo que urge es penetrarse bien de los términos mismos de la doctrina. En ellos sobresale la función del individuo en el proceso histórico. “En toda historia hasta el presente —dice Marx— es un hecho empírico que los individuos singulares, al expandir su actividad hasta una escala histórica mundial, han quedado cada vez más y más esclavizados por un poder ajeno... el *mercado mundial*. Pero es algo no menos fundado empíricamente que, con el derribo del orden social existente, ... este poder será disuelto, y entonces la emancipación de cada individuo singular podrá lograrse en la medida en que la historia se transforme completamente en historia mundial. Que la auténtica riqueza espiritual del individuo depende enteramente de la riqueza de las relaciones efectivas que mantiene, es cosa que claramente se desprende de lo anterior. Los individuos singulares quedarán sólo de este modo liberados de las varias limitaciones nacionales y locales, se pondrán en relación práctica con la actividad productora del mundo entero, incluyendo la producción espiritual, y estarán en situación de adquirir la capacidad de gozar de esta compleja producción de toda la tierra.”¹⁶ Según esto, el individualismo moderno sería un falso individualismo; la libertad espiritual una falsa libertad. Discutible o no la tesis en conjunto, y la seguridad que ofrece de un mundo mejor para el futuro, importa que no se desvanezca entre leyendas e ignorancias su intención. La simple lectura de los textos de Marx la revela sin equívoco: el objetivo final es la libertad del individuo, en la plenitud de su vida espiritual.

5. La “historia como sistema”: esto es lo que representa fundamentalmente la filosofía de Marx. Su principio sistemático es la

¹⁶ *La ideología alemana.*

dialéctica, lo mismo que en Hegel. La novedad que Marx introduce, y por la que se distingue de Hegel, es la del contenido: su historicismo dialéctico es materialista. La innovación, por tanto, no es tanto la de una originalidad radical, cuanto la de una combinatoria: la dialéctica la encuentra Marx formulada en Hegel, el materialismo lo encuentra formulado en Feuerbach (la concepción económica de la sociedad la recoge de la filosofía inglesa, como veremos). Pero la resultante de esta combinación es un producto nuevo que altera y supera sus componentes; cabría decir que es una síntesis, en plan muy característicamente dialéctico.

Ya hemos visto cuál era el problema de la historia, al cual se enfrentan, y con el cual tropiezan, los filósofos del siglo XVIII. La masa inmensa de personalidades individuales y sucesos aislados que presenta el devenir humano postula un principio ordenador. Lo singular es incomprensible en sí. Pero la reducción de lo singular a términos de racionalidad no puede hacerse por vía lógica. Los conceptos de género y especie son inválidos en historia: cada acontecimiento, cada personaje, constituyen una clase aparte, o sea que son inclasificables. El concepto genérico no puede obtenerse inductivamente de un conjunto de casos que no ofrezcan una similitud fundamental; el concepto genérico de hombre, por otra parte, no es un concepto histórico, sino formal, esencial, abstracto, y el pensamiento ha empezado a descubrir que el hombre es más bien un ser "esencialmente" histórico, o sea que no cabe concebirlo como una esencia inmutable. La supuesta racionalidad de lo histórico tiene que hacerse accesible, por consiguiente, por la vía real, y no por vía lógica. Lo que los hombres tienen realmente de común, en tanto que seres históricos, es precisamente la comunidad. Acaso el estudio de lo que se llama "la vida de las naciones" nos lleve por el buen camino. Pero pronto se advierte que las naciones, en tanto que comunidades históricas, son también individuales, únicas, inconfundibles o irreductibles. Con ello nos vemos obligados a empezar de nuevo la búsqueda del principio ordenador, partiendo ahora de un plano en que lo singular aparece siquiera en menor número, y con un ritmo de evolución más lento y mejor asimilable. ¿Cómo se forman y evolucionan estas unidades colectivas, cuál es la estructura de su proceso histórico?

A estas preguntas responde, como sabemos, la filosofía de la historia de Hegel, y con sus respuestas se inicia propiamente el pensamiento historicista. La concepción dialéctica representa la aparición de un nuevo tipo de lógica. No es una lógica formal, sino

una lógica de lo real, y de una realidad que se ofrece como universal y esencialmente dinámica. Marx la adopta para los fines específicos de una comprensión del hombre, en su relación efectiva con la naturaleza y consigo mismo, a través de las formas sociales, políticas, económicas. Se rompe de este modo decisivamente con una tradición del siglo XVIII. El pensamiento ilustrado propendía, ante cada personaje histórico, ante cada suceso, a adoptar el punto de vista psicológico, y trataba de averiguar las motivaciones subjetivas de un acto o de un curso de conducta. Esta actitud, que ha renacido en el siglo XX, tiene sentido en la historiografía biográfica; no puede tenerlo en filosofía de la historia. Marx se propone prescindir de las motivaciones subjetivas, más o menos conscientes, y precisar objetivamente las grandes, las permanentes determinaciones del obrar humano. Al hacerlo, y adoptar para el propósito el método dialéctico hegeliano, reacciona a la vez contra Hegel y combate su peculiar "dialéctica de los conceptos, esa guerra de los dioses que sólo conocen los filósofos". Su reacción representa una vuelta a lo concreto (hasta qué punto la concreción pueda lograrse prescindiendo por completo de lo psicológico, es una cuestión aparte; pero cabe anotar la carencia de sentido psicológico de Marx y de sus seguidores; deliberada, al parecer, en estos últimos, lo cual explicaría esa frialdad inexorable de que los acusan). No se toma como punto de partida el fundamento ideológico de los actos históricos, sino la génesis real de estos actos y estas ideas, la ley objetiva del desenvolvimiento y el encadenamiento de los hechos y las relaciones. Sin embargo, la coincidencia con Hegel perdura en otros puntos: el orden interno del suceder histórico no es un orden indiferente, como el de la realidad natural; es un orden, por el contrario, cualificado por el progreso. La diferente manera como este progreso se entiende, en Hegel y en Marx, puede explicarse apropiadamente interponiendo entre los dos el materialismo de Feuerbach.

El mismo prestigio de la ciencia, que promoviera el intento de un Voltaire de incorporar a la historia los principios de la física de Newton, indujo a otros pensadores a suprimir la historia y ofrecer de la realidad una visión uniforme. Esta es la tendencia espontánea del materialismo. Según él, sería el universo como un continuo homogéneo, en el cual se incluiría y del cual no cabría distinguir lo humano como algo específico. Así, todas las distinciones son abstractas, cualitativas y subjetivas, puramente ideales; pero la realidad misma es como un todo unitario, cuyas leyes rigen universalmente. Es materia, y si la ley de la materia es una

ley mecánica, no hay otra que pueda explicar la inclusión del hombre en la naturaleza y su comportamiento histórico. Todo lo humano es material.

Que esta doctrina pueda tener adeptos incluso en nuestros días, es cosa que no importa. Lo interesante es observar que ya el materialismo de Feuerbach discrepa de ese otro, y que la discrepancia es debida al influjo del historicismo de Hegel. Feuerbach extrae de esta filosofía una lección que contiene: la de una especificidad irreductible de lo humano. Así el hombre pasa a ser el centro de la filosofía materialista de Feuerbach, el punto por referencia al cual pueden y deben interpretarse los demás fenómenos, incluso el religioso. La realidad de Dios —dice Feuerbach en *La esencia del Cristianismo*—, que la teología se empeña en presentar como algo externo, no es en verdad sino una realidad interior. Sin el sarcasmo de Jenófanes, Feuerbach repite una idea suya: Dios no es sino el conjunto de los atributos que pertenecen al hombre, como especie, potenciados infinitamente. Pensar en Dios es pensar en sí mismo. “El misterio de la encarnación es el misterio del amor de Dios por el hombre; pero el misterio de Dios no es más que el misterio del amor del hombre por sí mismo.” El enigma del Cristianismo se resuelve invirtiendo los términos tradicionales: el hombre no es para Dios, sino que Dios es para el hombre y está en el hombre. Así, “la nueva filosofía es la total, la absoluta, la armónica reducción de la teología a la antropología, pues la reduce no sólo a la razón, como la antigua filosofía, sino también al corazón; en suma, al ser real del hombre en su totalidad.”¹⁷

Semejante a esta reducción de la teología a la antropología es la que efectúa Feuerbach pasando de la idealidad hegeliana a la realidad concreta y sensible. “No sólo vemos las superficies de los espejos y los espectros cromáticos, sino que además contemplamos la mirada del hombre. Así, no sólo el exterior del hombre es objeto de los sentidos, también su interior; no sólo la carne, también el espíritu; no sólo la cosa, sino también el yo.” La trayectoria anterior de la filosofía especulativa, dice Feuerbach, que iba de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una trayectoria invertida. La palabra no es la cosa, ni el ser pensado es el ser real. Y esta atención al ser como real y sensible, centrada en lo humano, conduce a una afirmación del sentido práctico de la filo-

¹⁷ *Principios de la filosofía del porvenir*; véase Ernst Bloch, *El pensamiento de Hegel*, trad. española de W. Rocés; México, 1949, Fondo de Cultura Económica.

sofía, que habrá de ser reiterada por Marx. “El problema del ser no es sino un problema práctico, una cuestión en la que participa nuestro ser, un problema de vida o muerte.”

Por uno de los lados que presenta esta última afirmación, el materialismo de Feuerbach mira hacia el existencialismo de Kierkegaard. Pero el sujeto interiormente activo de Kierkegaard, empeñado en ese mismo problema de vida o muerte, tiene un plan de acción determinado, una aspiración precisa, incluso en la desesperación, y más aun por ella, cuando es consciente; como lo habrá de tener en otro sentido el individuo social de Marx. Este le puede reprochar a Feuerbach que su filosofía “práctica” siga siendo muy teórica, a pesar de todo. El problema del ser es un problema vital, en el que el pensador participa como personaje: no lo presencia como espectador. En filosofía no hay espectadores. El público es ajeno al drama. Pero ¿cuál es el drama? No se ven las premisas del conflicto, no se anticipa su desenlace. Y es que en el fondo no hay drama ni conflicto. No hay dialéctica. A pesar del carácter esencialmente práctico de la filosofía, a pesar de que el sujeto se presenta como activo, la filosofía de Feuerbach le parece a Marx estática, el sujeto le parece en ella paralizado. “Lo grande de la *Fenomenología del Espíritu* y de su resultado final —la dialéctica, la negatividad, como el principio motor y creador— consiste, de una parte, en que Hegel concibe la creación del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como enfrentamiento, como enajenación y como superación de esta enajenación; es decir, en que capta la esencia del *trabajo* y comprende al hombre objetivo, al hombre verdadero, real, como resultado de su propio trabajo.”¹⁸ Pero este aspecto activo de la realidad humana se presenta también como “espectáculo”. El sujeto histórico verdadero es el espíritu absoluto. Frente a esto, Feuerbach pone de relieve el aspecto natural, sensible, biológico, del sujeto humano; pero descuida lo que hay en él de actividad, comunidad, relación social, en suma, la historia. La teoría de Hegel es dinámica, pero idealista; la de Feuerbach es materialista, pero estática. Marx se propone remediar ambas deficiencias, al juntar en unidad los aciertos parciales. Bien hizo Feuerbach en arrancar al materialismo de su dogma mecanicista; muy bien además reivindicando la especificidad de lo humano, y proclamando su carácter material; en fin, haciendo descender a la filosofía de las remotas alturas especulativas, por las que circulaba soberbiamente el pensamiento de Hegel. Pero esto no bastaba, para Marx: era me-

¹⁸ *Economía política y filosofía*; en Bloch, *op. cit.*

nester que se infundiera a la realidad así concebida el vigor de un principio dinámico. Feuerbach ha despojado a lo humano de su carácter histórico, por quitarle las prendas "ideales", abstractas, que llevaba en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel; Marx le restituye ahora ese carácter, al adoptar como principio dinámico la dialéctica hegeliana que Feuerbach desdeñó.

Lo que separa radicalmente la dialéctica hegeliana de la marxista es la diferente concepción del tiempo que entrañan la una y la otra. El tiempo en Marx es un tiempo sin memoria, irreversible, unidimensional. Expliquemos el uso de estos términos. Irreversible y unidimensional, el tiempo lo es siempre, en cualquiera concepción. El tiempo va del pasado hacia el futuro, según decimos; no tiene otra dirección, y el viaje en sentido inverso es imposible: el pasado no puede revivirse, ni hay un ser temporal que pueda desandar el camino de su tiempo. Aquella hipótesis de Flammarion, según la cual el tiempo cambiaría de signo para un hombre que se alejara de la Tierra a una velocidad superior a la de la luz, con lo cual los acontecimientos se le presentarían en el orden inverso de su ocurrencia efectiva, no pasa de ser una fantasía, útil para otros fines, pero inapropiada por definición en el plano vital e histórico. En este plano, sin embargo, la memoria efectúa constantemente un proceso semejante de reversión. El orden de acaecimiento de los sucesos puede la memoria invertirlo, y el hecho simple de recordar implica ya una vuelta hacia el pasado, y una efectiva reincorporación de este pasado en el presente. De un modo análogo, la anticipación es una proyección del ser presente hacia el futuro, por la cual éste se instala ya de algún modo en el presente. La irreversibilidad, la continuidad unidimensional del tiempo, hay que entenderlas por tanto cualificadamente, y no en el sentido literal en que las adoptó la física hasta el siglo xx, y en que se encuentran entendidas y sobreentendidas en Kant. Ahora bien, la dialéctica de Hegel, en su teoría historicista, recurre constantemente a este acto de memoria por el cual el pasado, como tesis y antítesis, se incorpora a la síntesis presente. La herencia histórica está cualificada por el recuerdo. Y es que el protagonista del drama histórico-dialéctico es el Espíritu; en Marx es la materia. Y por más que, según viéramos, esta materia deba entenderse en Marx también de una manera cualificada (cualificada por la acción que el hombre ejerce sobre ella, por el *trabajo*), sin embargo la regularidad indiferente del proceso se presenta como algo ineluctable; como si la regulación fuese debida a causas uniformes. El Espíritu es conciencia, y la con-

ciencia implica el recuerdo. Para Marx, en cambio, la conciencia, y con ella el recuerdo mismo, son indiferentes para la ordenación del proceso y la sucesión de las etapas dialécticas. El intento de poner en primer plano al hombre real, para eludir los riesgos del idealismo, queda frustrado en buena parte por el compromiso materialista, el cual somete al hombre a la inexorable regularidad del proceso, y, manteniéndolo como actor, le impide ser protagonista, o autor verdadero de su propia acción. El presente y el futuro son indiferentes en cierto modo, respecto del pasado; son su consecuencia, pero no una consecuencia libre, sino inevitable. No sólo está determinada la conciencia por la situación económico-social; ésta misma situación está determinada por las anteriores, y en el tránsito de una situación a otra el hombre es operante, pero no determinante. Por ello es activo, pero sumiso a unas leyes objetivas de la acción, que no son las suyas propias. Acaso esto diera la razón —mejor que las razones de índole política, que son más triviales— de una cierta indiferencia frente a lo accidental, lo provisional, lo intermediario, lo afectivo, y por ende un cierto dogmatismo que matiza notablemente la actitud de algunos cautivados por esta teoría. Pues todo lo transitorio y contingente, incluso lo personal, se halla sometido en última instancia a lo necesario, que es el curso del proceso, en el cual encuentra sólo su sentido lo particular; además, la certeza apodíctica del fin de este proceso, y el carácter absoluto de este fin, acaban por nulificar cuanto se interpone en el camino. Nada tiene, pues, valor en sí, o valor propio; lo tiene sólo por su posición en el engranaje. La dialéctica hegeliana salvaba o intentaba salvar el ser y el valer en sí de lo particular, a pesar de que también había esa idea del engranaje y esa idea del fin absoluto. Pero Hegel es el filósofo que habló “del derecho infinito del sujeto”, y del hombre “como un fin en sí mismo”. El ser histórico se salvaba en la historia misma por la conciencia, por la moralidad, por el saber de lo bueno y lo malo y por la voluntad del bien y el mal. En la dialéctica del historicismo marxista esta mismidad absoluta del hombre no puede redimirse. Su saber del bien y el mal y su voluntad ética están condicionados por factores materiales. El absoluto de la historia es transcendente a la historia misma, y lo intermediario se salva sólo como relativo. Sin este fin supremo, la dialéctica materialista nos sumiría en el relativismo más desesperado. Esta doctrina es, pues, una ciencia que culmina en una fe. Su intento de salvación ha podido ser fecundo en el terreno práctico, que es donde aspiraba a serlo, porque prometía para el futuro la re-

dención de estas mismas determinaciones que han sido la ley del pasado y siguen siendo las del presente; porque la fe en el porvenir, en el término de la historia, revierte idealmente hacia todos los antecedentes e intermediarios que parecen aproximar su llegada, y toda la humanidad recibe entonces la gloria de los precursores; en fin, porque el hombre siempre se muestra tan dispuesto a depositar su fe en lo trascendente, como a exigir buenas razones de todo lo inmanente.

La materia no tiene memoria, no tiene pasado. No la tiene el uranio, que es activo, y que pierde la mitad de su fuerza radioactiva en 4,500 millones de años, y la sigue perdiendo con una razón exponencial que indica precisamente esa total indiferencia de una fase cualquiera respecto de la anterior, en la continuidad inalterable de su degradación. Pero la materia dialéctica de Marx, cualificada por el trabajo humano, si bien no tiene pasado, tiene en cambio futuro. Este futuro sería inconcebible en una teoría mecanicista. En ésta, el hombre no puede siquiera ser considerado como activo. Cuando el materialismo intenta incluir también al hombre como tal en el proceso, y a la vez salvar la indiferencia inmutable de este proceso, tiene que hacerlo reduciendo de algún modo el hombre a naturaleza, sometiénolo al principio de indiferencia válido para la materia; en suma, tiene que descualificarlo y privarlo de su condición específica de ser histórico. Las más autorizadas interpretaciones de Marx coinciden en nuestros días en rechazar semejante materialismo mecanicista.¹⁹ De los textos, en efecto, parece desprenderse con claridad la idea marxista, según la cual no es el hombre quien queda absorbido por la naturaleza, perdiendo sus caracteres distintivos, sino al contrario, es la naturaleza la que se integra en la existencia humana y adquiere rasgos históricos, perfectamente definidos por la economía. La acción, por tanto, es recíproca: el hombre impone cambios en la materia, mediante el trabajo; y por el otro lado, la materia impone límites y determina las fases históricas de la acción humana. Así, el hombre siquiera es el actor, aunque no sea el autor, ni le quepa alterar el plan del drama. La conciencia no es sino un reflejo de la acción; el pensamiento no es sino la expresión de mi presente. El pasado es ya pasado, y no guarda ninguna relación viva con el presente: *fué* la mera condición preliminar del presente, pero éste lo ha superado ya, y lo que importa es el futuro, para el

¹⁹ Autorizadas, desde el punto de vista crítico filosófico. Si lo son además desde el punto de vista doctrinario y político, lo ignoramos, y no importa. Véanse las obras ya citadas de Henri Lefebvre y Ernst Bloch.

cual, a su vez, él es condición preliminar necesaria. La única conciencia histórica es conciencia de futuro. Pero este futuro es el de la humanidad, no el futuro personal del individuo. En la medida en que la vida individual es indiferente respecto del proceso universal, lo es también la muerte. En Hegel había una teoría de la muerte, que no tiene lugar en la filosofía de Marx. Y es que la muerte nos arranca verdaderamente del proceso, si otra cosa no. La muerte es la más individual de las experiencias. En el marxismo, la muerte no importa.

La preeminencia del futuro es lo que distingue de un modo capital el historicismo de Marx de lo que habrá de ser el historicismo de Dilthey. Para el primero, lo importante no es la historiografía, el recuerdo del pasado; la historia es la ley de la realidad misma, concebida como forma dinámica, y esto se llama dialéctica. La ciencia que se ocupe de esta forma objetiva ha de ser una ciencia universal, que abarque a la vez los aspectos natural y humano de la realidad histórica, y supere todo lo aleatorio de la hermenéutica. Por ser independientes, estos aspectos pueden y deben resolverse en unidad dentro de una ciencia que, por ello mismo, habrá de ofrecer ese carácter de unidad y fundamentalidad que logre evitar los riesgos del dualismo. "Sólo una ciencia conocemos —dice Marx—, la ciencia de la historia. La historia puede enfocarse desde dos puntos de vista, el de la historia de la naturaleza y el de la historia de los hombres. Sin embargo, se trata de dos aspectos inseparables; mientras existan hombres se condicionarán mutuamente la historia de la naturaleza y la historia de los hombres."²⁰ Semejante unidad fuera imposible si el pensamiento y toda la vida social no tuvieran un fundamento práctico: en el plano especulativo, las diferencias entre humanidad y naturaleza pueden conducir fácilmente a un olvido de sus indisolubles conexiones, o bien a una presentación de dichas conexiones en las remotas alturas de la unidad de la Idea, como hizo Hegel. La historia, como pura historia, es imposible. Sin la vinculación con la naturaleza, la acción humana parece gratuita, o se hace depender de factores indeterminables por la razón; lo práctico se desprende de la historia, y "lo histórico aparece como algo separado de la vida ordinaria, como algo fuera y por encima del mundo". Toda teoría, se ha dicho, es teoría de una experiencia práctica. La unidad efectiva de lo teórico y lo práctico se explica por la unidad de lo humano y lo natural. La relación del hombre consigo mismo no es más que un aspecto de las relaciones del

²⁰ *La ideología alemana.*

hombre con la naturaleza. La existencia objetiva, material, precede y condiciona la existencia subjetiva, individual, consciente; y esta existencia subjetiva sólo puede hacerse inteligible en relación con la objetiva, que la permite y a la vez la constriñe en cauces determinados. La idea del hombre no es tarea metafísica, de la filosofía especulativa; la filosofía tiene que hacerse historia, sociología, economía, para lograr una comprensión auténtica del hombre. “Una vez que los pensamientos imperantes se separan de los individuos imperantes y, sobre todo, de las relaciones nacidas de una determinada fase de las condiciones de producción, llegando por este camino al resultado de que en la historia gobiernan siempre los pensamientos, es muy fácil abstraer de estos diversos pensamientos *el* pensamiento, *la* idea, etc., como lo que domina en la historia, concibiendo así todos estos diversos pensamientos y conceptos como “autodeterminaciones” del concepto que en la historia se desarrolla. Esto es lo que hace la filosofía especulativa”.²¹ Esto es lo que hace Hegel, lo que no quiere hacer Marx.

6. Ya lo hemos visto: un rasgo saliente del pensamiento historicista es la predominancia de la idea de libertad. Ya se afirme como prerrogativa individual, o como un carácter inherente al proceso mismo, como un hecho, un deber o un ideal, esa noción representará un papel decisivo en toda concepción dinámica de la vida humana elaborada desde Hegel hasta nuestros días. Y esto es así porque, en unos términos o en otros, estas concepciones tienden principalmente a poner de relieve los modos de la acción humana, como factor decisivo en una realidad como la histórica, que es una constante innovación. Sin embargo, al quedar muy rigurosamente racionalizado este proceso de la historia, parece que en la misma medida haya quedado cegada la fuente de las novedades, comprometida la idea de la libertad creadora. Pues, cuanto más racional es el proceso, tanto más determinado; y entonces ¿cómo armonizar la determinación con el albedrío?

Este problema se presenta típicamente en el historicismo marxista. Hay en él como tres planos diferentes y subordinados de determinación. Al hombre lo determinan primariamente sus necesidades; lo determina la forma del proceso histórico en conjunto, la cual es objetiva, regular, independiente de los designios individuales; y, en cada situación particular, su acción espiritual o supra-económica —lo máspreciado de su vida— está determi-

²¹ *Idem.*

nada por las condiciones materiales dominantes en la situación. Respecto de la primera determinación, Engels escribió: "Marx ha descubierto el simple hecho, envuelto hasta ahora bajo la hojarasca ideológica, de que los seres humanos tienen que disponer de comida, bebida, abrigo y habitación antes de que puedan interesarse en política, ciencia, arte, religión y cosas semejantes. Esto implica que la producción de los medios materiales de subsistencia inmediatamente necesarios, y por ende la fase actual de desarrollo de una nación o una época, constituyen el fundamento sobre el cual se edifican las instituciones del Estado, las concepciones legales, las ideas artísticas e incluso las religiones. E implica que estas últimas tienen que explicarse por las primeras, siendo así que habitualmente las primeras se han explicado como una derivación de las segundas."²² La segunda determinación queda explicada por el sistema dialéctico del devenir histórico, y no es preciso que se añada nada, en este punto. Respecto de la tercera, decía Marx, en un pasaje corroborado por Engels en el citado antes: "El modo de la producción condiciona el proceso de la vida social, política, espiritual... No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino que, por el contrario, su existencia social determina su conciencia."²³

¿Cómo puede filtrarse la libertad entre la malla espesa de estas determinaciones? La libertad no se filtra, sino que se transpone: es como una superación final de las determinaciones, el término de una sumisión. Porque la historia es la sumisión del hombre. Es obra del espíritu, o como tal se relata; pero el sentido trágico del historicismo marxista es la revelación del condicionamiento del espíritu por la naturaleza. No es que así deba ser, es que así es. Ante lo inevitable no caben juicios de valor. Sin embargo, hay un juicio de valor implícito en el contraste entre la sumisión histórica y la libertad de la etapa final. La sumisión es insuperable, pero no constitutiva o permanente; si lo fuese, no habría historia. Sin idea ninguna de la libertad, no cabría hablar siquiera de una sumisión. La necesidad misma que rige el curso de las fases históricas garantiza el cambio futuro de la situación. Sin alterar el principio del determinismo económico, y más bien como consecuencia ineludible de su propia aplicación, habrá de llegar el momento en que el hombre se vea liberado: su obra espiritual seguirá siendo expresiva de su situación, pero en ésta

²² Cit. por Max Eastman, *Capital and Other Writings*, Nueva York, 1932; Introducción, p. xii.

²³ *Crítica de la economía política*, Introducción.

habrá desaparecido el factor bélico primario, el de la lucha elemental por la existencia, y con ella, la lucha por la predominancia económico-política.

Ni la libertad, por tanto, ni el condicionamiento material de la existencia, quedan situados por Marx en terreno psicológico, sino en el más amplio cuadro de la historia en conjunto. Esta es la distinción más clara entre dicha filosofía y la filosofía inglesa. Y es muy útil hacer la distinción, por cuanto, en otros aspectos conexos con el mismo tema, no hay entre las dos la diferencia radical que tantos suponen. Este pecado capital contra el entendimiento, que es emplear en vano el santo nombre de la filosofía, lo cometen en nuestros días muchos interesados o cándidos, para quienes la oposición *de facto* entre dos formas de Estado que derivan ideológicamente de Marx y de la filosofía política británica, implica la oposición contradictoria, irreductible, entre estas dos filosofías. Es un hecho que dos Estados pueden entrar en pugna sin que sus respectivas "filosofías" sean contrapuestas, y aun cuando los principios ideológicos en que se asientan no sean diferentes, o siendo diferentes, no sean incompatibles. Pero es que las "filosofías" parecen hoy tanto más compatibles cuanto menor es la relación que guardan entre sí. Los motivos de una lucha entre pueblos de tradiciones radicalmente inconexas pueden no disfrazarse de ideología: el motivo del poder, que está operando siempre en el fondo de toda guerra, se presenta ahí con franca desnudez. En todo caso, es cierto que pueden encontrarse hasta el odio las diferencias entre dos ideologías pertenecientes a la misma tradición, discrepantes entre sí por detalles que, vistos en la perspectiva histórica, espiritual, filosófica, no justificarían jamás los trastornos que de ellos se hacen redundar. Ese encono y estos trastornos pueden entenderse, en cambio, como productos de la insensatez del hombre, y de la sórdida ambición de dominio y supremacía que anima tantas acciones humanas individuales y colectivas.

Pocas veces las naciones luchan por sus ideas; nunca por sus ideas solas. Pero semejante lucha no tendría actualmente interés filosófico si no envolviera de hecho una distinción ideológica que aboca a los hombres del presente a una disyuntiva radical. Conviene examinar, con pausa en el ánimo, si dicha distinción es clara y bien fundada; no fuera a resultar que, impelidos a una opción decisiva, de vida o muerte, tuviéramos que aceptar forzosamente uno de los términos de la disyuntiva, al rechazar el otro, siendo así que los dos tendrían una misma procedencia y significación frente al espíritu, acaso igualmente sospecha. Si así fuera,

cabría la posibilidad *a priori*, o en principio, de asentar con fundamento otra posición frente a las dos pugnas. Acaso esta posición esté ya establecida de hecho, por afirmaciones doctrinales bien precisas. Acaso, al considerarla, se desvanezca el engaño que encubriera con ideas otras motivaciones poco filosóficas; y si con ello no se reducía la violencia ajena, ni esa amenaza de una elección impuesta, por lo menos lograría evitarse la confusión en alguna conciencia bien intencionada.

La filosofía política británica, está toda ella, con singular unanimidad, condicionada en sus conclusiones por la consideración de lo económico como lo fundamental en la vida humana. Sólo que esta consideración versa sobre los aspectos subjetivos, y no sobre los objetivos, históricos. Es una forma de materialismo económico, pero psicologista, y no historicista. De una manera u otra, desde Hobbes y Locke hasta Bentham y James Mill, pasando por Adam Smith, la tradición británica del pensamiento político ha venido insistiendo en el condicionamiento material de la vida humana, y por ello de la sociedad. Pero aquí la sumisión del hombre a la naturaleza se presenta como constitutiva, definitivamente irremediable, porque no es la naturaleza objetiva, sino la naturaleza humana misma la causante de la determinación. La determinación histórica, que es evolutiva, se substituye por una determinación psicológica, que es el egoísmo. Aquí no hay dialéctica: la lucha es monótona, porque la gobierna una constante, esa constante del pesimismo, que fija la condición del hombre de un modo inalterable.

El punto de vista psicológico es característico, pero no exclusivo, del pensamiento británico. En una cierta época, fué el punto de vista predominante. Pero otras tradiciones culturales, mejor dotadas que la inglesa de sentido histórico, acaso mejor dispuestas por la herencia del derecho romano, lograron renovarlo. En todo caso, el aporte de la tradición anglo-sajona al pensamiento historicista ha sido nulo. En cuanto al egoísmo, como rasgo esencial del hombre, era ya tema de las reflexiones de un La Rochefoucauld en el siglo XVII, y de cuantos, en ese siglo y en el siguiente, se ocuparon de temas psicológicos más interesantes que las sensaciones. Los pensadores británicos conectaron muy lúcidamente este factor psicológico con su concepción económica de la vida social. La libertad la entendieron como libertad individual, porque era individual también, según ellos, la motivación originaria de la sociedad, aquello que inducía al hombre a constituir la y a mantenerse en ella después de su constitución. Así, en verdad, el hom-

bre no puede liberarse nunca: su egoísmo es el vínculo que lo mantiene sometido a la naturaleza, a la materia, a lo económico, en fin a sí mismo. Es esclavo de sí mismo, y no de fuerzas ajenas a él; y lo es tanto más cuanto más libre se hace políticamente, pues esta libertad sólo permite la prosperidad de su egoísmo radical. El nexo jamás podrá romperse, porque ello implicaría una esencial mutación en la naturaleza humana. La política, la economía, tienen que partir del hecho psicológico del egoísmo, y acomodarse a él. La libertad adquiere así un sentido puramente negativo y defensivo, y por partida doble: es la libertad de iniciativa, que garantiza al hombre la prosecución de su interés, y con ello la continuidad de su sumisión a la naturaleza; y es, en segundo lugar, la libertad restringida por el interés ajeno, que se defiende de toda intromisión.

Ante el principio negativo del interés, y el principio igualmente negativo de la competencia, la comunidad como tal resulta que no tiene principios propios. Al órgano legal y moral de la comunidad, o sea al Estado, le corresponde entonces una función igualmente negativa, policíaca: la de vigilar las partes en disputa, e impedir y sancionar eventualmente la comisión del delito. El juego de la vida social e histórica corre exclusivamente a cargo de los individuos; el Estado, en este juego, representa el papel de árbitro: es el *umpire*, como lo llama Locke. De donde resulta que ni el individuo ni el Estado tienen esencialmente fines espirituales; y ni siquiera los fines materiales o económicos del Estado le son propios. Así, la concepción política de los anglo-sajones parece tan "polémica" como la marxista, sin ser dialéctica. No son las grandes etapas de la historia las que se contraponen unas a otras, en un encadenamiento progresivo, sino los hombres individuales y las naciones. (Luego el "individuo" de Locke se substituye por la "clase" de Adam Smith y David Ricardo.) La agresividad individual es el motor primario de la historia; ocurra lo que ocurra, este motivo es una constante insubstituible. Al individualismo, al determinismo psicológico-económico, corresponde, pues, expresamente, en la filosofía política británica, un individualismo nacionalista. Los principios del interés y de la competencia se trasladan simplemente del plano subjetivo al plano internacional.

A los hombres formados en otra tradición espiritual, esta filosofía política habrá de parecerles extrañamente sórdida, y como si dijéramos recelosa, a pesar de la familiaridad que tengan con sus resultados prácticos. Cabe imaginar, en efecto, otras formas más

risueñas, más francas y nobles de la convivencia humana, que esa pura disputa de los intereses. Cabe pensar que los hombres puedan cesar en su desconfianza mutua, abriéndose a una colaboración para el bien común, y que este bien no sea necesariamente el económico. Pero quien crea que en la vida todo se subordina por necesidad, y no sólo por ley o por derecho, a lo económico, podrá tener escasa razón al acusar de sordidez a otra doctrina —como la marxista— que afirme lo mismo, y en términos a veces muy análogos. Los hombres constituyen una verdadera comunidad cuando persiguen un fin común valioso; y no la constituyen porque simplemente logren de hecho convivir en paz externa, armonizando bien que mal sus egoísmos, con la ayuda del policía. Poca cosa es el derecho individual cuando sólo garantiza el interés. La actividad de creación espiritual es entonces un hecho histórico, accesorio, un epifenómeno de la economía; algo parecido a la famosa “superestructura” del marxismo, sólo que en la dialéctica marxista la relación entre esta superestructura y la estructura inferior queda explicada; en la filosofía inglesa no se menciona siquiera, como si fuera un residuo de la vida histórica, un producto espontáneo, inmotivado, incongruente, curiosamente negador del egoísmo.

La sociedad política, por tanto, no es en la filosofía inglesa una entidad en sí misma, como era para Hegel. “El interés de la comunidad —dice Bentham— es una de las expresiones más generales que aparecen en la fraseología de la moral: así no es de extrañar que su sentido se pierda muchas veces. Cuando tiene alguno, su sentido es este: la comunidad es un *cuerpo* ficticio, compuesto de las personas individuales que se consideran algo así como sus *miembros*. Entonces ¿qué es el interés de esta comunidad? Es la suma de los intereses de los varios miembros que la constituyen.”²⁴ Estos “cuerpos ficticios” que son las naciones y los Estados, y a los que Francisco Suárez llamaba “cuerpos místicos”, podrán tener su historia, pero su historia es la de su riqueza, y ésta no es sino la de sus miembros individuales. Lejos de reprimir el egoísmo, el Estado tiene más bien que fomentarlo, aunque negativamente, o por omisión. La pugna entre intereses tiene que tolerarse, porque es inevitable, e incluso benéfica: tal es la naturaleza de las cosas. En una carta a Weydemeyer decía Marx en 1852: “Yo no puedo presumir de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, o la lucha de una contra otra. Los historiadores pequeños burgueses describieron

²⁴ *Principles of Morals and Legislation.*

hace mucho la evolución de la lucha de clases, y los economistas políticos mostraron la fisiología económica de las clases". Más tarde, Lenin hubo de reiterar y precisar todavía más el punto: "La economía política clásica, hasta los tiempos de Marx, se había formado en Inglaterra, el país capitalista más desarrollado. Adam Smith y David Ricardo, en sus investigaciones sobre la estructura económica, habían establecido el principio de la teoría del valor del trabajo. Marx continuó su obra. Estableció firmemente y desenvolvió de una manera consecuente esta teoría."²⁵ Pero, a pesar de este inequívoco reconocimiento, podría aún causar sorpresa la lectura de unos párrafos de Adam Smith, en los cuales éste señala la divergencia e incluso el antagonismo de las clases en la vida económica. Al hacerlo, sin embargo, mostraba una adherencia fiel a la tradición filosófica británica, sea cual fuere su adherencia a los hechos mismos, cosa que ahora no importa examinar. Y así decía: "En el sistema mercantil, el interés del consumidor queda constantemente sacrificado al interés del productor." Y en otro lugar: "El interés de los comerciantes es siempre distinto, en algunos respectos, e incluso opuesto al del público... La propuesta de alguna nueva ley o reglamento que provenga de este sector debiera siempre atenderse con grandes precauciones... Proviene de una clase de hombres cuyo interés nunca coincide exactamente con el del público; en cuyo interés está el engañar y aun oprimir al público."²⁶

Sin embargo, esta competencia de intereses adversos se armoniza milagrosamente. "*Man's self-interest is God's providence*", dice rotundamente Adam Smith. Y si el egoísmo del hombre se hace coincidir con la Providencia divina, está fundado hablar de un misticismo en la doctrina del materialismo económico individualista,²⁷ como otros han hablado de un misticismo en el materialismo dialéctico. Y en efecto, no deja de ofrecer este carácter la creencia en una especie de principio de la armonía preestablecida, por el cual el beneficio y la prosperidad de las naciones deba surgir inevitablemente del juego irreprimido de los egoísmos individuales. "Cada individuo —dice Smith— se esfuerza continuamente por encontrar el empleo más ventajoso para el capital de que pueda disponer. Aquello que se propone, en verdad, no es el beneficio de la sociedad, sino el suyo propio. Pero el estudio

²⁵ "Las tres fuentes y las tres partes constitutivas del marxismo", publicado en la revista rusa *Educación*, en 1913. Traducido por Max Eastman, *op. cit.*

²⁶ *The Wealth of Nations*, libro IV, cap. VIII, y libro I, cap. XI.

²⁷ Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, I, pp. 218 ss.

de su propio beneficio lo conduce de un modo natural, o más bien necesario, a preferir aquél empleo que resulte más ventajoso para la sociedad.”²⁸ Primeramente, el *bien* de la comunidad no es un bien moral o espiritual, sino el económico, que se expresa en plural con la palabra *bienes*. Segundo, este bien no es algo propio de la comunidad como tal, sino la simple suma de los bienes privados. Pero luego resulta que esta suma se obtiene paradójicamente con una resta; pues el egoísmo nos parece algo negativo, y, sin embargo, la suma de estas magnitudes morales o psicológicas negativas arroja un resultado positivo. La paradoja sólo existe, pues, en tanto que hay confusión entre el orden moral y el orden económico; pero desaparece en cuanto nos percatamos de que para la doctrina inglesa, en su pureza auténtica, el único bien es material, el único orden válido es el económico, y de que estamos por tanto ante una forma peculiar de materialismo del Estado, o de amoralismo político.

Estas ideas de Smith sobre el fundamento económico del Estado son harto conocidas. Lo que no es nada común es que reciban la cualificación apropiada y que, por esta cualificación, queden en el mismo plano del materialismo en el cual, y con intención manifiestamente peyorativa, sitúan al historicismo marxista quienes no están precisamente en condiciones de ofrecer ninguna teoría espiritualista de la vida. Y que dichas ideas no son accesorias, sino cardinales, lo confirma el hecho de su reiterada aparición en obras filosóficas anteriores y posteriores a la de Adam Smith. La idea de que el hombre es por naturaleza un animal egoísta y belicoso, por nada propenso a la comunidad, y que disputa sus presas a los demás hombres, aparece por primera vez en la filosofía inglesa en la obra de Hobbes. El ingreso en sociedad es un mal menor: implica la renuncia al libre ejercicio del poder individual, pero trae la garantía de un orden que asegura el reparto de los bienes en disputa. Por esto el poder del Estado es absoluto: es la suma de *todo* el poder de *cada* individuo. En los autores que vienen después de Hobbes, el poder del Estado es relativo y limitado, pues, aunque se forma también sumando los poderes privados, ninguno de los individuos participantes en el contrato renuncia sino a una parte solamente de su poder. De cualquier modo, la motivación del pacto o contrato social, como lo llama ya Locke, es claramente económica. El individuo ingresa en la sociedad política para garantizar mejor su *propiedad*.²⁹ En el esta-

²⁸ *Op. cit.*, IV, II.

²⁹ Locke, *Concerning Civil Government*, especialmente caps. V y VII-IX.

do de naturaleza, el goce de los bienes es inseguro y está expuesto constantemente a la invasión ajena. De suerte que, para Locke, y a pesar del mito idílico del hombre americano primitivo (antecedente claro de Rousseau), el hombre es también un lobo fiero para los demás hombres. El Estado se crea “para juzgar y castigar las infracciones de la ley”, formulada con el fin de “mantener la propiedad”. El derecho tenía, pues, ya en la doctrina de Locke, un fundamento económico. Más tarde, Jeremy Bentham repite que “la misión del gobierno es promover la felicidad, mediante el premio y el castigo”.³⁰ ¿Y en qué consiste la felicidad social, o sea la de los individuos? La respuesta ya está dada por el principio mismo: la felicidad es el estado en que se cumple de un modo efectivo la norma del interés. En cuanto al interés mismo, no puede definirse: es el principio más alto entre todos los principios, “el género supremo”, como lo llamaba Bentham; algo así como la categoría del ser en la metafísica tradicional: “Lo que se emplea para probar todo lo demás no puede, a su vez, ser objeto de prueba.” En todo caso, es el criterio del bien y del mal, la motivación primaria de la existencia, única en verdad; el nexo de unión de toda sociedad y a la vez su misión y su meta. Finalmente, en los días mismos de Hegel, James Mill ofrecía todavía de los fines del Estado una idea semejante. De un modo literal, la comunidad política no es para él otra cosa que la sociedad protectora de esos animales pugnaces y egoístas que son los hombres, pero constituida y gobernada por ellos mismos. “Las penas y los placeres de los hombres derivan de dos fuentes: o bien los producen otros hombres, o bien los producen causas independientes de los demás hombres. Podemos adoptar como principio que la misión del gobierno es relativa a la primera de estas fuentes: que su objeto es incrementar lo más posible los placeres, y disminuir lo más posible las penas que los hombres derivan unos de otros.”³¹ Y a continuación repite, no sin cierta monotonía, la idea central de Hobbes y Locke: “Es evidente que todo hombre que no tenga las cosas que desea se siente impelido a quitárselas a cualquier otro que sea más débil que él. ¿Y cómo se le puede impedir? Hay un modo suficientemente claro, y no parece que haya otro: la unión de un cierto número de hombres para protegerse unos a otros. Este es el Gobierno.”

Es absolutamente esencial en nuestros días que se identifique con toda precisión la procedencia y el sentido de las ideas que tan

³⁰ *Op. cit.*, VII, 1.

³¹ *An Essay on Government*, 1.

ásperamente debaten entre sí, o que están detrás de polémicas que ya juegan con fuego más que con ideas, y que por ello mismo resultan más peligrosas en su confusión. El problema de una teoría del Estado, inseparable de una teoría de la historia, ha descendido, en su excesiva actualidad, del plano de la teoría misma al plano de la pugna internacional. Como indicamos antes, es conveniente, es incluso un deber urgente mostrar que los dos bandos en disputa pertenecen a una misma tradición ideológica, sean cuales sean los efectos que tal aclaración pueda producir. Todo el mundo es capaz de advertir la filiación hegeliana del pensamiento marxista. Pero no es Hegel sólo, ni siquiera el materialismo de Feuerbach, su punto de procedencia intelectual. En aquello en que Marx difiere más notoriamente de Hegel, es precisamente aquello en que coincide mejor con el pensamiento político y económico de los ingleses. La diferencia doctrinal entre las dos filosofías consiste, como vimos, en que el marxismo es un historicismo, mientras que la filosofía inglesa es un psicologismo; y además, que por ser historicista, Marx se ve compelido a proponer para el futuro un ideal de libertad —aunque él no lo llame así—, el cual, admisible o no en lo teórico y en lo práctico, tiene señaladamente un carácter moral, mientras que en la uniforme teoría de Hobbes, Locke, Smith, Bentham y Mill no aparece ni cabe en modo alguno semejante idea o ideal moral. Lo que le da su carácter es el principio amoralista, psicológico, del poder, el cual predomina de una manera u otra, como un principio mecánico de indiferencia, en el pensamiento político moderno, desde que lo inauguró Maquiavelo. Pero advirtamos que los filósofos británicos, fuese cual fuere la razón que les cupiera en sus asertos, fueron más francos y consecuentes que sus comentaristas y partidarios tardíos. Ellos jamás pretendieron que su teoría se conciliara con la tradición del pensamiento político cristiano, que viene de San Agustín, y pasa por Santo Tomás para renovarse modernamente con Francisco Suárez.³² De hecho, rompieron deliberadamente con esta tradición. ¿Cómo ha de ser posible entonces conciliar con ella a los resultados prácticos de semejante divergencia, a los Estados representativos del amoralismo individualista?

³² Sobre este asunto, cf. mi estudio "Libertad y Comunidad", en *Cuadernos Americanos*, año VII, n° 4, julio-agosto de 1948.

V

DIALÉCTICA EXISTENCIAL.

KIERKEGAARD

1. Como si fuera para confirmar la teoría dialéctica, Kierkegaard aparece en la historia del pensamiento caracterizado como el anti-Hegel (y en tanto que Marx es hegeliano, también como el anti-Marx). Su contraposición a Hegel es deliberada, insistente, casi obsesiva. La crítica de que lo hace objeto no retrocede ante la burla; es ceñuda a veces, sarcástica en otras, y subraya la obra entera de Kierkegaard como un *leit-motif* de fondo que matiza todos los demás temas. En suma, su reiterada negación de Hegel revela que está impregnado de él, y que su pensamiento depende del hegeliano al modo como la negación dialéctica contiene siempre a la afirmación.

De Hegel conserva Kierkegaard precisamente lo que pudiérase llamar el sentido dialéctico del pensamiento. Rechaza el rigorismo formal, el rígido esquematismo de la dialéctica hegeliana; incluso la ridiculiza.¹ Pero su mismo pensamiento procede característicamente por contraposiciones y superaciones. Su mente las descubre en todos los sectores de la realidad que analiza; pero esta realidad ya no es la misma que Hegel ordenaba dialécticamente. En Kierkegaard, la dialéctica ya no es la forma intrínseca del proceso universal; es algo relativo al hombre solo, y representa más bien una tensión situacional o existencial. Y esta tensión no tiene un ritmo fijo, como el curso de la historia según Hegel. El hombre se integra en la historia con su individualidad bien recortada, y no como componente de un proceso. El sujeto ha sido nuevamente sustraído al proceso histórico, y con ello se rompe la conexión que a través de la historia mantenía con la naturaleza, según la dialéctica hegeliana y marxista. El hombre se debate a solas consigo mismo, tratando de resolver sus propias contradicciones internas.

Por lo demás, la solución eventual de esas contradicciones, aunque se presente como una síntesis, no llega nunca a ser una verdadera conciliación. Kierkegaard las aborrece instintivamente. O todo o nada: éste sería su extremoso lema; y el título de una

¹ Por ejemplo, en *El concepto de la angustia*, Introducción; Revista de Occidente, Madrid.

de sus mismas obras expresa rotundamente la disyuntiva: *O esto o lo otro*. No hay mediación posible. La dialéctica bipolar se resuelve sólo bruscamente, con una opción existencial decisiva. Los términos ante los cuales tenemos que elegir no van apareciendo en la secuencia rítmica del proceso, ni aportan por ello novedades, sino que están dados originariamente, o por lo menos desde el Cristianismo. Todo hombre puede y debe rehacer la experiencia radical de una decisión salvadora que a nadie más afecta, ni a nadie compete sino a él mismo.

Así, la tendencia que habíamos observado en la filosofía posterior a Hegel, en Feuerbach y en Marx, hacia una mayor concreción, hacia una comprensión del hombre dentro de su situación vital, sufre con Kierkegaard una alteración muy notable; pues, mientras que se acentúa por el lado psicológico, subjetivo o existencial, se atenúa por el lado histórico o situacional. Marx, para lograr esa mayor concreción, acercó al hombre a la materia; entendió al hombre en función de la historia, y a la historia en función de la economía. Desdeñó, pues, los materiales que hubiera obtenido de un estudio psicológico, como el que proseguía la filosofía inglesa. Kierkegaard hubiera pensado que era bien abstracta una teoría del hombre que prescindiera de la subjetividad. Su análisis de la subjetividad, sin embargo, no iba a detenerse en superficialidades. Lo que él llamará psicología en unas obras, y análisis existencial en otras, alcanza unas zonas mucho más radicales que la psicología inglesa. Son las mismas en las que penetra actualmente el existencialismo (en su dirección fenomenológica, y no ontológica). Pero esta penetración, en Kierkegaard, se logra a costa del sentido histórico. El existencialismo, que deriva claramente de él, ha superado esta falla. Heidegger representaría la conciliación de Kierkegaard y Hegel; en otras palabras, Heidegger ha puesto la analítica existencial en conexión con el problema de la temporalidad del ser.

Kierkegaard no supo reconocer el hallazgo más valioso de Hegel. Mejor dicho: supo identificarlo como el punto supremo de su filosofía, pero le negó el valor de verdad. En dos pasajes muy característicos, se refiere a "la introducción del movimiento en la Lógica", y la llama "el descubrimiento sin paralelo de Hegel", su "inolvidable mérito".² Pero inmediatamente califica de confuso dicho hallazgo. La introducción del movimiento en la Lógica, que significa la introducción del tiempo en el ser, sería

² *Op. cit.*, Introducción, nota segunda, y *Postdata*; trad. inglesa de David Swenson, Princeton University Press, 1941.

justamente el desacierto capital de Hegel. Lógica se dice aquí en sentido hegeliano: esta Lógica es ontología, o teoría del ser en sí, la cual es inseparable de la dialéctica, o teoría de la existencia. Pero Kierkegaard considera que debemos separar formal y radicalmente la una de la otra; que no hay conexión posible entre la teoría del ser y la teoría de la existencia, entendiendo por tal, de un modo expreso, la humana. La Lógica puede ser sistemática, precisamente porque no le compete ocuparse de la existencia, ni de nada conexo con lo existencial. No puede proponer una “dialéctica existencial”, porque en ella predomina lo objetivo sobre toda otra manera de pensar. Y considerada psicológicamente, dice Kierkegaard, la Lógica no es sino una pura “hipótesis”. Objetividad e hipótesis se oponen necesariamente a la subjetividad y a la “actualidad” de la existencia. El intento hegeliano de movilización del ser, de temporalización de la realidad total, se vería frustrado por su formalismo abstracto; el cual, por otra parte, era obligado o inevitable, dada la irreductibilidad del existente, como concreto, a todo intento de sistematización. “Un sistema existencial es imposible, no puede ser formulado... El hecho de que el pensador sea un individuo existente significa que la existencia le impone sus propios requerimientos”.³ Y ¿quién sería el pensador sistemático de la existencia? Aquél que estuviera a la vez dentro y fuera de la existencia; pues no dejaría de existir por pensar sistemáticamente, ni podría pensar de este modo sin tener que desprenderse de la existencia y abordar la eternidad, divinizándose a sí mismo. Ser “un hombre individual” es cosa que parece haberse abolido, exclama Kierkegaard; cada filósofo especulativo se confunde a sí mismo con la humanidad entera, a la cual quiere abarcar con su Idea sistemática. La Idea sistemática —la hegeliana— es la identidad del sujeto y el objeto, la unidad del ser y el pensar. Pero “la existencia es más bien su separación”. Lo cual no significa que la existencia no piense, ni pueda ser pensada; significa que debe ser pensada en una forma que llama Kierkegaard “esencial”: “en vista de que la existencia es elusiva, esa forma habrá de ser indirecta, y consistir en la ausencia de sistema”.⁴

³ *Postdata*, B.

⁴ Pero ya en *El concepto de la angustia* se dice más adelante: “Está muy en su punto que los grandes de la ciencia, admirados por mis respetados contemporáneos, en su celo por el sistema y en su afán de sistema, bien conocidos de toda la comunidad, se esfuercen por encontrar al pecado un lugar

La posibilidad de filosofar sistemáticamente sobre la existencia, cumplida por Heidegger, sería lo que mejor permite distinguir su existencialismo del de Kierkegaard. Pero, si la conexión entre ambos ha sido harto comentada, no siempre se ha advertido que la diferencia implicaba algo más profundo que una cuestión de método. El único modo de tratar sistemáticamente el tema existencial consiste en abordarlo desde el terreno ontológico, o sea en plantearse el problema del ser de la existencia. Ahora bien, esta peculiar sistematización del pensamiento existencial, por la que Heidegger se distancia de Kierkegaard ¿a quién lo aproxima, mientras tanto, sino a Hegel? La reintegración del ser al tiempo —el “inolvidable mérito”, que ahora corresponde a la filosofía de Heidegger— ¿qué otra cosa ha hecho en nuestros días sino reproducir, en otra forma, el mismo plan que llevó a cabo Hegel “introduciendo el movimiento en la Lógica”, como dice Kierkegaard? La paradoja, para el buen observador, resulta de que haya tenido que volver en cierto modo a Hegel, al tipo de solución que él proponía, quien recibió la inspiración de un pensador como era Kierkegaard, enemigo del sistema y crítico acerbo de esa misma temporalidad del ser con la que Hegel renovó la filosofía.

En cuanto a la aversión de Kierkegaard por el sistema, su obra la confirma por las contradicciones, mejor aún que por la adherencia regular o la fidelidad a este principio. Desde luego, la mayor parte de los escritos de Kierkegaard, por su carácter autobiográfico y por el estilo mismo del discurso, revelan esa antipatía del autor por el sistematismo, razonada en las famosas páginas de la *Postdata anticientífica*. Pero, en cambio, las primeras páginas introductorias al *Concepto de la angustia* expresan con igual énfasis la apología del orden, de la congruencia y del sistematismo. “Todo problema científico —dice allí— tiene dentro de la amplia esfera de la ciencia su lugar determinado, su objetivo y sus límites; debe fundirse a su modo con el texto en el cuadro del conjunto, debe ocupar su sitio en la sinfonía del conjunto... Quien no es llamado por la ciencia al orden, quien no se ha puesto en guardia sobre el hecho de que los distintos problemas no deben pasar corriendo los unos por el lado de los otros, se asombrará a veces aparentando haber comprendido, cuando está muy lejos de ello; despachará a veces las contradicciones con una síntesis que no dirá nada; pero esta ganancia la pagará ulteriormente, como toda adquisición ilegal, que no puede convertirse en legítima

en su sistema, y que consideren muy poco científicas las ideas aquí desarrolladas.” Cap. I, § vi, final.

propiedad ni civil ni científicamente". Kierkegaard se propone, pues, tratar científicamente el tema de la angustia; a la ciencia que cumple este cometido la llama él aquí psicología, pero los análisis son tan "existenciales" como los que dedica al tema de la desesperación en *La enfermedad mortal*, y no por ser existenciales dejan de ser sistemáticos. En suma, la ausencia de sistematismo parece que depende más de la divergencia de sus opiniones sobre el sistema mismo que de su peculiar concepción del tema existencial.

Lo que ocurre en Kierkegaard es que su analítica, sistemática o no, lleva siempre una intención extracientífica. La crítica del pensamiento ajeno, concretamente del sistema de Hegel, no quiere él hacerla partiendo de otra situación sistemática, sino de una situación vital, cuya radicalidad supere la de todo sistema posible. De hecho, en esa situación vital, Kierkegaard está ya superando a la filosofía misma. Su posición es religiosa, y la intención que se revela en sus escritos, incluso en aquellos que no son claramente didácticos, es una intención apologética y edificativa. No muestran tanto el propósito de construir un armazón de conceptos que pueda sostenerse por sí mismo, cuanto el de afectar de algún modo a ese "individuo solitario" al cual van dirigidas las palabras de ese otro solitario pensador existente que las escribe.

Los comentaristas de Kierkegaard, por lo menos quienes simpatizan con ese propósito expreso de su pensamiento, no dejan de mencionarlo reiteradamente, como si quisieran excusarse de este modo por el intento de sistematizar sus ideas, o como si el intento mismo fuera incongruente con ellas, con su íntimo sentido, y hubiera que avergonzarse de ello como de una profanación. Con lo cual se hacen víctimas del equívoco en que se encuentra indudablemente Kierkegaard; pues éste no deja de filosofar por el hecho de partir de una situación que él considera más auténtica que la del filósofo, o por el hecho de llegar a través de la filosofía a un terreno en que ésta misma haya de verse superada. Si el pensamiento de Kierkegaard tiene alguna fecundidad es precisamente por lo que tiene de filosófico. Sus experiencias personales, por trágicas que sean, tendrían cuando más un puro interés biográfico, si no hubieran sido para él materia de una elaboración conceptual. Por otra parte, es mucho más ridícula que la imagen prosaica del profesor que se dedica a desmenuzar el pensamiento vivo de los demás, la beatería del entusiasta, quien lo considera tan frágil que no resiste ningún contacto, y que embargado en la atmósfera vaga de las ideas, no logra obtener de estas ningún

provecho intelectual. La filosofía no se hace con exclamaciones, ni siquiera la filosofía vital, aporética o problemática. Las ideas son cosas resistentes, que toleran las fricciones que implican el manejo crítico y la ordenación. La fuerza de inspiración que ellas traigan, la pasión viva con que fueran pensadas, no se desvanecen necesariamente con el análisis. El mismo Kierkegaard tiene una mente bien analítica; él mismo sería el primer profanador, si fuera profanación eso de verter la propia vida en una forma filosófica. En él podríamos apoyarnos, como en una instancia segura, para invalidar esa curiosa distinción y contraposición, tan marcadas, entre la razón y la pasión que encontramos en algunos descendientes de Kierkegaard, como Unamuno. El logos, la razón, tiene muchas formas, no todas desapasionadas, ni más arbitrarias que la pasión.

2. Sea o no reducible a sistema, el pensamiento de Kierkegaard revela, pues, una unidad de intención fundamental. Esta intención es expresa, y en torno a ella hay que agrupar todas las ideas, y desde ella comprenderlas. La unidad que así se produce es, o aspira a ser, un sistema vital —existencial— mejor aún que un sistema lógico. “Lo que realmente necesito es tener clara conciencia de lo que debo hacer, no de lo que debo conocer”, escribe Kierkegaard en su Diario.⁵ La vida es apremiante porque es única; inaplazable, porque insustituible, y no puede ser vivida provisionalmente. Kierkegaard, como San Agustín, invierte el orden de prioridades del *Discurso del Método*. Para Descartes, lo primero es la verdad “objetiva”; la existencia individual es secundaria, y puede organizarse sobre unas verdades que, por ser subjetivas y no depender de la verdad suprema, pueden adoptarse provisionalmente. Pero ¿cómo puede tomarse de prestado la verdad más personal de todas, aquella en que fundamos nuestra propia existencia? ¿De qué me serviría —se pregunta Kierkegaard— descubrir la llamada verdad objetiva, analizar los sistemas filosóficos para mostrar sus incongruencias, y presentar una teoría propia, que fuera como un mundo que se exhibe a los demás, pero en el cual yo no viviera? Y añade, empleando un símil parecido al que se encuentra al comienzo del Libro tercero del *Discurso*: “Me encontraría como el hombre que ha alquilado una casa y ha juntado todos los muebles y enseres domésticos, pero no ha encontrado todavía la amada con quien compartir las alegrías y

⁵ 1º agosto, 1835.

las penas de su vida.”⁶ Esta peculiar soltería, esta especie de horfandad solitaria, apremia en la búsqueda de la verdad.

Hay dos verdades, o dos tipos de verdad. Pero Kierkegaard, que así piensa, no lograr jamás reunir las en unidad; ni se lo propone, sino que más bien ahonda su diferencia deliberadamente. No desecha el conocimiento, porque proclama la primacía de la vida: “todo acto va precedido de una cierta comprensión”; pero “lo que importa es comprenderme a mí mismo; la cosa es encontrar una verdad que sea cierta *para mí*, encontrar *una idea por la cual pueda yo vivir y morir*. . . No niego ciertamente que hay que reconocer un *imperativo del entendimiento*, y que por medio de él pueda uno obrar sobre los hombres; pero este entendimiento debe ser *incorporado a mi vida*, y esto es lo que yo ahora reconozco como lo más importante”.⁷ Hay que conocerse a sí mismo, antes que conocer nada más. Y con este *antes*, el cual no indica tanto una prelación temporal, como una prioridad de valor y consecuencia, vincula ya Kierkegaard expresamente su filosofía con la socrática, y la conexión habrá de ser objeto de aclaraciones y comentarios en escritos posteriores.⁸ Semejante conocimiento de sí mismo se presenta, sin embargo, como algo que pretende superar la máxima socrática, por lo mismo que es sólo intermediario para llegar a una idea en que se cifra el sentido de la vida y de la muerte, y que esa idea es la de una realidad que trasciende a la vida y a la muerte. “El contenido más concreto que la conciencia puede tener es la conciencia de sí misma, del individuo mismo, naturalmente; no es la conciencia pura del yo, sino la conciencia del propio yo”.⁹ Pero lo que Kierkegaard aspira a comprender a través de esta conciencia, por medio del análisis existencial, es, como él dice, “lo que Dios quiere que yo haga”. En suma, el problema capital de la existencia es ¿cómo ser un buen cristiano? Este es un problema que el individuo tiene que vivir, que resolverlo a solas consigo mismo. Así como no quiere hacer Kierkegaard una filosofía especulativa —aunque se digna criticar las ajenas—, porque no le interesa el problema de una concepción del mundo o de un yo puro, también desdeña por lo mismo la solución que ofrece del problema religioso la tradición histórica, representada por las Escrituras y los testimonios de las

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Principalmente en *Migajas filosóficas*, “Proyecto de pensamiento”, A; traducción inglesa de David Swenson, Princeton University Press, 1936.

⁹ *Concepto de la angustia*, IV, II, 2.

Iglesias cristianas. “Toda vida humana tiene un fondo religioso. Si se niega esto, todo es confusión; quedan destruídos los conceptos de individuo, de especie, de inmortalidad”.¹⁰ Pero el problema religioso es un problema subjetivo; el fondo religioso de la existencia no le crea vínculos históricos: el hombre está a solas, y al proclamarlo así, Kierkegaard representa en su forma más aguda y patética la rebelión del individuo.

Es cierto que el método socrático significaba ya, en Grecia, una acentuación de la individualidad. Pero esta individualidad extrema que la conciencia moral implica, no es ella quien la crea, sino que trata más bien de superarla y remediarla. Por la conciencia auténtica de sí mismo, Sócrates espera que el hombre se una al hombre con un nuevo vínculo, ya que se está disolviendo el viejo vínculo tradicional, objetivo, de la ley. A la inmortalidad no llega la conciencia socrática, y ésta es su soledad; llegará la conciencia agustiniana, y quiere llegar también a ella Kierkegaard, aunque ello implique la otra soledad, la soledad en vida. “Quien no quiere hundirse en la miseria de la finitud ha de lanzarse necesariamente, y en el sentido más profundo, sobre la infinitud”. Por este lanzamiento podrá llegar el sujeto a lo que llama Kierkegaard “la paradoja”, y que siempre se ha llamado “misterio”: el misterio de la Encarnación, el Logos encarnado, la paradoja de la temporalidad de lo eterno. Los medios de apropiarse esta paradoja son existenciales, no son teóricos. Por definición, la inteligencia tiene que repeler el misterio; y así nosotros debemos repeler la inteligencia: “Era la inteligencia, y no otra cosa, lo que tenía que repelerse”.¹¹ Al hacerlo, Kierkegaard nos ofrece un nuevo sentido de la verdad, a la vez que un nuevo sentido de la individualidad.

Por este sentido de la individualidad, más que por la tenacidad de la crítica, se contraponen Kierkegaard a Hegel. El individuo rompe con la historia, se desconecta de la tradición, se desvincula de las cosas. Por el contrario, la existencia que se resuelve entre las cosas y que se quiere inmersa en el proceso histórico es una existencia inadvertida, que no ha nacido todavía a la verdad de sí misma; es la existencia que Heidegger habrá de llamar inauténtica, cuando la describa bajo la influencia de Kierkegaard. No importan, pues, las relaciones del hombre con lo que no es él; o sea que importan sólo negativamente, y hay que atender a

¹⁰ *Op. cit.*, III, II.

¹¹ *Diario*, 1854; en *A Kierkegaard Anthology*, editada por Robert Bretall, Princeton University Press, 1947.

ellas en cuanto que nos distraen del menester principal: la relación de cada uno consigo mismo, en busca de la verdad.

Y la verdad es subjetividad. La verdad verdadera nunca responde a una pregunta planteada por la realidad objetiva. Esta pregunta siempre es un "qué", y lo que importa es el "cómo". No importa el objeto de la afirmación, sino el sujeto, el modo como la afirmación se hace; en suma, la relación que se mantiene con la verdad que se afirma. De ahí el carácter ético de la verdad auténtica. No existe la verdad desinteresada. Kierkegaard aprendió bien la lección socrático-platónica: la verdad separada del bien no es verdadera. Pero el imperativo ético del pensamiento él lo interpreta de tal modo que arruina al pensamiento mismo, en la medida en que acentúa la exigencia ética. Pues esta exigencia se cumple ahora, o puede cumplirse, aunque el contenido de la supuesta verdad la constituya objetivamente en una falsedad o en un error. Verdad es comunidad; y si la verdad subjetiva de Kierkegaard no ha de ser instrumento de comunidad, tampoco puede ser un bien, ni cumplir la misión ética que le asignaban Sócrates y Platón. La adecuación del pensamiento con la realidad puede desde ahora desdeñarse: la verdad es la adecuación del pensador consigo mismo. Si éste se libra íntegramente a su verdad, la siente y la vive con pasión, la expresa con una convicción íntima inquebrantable, lo que diga es verdad, por más que puedan contra ella presentarse argumentos e incluso hechos objetivos.¹² La verdad es una fe, y contra ésta no han de hacer mella los discursos lógicos. Y así resulta que, por su mismo imperativo ético, la verdad se hizo arbitraria al hacerse puramente subjetiva. No cabe apelación ante el error, pues éste rehusa defenderse con razones, y apelará a la fuerza: a la fuerza de convicción subjetiva. Y como la rebelión del individuo nunca anda muy lejos de la sofística, la paradoja a que nos conduce semejante idea de la verdad arbitraria es la de una sofística con intenciones éticas y religiosas.

La "indiferencia" de la verdad respecto de la vida, formulada primeramente por Aristóteles, fué como un lema del pensamiento moderno, filosófico y científico. Este exceso trae el exceso contrario: cuando la verdad se hace tan "diferente", tan cualificada por la vida, deja de tener conexión con la realidad, y ni siquiera aspira a mantenerla. Verdad es ya irracionalidad, en tanto que es subjetividad. Y no se trata de la irracionalidad de la fe reli-

¹² Sobre este punto, véase la *Postdata anticientífica*, "La verdad subjetiva", *passim*.

giosa, de esa suprema voluntad de creer, sino de la voluntad obcecada de considerar verdadero, y por ello mismo justo, todo lo que se crea. Es cosa cierta que el hombre asienta su vida en sus verdades, sean o no religiosas, y que todas ellas representan para él un valor de utilidad vital, sea o no consciente de ello. Pero esto no es lo que nos enseña Kierkegaard. Más bien lo contrario. La idea de la verdad llamada objetiva o racional la rechaza en los términos mismos en que se le ofrece, cuando mejor pudiera adoptarla y enmendarla. Su hallazgo de la verdad subjetiva y existencial deja a la otra verdad en la posición de algo completamente inútil, superfluo, como si fuera un lujo ocioso de la inteligencia. En suma, nos deja con dos verdades entre las que no cabe conciliación. No advierte Kierkegaard que en la negación misma y en el desdén de toda racionalidad está el logos operando. Por esta inadvertencia llegan a contraponerse el logos y la vida. “Porque vivir es una cosa y conocer otra —decía Unamuno siguiendo las huellas de Kierkegaard—; y acaso hay entre ellas tal oposición que podamos decir que todo lo vital es anti-racional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital”.¹³ Que dicha oposición se basa en un equívoco, es cosa ya sabida. Pero ella persiste, mucho después de Kierkegaard, en Unamuno y todavía en Bergson, a pesar de haber quedado ya desvanecido en buena parte por Dilthey, e incluso por la filosofía de la ciencia.¹⁴

La parte positiva de las ideas de Kierkegaard al respecto se encuentra en su análisis de las relaciones que mantenemos con la verdad, y del efecto que ella nos produce. Admitido que “el deber del entendimiento humano es entender que hay cosas que no puede entender”, se pasa a examinar al recipiente de la verdad. La verdad es formativa del hombre; pero lo es en un radical sentido ontológico (existencial), y no meramente pedagógico y moral. Su beneficio no es el de una im-formación, sino el de una trans-formación real, producida por una auténtica “apropiación”. El acceso a la verdad es como un nacimiento. El hombre se hace hombre, nace a la condición humana, por obra de la verdad. En el error, dice Kierkegaard, el hombre ya es naturalmente un ser humano; “cuando recibe la condición y la Verdad, no se hace ser humano por primera vez, puesto que ya lo era. Pero se hace otro hombre; no en el sentido frívolo de pasar a ser otro individuo de la misma cualidad que el de antes, sino en el sentido

¹³ *Del sentimiento trágico de la vida*, II.

¹⁴ Baste, como ejemplo, *La ciencia y la hipótesis* de Poincaré, publicada a principios de siglo.

de hacerse un hombre de una cualidad distinta, o como podemos llamarlo: *una nueva criatura*".¹⁵

Advirtamos desde luego que este cambio no se produce sin tristeza. Por lo mismo que Kierkegaard asocia el error con la culpa, la conversión del hombre a la verdad queda menguada de toda alegría, e inundada por la pena del arrepentimiento. Este tránsito es como "una despedida", triste como todas las separaciones; de suerte que los efectos de la culpa y el error se prolongan en el estado de salud y de verdad, y por esto no hay en él paz ni salud verdadera. No hay paz, ni salud, ni amor verdaderos en ninguna situación que Kierkegaard describa, como no los hubo en su vida misma. Que sus análisis sean lúcidos no impide que comuniquen algo de la atmósfera morbosa en que fueron pensados. La culpa pesa más que el gozo de nacer de nuevo.

En todo caso, el cambio que produce en el hombre el advenimiento a la verdad "es como el cambio del no-ser al ser". Esta es la transición a la que llama "el nuevo nacimiento". Kierkegaard nos previene contra la sorpresa que pudiera producirnos esta idea. Cuando el hombre se piensa a sí mismo como nacido, concibe espontáneamente su nacimiento como un tránsito del no-ser al ser; pero lo propio es válido para el caso del nuevo nacimiento. El ser del hombre en el error sería como la potencia del ser verdadero, radicada como toda potencia en un ser ya en acto. El no-ser que precede al nuevo nacimiento contiene más ser —dice Kierkegaard— que el no-ser que precede al primer nacimiento.¹⁶

Esta presentación ontológico-existencial de la mutación que produce en el hombre el ingreso en la verdad es aquí lo decisivo. Pocas veces se había examinado tan agudamente la relación entre la verdad y la vida. Por este pensamiento, Kierkegaard se incorpora a la línea en que figuran Pascal y San Agustín. Esta existencia que cambia en su ser mismo por la verdad ofrece una nueva idea del hombre; esta concepción de un "nuevo nacimiento" representa el nacimiento de una nueva filosofía, a la que hoy llama todo el mundo existencial. Los desarrollos posteriores del existencialismo, sin embargo, han olvidado o desdeñado considerar la idea misma de donde se origina en Kierkegaard; pues, en este punto preciso, la verdad en que está pensando Kierkegaard es la verdad de Dios. El problema de la existencia no se plantea ahora partiendo de la pregunta ¿cómo ser un buen cristiano?, ni siquiera

¹⁵ Migajas, "El discípulo".

¹⁶ *Loc. cit.*

partiendo de la pregunta de estirpe socrática ¿cómo ser hombre de bien? Persiste, muy característicamente, el sentido de la culpa (en Heidegger, de un modo notorio); pero, desvanecida su justificación teológica, desaparece también el sentido de la novedad del ser en la verdad. Con Nietzsche, la filosofía existencial suprime a Dios, y con la divinidad se va la ética. Pero, consciente de la magnitud de su empresa destructora, Nietzsche propone a cambio de Dios y de la ética una verdad que pueda surtir para el hombre efectos salvadores y transformadores de la misma potencia existencial que la verdad de Kierkegaard. Después de Nietzsche, no queda en esta dirección de la filosofía ni la verdad de Dios ni el presunto sustituto; ninguna otra verdad que se ofrezca como fundamental, “para la vida y para la muerte”, será capaz de producir efectos existenciales comparables a los del “nuevo nacimiento”. Incluso ha llegado a prescindir de la experiencia religiosa misma como tema de simple estudio descriptivo, y la vinculación *religiosa* del hombre con una verdad del orden transcendente, con una verdad mística, ya no se considera como constitutiva de la existencia auténtica. Al pasar de la pura subjetividad a la objetividad de la ontología, esta fenomenología existencial se hizo sin duda más rigurosa, pero no ha logrado incluir en su temática la totalidad de su objeto posible: algo del sujeto ha quedado fuera de consideración.

Dos cosas debemos, pues, tomar en cuenta. De una parte, la posibilidad y hasta la necesidad de incluir en el análisis de la existencia auténtica los rasgos constitutivos de la situación religiosa, en plan puramente descriptivo, y sea cual fuere nuestra posición frente al objeto religioso como tal. De otra parte, la posibilidad de la adherencia vital íntegra a una verdad no religiosa, la cual puede transformar nuestra existencia de una manera tan radical como la verdad que nos propone Kierkegaard. Y para advertir que existe esta segunda posibilidad, no es tampoco necesario valorar positivamente el contenido de la verdad, sino tan sólo comprobar los efectos existenciales que ella produce; basta entender a Nietzsche y percatarse de la autenticidad con que él vive su experiencia filosófica; basta reconocer, en suma, que la fe, que es de lo que aquí se trata en definitiva, al hombre no le viene de afuera, y que este caudal de convicción de que dispone, y que le sale de adentro, lo concentra y aplica a este *objeto* o al otro, con una relativa indiferencia. Desde el punto de vista existencial, lo que importa es que el *objeto* sea suficientemente capital, para que pueda en él centrarse la vida entera del sujeto, y la fuerza de con-

centración de que éste disponga; pues es evidente que una misma creencia puede afectar de modo diferente a dos sujetos, y que no le es dado a cualquiera el poder de llevar una existencia auténtica.

Por esto decía Kierkegaard que la verdad es subjetiva, que lo importante es el modo de creer en ella. Pero esta afirmación hubiera sido legítima si Kierkegaard hubiera procedido en plan puramente analítico y descriptivo. Pero él no se limitaba a esto; además de examinar los efectos existenciales de la verdad, él propugnaba una verdad determinada. Pero de esta verdad, suprema y exclusiva, única por así decirlo, le era menester dar otras pruebas que la pura convicción con que el sujeto la adoptara, pues esta misma convicción podía sentirla otro sujeto respecto de otra verdad. Kierkegaard se propuso arruinar la noción racionalista de la indiferencia de la verdad; quiso hacer de la verdad algo que tuviera sentido para la existencia. Pero si este sentido fuera puramente subjetivo, entonces toda verdad capital sería en principio otra vez indiferente respecto de cualquier otra, y la "diferencia" dependería solamente del modo como el sujeto la adoptara. De donde resultaría, paradójicamente, que la más indiferente de las verdades no fuera la objetiva o racional, sino precisamente la existencial o subjetiva.

Como si presintiera este riesgo, trata Kierkegaard de anticipar el remedio asignándole a la verdad una misión magisterial. La verdad subjetiva implica el aislamiento, y acaba consagrándolo, lo mismo que la forma de existencia auténtica en Heidegger acentuará todavía la soledad del hombre. Pero la verdad no alcanza plenamente su valor sin la vinculación entre los hombres que por ella pueda producirse. Kierkegaard se pregunta de qué sirve la verdad objetiva si no le da un sentido más hondo a mi existencia, si no logra salvarla. Pero cabe preguntar también ¿qué sentido tiene el de esta existencia, asentada en una verdad tan radicalmente individual, que me divorcia de mis semejantes, en un acto de egoísmo tan monstruoso como es el egoísmo del alma? ¿Cabe el egoísmo en la verdad? Recordemos que Kierkegaard es un hombre receloso, que se reserva siempre y elude la entrega, que se concentra en sí mismo para dedicarse a sí mismo. "Dios es amor", dijo una vez. Pero ¿y el hombre? El hombre es más angustiado y desesperado que amoroso. La angustia es solitaria; la desesperación se vive en soledad; pero el amor es compañía, comunicación, comunión o comunidad. Toda forma posible de amor es una entrega, el propósito de un fin que acrece nuestro

ser, porque precisamente lo rebasa. Y si la verdad no ha de ser obra de amor ¿qué será entonces? Pero la naturaleza de las cosas se impone en el propio Kierkegaard; o, como decimos, él presente este peligro de la soledad extrema, del individualismo radical de la verdad. Y trata de evitarlo elaborando incluso una teoría de la ejemplaridad y del magisterio.¹⁷ Así la verdad logra al fin salirse de la subjetividad pura. Pero sale cambiada de sentido: su enseñanza opera por vía de edificación. Ya no es la verdad filosófica, la cual se comunica, pero no se predica; es una verdad teológica y apologética.

La filosofía misma no tiene naturalmente ningún reparo que oponer a la verdad mística o de la fe, ni a las vías especiales por las que procede. El reparo más bien se lo ha venido haciendo Kierkegaard a la filosofía. Esta crítica acerba de la inteligencia, de la verdad llamada objetiva, del sistematismo, incluso de la teología histórica ¿a dónde lo ha conducido? ¿Al abandono de la filosofía? Esta parecería la consecuencia necesaria, inevitable. Pues, sistemática o no ¿qué otra cosa es la filosofía sino obra de la inteligencia? En los términos de Kierkegaard, no se percibe cómo pueda ella conducirnos al seguro remanso de la verdad, ni cómo pueda operar edificativamente. Parece entonces como si se hubiera limitado a substituir una filosofía por otra de tipo o estilo diferente; como si hubiera sentido el temor de llegar al verdadero extremo y, acusando a la filosofía de corruptora, negara definitivamente su validez; en suma, parece que se contentó con repudiar la teología tradicional y la filosofía de Hegel, para poder reemplazarlas con su "analítica existencial". Empleando para ello esta misma inteligencia a la que había que oponerse, el análisis de la existencia nos conduciría hasta las puertas de la fe, y desde allí, la verdad podría tomarnos ya por su cuenta y proceder sin necesidad de apoyos intelectuales.

Pero no. La cosa no es tan simple en Kierkegaard, ni pudo serlo en un alma tan compleja como la suya. En la misma línea de su *Diario* en que afirma esta necesidad a todo trance de oponerse a la inteligencia, se lee esta expresión reveladora: "Probablemente esto explica por qué yo, que tenía la misión de hacerlo, fui armado con una inmensa inteligencia." No nos escandalicemos por su franqueza: Kierkegaard está autorizado a ella. Lo esencial es la función equívoca que va a desempeñar esta inteligencia suya. ¿Se opondrá la inteligencia a sí misma, hasta destruirse, o solamente se producirá la oposición de la "inmensa inteligencia"

¹⁷ *Loc. cit.*

personal de Kierkegaard a la no menos considerable de Hegel y de algunos más? En el segundo caso, el combate no habría de tener naturalmente tanta importancia como la tendría en el primero.

Que la inteligencia no haya de ser sino un medio, en vez de un fin en sí misma, es cosa clara, y bien acertada. Pero un medio ¿para qué? Dos fines inmediatos se presentan: la crítica de los demás, y el análisis de sí mismo. Sin embargo, estos dos fines inmediatos, subordinados al fin último de la verdad religiosa, cambiarían de sentido si el análisis de la propia existencia tomase tal amplitud, que incluso opacara el fin último, inadvertidamente. Entonces el yo de Kierkegaard, “el pensador existente”, el sujeto mismo del análisis existencial, sería el centro de esta nueva filosofía. Todo lo demás sería *para él*, incluso los otros hombres, posiblemente educados por su ejemplaridad, incluso la verdad suprema misma que hubo de servir para su edificación. En otras palabras, la existencia no sería para la verdad, sino la verdad para la existencia. Y esta sumisión de la verdad a la existencia, que puede ser legítima cuando se trata de una verdad cualquiera —la verdad de “esto o lo otro”, como dice Kierkegaard— no es válida y resulta monstruosa cuando la verdad de que se trata es tan fundamental y decisiva como la que él persigue; cuando es la verdad religiosa.

“La infinita resignación es la última etapa anterior a la fe; pues tan sólo en la infinita resignación me aclaro yo a mí mismo con respecto a mi validez eterna, y sólo entonces cabe la posibilidad de comprender la existencia por medio de la fe.”¹⁸ La fe sirve para comprender la existencia; luego la existencia es el objeto último, y la fe es el medio. Pero veamos: no se trata de que la fe logre por fin darle sentido a la existencia, que sin ella no acabaría de tenerlo; es que la somete a su servicio. La existencia personal de Kierkegaard está de tal modo centrada en sí misma, que echa mano de la capacidad de fe, lo mismo que de la capacidad de análisis: como de otro aspecto más de su plenitud existencial. El problema de *su* ser lo tiene tan absorto, y se ha visto a sí mismo tan confuso, aunque también tan poderoso, que la idea del poder no se le desvanece cuando consigue ver claro en sí mismo. Diríamos que le importa menos Dios que el hecho de haberlo descubierto por sí solo. Le importa más entonces “seducir” a los hombres con el prestigio de este Dios que le parece sólo suyo, que el amor hacia Dios que pueda despertar su propio ejemplo. “Un hombre que no puede seducir a otros hombres tampoco

¹⁸ Temor y temblor, “El caballero de la fe”.

puede salvarlos”, escribe en su *Diario*. Se concibe a sí mismo como salvador, como electo por Dios para cumplir esta misión, y adopta entonces cuantas artes le depara el poder de seducir. “¿Qué es un poeta? Un poeta es un ser desdichado, cuyo corazón desgarran sufrimientos secretos, pero cuyos labios están formados de un modo tan extraño, que cuando gime y cuando grita, lo que por ellos escapa tiene el son de una música deliciosa.”¹⁹ Siendo tan cautivadora la voz del poeta, Kierkegaard será también poeta para seducir. Pero esta es una seducción muy peculiar: seducción sin posesión, porque también sin entrega. En todo caso, el sentido de la grandeza inaudita de esta misión que Dios le ha conferido, y por la cual se llama a sí mismo, acaso blasfemamente, “la sal de la Tierra”, está en proporción con los sufrimientos que ella implica: “Humanamente hablando, qué cosa tan penosa ésta de ser sacrificado, de ser como una pizca de especia. Pero, por otro lado, Dios conoce bien al que elige para usarlo de este modo”.

3. La verdad subjetiva; el pensador existente; la soledad de la fe: debe decirse que de estas nociones de Kierkegaard resulta un individualismo radical. Pero al individualismo es relativamente fácil llegar; tan fácil, en verdad, como es urgente salir nuevamente de él, como es obligado restaurar de algún modo el contacto que se intentara en vano romper con todo lo demás. Por ello es que Kierkegaard, después de tales insistencias en la subjetividad, se ve forzado a introducir tantas correcciones al individualismo, que lo reaproximan expresamente a Hegel, e implantan en su pensamiento nociones específicas del historicismo. ¿Cómo podía ser de otro modo? El imperativo ético de la existencia anunciaba ya la aparición de lo universal; por otra parte, el análisis existencial de la angustia iba a conducir a la definición del pecado original, y en conexión con este concepto tenía que plantearse el problema de la humanidad considerada como comunidad unitaria, o como género, y el de su historia.

Así ocurrió en efecto. En la obra *Temor y temblor*, Kierkegaard afirma la universalidad de lo ético. “Lo ético en sí es universal, se aplica a cada uno; y lo mismo se expresa desde otro punto de vista diciendo que se aplica a cada instante... Considerado inmediatamente como físico y psíquico, lo particular individual es lo particular que tiene su *telos* en lo universal, y su tarea es expresarse constantemente en ello, abolir su particularidad para hacerse universal. El individuo peca en cuanto quiere

¹⁹ En *O esto o lo otro*; trad. inglesa de Swenson y Lowrie, Princeton, 1944.

afirmar su particularidad por encima y en contra de lo universal, y sólo reconociéndolo así puede reconciliarse nuevamente con lo universal.”²⁰ Esto es lo más elevado que pueda decirse del hombre y su existencia. La supremacía de lo ético implica la subordinación de lo individual a lo universal, y que la existencia particular se exprese integrándose en la universalidad moral. “Siendo este el caso —añade Kierkegaard— tiene razón Hegel cuando, al tratar del bien y de la conciencia, caracteriza al hombre como lo meramente particular, y considera este carácter ‘como una forma ética del mal’ que debe anularse en la teleología de lo moral, de suerte que el individuo que permanece en ese estado está pecando, o bien se halla sometido a tentación.”

Sin embargo, el movimiento no termina con esa integración, sino que prosigue, y después de haber superado su pecaminosa individualidad, el sujeto la restaura en otro plano superior, y más esencial desde luego que el primero. Esta es la paradoja, la que llama Kierkegaard “paradoja de la fe”. El individuo sólo es valioso —éticamente— cuando se somete a la universalidad; pero, en tanto que realza su valor, esta sumisión exalta nuevamente su individualidad. En suma, el individuo es inferior y a la vez superior a lo universal, sólo que en dos planos existenciales diferentes: “La fe es precisamente esta paradoja, que el individuo, en tanto que particular, es más alto que lo universal, y está justificado frente a lo universal: no está subordinado, sino que es superior; pero adviértase que lo es de un modo tal, que sólo el individuo que se ha subordinado como particular a lo universal, puede luego, mediante lo universal, llegar a ser el individuo que, como particular, es superior a lo universal, *en tanto que el individuo como particular se encuentra en una relación absoluta con el absoluto.*”²¹ A través de la intrincada espesura de este párrafo logramos entender que la universalidad ética es una condición medianera, algo relativo, por lo que hay que pasar para llegar al absoluto. Lo que Kierkegaard rechaza de Hegel es la idea de que el hombre, mediante la moral, se integre en el proceso universal de la historia y se constituya en protagonista dentro de la comunidad. La comunidad de la fe, en la cual insistiera el Cristianismo primitivo, y por la cual debía concebirse a la Iglesia como una literal fraternidad humana, queda ahora relegada o destruída. La fe no puede ser mediada: es una absoluta relación entre dos singulares absolutos.

²⁰ Problema I.

²¹ *Loc. cit.*

La comunidad de los humanos parece mantenerse más firme por el lado del pecado que por el de la salvación. “La razón más profunda de este fenómeno reside en la determinación esencial de la existencia humana: ser el hombre un individuo y, como tal, a la vez él mismo y la especie entera, de tal suerte que la especie entera participa en el individuo y el individuo en la especie entera.”²² Esta es la perfección del hombre; y a la vez —añade Kierkegaard— es una contradicción: una contradicción —dijéramos nosotros— de ritmo dialéctico, análogo al de la “paradoja de la fe” que acabamos de mencionar. “Una contradicción es siempre la expresión de un problema; un problema es un movimiento; un movimiento que va a parar al mismo problema de que partió es un movimiento histórico. Así, pues, el individuo tiene historia; pero si el individuo tiene historia, la tiene también la especie.” Adán, el primer pecador, símbolo de la individualidad humana, no se explica ni se comprende por sí solo. Su pecado dijéramos que no es tanto una singularidad, cuanto una esencialidad: siendo un acto único, es a la vez un acto específico. Adán se explica por la especie, y ésta se explica por Adán. Por esto afirma Kierkegaard que todo individuo está esencialmente interesado en la historia de todos los demás individuos, tanto como en la suya propia. “La perfección del individuo en sí misma es, por ende, la participación perfecta en el todo.”²³

Comentar el cariz hegeliano de esta doctrina de *El concepto de la angustia*, y su posible discrepancia con el radical individualismo de las *Migajas filosóficas* y de su *Postdata anticientífica*, nos desviaría del camino. Lo importante ahora es la conexión esencial que acaba de establecer Kierkegaard entre la historia y el pecado, en la cual se funda a su vez la peculiar relación dialéctica entre el individuo y la especie. Ambos, el individuo y la especie, tienen historia. Esto, por lo menos, es lo que afirma Kierkegaard. Pero ¿en qué consiste la historia de la especie? La pura transmisión de la pecaminosidad, como cualidad esencial del hombre, no es una verdadera historia; por otra parte, si la historia humana en conjunto no afecta para nada la singularidad individual de cada hombre en el curso del proceso, tampoco cabe hablar propiamente de una historia individual, sino de una biografía, que no es lo mismo. La historia de la especie, se nos dice, progresa hacia adelante, mientras que la del individuo comienza continuamente de nuevo. Las determinaciones del avance histórico en la especie

²² *Concepto de la angustia*, cap. I, 1.

²³ *Op. cit.*, loc. cit.

son cuantitativas; el individuo, en cambio, participa en la historia con "el salto de la cualidad". Lo que intenta decir Kierkegaard es que el individuo, a pesar de su participación esencial en la especie —considerada como realidad, y no como puro concepto—, y por ende en la historia, no pierde por ello los radicales, irreductibles caracteres de su singularidad concreta, existencial. Naturalmente, ello le obliga a forzar un tanto el alcance de conceptos tan decisivos como el concepto de historicidad. No diremos que esta obra, en cuya introducción se proclama el ideal científico, resulta poco científica por la reiterada mención que hace de Adán, que al cabo éste puede legítimamente servir de símbolo en un análisis del concepto de pecado; diremos que es poco científico, hablando de la historicidad del hombre, el supuesto de la inmutable individualidad original del hombre.

Este supuesto es, además, expreso: el hombre —afirma Kierkegaard— no difiere esencialmente, a través de la descendencia, del primer hombre. Como quiera que el pecado es potencia de individuación, y hay un pecado original, el hombre tiene que aparecer desde el inicio de la especie como un ser ya individualizado. En suma, la pecaminosidad de la especie tiene una historia, y ésta es la única historia que a Kierkegaard le importa. El mundo histórico tiene un eje en torno al cual se ordena la continuidad de la especie. En esta continuidad, cada nuevo individuo representa una novedad cualitativa, no una mera adición cuantitativa a la serie del pasado. Ningún hombre —ningún pecador— es una repetición. Si así no fuera, el hombre no tendría historia, como individuo, ni sería como tal él mismo y a la vez la especie. El ángel es él mismo, pero no tiene historia; en el extremo opuesto, el animal es tan "específico", que carece de individualidad. El hombre sólo —ser intermedio— es individuo y a la vez tiene historia. Pero su historicidad le viene del pecado. Por esto dice Kierkegaard, en una fórmula que recuerda otras de Heidegger, que el individuo *existe ya* en el momento de su ingreso en la historia: en el momento de *su primer pecado*. El pecado mismo no se hereda con el ser, ni mediante la participación en la historia, ni mediante la participación esencial en la especie. El carácter específico, esencial, y a la vez histórico, de la individualidad humana es *la pecaminosidad*. El pecado es tan novedoso frente a la pecaminosidad como el individuo frente a la especie.

De todo lo cual resulta una idea del hombre notablemente compleja. El hombre tiene un ser dinámico y a la vez inmutable; su carácter individual es originario y no se altera por causa de

los cambios históricos; sin embargo, sufre transformaciones internas importantes en su propia historia personal. El nacimiento del hombre es indudablemente un ingreso en el ser, pero no en el ser propiamente humano, el cual es histórico; el pecado es como otro nacimiento, y representa el ingreso en la historia. Viene finalmente lo que llama Kierkegaard "el nuevo nacimiento", el cual es el ingreso en la verdad, y por el cual el ser del hombre acrece y cambia de cualidad. Y si bien en todas estas peripecias existenciales el hombre permanece vinculado a algo que es superior a él en cierto modo, su individualidad no se pierde. Al nacer, el hombre es miembro de una especie, pero esta pertenencia es cuantitativa, como la de un animal a su especie correspondiente. El modo de la pertenencia cambia cuando el hombre, *siendo ya*, se hace propiamente humano, o sea histórico, por obra del pecado. En fin, por la verdad ingresa en la universalidad de la moral y a la vez restablece su individualidad en un plano superior. Pero, en los tres momentos, y, naturalmente, más aún en los dos últimos, el hombre consigue no ser absorbido totalmente; o mejor dicho, Kierkegaard consigue su empeño de salvar a toda costa esa individualidad del ser que para él es tan preciada. Las transformaciones existenciales del hombre en su historia individual son ajenas por completo al curso de la historia general, como lo habrán de ser más tarde, también, para el *Dasein* heideggeriano.

Dominado por su preocupación religiosa, es natural que a Kierkegaard le importe poco, o nada, lo que acontece históricamente. Lo que al hombre "le pasa" no guarda relación con "lo que pasa". Así podía preguntarse: "¿Es posible un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede semejante punto de partida tener algo más que un puro interés histórico? ¿Es posible fundar la dicha eterna en el conocimiento histórico?"²⁴ La historia no puede enseñarnos la verdad. Nadie puede enseñárnosla. La verdad no se aprende: no nos viene de afuera, antes surge, socráticamente, del interior de cada uno. "El principio fundamental de todo interrogar es que, quien se interroga, debe tener en sí mismo la Verdad, y ser capaz de adquirirla por sí mismo. El punto de partida temporal no es nada. Pues, tan pronto como yo descubro que he conocido la Verdad desde la eternidad, sin percatarme de ello, este momento ocasional se oculta en lo eterno... En mi conciencia eterna no hay un aquí ni un allí, sino tan sólo un *ubique et nusquam*."

²⁴ Migajas, comienzo.

El existencialismo de Kierkegaard no entraña, pues, un historicismo, a pesar del empleo reiterado de la palabra. Nunca llegó a resolver, ni se planteó siquiera, el problema de la relación entre la Verdad eterna y las verdades históricas, entre la conciencia angustiada del que se interroga y la conciencia histórica, entre la estructura temporal del ser del hombre y las fases características de su existencia, sean éstas las que él describiera, o bien otras cualesquiera que se propongan. El único tema histórico que importa es la historia del pecado; la única acción humana que merece estudiarse es aquella cuyos efectos revierten sobre el hombre mismo. "El concepto del pecado y de la culpa pone al individuo precisamente como individuo. No se habla de ninguna relación con el conjunto del universo, con la totalidad de lo pasado. Trátase tan sólo de que él es culpable."²⁵ Realmente parece como si el pecado encerrara al hombre irremisiblemente en sí mismo, cegando todas las vías de su relación vital con lo demás y con los demás, y dejando sólo abierta una vía de posible remisión que apunta hacia la eternidad. Que el pecado mismo sea, necesariamente, una forma de relación vital, una situación del hombre, no sólo respecto de sí mismo, sino respecto de todo lo ajeno, es cosa que pasó inadvertida a la perspicacia de Kierkegaard.

Lo que de todo esto se salva para la filosofía es la idea de posibilidad. El sañudo ataque contra Hegel, la crítica del método sistemático, la contraposición entre fe y conocimiento, la teoría de la historicidad del hombre y de la subjetividad de la verdad, todo responde a una innata preferencia de Kierkegaard, que luego se traduce en conceptos, por lo posible sobre lo real, por lo indeterminado sobre lo determinado, por lo dinámico sobre lo estable, por lo flúido sobre lo rígido, en suma, por la vida y por el pensamiento mismo considerados como "experimentos", sobre el formalismo dogmático y el logicismo. De lo que Kierkegaard nos dice se infiere que la existencia es para el hombre posibilidad, y que las decisiones que se toman son las que forman y transforman efectivamente nuestro ser. Hacerse a sí mismo es la tarea propia del hombre en su existencia. "Arriesgarse a fondo a ser sí mismo, atreverse a realizar un individuo, no ése o aquél, sino éste, aislado ante Dios, solo ante Dios en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad: éste es el heroísmo cristiano."²⁶ Así dice, y en otro lugar reitera: "El yo quiere desesperadamente disponer de

²⁵ *Angustia*, III, II.

²⁶ *La enfermedad mortal* (conocida como *Tratado de la desesperación*), Prefacio.

sí mismo, o, creador de sí mismo, hacer de su yo el yo que él quiere llegar a ser; elegir lo que habrá o no de admitir en su yo concreto.”²⁷

El ser, por tanto, le es dado al hombre como pura posibilidad de hacerse. Naturalmente, esta certera introducción del dinamismo, de la posibilidad, en la concepción de la existencia, hubiera requerido un tratamiento ontológico más riguroso. Su aversión por lo que él llama “un sistema lógico” induce a Kierkegaard a separar arbitrariamente el ser del movimiento, lo lógico de lo existencial. En vez de reformar, acaso, la idea del ser, y de hacerla compatible con el movimiento, Kierkegaard critica a Hegel por haber llevado a cabo precisamente este intento. Su postura recuerda a este respecto la de Bergson; pues éste, movido igualmente por el anhelo de restaurar plenamente en el campo de la filosofía la consideración de lo móvil, le niega a la razón la capacidad de hacerlo, y en vez de reformarla, se ve obligado a contraponer a la razón otra potencia de conocimiento específico para lo dinámico. “En la construcción de un sistema lógico —dice Kierkegaard— es necesario antes que nada cuidar de no incluir cualquier cosa que pueda estar sujeta a una analítica existencial. . . De lo cual se infiere muy sencillamente que el hallazgo sin igual de Hegel, o sea la introducción del movimiento en la Lógica, es una pura confusión de ciencia lógica. . . Por tanto —repite—, en un sistema lógico no debe incluirse nada que tenga relación con la existencia, nada que no sea indiferente a la existencia.”²⁸ La objetividad abstracta no corresponde a la subjetividad existencial concreta. Cuanto más propendemos a permanecer en la esfera abstracta del conocimiento, más se disuelve en ella nuestra existencia. Por el contrario, el sujeto existente es el que está empeñado en su existir; no en el problema del ser de la existencia, ni siquiera en el problema de la existencia *en general*, sino en el de la suya propia, exclusivamente. Por esto, “el problema subjetivo no es algo que se refiera a una cuestión objetiva, sino que es la subjetividad misma”. El saber objetivo no es jamás un auténtico problema para el hombre. El problema es “decidirse”, y no cabe duda de que la naturaleza subjetiva de esta decisión implica el abandono de toda preocupación objetiva.

¿Y sobre qué versa la decisión? Inmediatamente, sobre la subjetividad existencial misma; y mediatamente, sobre la aceptación del Cristianismo. En efecto, no importa tanto la aceptación, cuan-

²⁷ *Op. cit.*, III, II, b).

²⁸ *Postdata*, Tesis A: “Un sistema lógico es posible”.

to el modo de nuestra decisión. El Cristianismo —dice Kierkegaard— supone en el sujeto, en tanto que individuo, “la potencia de apropiación” de la Verdad, la posibilidad de aceptación. Pero una aceptación “objetiva” sería paganismo o insensatez. La eterna ventura que el Cristianismo promete “no se distribuye al por mayor”. Que el sujeto posea, o más bien sea como tal, la potencia de aceptación de la Verdad, no significa que tenga en todo momento la auténtica disposición a recibirla, ni siquiera que tenga la noción de lo que significa semejante bien. La potencia que el sujeto como tal presenta es menester desarrollarla, y crear una potencia de segundo grado, mediante la transformación de la propia subjetividad individual. “El sujeto debe tener una infinita preocupación por sí mismo”.²⁹ En ella se revela el anhelo de “ser lo que ya se es”, y ésta es la más difícil de las tareas. Tan difícil, en verdad, que pocos intentan asumirla. El hombre, y el hombre moderno particularmente, propende a despojarse de su subjetividad, y a dejarse embargar por lo objetivo, perdiéndose en lo que es ajeno a sí mismo, adoptando, en suma, esta forma de existencia que Heidegger llamará inauténtica, y cuya idea puede haberle sido sugerida por Kierkegaard; en todo caso, éste dedica a describirla —y a repudiarla— extensas páginas en casi todas sus obras principales.

Importa más, como ya vimos, el modo de buscar y de recibir la verdad que su contenido mismo, en tanto que éste se presenta objetivamente. “El acento objetivo cae en *lo que se dice*; el acento subjetivo cae en el *cómo se dice*.” Pero el cómo, acentuado subjetivamente, justo por ser el sujeto un individuo existente, también se halla sometido a una dialéctica con respecto al tiempo. “En el apasionado momento de la decisión, cuando el camino se aleja del conocimiento objetivo, parece como si la decisión infinita se alcanzara ya. Pero en el mismo momento el individuo existente se halla a sí mismo inmerso en el orden temporal, y el cómo subjetivo se transforma en un afán; un afán que recibe en verdad su impulso y su reiterada renovación de la pasión decisiva de infinito, pero que es a pesar de ello un afán.”³⁰ La verdad implica, pues, una incertidumbre. Por nuestra pasión de infinito, preferimos la incertidumbre objetiva, y esto es arriesgado. La fe no es, por tanto, una situación de reposo, como la certidumbre, sino una tensión interior. La verdad es una aventura que se corre en la intimidad, y cuyo precio es la incertidumbre objetiva. Pero

²⁹ *Idem*, “La tarea de hacerse subjetivo”.

³⁰ *Idem*, “La verdad subjetiva”.

el precio no es caro: la verdad de una proposición matemática es una certidumbre, pero es también una verdad indiferente.

Es así como la existencia auténtica deviene un "experimento". El hombre se "ensaya" a sí mismo en la existencia. El proceso de transformación hacia la interioridad, el penetrar en ella hondamente por la existencia, esto es la verdad. La filosofía especulativa es una evasión; lo que ella trata de hacer es desprenderse de la existencia, y darle al individuo una seguridad inauténtica. Pero, "si el individuo no se apodera de la verdad existencialmente, no llegará nunca a apoderarse de ella". La verdad radica en la creencia del sujeto que, asido por la angustia y la pena del pecado, se enfrenta al riesgo tremendo de la incertidumbre objetiva. Y este es el único medio por el cual pueda producirse lo impensable: que la verdad advenga al ser en el tiempo; que, siendo esencial y eterna, se yuxtaponga a la existencia. Objetivamente, esto es una paradoja, un absurdo. Pero "el absurdo es precisamente, por su repulsión objetiva, la medida de la intensidad de la fe interior". Y, más rotundamente aún, Kierkegaard añade: "El absurdo es el objeto de la fe."

Existir es devenir. Y en este modo de la existencia auténtica, en que el sujeto individual experimenta consigo mismo, se produce el aislamiento, la soledad, la incomunicación. El hombre es espíritu en potencia; quiere decir que hay en él la potencia de interioridad que tiende a convertirse en una comunicación directa con Dios. Pero la relación directa entre un ser espiritual y otro, con respecto a la verdad esencial, es imposible. Esta comunicación implicaría que uno de los dos espíritus dejó de serlo: significaría la objetivación de la verdad. Pero no habiendo comunicación, tampoco hay relación ética entre los hombres. La ética de Kierkegaard no puede ya ser lo que ha sido siempre: instrumento de relación entre los hombres, vínculo de comunidad. El día en que la filosofía llegue a suprimir a Dios como término de relación existencial, la ética habrá desaparecido: este día llegará con Nietzsche. De momento, para Kierkegaard, "ningún ser humano puede juzgar a otro éticamente, porque no puede comprenderlo, excepto como posibilidad".³¹ Incluso lo que ya fué hecho por el otro, lo extraigo de la realidad cuando lo pienso, y lo establezco de nuevo como posibilidad; pero "lo ético no tiene que ver nada con las posibilidades de otros individuos". La realidad ética de un individuo no es directamente comunicable. "El individuo

³¹ *Idem*, "El pensador subjetivo".

está solo”: el enterarse de esto es “una provechosa instrucción preliminar para una forma ética de la existencia”.

Relación o comunicación entre los hombres puede haberla en el plano intelectual, dice Kierkegaard, y también en lo que él llama pensamiento estético. Pero en este plano es donde, precisamente, lo existencial carece de significado. “La existencia envuelve antes que nada y por encima de todo la particularidad; y por esto el pensamiento tiene que abstraerse de la existencia, pues lo particular no puede ser pensado, sino solamente lo universal.” El hombre piensa y existe, pero su soledad lo aísla incluso de su propio pensamiento: “la existencia separa el pensamiento y el ser.”³²

4. En 1844, dos años antes de que se publicara la *Postdata final anticientífica*, apareció *El concepto de la angustia*. En esta obra, Kierkegaard prepara el terreno por el que habrá de transitar hasta que, en *La enfermedad mortal* (Tratado de la desesperación), formule su definitiva idea del hombre y de la existencia cristiana. Angustia y desesperación: no cabe decir que, de antemano, los temas de esas dos obras se presenten como algo muy atractivo, sea cual sea la riqueza de los análisis que en ellas esperemos encontrar. Y si acaso estos temas las hacen atractivas, puede ser que haya en la inclinación curiosa del lector un elemento morboso. Este factor, a decir verdad, también podemos descubrirlo en la elaboración de las obras mismas, en la vida de su autor. Tal vez a ello se deba precisamente la predilección que muestra el público contemporáneo por ellas, y por otras obras del día que no ofrecen siquiera la profundidad de las de Kierkegaard. La desazón interior que padeciera a lo largo de toda su vida, su indecisión incurable, incluso frente a sus propias ideas; la incapacidad de acomodar su vida a su doctrina, en fin, la angustia del propio Kierkegaard, son lo que explicaría su voga actual. Muchos lectores buscan en esas obras, más que una guía espiritual, el precario consuelo de ver en ellas reflejadas, con mayor prestancia, sus propias aflicciones, o el morboso placer de urgar en los secretos de otras conciencias y curarse de su propia banalidad en el espectáculo del tormento ajeno. Pero la tragedia del prójimo, si se contempla desde afuera, es curativa o catártica tan sólo en la experiencia estética. Para una cura radical es menester que se penetre en la situación ajena, y que se apropie esta experiencia ín-

³² *Idem, loc. cit.*

tegramente. Cuando esto ocurre, el problema del otro es ya, implícitamente, el problema de uno mismo.

El alcance de esta obra no permite elaborar el tema de los beneficios —o perjuicios— espirituales que pueden derivarse del pensamiento de Kierkegaard. Debemos considerarlo más bien desde un punto de vista estrictamente intelectual; o, mejor dicho, después de haber entrado en ella a fondo, sin reservas, nuestro comentario ha tenido que desprenderse en lo posible de consideraciones ajenas al propósito por el cual la obra de Kierkegaard se incluye en ésta: el de mostrar su conexión con el pensamiento anterior y posterior, su posición en el desarrollo filosófico de la “actitud” historicista y existencialista. Para ello hay que eliminar esos factores subjetivos de repulsión o de cautivación que los temas de esas obras inspiraran:

En *El concepto de la angustia* define Kierkegaard el sentido antropológico e histórico del pecado, punto al cual hemos tenido ya ocasión de aludir. Ahora debemos examinar el sentido que tiene para Kierkegaard la Nada, en relación con el pecado y con la angustia. Sabido es que este concepto límite de la Nada ha sido objeto de consideración especial por la filosofía contemporánea, desde Bergson a Sartre, pasando por Heidegger. Pero es interesante anotar desde ahora que, en Kierkegaard, la Nada aparece en una conexión existencial con la angustia, semejante a la que se ofrece en el estudio de Heidegger titulado *¿Qué es metafísica?* Cuando afirma Heidegger que “la angustia hace patente la nada”, no hace sino repetir una idea de Kierkegaard. Aunque el primero trate de poner el problema de la Nada en conexión con el problema del Ser, la determinación de la Nada a que llega al cabo no es ya propiamente ontológica, sino existencial, o “psicológica”, como la de Kierkegaard. También éste considera necesario distinguir la angustia, como lo hace Heidegger, del miedo y otros estados análogos. Estos se refieren siempre a algo determinado, mientras que la angustia —dice Kierkegaard en una fórmula de corte heideggeriano— es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad;³³ pero esta libertad es, precisamente... nada. Lo cual se explica.

La inocencia es la ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino como posibilidad, la cual se alberga en la determinación puramente natural y psíquica. En este estado hay paz y reposo; pero hay, al mismo tiempo, algo más, y no puede decirse que esto sea lo contrario de la paz y del

³³ *Angustia*, I, v.

reposo, pues la inocencia es ajena a la guerra y a la agitación. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Este es el misterio de la inocencia: que sea al mismo tiempo angustia. “Soñando proyecta el espíritu de antemano su propia realidad; pero esta realidad es... nada; y la inocencia ve continuamente delante de sí esta nada.”

Esta angustia que se da en la inocencia no es psicológicamente incompatible con el sosiego, incluso con la beatitud. No es una culpa, ni es tampoco el peso de la existencia. Es la pura posibilidad antes de ser determinada y de hacerse objetivamente capaz de surtir efectos reales. Y aunque semejante posibilidad de la posibilidad no sea realmente nada, esta nada es la que determina el espíritu como tal. Por esto el animal no tiene angustia: no tiene auténtica posibilidad, ni es determinable como espíritu, sino como naturaleza. Cuanto menos espíritu, dice Kierkegaard, tanta menos angustia. En la inocencia no es el hombre meramente un animal; si lo fuera, nunca llegaría a ser hombre. Es hombre porque, a la unión de lo físico y lo psíquico se añade un término tercero que hace posible la síntesis. Este término, que es el espíritu, se muestra al mismo tiempo favorable y adverso. Es hostil, pues que perturba sin cesar la relación entre el alma y el cuerpo; y es un poder amigo, pues que la unión de los otros dos términos se debe precisamente a él. Se trata, pues, de una potencia ambigua. Pero esta dualidad no se limita a sus relaciones con la síntesis del alma y el cuerpo: aparece también en las relaciones del espíritu consigo mismo. Y ésta es ya una ambigüedad dialéctica: el espíritu tiene angustia de sí mismo. No puede liberarse de sí mismo, ni puede comprenderse cuando se proyecta fuera de sí mismo. Quiere decir que el hombre no puede renunciar a su ser posibilidad, y hundirse en la animalidad, en lo vegetativo; ni tampoco puede objetivar su espíritu, que es subjetivo, para calmar la angustia al comprenderlo. Diríamos que el espíritu está “preocupado”, a la manera del *Dasein* de Heidegger. De la angustia no puede huir, pues incluso la ama: se ama a sí mismo como posibilidad, o sea como libertad; ni puede amarla, en verdad, pues que la huye: en el mismo grado en que descubre la libertad, pesa sobre el hombre, en el estado de posibilidad, la angustia del pecado.³⁴ Esta es la inocencia que es ignorancia; pero una ignorancia que no es la del animal, sino una ignorancia determinada por el espíritu. Y esto es angustia precisamente porque es una ignorancia

³⁴ *Loc. cit.*; cf. cap. III, § III.

de la Nada. "La relación de la angustia con su objeto es algo que no es nada": por esto es una relación ambigua. Y así cabe decir que "no hay ningún saber del bien y del mal, sino que la realidad entera del saber proyéctase en la angustia como la ingente nada de la ignorancia".

La angustia y la nada marchan, pues, "continuamente paralelas". A su vez, la angustia se halla vinculada necesariamente al espíritu. Donde no hay espíritu no hay angustia; pero tampoco la hay donde el espíritu está puesto como realidad, o sea en la libertad. La angustia se da en el espíritu como posibilidad. Y si quisiéramos traducir a un lenguaje más accesible estas fórmulas de Kierkegaard, que el rubor, más que el rigor, hace un poco abruptas, debiéramos decir que, en suma, para él, 'la angustia surge en la vida humana del hecho mismo de tener que *decidirse*, de la inminencia ineludible de una opción. Ante esta opresión de la inminencia, la realidad, o sea el acto mismo, aunque pecaminoso, se ofrece como una liberación. Pero la angustia no cesa, porque el espíritu es esencialmente posibilidad; la necesidad de tener que optar es justamente lo que hace del hombre un ser espiritual, un ser responsable, al que ni la acción puede curar de su perplejidad. Esta situación vital puede llamarse tentación, y así la llamaría, acaso, el mismo Kierkegaard, si fuera menos difidente. Pero esta tentación no hay que entenderla de un modo literal, como la tentación de hacer esto o aquello, sino como algo más indeterminado. Es más bien el estado o situación integral del sujeto, en el cual no hay todavía referencia precisa a ningún objeto externo a la propia intimidad. Por esto nos dice Kierkegaard tan reiteradamente que el objeto de la angustia es la nada. Esta es la razón por la cual tiene algún sentido la conexión del pecado con todos estos conceptos existenciales; pues el pecado implica precisamente la libertad, y es lo que hace del hombre un ser determinado como tal: el pecado es la potencia de individuación en el hombre. Por esta razón también, nunca llegó el pagano a formarse una clara noción del pecado y de la culpa. El pagano, en efecto, vive su vida en relación con el destino, que es necesidad y casualidad a la vez; quiere decir que el *fatum* no implica una ordenación regular y previsible del universo, sino una arbitrariedad de los poderes superiores. Sus designios son inescrutables por ser veleidosos, y forzosos por ser divinos. Pero, además —y en esto se distingue la angustia del pagano de la del cristiano— ese destino arbitrario es algo extrínseco, es una relación entre el espíritu y otra cosa que no es espíritu, y con la cual, a pesar de todo,

éste debe ponerse en una relación espiritual.³⁵ El oráculo es imprevisible, y además ambiguo, y con todo el pagano se ve impelido necesariamente a pedirle consejo. Para el cristiano, en cambio, la angustia no proviene de una relación del hombre con algo externo, bajo forma de designio, ni de una relación con el conjunto del universo, sino más bien de una relación consigo mismo: “trátase tan sólo de que *él* es culpable”. Esto es lo que añade a la situación del hombre cristiano esa complicación dialéctica que Kierkegaard expone no menos complicadamente. “En la posibilidad de la angustia —dice— parece la libertad, forzada por el destino; ahora resucita su realidad, pero con la declaración de que se ha tornado culpable. La angustia, en su ápice más extremo, donde es como si el individuo se hubiese tornado ya culpable, no es todavía la culpa. . . Por esto al concepto de pecado responde el de la Providencia”.³⁶

La nada radica, pues, en el seno mismo de la existencia, como objeto de la experiencia capital que es la angustia. La idea del hombre que se desprende de esta conclusión no es muy alentadora, sea cual sea su acierto. De antemano, pudiera parecer alentadora esa concepción del espíritu como síntesis de la dualidad naturaleza y alma; y todavía más, cuando el concepto de posibilidad y también el de libertad se entroncan con el de la vida espiritual. Pero la opresión del pecado y de la culpa envuelve pronto, como una niebla espesa, el cuadro de aquellos conceptos. “Cuanto más alto asciende el individuo, tanto más caro ha de comprarlo todo, y para salvar el orden surge con lo absoluto de la libertad otra figura: la culpa. En el mismo grado en que descubre la libertad, en el mismo grado pesa sobre él, en el estado de posibilidad, la angustia del pecado.”³⁷

Muchos pensadores, antes que Kierkegaard, han formulado una idea dinámica de la existencia; pero ninguno ha llegado por este camino a conclusión tan pesimista. La obra *De sapiente*, de Charles de Bouelles, que es de 1509, acaso sea la más característica, porque también presenta la vida espiritual como una síntesis en la que se superan dialécticamente una serie de contradicciones inherentes al ser del hombre. Pero este proceso (por el cual el hombre simplemente hombre pasa primero a ser hombre-hombre —como dice Bouelles—, y finalmente a ser hombre-hombre-hombre), si bien lógicamente es un proceso constructivo esquemático,

³⁵ *Op. cit.*, III, II.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Augustia*, III, III.

en cambio existencialmente es un auténtico proceso formativo, en cada una de cuyas etapas el hombre no sólo adquiere una ganancia de ser, sino también un positivo realce de valor.³⁸ en Kierkegaard, por el contrario, el hombre disminuye de valor al aumentar de ser, en el tránsito de la posibilidad al acto. La etapa suprema de la libertad y del espíritu representa para el hombre, cuando la alcanza, la fatiga de la pena, la opresión de la culpa, y si se inhibe, la corrosión de la angustia. En un caso y en otro, quedan anuladas todas las potencias creadoras del bien que la libertad hubiera implicado.

Esto, desde el punto de vista existencial. El único pasaje en que Kierkegaard considera el problema de la dialéctica existencial desde un punto de vista ontológico, es aquél en que presenta la síntesis espíritu-alma-cuerpo bajo la forma de otra síntesis: momento-temporalidad-eternidad. Esto ocurre en la notable introducción al capítulo tercero de su *Concepto de la angustia*, cuya lectura debe recomendarse como preparación para el estudio de los capítulos dedicados por Heidegger en *El ser y el tiempo* a la temporalidad.

El hombre es una síntesis de alma y cuerpo; pero es a la vez una síntesis de lo temporal y lo eterno. Esta segunda síntesis está formada de un modo diferente. En la primera, la fase de la síntesis era el espíritu. Pero la fase de resolución entre lo temporal y lo eterno es el "momento". "El momento es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda expuesto el concepto de la temporalidad, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo." Así entendido, no es en rigor el momento un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad: no es una fracción, sino un destello de infinito. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, "el primer intento de aquella, por decirlo así, para detener el tiempo". Por consiguiente, el tiempo, que "es la sucesión que pasa", no puede ser definido por el momento. Quiere decir que a veces tratamos de centrar nuestra noción del tiempo en el presente, el cual viene a ser entonces algo así como un intermediario abstracto entre el pasado y el futuro. Por el contrario, el presente no es esa fugacidad temporal tan elusiva, que no puede detenerse ni fijarse. "El presente es lo eterno; o mejor: lo eterno es lo presente, y esto es lo lleno de

³⁸ Cf. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, ed. La nuova Italia, Florencia.

contenido." Así, pues, el momento designa lo presente como aquello que no tiene pasado ni futuro, como lo eterno.

En esta concepción se advierte en seguida la preponderancia que el futuro ha de tener sobre el pasado. El futuro es como el todo, del cual el pasado es sólo una parte. La posibilidad de que el futuro llegue a significar lo pasado proviene de que lo eterno significa también lo futuro; o, como dice Kierkegaard, "de que lo futuro es lo incógnito en que lo eterno, que es inconmensurable con el tiempo, quiere mantener, sin embargo, sus relaciones con el tiempo".

Ya tenemos, pues, al ser instalado en el tiempo, o mejor dicho, constituido temporalmente; ya lo tenemos dispuesto en esa situación de abertura hacia el futuro; además, por su misma temporalidad, lo tenemos vinculado a lo eterno, pues el momento, que es el punto de la intersección, existe precisamente en cuanto el espíritu se pone como síntesis del cuerpo y el alma. Parece que nuestro ánimo se ensancha al fin, de ver nada más esa perspectiva de futuro en la que habrán de caber nuevas realidades de nuestro ser. Pero otra vez ha de quedar frustrada aquí nuestra esperanza. Como si expresara inconscientemente la frustración de una radical impotencia, el pensamiento de Kierkegaard reitera en esta síntesis el pesimismo que ya advertimos en la otra. Resumiendo la situación, nos dice Kierkegaard: la síntesis de lo psíquico y lo corporal debe ser puesta por el espíritu; pero el espíritu es lo eterno, y por esto existe tan sólo cuando, a la vez que la primera síntesis, pone la otra, la de lo temporal y lo eterno. Mientras no está puesto lo eterno, no existe el momento. Pero entonces lo eterno aparece como lo futuro. El futuro es lo incógnito de lo eterno. Ahora bien: se dijo ya que el espíritu, en cuanto posibilidad, o sea como libertad, se expresaba en la angustia. Y es la angustia la que aparece ahora también en conexión con el futuro. Pues el futuro, en cuanto es posibilidad de lo eterno, o sea también de la libertad, se convierte en el individuo en angustia. La temporalidad viene de este modo a corroer la libertad que ella misma hizo posible, a derribarla al suelo, como dice Kierkegaard literalmente. La sombra del pecado se proyecta nuevamente sobre el desarrollo entero de la existencia. La temporalidad es pecaminosidad, una vez se ha producido la caída de la libertad. Cuanto más se ahonda en la temporalidad de la existencia, por el lado de su estructura ontológica, tanto más agudo se presenta su carácter angustioso.

“Lo posible corresponde en todo a lo futuro. Lo posible es lo futuro para la libertad, y lo futuro lo posible para el tiempo. A ambos corresponde en la vida individual la angustia.” La angustia se enlaza, pues, con el futuro; el pasado no es objeto propio de angustia. Y si el objeto de la angustia es la nada, y el futuro es lo predominante en la temporalidad del existente, podemos concluir que nuestra existencia pende o depende de la nada. O dicho en los términos mismos que usará Heidegger en nuestros días: “Existir significa: estar sosteniéndose dentro de la nada.”³⁹

5. ¿Hay alguna esperanza de salvación o de remisión en este cuadro sombrío de la existencia? La obra culminante de Kierkegaard es un tratado de la desesperación que lleva por título *La enfermedad mortal*. Ciertamente es que, para Kierkegaard, desesperar de la remisión de los pecados es una forma de pecado. El hombre tiene que aceptar su propio ser, y que empeñarse en él, con todo y la forzosidad del pecado. Es más: habiéndonos dado Dios a Cristo por medida, cuanto más crece la idea de Dios, tanto más aumenta nuestro yo; pero, a su vez, “con la intensidad del yo aumenta la del pecado”. La desesperación es en todo caso inevitable.

La lección de cristianismo que de esto podría inferirse es que la verdadera esperanza ha de fundarse en una desesperación. Sin embargo, esta conclusión no se desprende ni mucho menos con tal nitidez de la obra antes citada de Kierkegaard. A pesar de su intención edificante, resultará siempre perturbadora, porque esa intención recae demasiado en la desesperación, y poco en la esperanza, mientras que el Cristianismo que nos place considerar auténtico procede inversamente. En esta obra se entremezclan las confidencias más íntimas del alma de su autor, el rigor del análisis sistemático, exhaustivo, en que aquéllas apenas quedan disimuladas; las cuestiones teológicas, apologéticas, y las metafísicas, psicológicas o existenciales. Hay que discernir con cuidado entre estos componentes, para que su conjunto no resulte confuso. No podemos tratar de todos ellos, ni de todas las formas de desesperación que el autor va analizando sutil, metódicamente. Pero una cosa debe quedar clara de antemano: la inautenticidad de una existencia en la que el hombre, abandonado a la solicitud banal de las cosas de este mundo, les presta sin juicio un valor que ellas no tienen por sí mismas, mientras su propio valor se pierde y él mismo queda perdido en la confusión de las cosas. Este es el deses-

³⁹ *¿Qué es metafísica?*, § 3.

perado que ignora su desesperación. Por el contrario, Kierkegaard conocía demasiado bien la suya.

Desesperar de las cosas quiere decir desesperar de sí mismo, *por sí mismo*. La virtud de la humildad se funda en esta conciencia; y una de las formas que toma la humildad es la paciencia. Kierkegaard era impaciente: esperaba demasiado de sí mismo, y era inevitable que el saber de su propia imperfección lo perturbase, en vez de apaciguarlo. Estaba demasiado absorto, demasiado interesado en sí mismo; y en esto falla precisamente el rigor de la desesperación auténtica, integral y consciente, que él exige del cristiano. La paradoja de Kierkegaard es que no supo él mismo ser un verdadero desesperado. No pudo nunca acabar de renunciar a la esperanza previa en sí mismo, y no pudo por tanto beneficiarse de la otra esperanza que viene *después* de la desesperación. Cuando se tiene esta esperanza, las cosas de que antes desesperamos quedan redimidas por ella, y es ya posible contemplarlas de nuevo más apaciblemente y hasta revalorarlas y gustar de ellas. Dejan de ser problema. El problema tremendo es el de quién se quedó a medio camino, y habiendo desesperado de las cosas en sí mismas, no encontró detrás de ellas una auténtica esperanza que viniera a salvarlas. Porque las cosas se salvan sólo cuando nos salvamos nosotros; y aunque las tales cosas poco importen en definitiva, es bien difícil salvarse a sí solo cuando las cosas están perdidas. De cualquier modo, el creyente ha de sentirse perdido antes de verse salvado, y Kierkegaard no llegó a perderse enteramente *porque no supo amarse*. No supo acomodarse en su propio interior, ni tampoco salir de él; el amor propio se le manifestó como invencible repugnancia, como una insatisfacción, como una aversión obsesionante. Esta fué la razón psicológica —existencial— de su constante zozobra, de su poco cristiano desapego por las cosas. La esperanza es la paz, y ésta puede devolver a quien la tenga un poco del amor hacia sí mismo y por las cosas de este mundo que se nos fué, de momento, cuando desesperamos de encontrar en nosotros y en ellas un valor en sí.

La gran operación existencial que efectúa consigo mismo el cristiano consiste, pues, simplemente, en trasladar de objeto esa fuerza de esperanza que hay en el fondo del ser humano. El mundo antiguo llega a conocer la desesperación. Cicerón desespera del conocimiento; su franqueza al confesar la desesperación de la verdad no hace sino poner al descubierto la negación vital de unas filosofías, como el estoicismo y el epicureísmo, que se presentan como consoladoras, pero en cuyo fondo podemos discernir ya, ve-

lada, una desesperación. El Cristianismo no supera esa *désesperación* del hombre antiguo oponiéndose a ella. La superación es dialéctica; queremos decir que, para superarla, tiene que admitirla, absorberla y, finalmente, extremarla todavía hasta rebasarla. En su desesperación, el sabio estoico esperaba siquiera de sí mismo, de su capacidad moral para encontrar la paz en una conformidad con la naturaleza. El Cristianismo revela que ni esta última esperanza es posible, o es auténtica. De este modo no hay nada que esperar, ni de nosotros mismos. La gran esperanza, la de una inmortalidad personal, anula todas las demás. La vida eterna es la única que puede dar sentido a la vida temporal. El absoluto en el orden de la temporalidad no existe. Por esto el sentido de lo eterno acentúa en el cristianismo el sentido de su propia temporalidad.

Nada tiene de extraño que el existencialismo contemporáneo sea una filosofía desesperada. Es una filosofía de la temporalidad del ser; pero esta temporalidad ya no se comprende desde la eternidad, sino que tiene por horizonte la Nada. El existencialismo ha absorbido todo lo que el Cristianismo enseñó sobre la desesperación, y ha rechazado la esperanza suprema por la cual podía salvarse la temporalidad. Así ha ocurrido, y hemos de convenir en ello, sean cuales sean nuestras reacciones personales ante el hecho. También hay que decir que el existencialismo —el de Heidegger—, al revelar de nuevo los caracteres de la temporalidad y, en conexión con ellos, la radical disyuntiva entre una existencia auténtica y una existencia banal, no sólo seguía las huellas de Kierkegaard, sino que pudo como éste haber servido de lección al hombre contemporáneo, o a algunos de esos hombres que parecen creer implícitamente en la posibilidad de salvarse, de ganar la eternidad, sin tener que pagar antes con la desesperación de lo temporal. Esta especie de “cinismo existencial” no ha sido corregido, sin embargo. En todo caso, de poco habría de servirle al cínico, para curarse, llegar al final de la lección y descubrir que, si lo temporal no vale en sí, tampoco hay salvación en lo eterno, pues el tiempo es el ser flotando en la Nada.

El mal es viejo. Hace tiempo que se advirtió a los hombres que no debían servir a dos amos; quede en la duda si sea preferible, aunque incómodo, no servir a ninguno. En todo caso, Kierkegaard consagró muchas páginas de sus obras a combatir ese cinismo de que hablamos. Y si, en nuestros días, pudiera decirse que el remedio resultó peor que la enfermedad, el remedio se debe a Kierkegaard, precisamente. En su obra aparece por primera vez

la Nada como un existencial, como una categoría de la existencia humana; también acentúa y reitera el carácter temporal de la existencia, y la desesperación inherente a ese carácter. Pero, esta misma insistencia en la desesperación nos arrastra y como que nos aleja de su pareja dialéctica, que es la esperanza. Sin ella, la desesperación inmanente integral se habrá de convertir en un contrasentido; o mejor dicho, la existencia misma se presentará como algo radicalmente sin sentido: como un absurdo que produce náusea. La verdadera desesperación, dirá Kierkegaard, es perder la eternidad.

Veamos ahora los aspectos de la temporalidad del ser, en conexión con el tema de la angustia. Kierkegaard nos dice que “la personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad”.⁴⁰ Temporalidad y libertad significan lo mismo. El ser es tiempo —el yo es temporal—, pero no hay devenir si el ser no es libre. Sin embargo, la libertad no hay que entenderla como ausencia completa de sujeción o determinación, ni ésta a su vez debe entenderse como algo externo. El devenir existencial implica la posibilidad y la necesidad; ambas se dan en el yo, del mismo modo como se da en él la conjunción de lo finito y lo infinito. El yo, como síntesis de finito e infinito existe sólo potencialmente, *κατὰ δύναμιν*. Pero este yo potencial, aunque existe ya, tiene que desenvolverse, que devenir, o sea, tiene que actualizarse haciéndose a sí mismo: tiene que ser o que existir en el verdadero sentido existencial. En tanto que ser que ya es, pero es sólo en potencia de sí mismo, el yo contiene tanta posibilidad como necesidad. A este respecto, la desesperación puede sobrevenir tanto por falta de necesidad como por falta de posibilidad.

En efecto, puede el hombre perderse en lo posible y desesperar por no salir de lo posible, ni quedar nunca anclado y asegurado en lo necesario. El campo de lo posible se agranda sin cesar, entonces, a los ojos del yo; cada vez encuentra en él más posibilidad, “porque no se forma en él ninguna realidad”. O sea que la necesidad se concibe como el posible actualizado o realizado por el yo mismo en sí mismo, y no como una imposición determinista. Esta necesidad no es, pues, incompatible con la libertad; más bien resulta de su ejercicio. La libertad se anula, en lo que llama Kierkegaard la desesperación de lo posible, cuando lo posible no llega a actualizarse y transformarse en realidad. Entonces los posibles, al multiplicarse, se hacen cada vez más intensos y

⁴⁰ *La enfermedad mortal*, III, 1, b).

más irreales, hasta que “todo se convierte en una fantasmagoría”, y el yo no es sino una especie de espejismo.

“No es la realidad la que se une a lo posible en la necesidad, sino ésta última la que se une a lo posible en la realidad.”⁴¹ El exceso de posibilidad viene resultando como una paradójica impotencia. Dijéramos que el ser es rico por sus posibilidades, pero no sólo por ellas; pues si nunca llegamos a actualizarlas, esa riqueza se transforma en miseria, y nuestro yo permanece vacío en realidad. Estamos como aquel rey, cuyo mito recuerda Kierkegaard, que era tan rico de posibilidades que murió de hambre, porque cuanto tocaba se le convertía en oro.

Pero hay también la desesperación en la necesidad, por carencia de posibles. “Carecer de posibilidad es como estar mudo.” En la otra situación, el yo permanecía mudo porque no se decidía entre las posibilidades de hablar; aquí, en este otro mutismo, ya no se puede decir nada. Esta situación es, por tanto, más extrema aún que la primera. La indecisión existencial es una situación límite —“es un instante supremo del yo”—, pero cabe salirse de ella y regresar del límite, simplemente optando por una posibilidad de ser y empeñándose en ella, creando la necesidad, encauzando nuestro ser por la misma supresión de las cosas que, como posibilidades futuras, quedaron desdeñadas por la decisión. Pero, cuando el hombre llega a ese extremo en que todas las posibilidades *humanas* se anularon ¿qué le queda? Perseverar en la desesperación, instalarse en ella y maldecir de cuanto pudiera alejarlo de ella. Y esto, aunque parezca contradictorio, es todavía una posibilidad: la posibilidad de *crear*.

Todo cuanto se ha dicho viene, pues, a concluir en la fórmula protestante de la salvación por la fe. El hombre desesperado rechaza toda posibilidad. Su perdición la ve segura, *necesaria*. Pero, “como para Dios todo es posible”, cree en Dios y esto lo salva. En otros términos: “la salvación es el supremo imposible humano”.⁴² Cuando el hombre asume esta postura, no le queda más que abandonarse en la pura fe, y confiar en que Dios tome una decisión salvadora, la cual ha de llamarse milagrosa, y así la llama Kierkegaard, por lo mismo que resulta arbitraria para nuestra razón, imprevisible o incalculable, totalmente ajena a nuestras propias decisiones, a los actos por los cuales hemos ido formando el ser de nuestras posibilidades. La desesperación de Kierkegaard no tiene ya otro fundamento de esperanza que el

⁴¹ *Op. cit.*, *loc. cit.*

⁴² *Idem*, *idem*.

designio inescrutable de un poder ajeno, con el cual no mantenemos ya ninguna relación de amor. Este asidero último de la creencia es el de una fe esterilizada: el de una fe sin caridad, y por tanto sin auténtica esperanza. Kierkegaard ha prescindido del más importante de estos tres conceptos *existenciales*. Pero Kierkegaard fué un hombre sin amor.

VI

EXISTENCIALISMO VITALISTA.

NIETZSCHE

1. Si pudiéramos imaginarnos a Kierkegaard sin Dios ¿que nos resultaría? El resultado de esta fantasía sería Nietzsche. Pues Nietzsche es ese mismo solitario pensador existente de que nos habla Kierkegaard; el que vive su filosofía y filosofa sobre su propia vida; el que condena la filosofía como obra abstracta de la razón, y a la vez trata de situarla en el centro mismo de la existencia. Esta existencia es tan problemática para el uno como para el otro, aunque de modo muy distinto. Para Kierkegaard, el gran problema deriva de que Dios existe; para Nietzsche deriva de que Dios no existe. Kierkegaard tenía que resolver la antinomia de la temporalidad y la eternidad, manteniendo la diversidad de los dos órdenes, pero a la vez explicando el misterio —la “paradoja”— de su conjunción en el hombre; tenía en suma que resolver la tensión existencial representada por la angustia desesperada y la esperanza. Nietzsche, en cambio, resuelve la antinomia identificando la temporalidad a la eternidad, mediante la idea del “eterno retorno”; y la desesperación del hombre, abocado al nihilismo, convicto de la futilidad de su propia existencia, la cura integrándolo, como “sujeto cósmico” dotado de energía creadora, en la voluntad de poder universal.

La pérdida de Dios agrava la situación, pero también es como un desafío para el hombre fuerte. “Desde que ya no hay Dios, la soledad se hizo intolerable: es menester que el hombre superior ponga manos a la obra.”¹ En efecto, si no hacemos de “la muerte de Dios” una “perpetua victoria sobre nosotros mismos”, tendremos que pagar cara esa pérdida. Pues, cuando Dios era responsable de todos los seres vivos —añade Nietzsche— y el signo del dolor y la fragilidad estaba impreso en ellos, suponían los hombres que la salvación consistía en curarse del placer de vivir y

¹ *La voluntad de poder*, libro III, cap. IV, 2, § 421. Todas las citas de Nietzsche corresponden a esta obra, salvo cuando se indique otra cosa. Se utiliza la ordenación presentada en la traducción de G. Bianquis (París, Gallimard, 2 vols.), la cual tiene la doble ventaja de indicar la fecha en que fué escrito cada párrafo, y de incluir también para cada uno la referencia correspondiente a la edición Kroener.

de estar en el mundo. Al signo del dolor se añadía el signo de la gracia. Pero en cuanto no creemos ya en Dios, ni en nuestro destino ultraterreno, resulta que “es el hombre el que se hace responsable de todo lo viviente, de todo lo que, nacido en el dolor, está llamado a sufrir la vida”. Y es que “cuando ya no se encuentra la grandeza en Dios, ya no se encuentra en parte alguna; hay que negarla o crearla”.

Ni quienes han combatido más acerbamente el ateísmo de Nietzsche han logrado plantear con mayor claridad y contundencia que él la situación de soledad y desamparo en que se encuentra el hombre empeñado en salvar su ser, y la responsabilidad angustiosa que siente al percibir que no dispone de otra fuerza para lograrlo que la suya propia. Debemos confesar que, ni falta la grandeza en su actitud salvadora, ni deja de cumplirse el vaticinio que contiene, implícito, su alternativa: o crear la grandeza o negarla. Negarla es lo que ha estado haciendo la filosofía existencial que viene después de la nietzscheana. Habiendo suprimido igualmente a Dios, y seguido a este respecto el camino señalado por Nietzsche, no ha tenido el impulso soberbio que éste tuvo para tratar de substituirlo; por esto ha recaído en el nihilismo que Nietzsche trató siquiera de superar.

Llevadas las ideas a este radical extremo de experiencia trágica, es ya casi imposible valorarlas; ni siquiera tiene sentido someterlas al juicio que cabe formular sobre otro tipo de doctrinas filosóficas. Aquí el filósofo ya no está haciendo “ciencia”; ya no está dedicando su vida al conocimiento de ésto o aquéllo, sino que está literalmente jugándose la vida en una idea. Quien haya llegado o se haya aproximado siquiera a esta hondura de sí mismo, habrá de reconocer que una idea salvadora no puede criticarse. Se adopta o se rechaza, pero no se juzga. Aquí la filosofía se ha excedido ya a sí misma. La filosofía existencial —sea la de Kierkegaard o la de Nietzsche, la de Unamuno o Jaspers e incluso la de Heidegger— nos lleva a un terreno en que la razón misma ha quedado superada: la razón racionante. Lo que a un hombre le salve —o le pierda— no puede discutirse. Debemos comprender su problema, que al cabo de esta comprensión podremos ver que su problema es el nuestro propio. Su originalidad, y por ello su ejemplaridad, habrán de consistir en su manera de sentirlo, su manera de plantearlo sometiéndolo a razón. Pero su problema es suyo, y *suya* es la solución. Por esto es necesario, nos dice Nietzsche, “vivir los problemas con el cuerpo y con el espíritu”. Si la solución salvadora no logra inspirarnos a nosotros, esto no

reduce su mérito existencial, y a otro no aspiraba; pues la solución fué buscada por quien la necesitaba, y fué primariamente propuesta para sí: es cosa que le atañe al pensador por sí solo. No es posible disputar de salvaciones. Menos está autorizado a ello quien no haya vivido el problema, quien se propone abordarlo con la inteligencia sola, y éste es justamente el que estaría, si acaso, más propenso a hacerlo. Feliz el que se salve en su ingenuidad, aquél a quien proteja su inocencia. Pero quien se ha asomado siquiera a la filosofía perdió para siempre esta inocencia; y habiéndola perdido, tiene que recorrer el camino entero de la búsqueda, o que guardar silencio respetuoso ante quienes tengan el denuedo de seguir adelante. Pues es una lección muy cierta que, excepto el ingenuo, sólo puede salvarse el que haya vivido auténticamente, en sí mismo y para sí solo, la experiencia de desesperación, que no es sino el anhelo insaciado de salvación. Y esto vale lo mismo para el cristiano primitivo, como San Agustín, que para Pascal o para Kierkegaard o Nietzsche.

Todo lo cual explica la ambigüedad de Nietzsche respecto de la filosofía. Unas veces la ensalza, y otras la denigra; y en cuanto al filósofo, unas veces lo presenta como un ser mezquino y complacido, otras como aquél a quien está reservado el más alto destino. Y es que, si la filosofía implica la pérdida de la inocencia, y de esa fuerza primitiva, arrolladora y alegre que Nietzsche supone en los instintos naturales, quien en ella haya ingresado tiene que llegar con ella hasta el fin: no puede permanecer en la falsa ingenuidad de la beatería, y sentarse cómodamente en las verdades de medio camino: "Haremos peligrosa a la filosofía, cambiaremos su noción, enseñaremos una filosofía que sea un peligro para la vida."² El superhombre de Nietzsche sería ingenuo, inocente; como la naturaleza misma, estaría más allá del bien y del mal. Pero a Nietzsche mismo le consta que, habiendo él ya mordido de esa terrible fruta filosófica del bien y del mal, no puede volver atrás. Su gran misión es entonces la de sacrificarse a sí mismo en aras del advenimiento de ese superhombre que él mismo ya no puede ser. El superhombre representa la salvación; pero Nietzsche, que lo idea, no representa sino el problema. Nuestra propia salvación, aunque muy nuestra y acaso sólo nuestra, siempre nos excede de algún modo. Las soluciones son sobre todo expresivas de nuestras inquietudes. Sólo busca y propone soluciones el que tiene problemas; el hombre "fuerte" no

² III, iv, 2, § 408.

habla de ellas, no se "preocupa", porque es él mismo una solución viviente. Por esto, cuando Nietzsche afirma su esperanza de que todos los problemas se planteen de nuevo y de que "se superen para siempre esos tipos del hombre moderno por excelencia, que son Hamlet y Fausto", se nos ocurre pensar que el propio Nietzsche puede añadirse, detrás de Kierkegaard, a la lista de esos ejemplares típicos del hombre corroído por una preocupación interior. El respeto que esta inspira puede ayudarnos a desdeñar las virulentas arremetidas de Nietzsche contra esto y aquello, sobre todo contra lo que presenta visos de debilidad. A la vez nos ahorra el esfuerzo de arremeter contra su idea del hombre fuerte, y de discernir si los ejemplares que ha producido el siglo xx son o no, en su brutalidad estéril, insufrible y maligna, representantes auténticos de aquella idea.

2. La hondura del problema, y la responsabilidad en que incurre teniendo de él plena conciencia, se manifiestan en Nietzsche por el sentido de predestinación y por el carácter "heroico" de su pensamiento. El uno va con el otro. ¿Y cómo podríamos pasarlos por alto, siendo tan expresivos de la exaltada personalidad de Nietzsche? Por otra parte ¿cómo evitar una sonrisa irónica o indulgente ante quien proclama de sí mismo: "Yo soy el hombre predestinado a determinar los valores para siglos venideros"? También Kierkegaard se creyó elegido y predestinado. Pero, si la sonrisa es fácil, a esta distancia de tiempo, ella no implica una menor presunción que la del filósofo creador, el cual justifica la suya, por lo menos, con la grandeza de su obra. Nietzsche anticipó la actitud indolente, irónica o adversa de las gentes: "Quien aspire a ser un conductor de hombres debe resignarse a pasar mucho tiempo por su peor enemigo." Y en cierto modo los hombres estarían autorizados a mostrarse adversos, pues el que llegue a cumplir una misión salvadora tiene primero que sacudirlos e incomodarlos, que arrancarlos de sus vicios y sus complacencias, que cegarlos con la luz de una verdad nueva. La tarea de "seducirlos" (Nietzsche emplea la palabra misma que empleara Kierkegaard) obliga a una cierta violencia. Y sea cual sea su reacción, la empresa tiene que llevarse a cabo. "Va a recaer sobre nosotros la empresa de gobernar la tierra", exclama Nietzsche. El verdadero gobierno de los hombres no se ejerce por las leyes, sino por los valores que ellos adoptan y que rigen sus vidas e inspiran sus leyes. Una transmutación de los valores es el anuncio de una vida nueva. Esa fe, esa confianza segura, en medio de la lucha, es

la que inspira a Nietzsche “el grito de alegría”, cuando piensa en “el gran movimiento”; y por esto mismo añade: “sólo yo veo todo el problema, incluso lo que sea el *bien* y lo que sea el *mal*”.³ Siente que él mismo es el que constituye la anhelada “gran síntesis del creador, el amoroso, el destructor”.

Esta alegría —alegría trágica, si se quiere— es lo que distingue mejor a Nietzsche de Kierkegaard. Este último no se preocupa del “gobierno del mundo”, de la creación e imposición de nuevos valores. Su solución es tan solitaria como su problema. Su gran verdad es la vieja verdad luterana de la salvación por la fe; su originalidad es la de sus análisis existenciales. Su crisis la inspira su temor de perdición y su conciencia de pecado. Nietzsche no tiene conciencia de pecado; rompe con la tradición religiosa del cristianismo, porque ve en ella la representación del mal, es decir, una contradicción de la naturaleza saludable; y aunque haya quedado mejor recuerdo de sus análisis destructores que de sus esfuerzos salvadores, el sentido que inspira a unos y otros es el de una empresa de reforma capital. Kierkegaard está solo porque su problema existencial excluye toda compañía: es el de una relación con Dios, sin intermediarios. Nietzsche está solo porque elige estarlo, porque el cumplimiento de su misión le impone el aislamiento; pero desde este aislamiento mantiene relación con el universo entero, y su mensaje va dirigido a los hombres. Por esto siente una necesidad de “expresar por *amor* la verdad que nos colma de alegría. Se trata de experiencias personales, que no estamos obligados a comunicar; pero el embeleso que de ellas mana nos obliga a hacerlo”.⁴ Nietzsche, a sí mismo, se cree ya salvado. Si habla es para salvar a los demás, aunque les hable desapaciblemente. La destrucción de la ética es una nueva forma de ética; es la primera etapa en el ofrecimiento de nuevos valores para el mundo presente y venidero; es, en suma, una especie de acción socrática. Y Nietzsche, que aborrece entrañablemente a Sócrates, porque lo considera —bien equivocadamente— el padre del racionalismo, confiesa, sin embargo, su afinidad con él: “Sócrates, debo reconocerlo, está tan cercano a mí, que estoy constantemente en lucha contra él.”⁵

Si Kierkegaard y Nietzsche pudieron sentirse, los dos, predestinados, el segundo implicó en la conciencia de su misión el sentido de una nueva época. Este sentido no lo tuvo Kierkegaard, pero

³ III, III, § 373.

⁴ III, III, § 375.

⁵ III, III, § 321.

si lo tuvo Marx (aunque en éste, la conciencia del propio genio no adoptó ninguna forma mística o iluminada para manifestarse). Marx y Nietzsche son, pues, los precursores o “predictores”, en el siglo XIX, de ese mundo nuevo que cada uno de ellos preconiza de muy distinto modo. Ambos quedan además contrapuestos a Kierkegaard por su idea de la historicidad de los valores. La labor creadora implica, para Nietzsche, una previa labor histórica. No se crean valores nuevos sin antes aniquilar el sistema de los viejos, y esto requiere un estudio de sus orígenes y desarrollo: “Para reformar los antiguos ideales —el filósofo, el artista, el santo— era necesaria una historia de sus orígenes.”⁶ Ahora, este mundo nuevo que Marx y Nietzsche anunciaron y que ya vino, esta etapa dotada de sentido histórico ¿cómo ha cumplido sus predicciones?

Preconizar no es lo mismo que predecir. Y, sin embargo, bien podríamos incurrir en la tentación de afiliar ciertos fenómenos de nuestro tiempo a las predicciones del uno y el otro, e interpretar los grandes acontecimientos políticos del siglo XX como una traducción, en el plano de los hechos, del antagonismo que presentan en el de las ideas el colectivismo de Marx y el superindividualismo de Nietzsche. Pero, si ambas predicciones se cumplieron, siendo contrarias ¿no resultaron ambas fallidas? No es prudente apurar demasiado esas fáciles correlaciones entre los hechos y las ideas. Para Nietzsche, el promotor de la renovación histórica —el auténtico personaje protagonista histórico— es el individuo, un individuo no mercantilizado, sino de temple heroico. Para Marx, el individuo actúa en el drama histórico como personaje, pero no como protagonista; el héroe se encuentra tan condicionado por la ley interna del desarrollo histórico como el hombre común. Así, el mundo del futuro anticipado por Marx era, en su pensamiento, el resultado de una previsión “científica”. En Nietzsche era el resultado de una fe creadora. El uno iba a ser la consecuencia de unos antecedentes calculables; el otro iba a resultar de una acción literalmente *evangélica*: de una predicación ejemplar y fecunda. En suma, el uno era necesidad, el otro era libertad.

Estos son los términos radicales, antinómicos, en que Ortega encontró planteado este problema que tanto le ha inquietado. Para justificar la capacidad previsor del historiador, o del filósofo, afirma Ortega que la historia tiene “una contextura fija e inequívoca”, que no es “una serie de peripecias sin ley”.⁷ Si la historia no es sino necesidad, puede indudablemente vaticinarse el

⁶ III, III, § 370.

⁷ *El tema de nuestro tiempo*, II: “La previsión del futuro”.

futuro. Si es pura libertad creadora, por el contrario, no cabe la predicción, y es arriesgada incluso la de quien —como Nietzsche— confie en el impacto formidable de su acción, política o intelectual. El problema de la individualidad y la comunidad, al cual tiene que enfrentarse necesariamente todo pensamiento historicista, puede resolverse también determinando si la historia es libertad o necesidad, o más bien —como pensamos— una compleja concurrencia de necesidad, azar y libertad, cuya trama ofrece, en cada situación determinada, suficientes factores indeterminables para que la predicción del futuro resulte caprichosa o aventurada.

A este respecto, es importante anotar que la concepción heroica de la historia que nos ofrece Nietzsche, si bien deriva de su conciencia de una tarea hercúlea, como es la de transmutar los valores, y por ello es resultado de una experiencia puramente personal, viene a insertarse en una tradición de pensamiento sobre el héroe, la cual discurre por el siglo XIX, desde Hegel, y llega a invadir incluso el siglo XX. Nietzsche piensa que la historia —la del mundo cristiano— ha estado dominada por la masa; que la ética tradicional no ha servido sino para fomentar el tipo aborrecible del hombre masa y para someter, impedir o anular la gran personalidad creadora, libre, absoluta y dominadora. Ya sabemos que para esta personalidad sobre-humana no hay lugar en el historicismo marxista (de ahí, tal vez, la aversión de Nietzsche por el socialismo). Pero, en cambio, el historicismo de Hegel, del que se originó el de Marx, sí admite la presencia y la función histórica del héroe. La diferencia entre Hegel y Nietzsche estriba en que el primero concibe al héroe abstractamente, como una función histórica en relación con el espíritu universal, mientras que Nietzsche nos ofrece de él una visión concreta y una determinación psicológica, incluso biológica.

El héroe, para Hegel, es aquella personalidad histórica que no encuentra su justificación en el estado existente, sino en el futuro, en el espíritu oculto y subterráneo que no ha llegado aún a la existencia actual, y quiere surgir a ella. Un momento esencial en el curso de la historia es la conservación de un pueblo y de sus esferas ordenadas de vida. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo, llegado a su total desarrollo, se agote y vea quebrantada su consistencia. En esta situación es donde surgen las grandes colisiones entre el orden existente y las posibilidades que, al actualizarse, van a destruir aquel viejo sistema de deberes, leyes y derechos. La función del héroe es la de captar esas posibilidades, aprehender su contenido superior y, haciendo de ellas su

propio fin, darles realidad histórica, contribuyendo así al proceso de la historia universal. La comprensión de este proceso corresponde a la filosofía. El individuo histórico, o sea el héroe, por ser un hombre práctico, puede ignorar que sus propios fines no son sino momentos de la idea universal. El héroe, sin saberlo, capta lo universal, lo interpreta y le da actualidad en la historia. En cierto modo, pues, y a pesar de esa ignorancia suya, el héroe es clarividente: sólo puede ser autor de lo universal concreto sabiendo lo que es la verdad de su tiempo, lo que es el concepto, "lo universal que viene". Es la expresión de lo que está en el tiempo, el saber de lo que debe hacerse. El héroe tiene poder, y su poder le viene de la substancia universal; su acción es justa porque interpreta la oportunidad histórica de esa substancia universal. "Es difícil saber lo que se quiere", y la grandeza del héroe consiste en que les dice a los hombres lo que ellos mismos quieren sin saberlo.⁸

Un cuadro bien distinto del héroe se presenta en la obra de Carlyle. El héroe es también "el hombre universal", pero esta universalidad no puede justificarse mediante conceptos. La historia no es para Carlyle objeto de conceptualización, sino de admiración. No es la teoría abstracta lo que habrá de permitirnos comprenderla, sino el retrato, o más bien la descripción exaltada de sus grandes personajes. La historia es fundamentalmente biografía, para Carlyle, lo mismo que para Dilthey, aunque los supuestos del uno y el otro no sean coincidentes. Piensa Carlyle que la vida histórica misma se identifica con la de sus protagonistas. Nunca atinó en la categoría de necesidad histórica, ni se hubiera complacido meditando sobre ella. La idea de la historia como libertad heroica no llegó nunca en su obra a elaborarse como una filosofía. La libertad se identifica para él con la arbitraria grandeza sublime de los héroes. Era un culto, y no una teoría, lo que él quiso formar. "Conocer, llegar a la verdad de algo, es siempre un acto místico."⁹ Por esto el héroe no cumple una necesidad histórica, como en Hegel; no es el intérprete de una oportunidad, ni quien les dice a los hombres lo que ellos mismos quieren, asimilándose de este modo a la masa, sino que representa la oposición más cardinal a la masa. "Sólo los sinceros pueden descubrir la sinceridad"; no basta el héroe, sino un mundo que le cuadre, y hoy estamos muy lejos todavía de conocer a los hombres en quienes podamos confiar.

⁸ Hegel, *Filosofía de la historia universal*, Introducción, II, 2, c.

⁹ *On Heroes*, II, 56.

Y ¿quiénes son y cómo son estos hombres? Carlyle trata de enseñarnoslo más bien con ejemplos que con definiciones; pero de los ejemplos y los comentarios se infiere claramente que el héroe es para él ese fenómeno histórico de concentración en una individualidad de todas las potencias creadoras del hombre. No importaría tanto la cosa que se creara, cuanto la fuerza que se puso al servicio de la creación. Esta, o sea la acción, se justifica a sí misma por su grandeza. Carlyle aborrecía la negación, tanto como pudo despreciar la lógica. Su historicismo era, por esto, el más contrario que pueda darse al dialéctico de Hegel o de Marx. En el proceso histórico, se pasa siempre de una afirmación a otra afirmación, ambas representadas por la acción heroica. La negación sería, en todo caso, la masa; y ésta no representaría un momento determinado del proceso, ni una negación verdadera, sino un fondo de continuidad caracterizado acaso por la inercia y la incomprensión, frente a la energía del héroe, dinámica y constructiva. Por esto, en la medida en que se contrapone a Hegel, el pensamiento de Carlyle queda situado en la filiación a que pertenecen Kierkegaard y Nietzsche.¹⁰ Su filosofía, si a tanto llega, es una filosofía de la vida. Así como no podemos comprender la historia sino estudiando la personalidad de sus heroicos protagonistas, así tampoco podemos comprender una filosofía por sus pensamientos solos, sino investigando principalmente “el Carácter” de su autor, su cosmovisión, y el modo como llegó, activa y pasivamente, a esta visión. En resumen, tenemos que escribir su biografía filosófico-poéticamente, y que leerla del mismo modo.¹¹ Vemos así que la crítica de la razón en que se empeña buena parte de la llamada filosofía de la vida, va curiosamente emparejada a veces a una filosofía del héroe, a una concepción de la historia como libertad, como creación original, como fuerza impulsora de las grandes individualidades. A su vez, a este culto del héroe se asocia un singular desprecio arrogante por la masa, cuyos ecos no llegan a desvanecerse del todo en la obra de Ortega.

Y fué precisamente este desprecio altivo, este sentido aristocrático el que motivara en el Conde de Gobineau una nueva concepción de la historia, según la cual, ese papel protagonista que Hegel reservaba al Estado y al “sujeto histórico”, y Carlyle

¹⁰ Sobre la influencia de Goethe y Fichte (filosofía de la acción) en Carlyle, y sobre el pensamiento de éste en general, véase el excelente estudio de Ernst Cassirer en *El mito del Estado*, cap. xv; trad. española de E. Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

¹¹ *Sartor Resartus*, Libro I, cap. xi, 1, 59; cit. por Cassirer, *op. cit.*

exclusivamente el héroe, lo asume en su lugar la raza. Aparentemente, una noción individual ha sido aquí substituída por una noción colectiva. Pero sólo en apariencia. La raza privilegiada es en Gobineau una nueva individualidad, cuya misión en la historia es semejante a la que Carlyle atribuía al héroe, a la que Nietzsche atribuirá al llamado "super-hombre". La teoría de la desigualdad de los hombres, fundada por Fichte metafísicamente, y adoptada por Carlyle sin metafísica, pero con entusiasmo, se convierte en Gobineau en una teoría de "*l'inégalité des races humaines*". El valor de las razas superiores se asienta en el contraste que su obra histórica presenta con la de las razas inferiores, y se afirma en su desprecio por éstas y la confiada seguridad en sí mismas que ellas sienten y en su propia superioridad. Resulta ahora que la grandeza de una acción histórica no depende del individuo que la lleva a cumplimiento, sino de la raza a que este individuo pertenece. "El honor y la dignidad personal los poseemos tan sólo como prenda de un señorío más alto: de la raza, que es el verdadero soberano." Los héroes nacen, no se hacen; y la realidad heroica no depende de una obra libremente elegida y realizada en el curso de la vida, sino que es una cualidad originaria, irrenunciable para quien la posee, e inalcanzable para quien no la herede con el nacimiento.

El principio explicativo de la historia es, por lo tanto, en Gobineau, un principio irracional, ajeno él mismo a la historia, pues corresponde al orden biológico. (También para Nietzsche serán de orden biológico los principios en que se funde su idea de la vida heroica y del super-hombre.) Pero, a pesar de su irracionalismo, Gobineau confiaba en constituir mediante el racismo una teoría científica de la historia. Según él, la historia —es decir, la historiografía— habría constituído hasta entonces un amasijo de opiniones arbitrarias, influídas por la política, y sin ninguna contextura rigurosa. La relación más o menos crítica de los acontecimientos pasados no puede darnos una ciencia. Hay que terminar con esto; hay que buscar por debajo de los acontecimientos y de los individuos un principio fundamental que tenga solidez científica. Y como el único tipo de ciencia que Gobineau admite o conoce es la ciencia natural, nos asegura que se trata de "lograr que la historia ingrese en la familia de las ciencias naturales, de darle toda la precisión propia de este género de conocimientos; finalmente, de desprenderla de la parcial jurisdicción cuya arbitrariedad le ha sido impuesta por las facciones políticas hasta

nuestros días".¹² Poco pudo imaginar Gobineau que su teoría, más que iniciar la ciencia histórica rigurosa, habría de dar pábulo precisamente a las facciones políticas más arbitrarias y violentas. Pero, aparte de estas consecuencias tan poco gratas, la historia misma no salió muy bien librada de las manos del propio Gobineau. Si el principio que él adoptara era bien dudoso, para empezar, la forma como lo desarrolló y trató de justificar no resultó menos arbitraria.

Formulada desde luego en términos muy distintos, la discriminación entre el hombre masa y el héroe aparece también en el pensamiento de Heidegger. A la noción de hombre masa corresponde en Heidegger la del *Man*, el uno, el cualquiera, o sea el sujeto impersonal de la existencia cotidiana; el héroe corresponde al modo de ser de la existencia auténtica. Ya hemos visto cómo esta distinción tiene sus antecedentes claros en Kierkegaard. Pero no deja de causar cierta sorpresa descubrir que la crítica porfiada y acerba que hace Nietzsche del hombre masa corresponde muy apropiadamente a la descripción que Heidegger ofrece del *Man*. Por supuesto, el *Man* no es un solitario, sino un gregario, o mejor dicho, una forma gregaria de la existencia, una forma de sumisión a lo anónimo, lo cual se presenta con vaguedad, pero con fuerza tiránica, como lo común, lo habitual, lo consagrado por mediocre y usual. Ante esta coacción parece como si se estrellara todo propósito de originalidad, de autenticidad, de singularidad innovadora. Es imposible sustraerse del todo a la nivelación universal por el rasante de la línea media, pues comienza por ser ella confortable en su irresponsabilidad; y luego, si logra vencerse o superarse en cualquier medida, la excepcionalidad se paga cara de todos modos. La diferencia entre esta noción heideggeriana y la del hombre masa es que el *Man* y el sujeto de la existencia auténtica no son necesariamente dos seres distintos, sino uno mismo; es decir, el *Man* no es nadie en particular y somos todos. Es ese Don Nadie que todos llevamos dentro; es un constitutivo de nuestra existencia, contra el que debemos luchar para elevarnos a la autenticidad. Pero esta no anula o suprime la banal existencia cotidiana; simplemente, desde su altura, nos permite comprenderla como tal y darle su valor propio (que es un valor nulo). La autenticidad, por esto mismo, es siempre precaria. No es una condición originaria, ni un estado permanente, una vez ya logrado; sino un estado de guerra, una lucha a la que sigue la derrota en cuanto cesa o se interrumpe.

¹² *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Conclusión, II.

Por otra parte, la existencia auténtica tampoco es literalmente equiparable a la del héroe. En el trabajo de Heidegger titulado *¿Qué es Metafísica?* lo heroico está representado por la *temeridad*. Se habla de una actitud anonadante que atraviesa de punta a punta la existencia y que “testimonia la perenne y ensombrecida patencia de la nada, que sólo la angustia nos descubre originariamente”. Esta angustia radical está casi siempre reprimida en la existencia; palpita más en quien es dueño de sí, y “con toda seguridad, en la del radicalmente temerario”. Este heroico sujeto, en quien la angustia reveladora de la nada palpita sin represión, es el que tiene “algo a que ofrecer la vida”, con objeto de asegurar a la existencia “la suprema grandeza”. Debe de ser un secreto la manera como se produzca la conjunción, en la personalidad del héroe, de la actitud anonadante, la permanente y tenebrosa presencia de la nada, con el ofrecimiento de la vida en aras de su grandeza suprema. Temeridad se necesita, verdaderamente, para semejante entrega. Pero también nos advierte Heidegger que es “secreta” la alianza que existe, según él, entre la angustia del temerario y “la serenidad y dulzura del anhelo creador”.

Sin embargo, esa angustia es la clave de la autenticidad. El héroe es activo y creador; su excepcionalidad se mide por la grandeza y la fecundidad de su obra. Pero la existencia auténtica más bien parece que implicaría la supresión completa de todo obrar, o de todo motivo de obrar. Se nos dice que ella consiste en una aceptación anticipada de la muerte, en una comprensión angustiosa de la culpa originaria de nuestra limitación, en el reconocimiento de la nulidad del propio ser, y por ello de cualquier empresa “mundana” que podamos realizar. Cabría examinar si, en efecto, corresponde a la existencia inauténtica toda acción humana que no tenga de antemano esa curiosa y esterilizante conciencia de su propia insignificancia. Y si la existencia auténtica es compatible con la acción en el mundo ¿cómo puede entonces la acción salvarse de la nada? Si ningún “acto” humano puede tener valor en sí, frente a la inexorabilidad decisiva de la muerte, frente a la nada en que se sostiene el ser, frente a la culpabilidad originaria de la existencia, resulta por lo menos insensato emprender acción alguna. La autenticidad obliga a una paralización. Y lo trágico de esta paralización es que no llega a ser completa: la existencia auténtica hace concesiones a la banalidad de las ocupaciones cotidianas, aunque sin dejarse engañar por ella. Con lo que no transije, por lo visto, aquello que decididamente excluye, es el intento de una empresa noble y significativa.

¿Por qué dirá entonces Heidegger que el *Dasein* —el hombre— “escoge sus héroes”? El héroe no es para él lo que pudiéramos o debiéramos ser, sino lo que podemos imitar. La raza de los héroes se acabó, por lo visto, con la instauración de esa forma de existencia *sub specie mortis*, de esa vida que es la muerte. Pero cabe vivirla adoptando el ejemplo de los héroes pasados (de quienes vivieron —decimos— como si no hubiese muerte). El hombre libre no acepta otra autoridad que la del héroe. (Heidegger aceptó, por un momento, la de Hitler.) No lo copia, sin embargo; *repite la forma* de su actitud heroica, pero no el contenido. Una vida no puede ser adoptada por otra vida, porque toda vida es única; pero esta unicidad indestructible permite, sin embargo, una especie de reproducción o recreación del ejemplo, y esto se logra recogiendo la lección del acto heroico, adoptando su herencia e integrándolo en el propio ser, de tal modo que el nuevo acto represente algo tan auténtico como el original.

Implícitamente, esta doctrina significaría que la herencia histórica se transmite por los héroes; o sea de los héroes, mediante su ejemplaridad, a quienes sepan reproducir su gesto. En todo caso, si la existencia auténtica puede equipararse de algún modo a la personalidad heroica, ya nos damos cuenta de que el héroe de Heidegger se distingue del hegeliano precisamente por su conciencia. Para Hegel, el héroe cumple, como vimos, una misión histórica de renovación; oponiéndose al sistema de las formas convencionales, pero sin conciencia de la universalidad de su obra, ni del sentido que ella tiene en el proceso del espíritu. Para Heidegger, el primer elemento de la autenticidad es la conciencia de la “situación”; y esto quiere decir la conciencia de que el hombre es el ser para la muerte, la aceptación integral de la nada, y el reconocimiento de la nulidad propia y de cuanto emane del propio ser. (De este pesimismo radical, y anticipándose a él, Nietzsche tiene algunas cosas que decir.) El sujeto de la existencia inauténtica vive como un fugitivo de la muerte, como un olvidado, cuidándose de lo que no importa, descuidando lo decisivo en la banalidad de las atenciones cotidianas. Pero si el héroe, es decir, el existente auténtico, se ve paralizado por este cuidado supremo, cabe pensar que acaso hubiera mayor heroicidad en volver a la vida y actuar en ella, *conociendo la muerte, pero como si no importara*. No puede conocerse la vida sin estudiar la muerte; pero hemos estudiado tanto la muerte, que tal parece que en ella se nos disuelve anticipadamente la vida. Acaso el hombre sea,

en efecto, el "ser para la muerte", pero su paradoja consiste en que su ser es también el de la vocación de la vida.

Como quiera que sea, en esta doctrina de las formas de existencia se basa Heidegger para su idea de la historicidad como libertad, en la cual se da la síntesis de lo impuesto o forzoso y lo querido o elegido. La ciencia histórica no versa sobre hechos aislados, ni tampoco sobre leyes universales. El "hecho" que se pretende presentar como tal, o sea como aislado, no existe en realidad sino como acto de un sujeto histórico, el cual hubo de elegirlo como una posibilidad entre otras que se presentaban como igualmente factibles. La historia habrá de atender por consiguiente a las condiciones y a las posibilidades determinadas de la existencia en cada caso. En la trama de estos condicionamientos y estas posibilidades libremente elegidas habrá elementos nuevos o singulares y otros que serán reiteración de actos pasados. Al historiador le compete discernir entre unos y otros, y esto lo aboca inevitablemente al porvenir; pues, del examen de lo que fué condicionado y lo que fué posible en el pasado, de lo que fuera novedad y lo que fuera repetición, surge la cuestión de la novedad y la repetición en el futuro, y una eventual respuesta, que es como un cálculo de lo que es susceptible de acontecer de nuevo, y toma la forma característica de una predicción.

En este sentido presenta similitud el pensamiento de Heidegger con el de Ortega. La idea, paradójica en el primer instante, es que la historia apunta al porvenir, aunque se ocupe del pasado. No hay duda de que, existencialmente, es su interés por el futuro lo que determina muchas veces en el hombre su examen del pasado. Más detenido es ese examen cuanto más problemático se le presenta el porvenir. Y a veces incluso lo es tanto, que puede quedar paralizado por sus perplejidades; la historia del pasado lo absorbe hasta mermar su capacidad de futuro. Es este anhelo de futuro novedoso lo que induce a Bergson, como veremos, a criticar el concepto de posibilidad. Y es en este mismo concepto de posibilidad en que se basa Heidegger para asegurar que el futuro, al lado de repeticiones, y junto con actos condicionados inescapablemente, presenta asimismo novedades. Pero el cálculo de las novedades *posibles* no se funda en una ley universal que uniforme la sucesión histórica, sino en el examen de lo que llamaríamos la situación vital, o situación histórica. En Ortega, finalmente, el afán de futuro y, sobre todo, el empeño en anticiparlo proféticamente, obligan nuevamente al empleo del concepto de ley. Y como este concepto replantea otra vez el problema de lo indivi-

dual y lo colectivo, como protagonistas de la historia, Ortega se ve forzado a considerarlo y lo resuelve con un compromiso: la idea de generación.

“Cabe en la historia la profecía —nos dice Ortega—. Más aún: la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía.”¹³ La historia no es un puro azar indócil a toda previsión; cabe, por el contrario, “prever el sentido tópico del próximo futuro, anticipar el perfil general de la época que sobreviene”. Anotemos al paso la curiosa forma dialéctica en que se presenta la cuestión de la novedad histórica, en relación con su previsibilidad: es el afán de novedad futura lo que induce a fundamentar las condiciones de una anticipación; pero, en la medida misma en que la anticipación pueda cumplirse, el porvenir resulta menos nuevo para nosotros. Sólo puede predecirse lo que de algún modo represente una repetición. Cuanto más fundada sea la profecía, más angosto será el cauce de las novedades futuras, comprimidas entre las márgenes de lo pasado, que es lo viejo y lo calculable. El concepto de ley histórica, por ello mismo, tiene que adoptarse en todo caso con restricciones, tiene que presentar una grieta de indeterminación, que resulta saludable aunque anula su propio intento; pues, si la ley se toma rigurosamente, lo calculable sería la totalidad del futuro, y este no traería entonces novedad ninguna.

La dialéctica de lo nuevo y lo viejo —que es la dialéctica de la libertad y la necesidad— resulta paralizante y no puede resolverse en un auténtico *proceso* si al concepto de lo libre y lo forzoso no se añade un tercer término que se conjuga con los anteriores, completando el mecanismo: el concepto de lo azaroso. Este concepto, que la ciencia contemporánea no ha tenido inconveniente en adoptar, bajo la forma de una imposibilidad intrínseca de determinación absoluta, al pensamiento historicista suele parecerle todavía muy sospecho. Los hechos históricos —nos dice Ortega en todo caso— no son azarosos, sino regulados por ley. Hay una necesidad histórica, que sin ella no cabría predicción alguna. “Toda vida tiene una órbita normal preestablecida”. También Heidegger nos ha hablado de un condicionamiento de la existencia histórica, aunque no ha precisado con detalle en qué consista, ni se ha detenido a examinar su permanencia o su variación en el curso concreto de la historia (como hicieron Hegel y Marx, los grandes anticipadores del futuro, sobre todo el segundo). Ortega da mayores precisiones: la necesidad histórica

¹³ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, II.

es de orden psicológico. En el proceso interno de la existencia humana se cumple una ley de desarrollo, y en ella se funda la posibilidad de la ciencia histórica (de un modo análogo a como, en Dilthey, resultará ser la psicología, en última instancia, la ciencia fundamentadora de todas las demás ciencias históricas o del espíritu). Comprender históricamente una situación es verla surgir necesariamente de otra anterior. Pero el nexo o el vínculo de derivación es subjetivo, individual, en suma psicológico: no se explica como tránsito de una fase a otra en el desenvolvimiento temporal del espíritu (a la manera de Hegel), o como algo determinado por las leyes universales de la evolución económica (a la manera de Marx).

Por ello podría presumirse que Ortega va a atribuirle al héroe una función protagonística en la historia. Pero en verdad no se resuelve a tomar una posición parcial ante la pugna entre individualismo y colectivismo. Desea mantener su principio psicológico, pero a la vez superar su carácter subjetivo e individualista. "Han solido disputar sobre el área de la filosofía de la historia dos tendencias que, a mi juicio, son parecidamente erróneas. Ha habido una interpretación colectivista y otra individualista de la realidad histórica. Para aquélla, el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas; para ésta, los agentes históricos son exclusivamente los individuos."¹⁴ Podemos pasar por alto la excesiva simplificación con que se presentan los términos del problema, y lo desnaturalizan. El concepto que mejor se contrapone aquí al de individuo no es el de "muchedumbre difusa", sino el de comunidad. No es lo mismo, porque la comunidad no tiene nada de difuso, sino que es una unidad orgánica bien definida en su personalidad y en su vida histórica. El problema de una "ley histórica" es entonces el de un principio que regularía por igual la acción histórica de los individuos y de las comunidades, y del que podría derivarse la función de los primeros dentro de las segundas. En todo caso, por lo mismo que la vida histórica es convivencia, Ortega piensa que no puede prescindirse de ninguno de los dos factores, el individual y el colectivo. La masa es receptiva y recibe precisamente la acción de las individualidades "heroicas"; pero, a su vez, el héroe no puede desglosarse de la masa, porque su acción no fuera heroica si no influyera en la masa decisiva, excepcionalmente.

Esta es una posición de compromiso, por tanto, entre las dos extremas. En una formulación mucho más completa, la hemos

¹⁴ *Op. cit.*, I: "La idea de las generaciones".

encontrado ya en la filosofía de Hegel (pues éste representa, en efecto, un compromiso *avant la lettre* entre la posición de Marx, por una parte, y la de Carlyle y Nietzsche, por la otra). Lo que Ortega añade como innovación es su idea de las generaciones. Piensa que el tránsito de una situación histórica a otra, o como él dice, “las variaciones de la sensibilidad vital” que caracterizan estos tránsitos, se presentan bajo la forma de una generación. La generación no es el héroe, ni siquiera un grupo de héroes o de personalidades notables; pero tampoco es una colectividad informe de hombres masa. Es “un compromiso dinámico entre masa e individuo”; por esto lo llama Ortega “el concepto más importante de la historia”. Bien es verdad que al describir los caracteres constitutivos de la generación, y su función intermediaria entre el individuo y la masa, no se aclaran suficientemente los problemas relativos a la formación de la individualidad, que son problemas ontológicos e históricos. Tampoco este concepto permite dilucidar la cuestión del condicionamiento histórico en general. Los hombres, como miembros individuales de generaciones, no están igualmente individualizados en diferentes situaciones o épocas históricas. ¿Hay algún principio explicativo de esta formación y evolución histórica de la individualidad? ¿No es este fenómeno algo más radical que el mero hecho sociológico de la pertenencia a una generación?

Esa “variedad humana” que es la generación está compuesta de individuos; lo que les presta a ellos el carácter de “un cuerpo social íntegro”, a pesar de sus diversidades caracterológicas, es según Ortega el hecho de su comunidad de trayectoria, el hecho de que todos advengan a la vida histórica dotados —no se dice cómo ni por qué— de ciertos rasgos típicos que permiten diferenciarlos de la generación anterior. Incluso la diferencia de rango histórico entre “los individuos selectos y los vulgares”, en la que Ortega insiste (situándose por ello, aquí también, en la filiación del pensamiento nietzscheano y de Carlyle), opina que sólo puede establecerse partiendo de la base común, o del condicionamiento histórico original, que es la generación; base común sobre la cual unos se elevan más, y otros menos. “Cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada.”

Las generaciones nacen unas de otras. El vínculo que las une es lo que cada una recibe de lo vivido y creado por la anterior; lo que las distingue es lo que cada una añade como creación propia a la herencia parcialmente adoptada. El concepto de generación

resulta, pues, como una categoría sociológica, a la vez que histórica. Se distingue claramente del concepto de individuo, por una parte, pero también de los conceptos de masa, de colectividad y de clase, aunque cumpla una función análoga a la de estos últimos en la representación social histórica. Es un concepto menos lato que el de época, y parecido al de situación histórica, aunque por situación entendemos la totalidad conexas de los fenómenos históricos significativos, y Ortega reduce o concentra esta totalidad objetiva en la unidad vital o subjetiva que a su entender representan los personajes históricos, o los individuos anónimos, nacidos en un mismo tiempo. Queda sin resolver, naturalmente, el problema de la fijación de límites entre una generación y otra: límites en el tiempo, pero también en el espacio. Todos los años nacen hombres, nacen a la vida activa, si se quiere, y es tan dudoso que —aun descontando sus diversidades individuales de carácter— tengan todos la misma “sensibilidad”, como que ésta cambie súbitamente un año determinado, con la llegada de una generación nueva. Si entre una generación y otra median treinta años, como se dice, los hombres que nazcan en el intermedio y no pertenezcan, por tanto, definitivamente a la generación vigente, ni a la posterior ¿carecerán por ello de una sensibilidad vital propia? La comprensión histórica de una situación se lograría descubriendo su condicionamiento por la situación anterior. Este condicionamiento sería de índole psicológica. Una generación diferiría de otra psicológicamente. Pero ¿cómo podemos pasar del reconocimiento de esta diferencia a su explicación? ¿En qué consiste y cómo se produce semejante cambio psicológico en los hombres, cada treinta años aproximadamente?

Además, el ritmo de las generaciones en una comunidad cultural, e incluso nacional, no coincidirá muy exactamente con el ritmo que presenten las de una comunidad distinta. No habrá, por tanto, un ritmo uniforme de la historia —si la generación es “el gozne” sobre el cual ella tiene que girar—, sino una multitud asincrónica de ritmos, y la unidad del espacio histórico quedará pulverizada en una diversidad incoherente de localidades. Puede ser un hecho que la visión del mundo que tiene un hombre difiera típicamente de la que tiene otro hombre treinta años mayor que él; pero la diferencia en la visión no se explica por la sola diferencia en el número de años, pues hay épocas que son muy estables, y otras de ritmo más acelerado, que producen cambios rápidos en la sensibilidad dominante. Todo lo cual revelaría que el problema filosófico e histórico de las relaciones entre individua-

lidad y comunidad no ha sido resuelto, ni siquiera planteado rigurosamente por Ortega con su teoría de las generaciones. Esta se ofrece en términos suficientemente abstractos para que, en su concisión cautivadora, queden disimuladas todas las dificultades que hereda quien se proponga su desarrollo y aplicación concreta.

3. El gran peligro —decía Nietzsche— no es el pesimismo, no es la convicción que lleguemos a tener de que en la vida se resuelva siempre la lucha entre el placer y el dolor con una predominancia de este último. El peligro es el *absurdo* de cuanto acontece en la vida. La moral se ha derrumbado junto con ese “Dios” en el que se apoyaba. Al caducar la interpretación religiosa de la vida, la explicación moral ha caducado con ella, y resultan ociosos los esfuerzos de los ateos por fundar una moral nueva. La verdadera, la gran angustia, es que *el mundo ya no tiene sentido*.¹⁵

Es fácil que estas palabras susciten la comparación con otros textos de la filosofía existencial que emplean, incluso, los mismos términos. Ya no es tan fácil, aunque fuera conveniente, que la comparación limase esas aristas de novedad cortante con que se presentan los dichos textos contemporáneos. La angustia recuerda el pensamiento de Kierkegaard, olvidado en los tiempos de Nietzsche, y el de Heidegger, predominante en los nuestros; la insensatez literal del mundo, el absurdo de la existencia, recuerdan la náusea de Sartre. Cuando este proclama: “Por existencialismo entendemos una filosofía que haga posible la vida humana”, su definición cuadra perfectamente a la filosofía de Nietzsche. Pero Nietzsche advirtió anticipadamente la vanidad de ese intento de rehacer una moral partiendo de semejantes premisas; mejor dicho, no anticipadamente, pues no hubo que esperar al existencialismo del siglo xx para conocer formas rigurosas de pesimismo y ateísmo. El existencialismo de Kierkegaard es religioso; el de Sartre es literalmente ateo; el de Nietzsche en anti-religioso y anti-ateo a la vez. No se puede, sin más, prescindir de la creencia en Dios y seguir como antes; sin Dios, el mundo y el hombre han cambiado de tal modo, que el no advertirlo es ceguera y el darse cuenta de ello es angustioso. Dios es demasiado importante para que podamos, alternativamente, requerirlo y relegarlo: esta es la lección de Nietzsche. Por esto no es justo calificarlo de ateo. El ateo, por no creer en Dios, cree que Dios no ha sido nunca. Por el contrario, Nietzsche cree que Dios ha sido, en los hombres y para los hombres, pero ha dejado de ser. No lo niega por razones pura-

¹⁵ III, iv, 2, § 403.

mente teóricas; afirma que ha dejado de existir, y por razones estrictamente existenciales. Dios ha muerto a manos del hombre. Se trata, como dice Jean Wahl, de un "asesinato sacramental"; sólo que el asesino no es Nietzsche, como cree Jean Wahl, sino el hombre, como cree Nietzsche.

La empresa de vivir sin Dios es una responsabilidad del hombre que lo ha matado. Por ello, no es tarea de una filosofía. La filosofía sola no basta para "hacer posible la vida". Hay que alterar la vida entera. Y no es cosa más tremenda la soledad existencial de Kierkegaard, en presencia o en busca de la divinidad, que esta soledad de Nietzsche en la privación de Dios. Y así como la fe de Kierkegaard implicaba una previa desesperación, la desesperación de Nietzsche, situado peligrosamente al borde del nihilismo, implica una fe de salvación. Cuando Sartre dice del hombre que es una pasión frustrada de ser Dios, está pensando en Nietzsche, a quien los hombres, por haber matado a Dios, han puesto en la ineludible obligación de sustituirlo.

Esta empresa de rehacer la vida presenta en la obra de Nietzsche un aspecto crítico, o mejor dicho, destructor, y un aspecto creador, positivo o constructivo. La crítica destructiva tiene una amplitud que corresponde a la radicalidad de la reforma; pero, de todos los aspectos variados donde se ejerce, hay dos que sobresalen notablemente: la religión y la ciencia. Por lo que se refiere a la primera, las abundantes manifestaciones de aversión por el cristianismo parecen haber sido formuladas por Nietzsche ante la imagen de Kierkegaard. Si el concepto de culpa era, como vimos, tan importante para Kierkegaard, como origen existencial de la ética y la forma de vida del cristianismo, para Nietzsche este sentimiento de culpabilidad motiva el resentimiento, el odio hacia el egoísmo espontáneo, y una velada intención de represalia contra todo lo que es bello, sano, poderoso y noble, y por ello mismo alegre, soberbio y avasallador. Este resentimiento se produce en almas feas, en cuerpos mal formados. La explicación por la cual piensa el cristiano comprenderse a sí mismo es la de una culpa originaria, la de un pecado que, siendo inherente a la misma condición humana, lo libraría sutilmente de una responsabilidad individual por su impotencia, y la justificaría. En esta inversión de valores prospera el ideal anémico del cristiano. Todo ideal humano, sigue diciendo Nietzsche, brota en un terreno existencial apropiado, que determina de antemano el sabor de sus productos. El ideal pagano, que fortifica la vida, nace de un estado estético en el que predomina la afirmación generosa de sí

mismo, la manifestación sin trabas del instinto, la expansión “de gran estilo” de la voluntad de poder. Otra forma de ideal de vida nace de esos estados en que al hombre se le presenta el mundo más pálido, vacío y diluído; en que la “espiritualización” y la ausencia de sensualidad pasan a ocupar el rango de perfecciones, y en que se evita por encima de todo lo que es virilmente brutal y directo. Hay otros estados, en fin, en los cuales el mundo nos parece tan absurdo, tan malo, tan pobre y falaz, que ni siquiera podemos intentar en él la búsqueda de un ideal; si acaso, el que brota de esta situación es un ideal contra naturaleza. De los tres ideales —el que fortifica la vida, el que la debilita y el que la niega— el cristianismo adopta los dos últimos, y alternativamente pone de relieve o acentúa más el uno que el otro.¹⁶

“Este modo de pensar, que contribuye a seleccionar un cierto tipo de hombre, parte de una hipótesis absurda: considera el bien y el mal como dos realidades contradictorias (y no como dos valores complementarios); aconseja que se tome el partido del bien, exige que el justo renuncie y resista al mal. De hecho, esto es *negar la vida*, la cual contiene en todos sus instintos lo mismo el bien que el mal. Acaso no haya habido jamás una ideología tan peligrosa, más desastrosa *in psychologicis*, que esta voluntad de hacer el bien. Por ella se ha desarrollado el tipo odioso del hombre sumiso, del mojigato, o sea ‘el hombre de bien.’” La bondad es “la hemiplejía de la virtud”. Por el contrario, en toda raza de hombres vigorosos que ha permanecido próxima a la naturaleza, el amor y el odio, la gratitud y el rencor, la bondad y la cólera, están estrechamente unidos unos a otros.¹⁷ El gran acierto del cristianismo consiste en identificar lo bueno con lo feo. “Para un filósofo resulta vergonzoso decir que lo bueno y lo bello son idénticos; y si añade lo verdadero, merece unos azotes. La verdad es fea. El arte nos fué dado para impedir que muriésemos de la verdad”.¹⁸

La idea de un condicionamiento existencial de las creencias, los ideales y las teorías, apunta ya, bien definidamente, en esta crítica que hace Nietzsche del cristianismo. En su crítica de la ciencia, en el sentido más amplio del término, la idea se hace cabalmente expresa. “Parménides ha dicho: Lo que no es no puede ser pensado. Situados en el otro extremo, nosotros decimos: lo

¹⁶ II, VIII, § 552.

¹⁷ I, III, 4, § 227.

¹⁸ II, VI, § 453.

que puede ser pensado es ciertamente ficticio".¹⁹ ¿Por qué? Porque en la realidad no se produce jamás un fenómeno lógico, ni podemos encontrar en ella dos objetos idénticos. Por lo demás, nuestra propia actividad mental sigue otros caminos que no son lógicos. En el tránsito de un pensamiento a otro hay un mundo intermedio de orden vital, en el que predominan el instinto de contradicción, el instinto de dominio, etc. El conocimiento no es una pura facultad de la conciencia. El espíritu no percibe sino su propio reflejo. Pero esta subjetividad de nuestro universo no es antropomórfica, sino cósmica. "Somos parte integrante del universo, y sólo podemos acceder a él a través de nosotros mismos". El hombre conoce el universo en la medida en que se conoce a sí mismo. La ciencia existe y es válida, pero no como representación intelectual de la realidad, sino como "pasión del conocimiento"; una pasión inaudita, nueva, creciente, y tan fuerte ya, que se interroga a sí misma y plantea su propio problema: "¿Cómo es posible que yo exista entre los hombres? ¿Cómo podrá el hombre, desde ahora, subsistir conmigo?"²⁰

"La lógica de nuestro pensamiento consciente no es sino una forma grosera y simplificada de esta clase de pensamiento que es necesaria a nuestro organismo", y resulta inverosímil que el pensamiento pueda ir más allá de lo que sea estrictamente necesario para conservar la vida. El intelecto está al servicio de los instintos. "La conciencia es un órgano, como el estómago".²¹ Más tarde Ortega repetirá la misma idea, con un ligero cambio de los términos que no logra disimular la adopción: "El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre".²² Acaso no se haya reparado bien que esa doctrina de la razón vital, tal como se presenta en *El tema de nuestro tiempo*, aunque parece de filiación bergsoniana, no es sino una traslación de las ideas de Nietzsche. Para éste, "las leyes del pensamiento resultan de la evolución orgánica". El afán de verdad nace del temor de andar perdidos. En la verdad tienen los hombres un sentimiento de mayor seguridad vital; a la vez, este sentimiento acrece el de nuestro poder: "el criterio de la verdad reside en la intensificación del sentimiento de poder". Entonces, "el valor supremo de la existencia no es el resultado de una verdad reconocida, sino el estado, la condición previa del conocimiento". ¿Cómo es posible —

¹⁹ I, II, Introd., § 62.

²⁰ II, I, § 12.

²¹ II, III, 4, § 276.

²² *El tema de nuestro tiempo*, IV: "Cultura y vida".

pregunta— que alguien haya intentado una demostración lógica de la verdad? Por su parte, Ortega dirá después que hemos estado viviendo para la religión, para la ciencia, el arte, lo que sea; que hemos puesto nuestra vida siempre al servicio de algo que no es ella misma, y anuncia que ya es hora de “vivir deliberadamente para la vida”. No son los valores trascendentes los que dan sentido a la vida, sino al revés, “la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella”.

Como es frecuente en Ortega, encontramos también aquí la confusión entre lo puramente descriptivo y lo imperativo. De una parte, la vida necesita crear esos valores, que de ella emanan y que la auxilian. De la otra, esto es un pernicioso error, una inversión de los términos normales. Entonces se proclama la urgente corrección de semejante error. Y ¿qué ideal anuncia la corrección? El de vivir la vida sin dedicarnos al servicio de nada. Pero ¿qué extraña vida sería ésa, que de antemano renunciase a su *intencionalidad esencial*? Si por vida se entendiera la integridad existencial del hombre, semejante distinción resultaría superflua, porque es realmente lo mismo, en este sentido, dedicar la vida al servicio de un ideal, que poner un ideal al servicio de la vida. Los ideales, en efecto, emanan de la vida y a la vez son para ella, para enriquecerla y dignificarla. Pero, entendiendo por vida estrictamente la vida biológica ¿cómo puede admitirse que los ideales hayan de ponerse al servicio de nuestra existencia orgánica? Lo más penoso al rechazar tales ideas es el carácter obvio, de pública voz y fama, que tienen las opuestas. Pero este carácter no impide pensar que una vida que no se enriqueciese creando, que no alcanzara plenitud y fecundidad del único modo como el hombre la haya alcanzado nunca, es decir, con la entrega y devoción a cosas que se estiman superiores a ella misma, no sería propiamente vida humana. Vivir para la vida —para la vida biológica— es algo peor que una paradoja o que un egoísmo mezquino: es una imposibilidad. El principio nietzscheano que Ortega adopta es éste: la vida vale por sí misma, y esta vida es primariamente biológica. Pero, en primer lugar, este concepto de lo biológico Nietzsche lo eleva al plano cósmico. La voluntad de poder tiene un alcance mayor aún que el *élan vital* de Bergson; incluso el super-hombre —sujeto extremadamente individualizado— mantiene una íntima vinculación con el resto del universo, al cual representa fielmente por su poderío, y por esto es lo que es. En segundo lugar, aunque la vida valga por sí misma, no alcanza su valor propio, o sea que no es vida auténtica, mientras es estéril; y estéril es mientras no

es vida dedicada. Quienes le dan a la vida mayor importancia, o aquellos cuya vida tiene mayor importancia, llega un momento que no le dan ninguna: la entregan precisamente porque vale. Pues la vida sólo vale si no se defiende a todas costa, y su valer es poco si no se arriesga por nada. Vale, si acaso, por sí misma, con la cualificación de que ella entraña *esencialmente* un servicio, y tanto más cuanto más alto es aquello que servimos, y más fértil el servicio.

¿Qué duda cabe de que los objetos de nuestra dedicación son también productos nuestros, emanan de nuestra vida! Justamente, ellos son los que dan a esta vida nuestra su carácter extra-biológico, o sobre-natural. También es cierto que de la vida emanan con frecuencia productos de cultura que resultan anti-vitales. No por esto podemos presentar vida y cultura como términos antagónicos. El problema consiste en averiguar de qué manera es el hombre capaz en su vida de producir esos efectos que van contra ella misma. Pero siempre que la vida se pone al servicio de algo está devorando su propia entraña. "Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionisos". Con estas palabras, que cita Ortega, Nietzsche entiende que la vida es en suma el juez decisivo, y que nada está llamado a prosperar que se enderece contra ella: todo pasa, pero la vida persiste. Ortega, sin embargo, las entiende de modo diferente. Asociando inesperadamente al símbolo dionisiaco la figura de Don Juan, sostiene que éste "se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida". Don Juan va a someterse cuando la norma ética primera sea "la plenitud vital". Este ideal dionisiaco, nietzscheano y donjuanesco, es el anuncio de una nueva cultura: "la cultura biológica". El *tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, "localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo". En suma, "la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital". Pero, si la razón es vital constitutivamente ¿cómo podrá empezar a serlo a partir de este momento? ¿Y cómo va a operar esa razón en la nueva cultura biológica?

"Llamamos error a un pensamiento fracasado", dice Ortega. Y nada tiene de extraño que esta afirmación de sabor pragmático aparezca en semejante doctrina de la razón biológica. Ortega se separa lo suficiente de Nietzsche para plantear la cuestión del valor objetivo de esos productos vitales, inclusive la verdad. Y al distanciarse de Nietzsche se aproxima a Simmel, al que cita y en el que se apoya para argumentar el valor trans-orgánico, trans-

subjetivo del conocimiento. Y así dice: "Tiene, pues, el fenómeno del pensamiento doble haz: por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado, consiste en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad."²³ Y más adelante: "Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica no tiene orgánicamente más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. . . Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas." Prescindamos de la contradicción: si la vida es principio universal de validez, en rigor nada más puede valer por sí mismo, sino ella, aunque de ella emane. Pero, una vez explicada esta singular función exocrina de los valores que tiene la vida humana, la tarea es encontrar para ellos un principio de validez objetiva. No basta con afirmar que valen por sí mismos: hay que fundamentar su vigencia. Este principio, esta verdad fundamentadora, será una creación más de nuestra subjetividad biológica, una nueva "secreción de nuestro sentimiento". Nuestra conveniencia orgánica nos hizo segregar verdades con pretensión de validez objetiva; y luego tendremos que segregar una nueva verdad que legitime aquella pretensión. "Lo verdadero es lo útil, lo que conserva mejor nuestro organismo", dice Nietzsche, y Ortega lo corrobora. Pero ¿acaso no nos mueve a buscar ese principio objetivo de fundamentación el mismo afán biológico de certidumbre, de seguridad, de utilidad vital que nos movió a buscar las verdades que en él se fundamentan?

Así el criterio último de validez tiene que revertir sobre la vida misma: la vida, como los perros, se traga los productos de sus mismas secreciones. "Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero nos llevaría a constantes errores prácticos, y en consecuencia, la vida humana habría desaparecido." O sea que no hay tal ley objetiva de la verdad; la adecuación a las cosas se produce por choque, fricción y encaje: la verdad es la comodidad, o sea la utilidad práctica; pero como ésta depende en última instancia de nuestra conformación biológica, no puede haber ni unidad de criterio, ni punto transubjetivo de referencia entre los hombres para su pensamiento.²⁴

²³ *Loc. cit.*

²⁴ "Por ser nuestra vida tan esencialmente acción y movimiento, el sistema de metas hacia las cuales se disparan nuestros actos y avanzan nuestros movimientos es una parte integrante del organismo viviente. Las cosas a que

Estas dificultades, un poco elementales, son las que resultan inevitablemente de la trivialidad de los términos en que plantea Ortega, en la obra citada, el problema del conocimiento y el de la historicidad de los valores. En obras posteriores, como veremos en el capítulo de la razón histórica, el propio Ortega reconoce que el concepto de vida, por lo que al hombre se refiere, no puede reducirse al de vida biológica. Incluso, en la extremosidad de su evolución, habrá de afirmar entonces que el hombre carece de naturaleza, cuando pone de relieve el carácter histórico de su existencia. Pero, con *El tema de nuestro tiempo*, no dejaría de causar Ortega alguna falsa alarma en el ánimo de las buenas gentes ajenas a la filosofía, cuando habló de “una fauna y una fisiología celestiales”, y cuando dijo que “la bienaventuranza tiene un carácter biológico”, y que de ella habrá de ocuparse la biología general un día “tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha”. Si resulta necesario ocuparse de estos decires no es por su importancia intrínseca, sino por la que muchos les han atribuido, y porque la ignorancia de Nietzsche y de otras fuentes, que el mismo Ortega ha contribuido tan eficazmente a disipar, ha permitido en los países de habla española que la idea de la razón vital se asocie espontáneamente al nombre de Ortega y Gasset.

El sentimiento de una radical incongruencia entre la vida y el conocimiento, que ya aparece formulado en Kierkegaard y a través de éste en Unamuno, y que habrá de ser también una idea central en el pensamiento de Bergson, lo encontramos así mismo en Nietzsche. “La imposibilidad de conocer la vida —nos dice— pudiera provenir a fin de cuentas de que *todo* es incognoscible en sí; de que nunca comprendemos sino lo que nosotros mismos hemos elaborado y construido. Quiero decir que hay una contradicción entre las funciones elementales del *conocer* y la vida. Cuanto más cognoscible es una cosa, tanto más alejada se encuentra del *ser*, tanto más es un *concepto*.”²⁵ El concepto es útil para la vida, pero no es un conocimiento de ella, sino una deformación de la realidad. Y de todos los conceptos, el más típico es el matemático: “El número es el gran medio que empleamos para manejar el mundo. Comprendemos en la medida en que podemos contar.” Pero nombrar y numerar los fenómenos, e incluso preverlos, no es todavía “tocar las verdades absolutas” con la mano.

se aspira, las cosas en que se cree, las cosas que se respeta y adora, han sido creadas en torno de nuestro individualidad por nuestra misma potencia orgánica.”

²⁵ III, v, § 564.

El número es siempre relativo al hombre, a una cierta propensión humana por la medida. “El número, por sí mismo, es completamente invención nuestra.”

Nietzsche intenta salvar estas invenciones, desviadas a veces y deformadas, pero siempre promovidas por una intención vital de utilidad. La salvación, sin embargo, no la busca en el terreno objetivo, sino en el mismo terreno subjetivo. “El único medio de salvar la existencia es conservar las fuentes y los recursos del conocimiento, esas pasiones y esos errores de los que obtiene su virtud conservadora.” Pero admitir esta realidad polémica del conocimiento es proclamar que el espíritu no es, sino que “se ha formado y se está desarrollando todavía”; es renunciar a la verdad, porque se reconoce que “la voluntad de alcanzar la verdad y la certidumbre nace del *temor* que causa la incertidumbre”. Y así, la novedad de su filosofía consiste, para Nietzsche, “en una convicción desconocida en los siglos anteriores: la de *no poseer la verdad*”. En esto se funda el perspectivismo de Nietzsche, en el que Ortega parece también haberse inspirado: “Con el mundo orgánico, lo que se nos ofrece es una perspectiva. Creer que el mundo sea cognoscible, es una impertinencia del hombre”. Y, en otro lugar, añade Nietzsche muy elocuentemente: “El *perspectivismo* del mundo se extiende tan lejos como alcanza nuestro *entendimiento* del mundo... El número es una perspectiva, lo mismo que el tiempo y el espacio; no hay en nosotros un alma única, como tampoco hay dos; no puede sumarse lo que está muerto a lo que es vivo, pues ambos conceptos son falsos; no hay tres facultades del alma; y el sujeto y el objeto, lo activo y lo pasivo, la causa y el efecto, el medio y el fin, no son jamás otra cosa que perspectivas, y en suma el alma, la substancia, el número, el tiempo, el espacio, la causa y el fin no subsisten ni perecen sino los unos por los otros.” “Si quisiéramos salir del mundo de las perspectivas naufragaríamos. Abolir las grandes ilusiones asimiladas ya por completo, sería destruir la humanidad. Hay que aceptar y aprobar muchos errores y muchos males.”²⁶ Aceptar las supuestas verdades ajenas es para Nietzsche como situarse por encima de la verdad; pues lo que se descubre entonces de la verdad humana es su radical motivación, su término irrebasable. El conocimiento conduce al abandono del conocimiento. La filosofía conduce a algo que a ella misma la rebasa. “Cuando el hombre deja de conocer, entonces empieza a creer... El conocimiento no tiene tanta importancia como la fe, para el bien del hombre.

²⁶ *Loc. cit.*, §§ 584 y 594, respectivamente.

Incluso en el descubrimiento de una verdad, por ejemplo en matemáticas, la alegría que se experimenta es el producto de nuestra confianza absoluta: sobre esto puede uno basarse. Cuando se tiene la fe, puede prescindirse de la verdad".²⁷

4. Crítica de la razón, de la ciencia y la filosofía; crítica de la religión; crítica de la moral y de los valores tradicionales; crítica de los intentos de fundar una moral nueva, con la cual salvarse precariamente del nihilismo, antes de enfrentarse a él; crítica de las instituciones, de las costumbres y las personalidades: la totalidad de esta crítica conduce a Nietzsche hasta el borde de otra forma de totalitarismo —el nihilismo. Por radical que sea el concepto de la nada, y no hay otro que lo sea más, Nietzsche cree, sin embargo, que cabe una cualificación del nihilismo: "éste puede ser un síntoma de fuerza creciente o de fuerza decadente". Lo que cuenta es la fuerza, el grado y la intención de esa fuerza que el hombre ponga en su experiencia de la nulidad. El nihilismo

²⁷ *Loc. cit.*, § 562. Compárese con Ortega, *Ideas y creencias*. La distinción que este título formula es la misma con la cual concluye Nietzsche su propio perspectivismo. Pero, en el término, Ortega se separa: a pesar de afirmar que la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana (cap. III: "Relativismo y racionalismo"), siempre habrá de simpatizar más con la razón que con la fe, con el teólogo que con el místico. De ahí que cualificara su peculiar vitalismo como racio-vitalismo, y quedase por esta cualificación entre Dilthey y Nietzsche. A su vez, una aproximación posterior al pensamiento de Dilthey habrá de mudar la doctrina de la razón vital en doctrina de la razón histórica. El lector puede encontrar en *El tema de nuestro tiempo* otras ideas de filiación nietzscheana. Por ejemplo, el espíritu dionisiaco encarna en la figura de Don Juan, la cual viene a substituir al superhombre de Nietzsche en el papel de intérprete del amoralismo: "Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida." Otro ejemplo notable sería la interpretación de Sócrates, tomada por Ortega de *El origen de la tragedia*, y adoptada sin revisión, según la cual Sócrates representa el racionalismo, y por ello la decadencia de la vitalidad dionisiaca del pueblo helénico. (Sobre este punto, cf. *La Idea del hombre*, caps. I y VII.) La influencia de Nietzsche se arrastra todavía en otras obras de Ortega. El criterio de valoración zoológica de los hombres, consignado ya en *El tema de nuestro tiempo* (individuos "viles" e individuos "nobles, de pura sangre": en un tipo y en otro "juegan actividades estrictamente zoológicas: la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, la forma de buena proporción orgánica, o bien la mengua y falta de estos atributos"), conduce luego a la idea de *La rebelión de las masas*. Nietzsche habló incansablemente de "la rebelión de la plebe y de los esclavos". Véase particularmente, en *La voluntad de poder*, III, II, 4, §§ 227 ss.

puede ser, en efecto, un desfallecimiento, una desesperación. La humanidad se acostumbró a vivir confiando en algo que estaba fuera de la vida misma. Los fines, los objetivos vitales eran dados; la garantía de su permanencia y superioridad consistía en que los diera una autoridad sobrehumana. Pero, cuando cesa la fe en esa autoridad, el orden entero de los fines queda aniquilado; todos los juicios se revuelven unos contra otros, y ya ninguno puede aspirar a validez por encima de todos los demás. La debilitación creciente es la que entonces sugiere la pregunta ¿para qué? ¿Para qué preferir esto sobre aquello? ¿Para qué empeñarse en una empresa o ideal? En suma ¿para qué vivir? Y es esa misma flaqueza del nihilismo desesperado la que impide superarlo, de la única manera que es posible, o sea adoptándolo bravíamente; en vez de esto, se buscan substitutivos y paliativos para el orden decadente, se adoptan otras *autoridades* que sepan prescribirnos fines y tareas concretas, darnos unas órdenes bien terminantes y devolver a la vida el sentido que perdió. Y la fuerza imperativa que le atribuimos a esos mandatos es tanto mayor cuanto más débil es el principio de donde emanan, cuanto más honda nuestra conciencia de su inadecuación. La ficción requiere mucha fuerza para compensar la pérdida auténtica que hemos sufrido. Así, la moral de la conciencia es más categórica aún en su imperativo que la teología de la cual se emancipó. Y si no es la conciencia moral, a la manera kantiana, el substituto es la autoridad de la razón, bajo su forma científica. O bien el instinto social, y en esto incluye Nietzsche el socialismo. O bien la historia, y la idea de un espíritu inmanente a ella, cuyo desarrollo expresa su propio fin, y esta sería la fórmula de Hegel. La cuestión es eludir la decisión, renunciar al ejercicio poderoso y libre de la voluntad, escapar al riesgo de una responsabilidad.²⁸

¿A dónde conducen estos tardíos remedios, con los cuales pretendemos mal salvar lo que no tiene salvación? “De la *historia* de los sentimientos morales se desprende que jamás ninguna tabla de valores, ningún fin ha subsistido: todo ha sido refutado. Hay en nosotros una fuerza inmensa de sentimientos morales, pero ningún fin es válido para todos ellos.” El sentido histórico nos revela la futilidad de nuestro empeño en construir una tabla de valores permanente y universal; y entonces quedamos sumidos en la desesperación existencial, estéril y acongojada y negativa. Negamos el valor de la existencia porque no alcanzamos a darle un fin y un sentido. Pero, “el pesimismo moderno expresa la inuti-

²⁸ III, II, 1, §§ 114 ss.

lidad del mundo *moderno*; no la inutilidad del mundo mismo y la existencia”.

Y aquí no podemos por menos de admirar la prodigiosa intuición de Nietzsche, la agudeza penetrante de esa mirada suya que logra descubrir en su época unos rasgos históricos principales que, sin embargo, no están en ella aparentes y bien caracterizados todavía; estos rasgos que ya en nuestra época constituyen el lugar común de toda conversación medio ilustrada. Nietzsche anticipa la crisis de la verdad que habrá de producir el historicismo al difundirse; anticipa el sentido vital de la filosofía; los problemas insolubles en que habrá de estrellarse la teoría de los valores; las diversas vías de escape por las que habrá de afanarse la humanidad en busca de apoyos firmes para su existencia en crisis; e incluso hace el balance de los caracteres circunstanciales, y por ello más notorios y divulgados, que habrá de presentar la filosofía existencial.

Pero no es esto todo. Dichos caracteres circunstanciales dan fama a la filosofía existencial porque en ellos encuentra su expresión una cierta “mentalidad” de la gente en nuestros días. Esta mentalidad fué la que previó Nietzsche, al descubrir sus causas. Pero además supo ver la conexión estrecha que existe entre aquellos caracteres y los problemas teóricos fundamentales que no alcanzan popularidad. La filosofía existencial es esencialmente una filosofía de la temporalidad; y es en la temporalidad donde encuentra Nietzsche la raíz del gran problema existencial: “El nihilista filósofo está convencido de que todo el devenir es absurdo y vano”; y añade: “El absurdo del devenir: esta creencia deriva del reconocimiento de la falsedad de todas las interpretaciones anteriores; generaliza el desaliento y la debilidad; pero no es una creencia necesaria. Presunción del hombre: cuando no percibe el sentido de las cosas, niega que ellas lo tengan.” El nihilista cree en el fondo que la perspectiva de su ser temporal inútil y vacío produce o ha de producir en la filosofía una impresión de descontento, de futilidad, de desesperación. Psicológicamente —existencialmente— el nihilismo se manifestará en primer lugar cuando hayamos buscado en todos los hechos el sentido que ellos no tienen, de suerte que la búsqueda nos dejará desalentados. El devenir se nos presentará entonces como un despilfarro de energías, y sentiremos la tortura de haber estado obrando en vano, la imposibilidad de recobrar las fuerzas, y la íntima vergüenza y decepción de haber sido engañados todo el tiempo. “La decepción respecto de un pretendido fin del devenir es, pues, una de las

causas del nihilismo.” En segundo lugar, proviene el nihilismo del fracaso de esos intentos que se hicieron por organizar el mundo como una totalidad, como un sistema coherente, en el que cada hecho encontrara su lugar, y por ello su sentido. Pero, cuando se advierte que esta generalidad del orden no existe en realidad, el hombre ya no sólo pierde la fe en ella, sino incluso la fe en su valor propio. Finalmente, cuando reconocemos que el devenir es la única realidad, cerramos el camino de una creencia en los dioses y en otros mundos; este mundo que no tenemos voluntad bastante para negar, tampoco tenemos la fuerza para soportarlo. Si el devenir no tiene un sentido propio, no conduce a ningún lado, quedamos irremisiblemente sin escapatoria, pues hemos de formar parte integrante del devenir, y estamos obligados a reconocer, mientras tanto, que nuestra aportación no puede salvarse en modo alguno. Ni el *fin*, ni la *unidad*, ni la *verdad* pueden ya sostenerse por sí solos, ni sostenernos a nosotros. “Si es verdad que todo es en vano, que nada tiene objeto ni fin, el pensamiento de la *duración* es el más paralizante de todos.” Esta paradoja es la que nos aboca a la forma radical y extrema del nihilismo: “a la Nada eterna, al eterno absurdo”. El nihilista se encuentra existencialmente “aterrado de haber descubierto la falsedad de todo”. En esta situación desesperada, se ase como el náufrago de donde puede. Si nada es verdad ¿por qué no salvarse en la mentira? Muchos vuelven su mirada hacia un Dios cuya desaparición quedó ya consumada: “¿Por qué no creer en Dios, y no por ser verdadero, sino porque es falso?” La desesperación sería consecuencia de una fe frustrada en la divinidad de la verdad, y se curaría para algunos en la divinidad del engaño.

Pero no: la salvación no está en una creencia perdida que nos cure de otra pérdida. La negación no se niega con una afirmación; no se rechaza, sino que se admite, se asimila y supera. La esperanza está en la acción: “Nada es verdad, todo está permitido.” Este es el presagio de la negación suprema que percibe Zaratustra a la expectativa. Este es el mensaje de salud, pues “el nihilismo es un estado patológico transitorio; patológica es la generalización exorbitante y la conclusión de que nada tiene sentido”. El valor y el sentido de las cosas y de la existencia reside justamente en el hecho de que no hay ninguna realidad que corresponda o haya correspondido a esos valores periclitados; en el hecho de que ellos son, por el contrario, un síntoma de la fuerza creadora de valores que hay en el hombre. Hoy somos más libres que nunca pudieron ser otros hombres para otear en todas direc-

ciones sin percibir el límite en ninguna. Tenemos la ventaja de sentir en torno nuestro un espacio inmenso, pero también un inmenso vacío. Nuestra misión es “vencer este terrible sentimiento de vaciedad. Lo contrario de este sentimiento es la embriaguez con que el mundo entero parece haberse concentrado en nosotros”. Esta embriaguez del cosmos es lo contrario de la decadencia, la mezquindad, el pesimismo, la enfermedad y el nihilismo. La plenitud frente a la nada; la libertad de creación frente al absurdo; la voluntad de poder frente al sentido de frustración e impotencia: esta es, en suma, una embriaguez que jamás puede producir “náusea” en una naturaleza noble (la palabra famosa de Sartre es la que emplea el propio Nietzsche). Náusea se siente por vaciedad. La idea del devenir —de la temporalidad e historicidad— nos ha mermado paradójicamente de la capacidad de futuro: nos ha paralizado ante el devenir mismo. La capacidad de vida heroica nos lo restituye bajo forma de porvenir.

El programa de su filosofía existencial Nietzsche lo llama “Mi nuevo camino hacia la afirmativa”, y lo define en estos términos: “La filosofía, tal como la he entendido y vivido hasta ahora,²⁹ consiste en investigar voluntariamente los aspectos de la existencia, incluso los más aborrecidos y despreciados. La larga experiencia que me deparó esta exploración de los glaciares y desiertos, me ha enseñado a ver bajo una nueva luz cuanto ha llevado hasta hoy el nombre de filosofía; la historia *secreta* de la filosofía, la psicología de sus más ilustres representantes me ha sido revelada. ¿Qué suma de verdad *resiste* un espíritu, a qué cantidad de verdad puede *atreverse*? Tal fué desde entonces el patrón de mis medidas. El error es una cobardía. Toda conquista del conocimiento es resultante del valor, de la dureza consigo mismo, de la nitidez consigo mismo. Una filosofía *experimental* como la que yo vivo empieza por suprimir, a título de experiencia, hasta la posibilidad del pesimismo absoluto, sin quedarse por ello en una negación, en un *no*, en una voluntad de negar. Quiere más bien llegar al extremo opuesto, a una *afirmación dionisiaca* del universo tal como es, sin posibilidad de sustracción, de excepción o de elección. Quiere el ciclo eterno: las mismas cosas, la misma lógica o la misma ilógica de los encadenamientos. Estado supremo al que pueda llegar un filósofo: una actitud dionisiaca frente a la existencia. Mi fórmula para esto es: *amor fati*. Esto implica que los aspectos de la existencia que hasta ahora fueron negados se conciban no sólo como *necesarios*, mas como *deseables*; y *deseables*

²⁹ Este texto es de 1888: iv, Introd., § 14.

no sólo en relación a los aspectos que se venían afirmando, sino por sí mismos, porque son los aspectos más poderosos, los más fecundos y verdaderos de la existencia, aquellos en que mejor se expresa su voluntad. . . Así he llegado a adivinar hasta qué punto una raza más vigorosa habría de orientar de modo muy distinto la idea que se formara de la humanidad superior y engrandecida; concebiría a unos *seres superiores*, situados más allá del bien y del mal, más allá de los valores que no pueden ocultar su origen, pues provienen de la esfera del sufrimiento, del rabaño y del vulgo. He buscado en la historia los primeros gérmenes de esta inversión del ideal: las nociones de paganismo, de clasicismo, de aristocracia, y las he recuperado y restaurado.”

Nietzsche ha tenido que hacer la experiencia y el balance del historicismo; ha llegado a una comprensión final de las motivaciones existenciales e históricas de la filosofía y de las tablas y jerarquías de valores; ha incorporado a su vida la experiencia desesperada del nihilismo, en la crisis de esos valores y de todos los ideales y formas de vida fundados en la creencia implícita en el sentido de las cosas, en el fin intrínseco de la evolución universal. Situado ya frente a la nada, en esta situación de indiferencia y abandono que se traduce en la pregunta “¿Para qué esforzarse, si nada importa?”, Nietzsche ha intentado resurgir, salvar el mundo, redimir la existencia, y con ello cumplir esa promesa que nos hizo de substituir a Dios. Por un lado, tenía que partir de la temporalidad —del devenir—; por el otro, tenía que reconocer que era imposible atribuirle un sentido. La solución se presentó, bajo estas condiciones previas, de una manera casi automática, en la combinación de las posiciones posibles: el devenir *tenía que ser* cíclico, pues de otro modo no podría eliminarse el problema insoluble del principio y el fin, y el fantasma de la nada que va vinculado a él. Así nació la idea del eterno retorno, que es como una restauración de la dialéctica de Heráclito. El mundo no tiene sentido, porque es un orden cerrado; ni puede importarnos la cuestión de su valor, porque es indiferente: se justifica a sí mismo, o sea que carece de justificación. La necesidad de justificarlo por entero, o en cualquiera de sus momentos, no es sino el error de nuestra ignorancia, la forzosidad en que nos vemos de apoyar nuestra endebles en algo que no sea el devenir mismo. “Si la evolución universal tuviera un objeto, éste ya habría sido alcanzado. Pero el hecho es que *no tiene fin*; y este hecho fundamental es el que *refuta* toda filosofía o toda hipótesis científica que proponga un fin necesario. . . Hay que explicar

el devenir sin recurrir a intenciones de finalidad; es necesario que el devenir aparezca justificado en todo momento, lo cual vale tanto como decir que sea imposible valorarlo. No hay que justificar el presente, con relación a un futuro, ni el pasado, con relación al presente. . . Más rigurosamente, no debemos tolerar que nada sea, pues entonces el devenir perdería su valor y parecería como absurdo y superfluo. . . Todos los juicios de valor que descansan sobre la existencia del ser han quedado invalidados. . . El devenir no tiene término, no conduce al ser. El devenir no es una *apariencia*; el mundo es el que constituye la apariencia. El devenir tiene un valor constante en todo momento; en otros términos, *no tiene ningún valor*, pues no tenemos con qué valorarlo, carecemos de una norma, con respecto a la cual pudiera tener sentido la palabra *valor*. El valor total del mundo es imposible evaluarlo; por esto resulta cómico el pesimismo filosófico”.³⁰

Este movimiento, aunque cíclico por su forma ¿no postula, sin embargo, un principio dinámico? ¿No requiere una fuerza originaria, aunque eternamente coetánea del movimiento? Sin duda; pero la fuerza es inmanente al devenir. Hay en efecto una coeternidad de la fuerza y el devenir, del poder y de la producción. Este principio incluso es la voluntad: sólo la voluntad es inmortal. “Necesito partir de la voluntad de poder, como origen del movimiento. Pero el movimiento no puede estar condicionado desde afuera, ni puede ser *causado*”: “nunca se llegará a descubrir la causa de la evolución por medio de una búsqueda que esté ella misma sujeta a evolución. La voluntad de poder no puede ser el resultado de un devenir”.

Con este concepto de la voluntad cósmica de poder —en cuya formulación se aproxima curiosamente a nociones de la ciencia contemporánea— intenta Nietzsche salvar el mundo de las cenizas del pesimismo. Con él culmina el aniquilamiento de todos los valores. Sin embargo, Nietzsche no puede resignarse a la radical indiferencia de ese mundo que él concibe; o mejor dicho, no puede vencer la tentación de trasladar el principio de la voluntad del plano cósmico al humano, y convertirlo en criterio de valoración de la existencia. Como consecuencia de ello, propone un nuevo sistema de valores para substituir a todos los caducos.

Mucho más decisiva era la postura de negar toda posibilidad o legitimidad de una valoración. Pero Nietzsche no se acomoda

³⁰ I, II, 6, § 221. “La única filosofía que todavía admito: la forma más general de la *historia*, el intento de describir de algún modo el devenir heracliteano”: II, Introd., § 5.

en ese límite. La idea cósmica del eterno retorno tiene de este modo, como contrapartida en el dominio existencial, la idea del superhombre. La pura *indiferencia* del devenir universal se convierte ahora en la pura *arbitrariedad* del hombre fuerte. Todo está permitido, porque nada tiene sentido. Pero, si nada lo tiene ¿por qué ha de ser preferible el hombre fuerte sobre el débil, el soberbio sobre el humilde, el espontáneo sobre el recatado? A estas preguntas, un tanto embarazosas, respondería Nietzsche, sin embargo, asimilando la potencia natural del hombre a la potencia cósmica, la fuerza de su voluntad individual a la voluntad de poder universal. Y aunque todavía pesaría sobre nosotros la duda de si semejante idea no arruinó el intento de salvarlo todo, a que respondía la doctrina del eterno retorno, debemos admitir que Nietzsche se muestra elocuente en la defensa de su nueva tabla de valores. La vitalidad natural y el arte ocupan en ella el primer rango. “Para soportar la idea del retorno hay que ser libre con respecto a la moral; inventar remedios nuevos para el dolor, comprender que el dolor es un instrumento generador del placer; saber gozar de todo lo que es incierto, conjetural, como contrapeso de ese fatalismo extremo; abolir el concepto de necesidad. Suprema exaltación de la fuerza humana, de esa humanidad que creará lo Sobre-Humano.”³¹ El arte es una redención para todo aquél que vea el carácter temible y equívoco de la existencia; redime al que quiere vivirla a pesar de todo, al hombre de acción, y lo conduce hacia el estado supremo de afirmación de la existencia: el estado trágico y dionisiaco. Nuestros actos nos transforman; en cada uno de ellos operan ciertas fuerzas, mientras que otras permanecen provisionalmente paralizadas. Pero, siempre, el primer resultado de toda acción se produce en nosotros mismos: nuestros actos nos edifican, y por supuesto que lo hacen también *fisicamente*. El hombre trágico es la naturaleza que ha llegado a su más alto grado de fuerza creadora y de conocimiento, y que por ello mismo “pare con dolor”. A semejante naturaleza nada puede parecerle suficiente; sólo puede bastarle la alegría dionisiaca. “Yo soy quien ha descubierto la tragedia.”³²

Aparte de otras tantas singularidades, la filosofía de Nietzsche presenta la de una indecisión interna, que sólo se resuelve hacia el fin, cuando la aventura trágica de su lucidez culmina en un resplandor que ciega, como la tiniebla. Es la indecisión entre el

³¹ IV, IV, § 246.

³² IV, VII, 1, § 354.

afán de encerrarse y el de confesarse públicamente, que pudimos observar también en Kierkegaard. Las confesiones más íntimas las hacen los hombres más tímidos y recatados. A esta indecisión responde la dualidad del espíritu "científico" y la inspiración romántica; del análisis riguroso y minucioso y la expresión poética exaltada; de la argumentación cerrada y la crítica más severa, y el sentido de ejemplaridad del pensamiento, la idea de la filosofía como experiencia personal. En suma, la dualidad, o la oposición, resuelta en unidad efectiva por la existencia, entre la sabiduría y el arrebató. Estos rasgos, que toman también en Kierkegaard un cariz enfermizo, le han sugerido a Jaspers una crítica de Nietzsche: "Nietzsche es un pensador que, tan pronto está encerrado en lo finito, como se desvanece en horizontes inmensos de un romanticismo sin fin; pero nunca llega a constituir algo que nos satisfaga por completo."

Los dos grandes iniciadores de la filosofía existencial son, pues, dos hombres enfermos, excepcionales, solitarios. Y el existencialismo habrá de avanzar después por obra del mismo Jaspers, el cual llega a la filosofía proveniente del campo de la psiquiatría. En una obra dedicada a Strindberg y a Van Gogh, publicada en 1926, y en la cual prepara ya el terreno de su filosofía, dice Jaspers: "En estos hombres, que son unos enfermos, unos esquizofrénicos, la humanidad contemporánea avanza hacia las últimas fuentes de la experiencia. Estamos en un momento en que, gracias a esos enfermos que fueron unos genios, se nos revelan de un cierto modo los fundamentos del ser. La humanidad se encuentra en una situación problemática y dramática, y es probablemente por causa de esto por lo que las revelaciones contemporáneas están reservadas a unos hombres que no fueron normales. Gracias a ellos nos hemos puesto frente a las cuestiones últimas: gracias a ellos nuestro espíritu está abierto a las cosas más extrañas."³³

Extrañas, sin duda alguna. Lo que Jaspers dice de Strindberg y Van Gogh es aplicable sustancialmente a Kierkegaard y Nietzsche. Estos dos pensadores anticipan nuestro tiempo; y ocurre en ellos como si el esfuerzo de anticipación, y de concentración en su experiencia filosófica, de una tragedia que sólo más tarde habría de estallar, hubiera perturbado su equilibrio interno. No fueron excepcionales por su anormalidad, sino porque ese mundo suyo, del cual ellos se desprenden, aparece normal y saludable por con-

³³ Citado por Jean Wahl en *Cent années de l'histoire de l'idée d'existence. 1848-1948: Kierkegaard-Jaspers*. Curso de la Sorbona, publicado por el Centre de Documentation Universitaire, París, Tournier et Constans.

traste, a pesar de que ya contenía el germen de la tragedia actual. Después de los enfermos viene el médico —Jaspers—, que es quien está más cerca que nadie de la enfermedad. Y ya con Heidegger y con Sartre, los continuadores del existencialismo presentan otra vez los rasgos de la normalidad. La experiencia personal, la situación límite de “desgarre del ser”, como la llama Jaspers, han sido sublimadas en filosofía intelectual y sistemática, e incluso en literatura. Ahora, la anomalía, la enfermedad del filósofo del siglo XIX se ha contagiado, en el siglo XX, a la humanidad en conjunto. El pensador ya es un hombre sano, y los enfermos parecen ser quienes acogen su filosofía y promueven su éxito. Acaso este contraste, este curioso cambio de posiciones, pueda justificar una esperanza: después de una época en que los filósofos enfermos hablaban a la humanidad de unos males que ella no sufría todavía; y después de otra época en que los filósofos sanos hablan a los hombres de los males que realmente les aquejan, tal vez aparezca una filosofía sana que traiga un mensaje de salud, un pensador cuya excepcionalidad consista en decirle a la humanidad doliente el modo de curarse.

VII

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN VITAL

BERGSON

1. En algunos sectores del pensamiento contemporáneo se descubre la peculiar inclinación a considerar inasequible a la razón el objeto mismo sobre el que más importa filosofar: la vida, el hombre, la existencia. Y como nadie puede sentirse más seguro que cuando conoce su propia limitación, esta renuncia de los filósofos puede entrañar una sabiduría. Pero otras veces no hay renuncia, sino un empeño en perseguir a toda costa lo que de antemano se consideró evasivo. Entonces, para impedir, o paliar acaso, el inevitable sentimiento de frustración, la filosofía apela a recursos que están fuera de ella misma. Por ejemplo, la poesía; por ejemplo, la existencia real del propio filósofo. Del uso que se haga de estos recursos dependerá el efecto que ellos produzcan: una exaltación inspiradora, o una depresión y un pesimismo.

El pensamiento de Nietzsche, el cual anda bordeando casi siempre los límites de sí mismo, concluye en una exaltación que está ya francamente *más allá de la filosofía*. La filosofía, como experiencia personal, como acto vital radicalísimo, conduce al pensador hacia una zona en que ella ya se renunció a sí misma, en que la existencia se reintegra al devenir o al tiempo, abandonando por así decirlo el pensamiento. El *fatum* —nos dirá Nietzsche— es un pensamiento que exalta a quien comprende que forma parte de él. Yo mismo soy el *fatum*, y desde una eternidad de eternidades yo soy quien determina la existencia. No hay que resignarse a la necesidad: hay que amarla. El *amor fati* será mi último amor. Cuando el hombre se ha identificado perfectamente con la humanidad, mueve la naturaleza entera.

Aquí la poesía no tiene el sentido peyorativo con que la palabra suele emplearse fuera de la literatura; el sentido con que la emplea Jaspers en su crítica del romanticismo de Nietzsche. La poesía es literalmente un *acto*, una fuerza de transformación y exaltación del ser, que lo eleva por encima de la filosofía, pero sólo a través de la filosofía. La función que cumple la poesía así entendida en la existencia de Nietzsche es la misma que la fe cumplió en la existencia de Kierkegaard: una misión salvadora. En Jaspers no encontramos la fe ni la poesía; acaso por esto re-

sulta su filosofía tan precaria, tan peligrosa, tan inestable en todo momento, sin que por ello aumente su claridad puramente racional. Porque no puede apelar a estos recursos, se agudiza en el pensamiento de Jaspers la dificultad existencial de la filosofía. Ya no se trata de pasar por ella —a través de ella— hasta otra zona que la supere y que por ello mismo la redima de su insuficiencia. El problema es ahora el de permanecer en ella. De una parte, la filosofía es una búsqueda del ser total; por la otra, su misión es liberar al hombre de cuanto pueda ser pensado conceptualmente. Para llegar al ser en cuanto tal, Jaspers intenta, como Heidegger, una aproximación por el camino del ser que somos nosotros mismos.¹ A esa meta remota, Heidegger no ha llegado, pero afirmó que llegaría; Jaspers niega que pueda llegarse nunca. En todo caso, los dos se han quedado en la existencia, la cual es para ambos la única vía que conduce al ser. Y el existente, según Jaspers, no pudiendo alcanzar el ser por el que se pregunta, se queda preguntando por sí mismo: interroga el ser de la pregunta. Pero este interrogar, a su vez, es una forma de ser, o de existir. La pasión de la pregunta, de que hablaba Kierkegaard, está en la raíz de la filosofía como acto de la existencia. Al hombre “le va” en la pregunta que interroga por el ser, como dirá Heidegger. Está empeñado en su propia cuestión. Por esto, filosofar es existir, y el preguntar metafísico es un acto existencial.

Pero de esa existencia piensa Jaspers que no hay un sistema posible, como ya lo había sostenido Kierkegaard. La realidad no puede ser pensada como tal. El sistema de la existencia dependería de la comprensión del ser en sí; y como esta comprensión es imposible, el acto existencial de filosofar sobre la existencia es un acto siempre inseguro, problemático. Tenemos que afirmar lo impensable, y esto deja a la existencia en una situación precaria, abocada siempre a una negación de sí misma: en todo momento tenemos que estar eligiendo entre la nada y el ser. Pero no hay sólo este problema, que Jaspers advierte en la trama de la existencia. Hay el peligro que corre su propia filosofía de contradecirse a sí misma en la medida en que avance. Pues no hay manera de idear cómo pueda liberarse de la dificultad que ella misma se ha creado. ¿Cómo es posible filosofar sobre un dominio de la realidad que la filosofía empieza por decir que es impensable directamente, inconceptuable, irreductible a sistema? La obra de Jaspers, ya muy copiosa ¿no constituye acaso un sistema de

¹ Compárese con Nietzsche: “Sólo tenemos acceso al universo a través de nosotros mismos.” *Voluntad de poder*, II, I, § 4.

la existencia, más coherente aún que el de Kierkegaard, y no refuta por ello su mismo principio?

Estas cuestiones no hallarán respuesta mientras la filosofía existencial, o cualquier otra que critique la razón y limite sus alcances, no lleve a cabo al mismo tiempo una reforma de esta razón que se juzga tan inepta para abarcar aquello que más le importa. Y por reforma no hay que entender un nuevo método, ni una nueva ambición que levantara aquellas restricciones que desde Kant se vienen imponiendo al entendimiento. La reforma consistiría más bien en mostrar que la razón opera tan efectivamente en esas zonas que se llaman inconceptuales, como en las otras que se consideran reducibles al concepto lógico tradicional. Fuera del logos no hay nada. Y es necesario que aceptemos de una vez la unidad y la universalidad del logos, para que nos entendamos al decir que toda realidad de la que pueda hablarse es racional, aunque no se acomode a los principios formales de la lógica. Y hablar, podemos hablar de todo. Incluso de la Nada.

Una dificultad o un contrasentido análogo al que presenta el pensamiento de Jaspers se descubre en la filosofía de Bergson. En esta no se nos invita a rebasar los límites de la filosofía, y a proyectarnos por la fuerza de la poesía o de la fe hacia otros dominios que la superen. La realidad entera queda bajo su dominio. Pero, en cambio, se nos invita taxativamente a rebasar los límites de la razón, y se nos propone una idea en cierto modo irracional de la filosofía. También hay una fuerza de poesía en esta filosofía de Bergson, como en la de Nietzsche, a la cual debe algunas de sus inspiraciones. Pero es una poesía que ya se serenó, y que perdió todas sus exaltaciones "románticas". Es una poesía "crítica": la exaltación, la fuerza renovadora y creadora, se atribuyen a la vida misma, pero ya no aparecen en la voz de quien nos la presenta así concebida. Y "concebida" es la palabra justa; pues, aunque de antemano se afirme que la vida es irreductible a los módulos de la razón formal, a los conceptos esquemáticos ¿qué otra cosa sino conceptos habrá de emplear Bergson para revelárnosla y explicárnosla?

Parece como si la aptitud para formular esta cuestión y resolverla hubiese tenido que esperar una fase del pensamiento posterior a la que representan Nietzsche y Bergson —y Dilthey, por otra parte, y aún tardíamente Ortega. Lo que la época promovía era una crítica de la razón, sin más, en la cual quedaba comprendida incluso la misma crítica kantiana. La reacción contra el racionalismo concentró sus fuerzas en el aspecto lógico y formal

de la razón. El carácter unitario de la razón, por debajo de sus más variadas manifestaciones, pasó desapercibido (suele pasar desapercibido incluso en nuestros días). Ejemplos elocuentes de esa aversión por todo lo que fuera rigidez intelectual, esquematismo, formalismo conceptual, aparecen dentro y fuera de la filosofía. Son un carácter distintivo de la época, y por el cual ella presenta una notable analogía con el Renacimiento. En la novela *Guerra y Paz* de Tolstoi encontramos unas páginas tan reveladoras, y que representan una tan singular analogía con las ideas que Bergson habrá de desarrollar después, que incluso cabría sospechar que pudo haberse inspirado en ellas. A la inteligencia humana —dice Tolstoi— la continuidad del movimiento le parece inconcebible. “Las leyes que rigen un movimiento de cualquier especie sólo se hacen comprensibles para el hombre cuando éste examina unidades de este movimiento, arbitrariamente elegidas. Pero, al mismo tiempo, de esta arbitraria división en unidades discontinuas de la continuidad del movimiento es de donde proceden gran número de nuestros errores.” Y para confirmar su aserto, alude Tolstoi a esa misma aporía de Zenón de Elea sobre Aquiles y la tortuga, que habrá de constituir en Bergson el centro o el punto recurrente de toda su reiterada crítica del concepto de tiempo espacializado, y por ello mismo de su crítica de la razón. Que Aquiles no haya de alcanzar nunca a la tortuga, nos parece irracional; pero “la irracionalidad de esta conclusión —dice Tolstoi— deriva de la arbitraria suposición de unas unidades de movimiento inconexas, siendo así que el movimiento, lo mismo el de Aquiles que el de la tortuga, es continuo. Tomando unidades de movimiento cada vez más pequeñas, nos aproximamos meramente a la solución del problema, pero no lo llegamos a alcanzar”. La solución, añade, nos la proporcionó mucho más tarde la matemática, mediante el cálculo infinitesimal. “Esta nueva rama de las matemáticas, desconocida de los antiguos, mediante la consideración de magnitudes infinitamente pequeñas que aseguren la condición principal del movimiento, es decir, la continuidad, corrige el inevitable error en que el intelecto humano no puede por menos de incurrir cuando considera unidades inconexas de movimiento, en vez de la continuidad del mismo.”² Para Berg-

² *Guerra y paz*, xi, cap. 1, comienzo. La originalidad notable de estas páginas no consiste en su consideración de la continuidad del movimiento, sino en la correlación que señalan entre la teoría del movimiento espacial y la del curso histórico. La historia, para Tolstoi, es una continuidad e integridad, y los historiadores no pueden por menos de falsearla cuando la representan

son, es cierto, la matemática no resuelve el problema. Lo mismo que Zenón de Elea, el cálculo infinitesimal, en la conocida fórmula de Leibniz, no hace sino traducir a términos de espacio la irreductible unidad cualitativa, temporal, del movimiento. Sólo que esto no es tanto un error, como Tolstoi supone, sino una conveniencia de la razón, para fines prácticos, de la cual ella no puede ni le conviene curarse.

La similitud de ideas se hace más patente todavía al comparar ciertos textos de Nietzsche con los de Bergson. El hecho de que ambos critican la razón ha sido comentado, bien que mal. Lo que, al parecer, no ha sido objeto de adecuado comentario es el hecho sorprendente de que la crítica desemboque en ambos en una idea de la razón vital. Bergson no ha dicho nunca que la razón, por ser formal y homogénea y esquemática, fuese estéril vitalmente, adversa a los fundamentales designios de la vida, o nociva para ellos. Al contrario. En la falsificación de la realidad que efectúa la razón, reside su esencial utilidad. La razón es el órgano de la ciencia, y la función de la ciencia es la de "componer un mundo en el que, para la comodidad de la acción, podamos escamotear los efectos del tiempo".³ La ciencia sirve para prever. Del mundo natural, ella extrae y retiene lo susceptible de cálculo, y esto es lo que se repite, lo que presenta una regularidad, en suma, lo que no tiene duración propiamente dicha. Por esto, si la razón deforma o falsifica la realidad, al ofrecernos de ella una imagen de la que fué sustraída la temporalidad, esta falsificación no es arbitraria, ni es nociva vitalmente. Estudiando la estructura del entendimiento humano, observamos que una de sus funciones consiste precisamente en encubrir la duración; pero con ello cumple ese entendimiento una misión vital precisa: la de servir a la acción. Pues "nuestra acción sólo se ejerce cómodamente sobre puntos fijos. Es la fijeza, pues, lo que busca nuestra inteligencia". La razón nos ha sido dada, como el instinto a la abeja, para dirigir nuestra conducta. Por esto, la inteligencia combina y separa, arregla, desarregla y coordina, pero no crea. "Originalmente, sólo pensamos para actuar. En la horma de la acción es donde nuestra inteligencia se ha vertido. La especulación es un lujo, mientras que la acción es una necesidad."⁴ La razón es vital

como desintegrada y discontinua, al ocuparse aisladamente de sucesos y de personajes.

³ *La pensée et le mouvant*, I, p. 16. (Las citas por páginas remiten a la edición de las obras de Bergson, publicada por Albert Skira, Ginebra.)

⁴ *L'évolution créatrice*, I, p. 59.

en cuanto que, como órgano de la ciencia, y aun antes de ella, nos permite aumentar nuestra influencia sobre las cosas: "A lo que aspira siempre la ciencia es, en definitiva, a la utilidad práctica."⁵

Por su parte, Nietzsche había mantenido ya que "nuestro intelecto es un instrumento" para la vida; que "la fuerza inventiva que ha ideado las categorías ha trabajado al servicio de una necesidad, del anhelo de seguridad, de comprensión rápida".⁶ "La lógica es el instinto mismo que hace que el universo, a nuestro juicio, siga una marcha lógica."⁷ Pero ¿tiene en efecto el universo ese rigor lógico que le suponemos? Nada de esto. El universo es dinámico y la lógica es estática. Hay una heterogeneidad manifiesta, paradójica, entre el órgano de conocimiento y lo cognoscible: "El aparato de conocimiento no está organizado con vistas al conocimiento", sino con vistas a la acción. "La lógica está encadenada a esta condición: suponer que haya casos idénticos. De hecho, para poder pensar y concluir lógicamente es menester primero imaginar que esta condición se cumple."⁸ No podemos comprender sino lo que se presenta intelectualmente formulado, y esta formulación implica una deformación; pues, o bien prescindimos por completo de la realidad del cambio, o bien imaginamos que detrás del cambio hay siempre alguna cosa que permanece y subsiste. Y de ahí, justamente, la utilidad vital del error: "La voluntad de encontrar identidades es la voluntad de poder."

Dicho en otras palabras, Nietzsche y Bergson afirman rotundamente la incompatibilidad de la razón con el tiempo, la insuficiencia del conocimiento intelectual, y a la vez la compatibilidad de esta razón con la vida, en tanto que instrumento útil para la acción. La identidad, esta noción fundamental del pensamiento, que parece tan firme y segura por sí misma, no sería otra cosa que una invención humana, tan arbitraria como conveniente. Lo más real de la realidad, es decir, su fluidez, su dinamismo, su temporalidad, serían inasequibles a la razón lógica. "Nada de lo que se produce en la realidad corresponde rigurosamente a la lógica", afirma Nietzsche. Las matemáticas y la mecánica han sido consideradas mucho tiempo como ciencias de un valor absoluto, pero ya se empieza a sospechar "que no son ni más ni menos que lógica aplicada, fundada en la hipótesis indemostrable de que existen

⁵ *Idem*, iv, p. 328.

⁶ *Voluntad de poder*, I, II, § 133.

⁷ *Idem*, II, iv, § 296.

⁸ *Idem*, I, II, § 120.

casos idénticos". Ni hay identidad real, ni hay inmutabilidad conceptual: "El ser, la *substancia*, el *absoluto*, la *identidad*, la *cosa*, son esquemas que ha inventado el pensamiento y que contradicen fundamentalmente el mundo del devenir".⁹

Es por esto por lo que Nietzsche puede llegar a una asimilación de la filosofía y la historia semejante a la que ya sostuviera Hegel. "La filosofía —dice—, en la medida en que sea científica y no dogmática, no es sino la extensión más amplia de la noción de historia". Sin embargo ¡qué consecuencias más distintas de las hegelianas obtiene Nietzsche de este pensamiento! Es curioso anotar que ni él ni Bergson parecen haber prestado atención alguna a la filosofía de Hegel. Como Kierkegaard, hubieran sostenido acaso que la dialéctica hegeliana fracasó en su intento de restituir la movilidad al ser. Pero es inexplicable cómo pudieron —sobre todo Bergson— pasar por alto simplemente su empeño de dar *fluidéz* a los conceptos, de hacerlos aptos para reseguir el contorno variable de lo histórico y de todo lo que es dinámico, o está en incesante devenir. Hegel no creyó nunca en la rigidez del concepto, y criticó reiteradamente el formalismo, la uniformidad del esquema, las determinaciones sin vitalidad, la identidad absoluta. "El entendimiento es un devenir, y en tanto que devenir, él es la *racionalidad*".¹⁰ "La filosofía no considera la determinación inessential, sino la determinación en tanto que ella es esencial; no es lo abstracto, o lo privado de realidad efectiva, lo que constituye su elemento o su contenido, sino lo *efectivamente real*, lo que se pone a sí mismo, lo que vive en sí mismo, el ser dado (*Dasein*) que está en su concepto. El elemento de la filosofía es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y es este movimiento, en su totalidad, lo que constituye lo positivo y la verdad de esto que es positivo".¹¹ Por esto, la filosofía no es sino la historia de la filosofía. Y por esto debemos afirmar que la crisis del principio de identidad comenzó ya con Hegel, y que las críticas de Nietzsche y de Bergson son bien tardías, y no más graves que la suya.

Pero, incluso antes de Hegel, en el esplendor del racionalismo, Pascal había prevenido contra los peligros inherentes a la idea cartesiana de la razón. Para Descartes, la razón —"*la chose du monde la mieux partagée*"— es una, igual en todos, y siempre

⁹ *Idem*, I, II, § 112.

¹⁰ *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, III.

¹¹ *Loc. cit.* Cf. Bergson, *La pensée et le mouvant*, II, p. 79: "la substantividad del yo es su duración misma"; y en la página 97: "La permanencia de la substancia es para nosotros la continuidad del cambio".

la misma: "...étant donnée que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique..."¹² Y bien es cierto que la razón es siempre una, y siempre funciona igual en todos; pero no siempre funciona a la manera que Descartes pensaba. La razón cartesiana es una razón geométrica, como lo es su mecánica. Pero no sólo hay geometría, en el espíritu humano, sino también *finesse*, como nos enseña Pascal. Sería grande su mérito, aunque limitado, si Pascal no hubiera sino iniciado en el pensamiento moderno una filosofía del hombre que aspira a reivindicar el "corazón", el sentimiento, en suma el amor, como algo propio, con sentido, independiente y superior a la razón para todo lo decisivo en la vida humana. Por esto sólo, debiera ser considerado el antecedente del romanticismo y, en buena medida, del existencialismo. Pero es que Pascal no sólo contrapone y antepone el "corazón" a la razón, sino que nos habla de una "razón del corazón". También para él es objeto principal de la filosofía el estudio del ser dado inmediatamente, del *Dasein*, como se dirá después, es decir, del hombre. "*Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne sont pas propres à l'homme, et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant*".¹³ El estudio de la condición humana es el que nos revela que conocemos la verdad "*non seulement par la raison, mais encore par le coeur*"; que de esta manera es como conocemos los principios; y que, finalmente, no sólo el corazón tiene también sus razones,¹⁴ sino que la misma razón racional procede unas veces geométricamente, y otras procede con sutileza.¹⁵ Después de Pascal, a pesar de cuanto él dijo, y hasta en el siglo XX, muchos filósofos se han obstinado en seguir considerando a la razón geométrica como la única. Bergson se incluye en ellos. Pero es que Bergson desconoció la importante renovación que a este respecto introduce la razón histórica de Dilthey.

También la razón bergsoniana es unitaria, como la cartesiana. Pero, así como para Descartes la razón era universal en su alcance, Bergson afirma que su inflexible rigidez no le permite abarcar toda la realidad. Y como la realidad, a su vez, no es unitaria, es necesario buscar en el espíritu otra potencia de conocimiento que

¹² Descartes, *Règles*, I.

¹³ *Pensées*, 80. Edición Chevalier, París, N. R. F.

¹⁴ *Idem*, 479 y 477.

¹⁵ *Idem*, 21.

tenga aptitud para captar lo que la inteligencia deja a un lado. "La inteligencia deja escapar lo que hay de nuevo en cada momento de una historia. No admite lo imprevisible. Rechaza toda creación".¹⁶ No admite la novedad, ni admite el devenir radical. La inteligencia no se hizo para pensar la evolución, la continuidad de un cambio que sería movilidad pura. Nuestro espíritu, el cual busca puntos de apoyo sólidos, tiene por función principal, en el curso ordinario de la vida, representar *estados* y *cosas*. Como nuestra acción requiere la inmovilidad, la erigimos en realidad, hacemos de ella un absoluto. Y es que nuestra inteligencia, "cuando sigue su inclinación natural, procede por percepciones sólidas, de un lado, y por percepciones estables, del otro lado... Cada concepto es una cuestión práctica que nuestra actividad plantea a la realidad".¹⁷

De lo cual se infiere claramente que la razón no es histórica, siendo razón vital; pero tampoco es virtuosa, por así decirlo, sino viciosa: contrae malos hábitos, para los que siente por naturaleza una inclinación invencible. "La inteligencia ha contraído unos hábitos necesarios a la vida práctica. Estos hábitos, trasladados al dominio de la especulación, nos ponen en presencia de una realidad deformada o reformada, en todo caso apañada".¹⁸ Para Bergson, la razón también se forma históricamente, pero no se transforma. Sigue, en su línea evolutiva, desde sus primitivas manifestaciones, una dirección marcada de antemano por la función vital, práctica, que ella tiene que cumplir. Y cuando, de la práctica, se pasa a la teoría, la razón viene ya deformada por su vicio original, y deforma a su vez nuestro conocimiento de la realidad: nos la presenta rígida, estática; y, si acaso, sobrepone artificialmente a esta inmovilidad substancial una capa de movilidad que se considera menos real que la substancia inerte. La razón sería, pues, esencialmente tendenciosa, como lo era ya para Bacon, al que pudiéramos considerar inspirador, o por lo menos antecedente, de esta idea bergsoniana de la razón viciosa.¹⁹

¹⁶ *L'évolution créatrice*, II, p. 172.

¹⁷ *La pensée et le mouvant*, VI, pp. 202-203.

¹⁸ *Idem*, I, p. 31.

¹⁹ "Convencidos de que el intelecto humano crea sus propias dificultades, al no usar de los verdaderos auxilios que se ofrecen a la disposición del hombre...": Bacon, *Instauratio Magna*, Proemio. Su misma doctrina de los *idola* confirma la tesis: unos son adventicios, pero otros lo llama *innatos*, y éstos son "inherentes a la naturaleza misma del intelecto". La razón humana, abandonada a sí misma, sólo produce distinciones abstractas y más distincio-

2. Sabido es que el historicismo contemporáneo, al invitar a un estudio de las condiciones en que se ha producido una filosofía, y de sus conexiones de sentido con otras manifestaciones del espíritu, ha promovido un acercamiento de la filosofía misma a lo concreto. También en la filosofía de Bergson observamos esta marcha deliberada hacia lo concreto.²⁰ Su crítica del esquematismo abstracto de la razón tiene por contrapartida positiva, y no menos reiterada, la intención de volver a lo real, a lo dado en la intuición, a la riqueza y variedad cualitativa de lo dinámico; así al concepto abstracto se contraponen la percepción, la intuición, el instinto.

Lo sorprendente es que estas dos filosofías —el historicismo y el bergsonismo— resulten incompatibles. En otras palabras: aunque ambas tienden hacia lo concreto, la de Bergson ignora las verdades que sin duda aportó el historicismo. Tan dedicada a la reivindicación del devenir y la temporalidad, tan llena de sentido para todo lo que es movilidad y fluencia, la filosofía de Bergson ofrece, sin embargo, una representación bien esquemática de la evolución del pensamiento y de la historia interna de la filosofía. La pluralidad de los sistemas diversos la presenta Bergson distribuida en un mismo plano, como si no hubiera que considerar en ellos otra cosa que la discrepancia doctrinal, como si todos hubiesen sido pensados sobre los mismos supuestos vitales; en suma, como si ellos no constituyesen una línea de evolución bien claramente marcada. En la época en que Bergson escribe *La pensée et le mouvant* ya no es legítimo olvidar el hecho de que las diferencias entre dos filosofías no son reducibles a sus puras discrepancias teóricas, pues la relación histórica entre cada una y su antecesora permite tener de ambas una comprensión que no se alcanza cuando se las desprende de la tradición a que pertenecen.

Comentando la diversidad de las doctrinas, Bergson observa que “en el terreno de la dialéctica pura, no hay sistema alguno que no se pueda contraponer a otro”. Pero esta llamada dialéctica pura no es la verdadera: es una dialéctica estática, de la cual se ha abstraído la noción de tiempo que le es esencial. Ya no es un proceso, sino un puro juego esquemático de posiciones, una combinatoria de la que ya se ha esfumado todo sentido de renovación.

nes; sólo desea encontrar en todas partes uniformidad, igualdad, analogía, generalidad.

²⁰ Véase nuestro ensayo, “La marcha de Bergson hacia lo concreto”, en *Homenaje a Bergson*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad de México, 1941.

Las fases de un proceso dialéctico no están nunca en el mismo plano: la síntesis supera el nivel de la antítesis y la tesis, porque se da en un "momento" posterior al que ellas representan. La "novedad", que es inherente según Bergson a todo lo temporal²¹ —esta renovación interna que presenta siempre el proceso de la evolución cualitativa, y que impide calcularla, preverla, reducirla a esquema— esta novedad no la percibe Bergson en el proceso histórico de la filosofía. Considera que la diversidad de las filosofías se explica porque, empleando todas el método racional en un dominio donde no corresponde, se ven forzadas a una visión parcial, y toman por definitiva y total esta visión que no es sino una perspectiva limitada. Por abstracta que sea una concepción —nos dice— su origen o punto de partida es siempre una percepción; pero no una percepción total, sino una percepción privilegiada, en cuya elección hay siempre algo de arbitrariedad. La ciencia adopta para sí el dominio de la *cantidad*, por el cual podemos reducir efectivamente a unidad las cosas diversas; pero, como a la filosofía le resta el dominio de la *cualidad*, donde todo es heterogéneo, resulta que un punto de vista parcial, o la adopción arbitraria de una percepción fragmentaria, nunca puede representar a la totalidad. A cada visión fragmentaria cabe oponerle otras que tienen la misma legitimidad que ella. El examen de las doctrinas nos revela que la facultad de concebir, a medida que avanza en su tarea de integración, se ve forzada a eliminar de lo real un gran número de diferencias cualitativas, apagar parcialmente nuestras percepciones, empobrecer nuestra visión concreta del universo. A esto se debe que cada filosofía suscite otras que le son antagónicas, y cada filosofía nueva no hace sino levantar lo que otra dejó caer. Cambiando el método, podríamos lograr que hubiera al fin *una* filosofía, como hay *una* ciencia. Esta unidad de la filosofía habría de lograrse mediante un movimiento inverso del conocimiento: no reduciendo y contrayendo la visión original, sino ampliándola hasta totalizarla. Habría que adoptar todos los datos de los sentidos y de la conciencia, sin sacrificar ninguno, y así se llegaría a una filosofía contra la cual no sería posible oponer ninguna otra, porque ella sola habría ya adoptado la totalidad de lo dado, sin olvidarse de nada que pudieran recoger las otras.²²

²¹ "El ser vivo dura esencialmente, dura precisamente porque elabora sin cesar lo nuevo". *Pensée et mouvant*, III.

²² *Idem*, v, pp. 144 ss.

No discutamos siquiera la posibilidad de una filosofía que no eliminase nada del material inmenso y complejo de la experiencia interna y de la externa. Semejante filosofía no comprendería la realidad, sino que la duplicaría. Además, quedaría de este modo eliminada la historia de la filosofía, y el pensamiento procedería por simple acumulación de datos, en su esfuerzo de totalidad inclusiva. Paradójicamente, Bergson aspira a suprimir en la filosofía esa misma novedad que él considera esencial a todo proceso vivo. Observemos simplemente que toda percepción es ya una *posición*, y que implica una selección de lo dado. Lo dado nunca es *dado*, sino que siempre es *elegido*. No es la razón conceptuadora la que escoge, selecciona y sustrae del material vivo y complejo de las percepciones aquello que irá desarrollando por vía de análisis y de abstracción. Ocurre que la misma percepción efectúa ya esta tarea selectiva, inconscientemente; y que no sólo selecciona, sino además ordena, conforma y estructura. No es el concepto el primer producto de la abstracción mental, por obra de la razón. La razón opera ya antes de formular conceptos rigurosos, en la simple operación verbal por la que aplicamos un nombre a la cosa; o mejor dicho, por la que la cosa se constituye como tal al recibir su nombre. La palabra *forma* la cosa, como ya la percepción decimos que forma el objeto; y el concepto no es sino una etapa más en el proceso de abstracciones o reducciones sucesivas, cada vez más elaboradas, que la razón emprende para representarse el mundo con claridad, simplicidad y economía. Ocurre, así, que a medida que avanzamos en esta dirección de claridad, de orden y de simplicidad, nuestras concepciones no sólo se hacen más esotéricas, sino que además nos van distanciando de lo real en su concreción, y mayor es la distancia cuanto mayor es la *comprensión*; nos alejan de nuestro contacto directo con las cosas; nos impiden esa especie de comunión con ellas que podemos, o pensamos que podemos lograr cuando no hay intermediarios abstractos que nos velen su riqueza cualitativa. Esto lo ha visto Bergson con suma agudeza. Pero no ha visto lo que también es cierto: que *comulgar* con las cosas no es comprenderlas. Quiero decir que no hay manera de reducirnos al estado de pura irracionalidad que esa comunión, ese contacto implicarían. La simple percepción es ya una comprensión, en la medida en que es un orden, y en que ella nunca es completa sin el nombre, sin la palabra que ya es *logos*, u operación racional. Cuanto más cerca estamos de lo real, confundiéndonos con sus aspectos tan variados y ricos de cualidades, tanto más pobre o rudimentaria es nuestra actividad ra-

cional (a no ser que vayamos a la realidad armados de razón, y entonces no podemos confundirnos con ella, ni ella puede totalmente sumirnos a nosotros en confusión). Por nuestro afán de comprenderlas, nos separamos de las cosas, pues la buena visión implica cierta distancia, y nuestra mirada abarca más cuanto más lejos nos situamos para abrir nuestro horizonte. Entonces se pierden los detalles, claro está. Pero cuanto más atendemos al detalle de lo próximo, tanto más se contrae nuestra perspectiva.

Tampoco ha advertido Bergson que esto no ocurre sólo en la filosofía —y en la contemplación del paisaje—, sino también en la ciencia. Poco importa que ésta atienda, como él dice, sólo a lo cuantitativo de la realidad. Esta forma de selección no es más ni menos *arbitraria*, más ni menos apropiada, que la que pueda efectuar la filosofía. En todo caso, ambas llevan la misma intención, tienen el mismo sentido, proceden del mismo anhelo humano radical de comprensión; y, sobre todo, las efectúa la misma y única razón de que el hombre dispone. Una es la razón que da nombre a las cosas, constituyéndolas como tales, y la que forma conceptos filosóficos, y la que describe pasiones humanas en una obra literaria, y la que forja símbolos matemáticos y logísticos. Pero todas nuestras nociones son simbólicas, lo mismo las que expresamos con palabras del lenguaje común, que los algoritmos. Y como todo símbolo es un intermediario, que comunica y a la vez separa, desde que hablamos nos hemos separado del contacto directo con lo real. El logos se interpone incluso entre la mano y la cosa que tocamos. No tenemos otra manera de comunicarnos unos con otros, respecto de nosotros mismos y respecto de la realidad, que mediante los sistemas de nuestros símbolos. Éstos son los únicos que permiten la comprensión, pero a la vez son los que marcan la distancia entre el que comprende y lo comprendido; como el puente, que permite pasar de una orilla a la otra de un río, es a la vez lo que marca mejor la distancia que hay entre las dos.

Es cierto que el mismo Bergson afirmó el carácter, por así decirlo, formal de la percepción y el pensamiento.²³ “La continuidad del cambio evolutivo, nuestra percepción y nuestro pensamiento empiezan substituyéndolos por una serie de formas estables” que luego se van encadenando. La misma operación efectúa el lenguaje: las formas son lo único que él es capaz de expresar. De esta tendencia originaria de la percepción, del lenguaje y el pensamiento, a disociar cada movimiento en dos elementos, el uno

²³ *Evolution créatrice*, III, p. 325.

estable y definible, o sea la forma, y el otro indefinible, que sería la pura movilidad, nace según Bergson una metafísica que es “la metafísica natural de la inteligencia humana”. Captar la realidad del movimiento mediante la inteligencia, así orientada por naturaleza, sería imposible: la metafísica auténtica no es una tarea racional. Tarea intelectual es la de la ciencia, la cual, por su esencia misma, tiene que manipular los símbolos que ella elabora y con los cuales “substituye a los objetos mismos”. Que de ello resulte una falsificación, a Bergson no le importa, mientras se trate de la ciencia. Lo que le importa es evitar que la filosofía funcione lógicamente, opere también con símbolos intelectuales. Y es evidente que, siendo el concepto el elemento de la lógica, y siendo los conceptos unidades aisladas, separadas las unas de las otras, “como objetos en el espacio”, la representación conceptual de la realidad tendrá que ser discreta, discontinua, y por ello mismo inauténtica, aunque inteligible. “Nuestra lógica es el conjunto de reglas que hay que seguir en la manipulación de los símbolos.”

Pero, podemos preguntarnos ¿es que hay otra manera de conocer y comprender que no consista en una substitución de los objetos por los símbolos? Nuestra manera de participar en la continuidad del devenir universal no es el mutismo de un embebecimiento que nos confunda con las cosas, sino precisamente la acción de nuestro pensamiento. No es que el pensamiento sirva a la acción; es que el mismo pensamiento es ya una acción. La razón es también movilidad. Hagamos cuanto hagamos por detener en ellos a la realidad e intemporalizarla, los símbolos que ideamos son tan históricos como pueda ser dinámico lo que con ellos queremos representar. El conocimiento es siempre verbal, que quiere decir lógico, aunque no esté encadenado necesariamente a una lógica formal y rígida. Caben otras lógicas, menos inauténticas y falsificadoras que ésta que Bergson combate tan tenazmente, y a la que considera a la vez como la única posible. “Es esencial a la ciencia —dice— la manipulación de *signos*, con los que ella substituye a los objetos mismos. Para pensar el movimiento es menester un esfuerzo siempre renovado de la mente. Los signos se hicieron para prescindir de este esfuerzo, substituyendo la móvil continuidad de las cosas por una recomposición artificial que le sea equivalente en la práctica.”²⁴ Pero esta substitución es tan esencial en filosofía como en ciencia. Esa teoría de la paralización de lo real por la percepción, el lenguaje y el pensamiento, queda inevitablemente

²⁴ *Idem*, iv, pp. 327 ss.

trunca si no tomamos también en cuenta la movilidad de la propia razón, del pensamiento y del símbolo.

Hay que insistir en esto: la percepción no es completa cuando la cosa percibida no tiene nombre. Dicho de otro modo: la percepción sólo llega a ser conocimiento cuando es un *re-conocimiento*. La cosa, en su primera aparición, cuando es verdadera *novedad* para quien la contempla, nunca llega a rendirse ante el intento sorprendido, afanoso, indeciso, de conocimiento. Para ser conocida tiene que ser re-conocida, o sea *identificada*. Y esta identificación implica una reaparición de la cosa, y supone una cierta permanencia de ella en su ser mismo, la cual permite reconocerla o identificarla cuando se vuelve a presentar, y entonces ya no es tan *nueva*. Por otra parte, implica o promueve la designación: la aplicación del nombre, mediante el cual podemos representarla, o sea identificarla cuantas veces llegue a presentarse, y podemos, en fin, hablar de ella, o sea identificar nuestro propio conocimiento de ella con el de los otros.

Podrá decirse que, mediante la función simbólica, forzamos la realidad de las cosas, para nuestra conveniencia, a permanecer idénticas; y que luego erigimos esa falsa identidad en principio del conocimiento mismo. Ciertamente, así ha ocurrido y sigue ocurriendo todos los días (pues el motivo de este proceder humano no se reduce a un vicio filosófico, ni a una necesidad utilitaria o pragmática, sino que está más hondamente enraizado en nuestra condición existencial: es simplemente el anhelo de perpetuidad inherente al ser temporal, que se manifiesta de mil maneras). El hecho de que ya no nos dejemos engañar, ni por la identidad del símbolo, ni por la identidad del ser, no significa que debamos o podamos renunciar al símbolo para el conocimiento. En todo caso, es inapropiado llamar simbólicos tan sólo a los conceptos científicos. Todo lo que es cognoscible es dinámico, y también el símbolo mismo: también él sufre cambios, y evoluciona según leyes propias, morfológicamente, semántica e incluso fonéticamente, aparte de las alteraciones deliberadas que un pensador introduzca en el sentido de términos ya conocidos. Toda teoría nueva del conocimiento tendrá que recurrir a los símbolos y que expresarse mediante símbolos lógicos. Nunca debemos creer que el conceptuar y el nombrar un objeto sean operaciones distintas; ni que el concepto y el nombre, como dice Bergson, "se peguen como una etiqueta" al objeto ya constituido como tal. El proceso de objetivación implica el de nominación, y sólo termina cuando el nombre logra finalmente *formar* la cosa, aislarla o individuali-

zarla, distinguiéndola de todo lo demás, o sea constituir la como ente para nuestro entendimiento. A esto es a lo que llamamos conceptuar. En fin, los conceptos mismos no son tan rígidos como se pretende. Ellos también evolucionan, lo mismo que las palabras y que todos los demás símbolos: no son ellos mismos otra cosa que símbolos, pues no hay concepto sin expresión.

Cuando Bergson habla de símbolos, piensa en una clase especial de ellos: los de la ciencia, y particularmente los matemáticos. En este sentido, admira el esfuerzo que ha llevado a cabo la matemática moderna por representar el dinamismo, por substituir, como él dice, “lo ya hecho por lo que se está haciendo”.²⁵ Para esto ha tenido que inventar nuevos símbolos. Pero la metafísica, como no tiene ningún propósito de aplicación, piensa Bergson que podrá y deberá abstenerse de convertir la intuición en símbolo. Libre de toda obligación de llegar a resultados prácticamente utilizables, ampliará indefinidamente el dominio de sus investigaciones. También la metafísica tradicional, e incluso la moderna, cayó en la tentación de formular sus teorías simbólicamente. El entendimiento humano, cuya misión consiste en operar sobre elementos estables, puede buscar la estabilidad o bien en las *relaciones*, o bien en las *cosas*. En tanto que opera sobre conceptos de relaciones, conduce al pensamiento *científico*; y en tanto que trabaja sobre conceptos de cosas, desemboca en el simbolismo *metafísico*. En un caso como en otro, la organización proviene de un entendimiento que, con demasiada facilidad, tiende a considerarse independiente. Esta composición artificial de los símbolos deja que la realidad fluya por debajo de ella, sin captarla. Semejante deformación se debió al olvido de una verdad capital: si bien la ciencia necesita de los símbolos para su desarrollo analítico, “la principal razón de ser de la metafísica es una ruptura con los símbolos”.

No es necesario que insistamos más sobre el hecho de que toda palabra es símbolo, de que toda intuición ha de terminar en un símbolo, para ser conocimiento. Pero esta idea de que el empleo de los símbolos sea legítimo en el campo de la ciencia, porque ésta deba conducir a “resultados prácticamente utilizables”, es una idea que merece comentario. De antemano, no parece muy claro que el cálculo infinitesimal y la geometría analítica —las dos creaciones de la matemática moderna que él tiene *in mente* cuando alude al esfuerzo por representar simbólicamente el dinamismo— se originasen de una motivación utilitaria; más

²⁵ *Pensée et mouvant*, vi, pp. 204 ss.

bien parece que fueron fruto de una pura especulación desinteresada. En el fondo, esa idea de Bergson responde a una influencia insospechada de la filosofía positivista. Sabido es que el positivismo llegó a concentrar en una fórmula la noción que la generalidad de los hombres se formó de la ciencia y su misión en el siglo XIX: saber para prever, prever para actuar. Sabido es también que Bergson acepta esta fórmula sólo para mejor recalcar la diferencia entre la ciencia y la filosofía: ésta no sirve para la acción, y por ello no pretende predecir o anticipar. Pero esta distinción entre la ciencia y la filosofía no deja de implicar la aceptación literal de la idea que el positivismo se hizo de la primera. "Siempre hemos reconocido —dice Comte— que, por lo menos en cuanto se refiere al conjunto de la evolución humana, existe espontáneamente y en todos los aspectos una armonía esencial entre nuestros conocimientos reales y nuestras necesidades efectivas. Los conocimientos que nos están necesariamente vedados en cada género son también aquellos que no tendrían otra eficacia que la de satisfacer una vana curiosidad."²⁶

Comte, para quien la misión de la ciencia era prever, no pudo haber previsto que la ciencia actual —la física teórica eminentemente— se desarrollaría casi por completo sobre una base nueva, y que este desarrollo implicaría, por la naturaleza misma de sus principios, la imposibilidad de toda aplicación práctica en la esfera de la acción humana. A nadie le importa, para los efectos de su situación vital y de su acción histórica, que la velocidad de la luz sea una constante, o que dependa del potencial de gravitación. El "mundo" de la ciencia contemporánea es un mundo inhabitable. Y el mundo que efectivamente habitamos permanece inalterado por el hecho de que la ciencia —la física teórica— lo haya concebido como un continuo tetradimensional de tipo riemanniano. La teoría newtoniana de la gravitación no permitía explicar la diferencia de 43" que se presentaba entre el cálculo de la rotación secular de la órbita de Mercurio y la observación de la misma. Esta discrepancia no dejaba de producir una cierta mala conciencia en los físicos teóricos; pero a su vez esta zozobra no hubiera tenido fundamento en el caso de que su misión científica fuese puramente práctica, pues ¿qué importaba la diferencia? La ley de gravitación era verdadera en tanto que sus aplicaciones prácticas resultaran eficaces, y aquel error no afectaba en modo alguno a las necesidades de la acción. En este sentido, tenía razón Comte, aunque acaso se excediera en la expresión,

²⁶ *Cours de philosophie positive*. lección 59.

llamando “vanas curiosidades” a las cuestiones teóricas que no pueden ser inmediatamente utilizables. Y la tiene Bergson, en tanto que la misión de la ciencia sea ésa que él le confiere. Pero en física contemporánea, ni Bergson ni Comte llevan la razón. La fecunda crisis de esta ciencia en nuestros días, y su eventual resolución en una teoría del campo unificado, ya propuesta por Einstein, nos sitúan de antemano en una zona de la que, inmediatamente, no pueden derivarse consecuencias prácticas. Estas consecuencias podrán obtenerse de la física atómica, sobre la que ya se ha cernido el afán de poder del hombre, pero no de la cosmología. Pudiéramos decir, en verdad, que la ciencia sabe siempre *más* de lo que es necesario para la vida, y que esta especie de exceso lujoso es esencial a su existencia.

Parece como si Bergson —ya no se diga Comte—, en su teoría de la ciencia, hubiese permanecido apegado a ideas que ya en su tiempo estaban superadas; como si hubiese prolongado en el siglo xx la vigencia, no tanto de unas nociones determinadas, cuanto de un cierto sentido de las cosas que corresponde al estado de la ciencia en el siglo xix.²⁷ Cautivado además por la maravilla del mundo natural, sobre todo por esta realidad misteriosa y atractiva que es la vida, no llegó a levantar su mirada más allá de la tierra en que esta vida se produce. Su pensamiento carece del sentido cósmico que tuvo el de Nietzsche, aun sin el apoyo de conocimientos astronómicos. La de Bergson es literalmente una filosofía terrenal, o *mundana*, y como tal consigue comunicarnos esa cautivación que la inspira. Es la obra de un auténtico *esprit de finesse*, en el mayor grado de seducción que es posible encontrar en una filosofía.

3. Se ha dicho que las comprobaciones que la observación astronómica aportó a la teoría general de la relatividad vienen a terminar un ciclo del pensamiento científico, el cual, habiéndose iniciado con las experiencias de Michelson y Morley para medir la velocidad de la luz desde un cuerpo en movimiento, inician, al arrojar un resultado negativo o paradójico, una etapa de crisis, fecunda en hipótesis, en la que el pensamiento se remonta a la especulación, sobre todo con Einstein, para retornar a los datos

²⁷ Bergson conoce la teoría de Einstein. Incluso se refiere a ella en una extensa nota que se encuentra en *La pensée et le mouvant*, II, pp. 43 ss. Pero lo que ahí se dice no atañe a la cuestión de la utilidad pragmática de la ciencia; por lo demás, se refiere tan sólo a la teoría restringida de la relatividad.

de la experiencia, en los que algunas hipótesis encuentran su necesaria confirmación.²⁸ Pero ésta no sería, a mi entender, sino una instancia concreta de un ciclo que el pensamiento humano viene reiterando desde que adquirió una intención científica. La naturaleza misma del conocimiento, o si se quiere, la naturaleza o condición del hombre, es lo que determina ese ritmo de distanciamiento y aproximación. La realidad es dada; ahí está siempre presente, ofreciéndose al parecer sin reticencias, incluso imponiéndose a nosotros ineludiblemente. Pero nunca se ofrece de la misma manera: el modo como ella se ofrece depende del modo como la tomamos. No la rehusamos nunca, ni siquiera cuando parece que más nos alejamos de ella, lanzados en abstractas especulaciones de alto vuelo. Pues pronto averiguamos que el contacto directo con ella no basta para poseerla; y entonces nos retiramos, provisionalmente, interponiendo entre nosotros y la realidad una trama simbólica, un juego de categorías que no son sino una manera nuestra de mirar. Cuanto más refinado, complejo y abstracto es este sistema, tanto mayor es la seguridad que el pensamiento tiene en sí mismo, y tanto mayor la distancia que lo separa de las cosas mismas. Y así llega otro momento en que, ya sea por causa de un hecho comprobado y que no encaja en el cuadro de nuestras categorías, o bien por una cierta nostalgia de la realidad en su concreción, que a veces parece sobrevenirle al pensamiento, éste inicia una especie de marcha atrás, rechaza el esquematismo de sus propias construcciones y proclama un nuevo principio del conocimiento inmediato. Pero esto no representa un verdadero regreso hacia las cosas mismas, sino una nueva manera de verlas. Del uso de categorías no podemos ya prescindir. Las nuevas podrán acaso parecernos más apropiadas; pero sería vana nuestra pretensión de *mirar* sin el auxilio de esos anteojos. El conocimiento humano siempre interpone entre nosotros y la realidad esas formas que son creación suya, esos lentes que aproximan o distancian, según el enfoque y la graduación. Sin ellos la realidad nos parecería borrosa, confusa, en el caso de que pudiéramos efectivamente despojarnos de lo que ya es parte de nuestro ser. Pero ocurre que las maneras de ver no son caprichosas ni arbitrarias. Las del pasado influyen sobre las presentes y restringen en cada caso las posibilidades de la innovación que éstas puedan aportar.

Por esto hay como un drama fáustico en la visión y en la expresión humana. El simple tocar y oír, el sentir las cosas, no

²⁸ León Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, xli, § 191.

es estar muy cerca de ellas. Más próximos estamos, o sea más cerca de saber lo que son, cuando *hablamos* de ellas. Pero no podemos hablar con sentido de la realidad si no es interponiendo una capa cada vez más gruesa de símbolos y más símbolos entre ella y nosotros. Nunca podemos tenerlo todo a la vez: la claridad y el contacto inmediato. La estructura de nuestro conocimiento y de nuestro ser, es dialéctica, o sea fáustica. Si por amor de la realidad, o como quiera que lo llamemos, permanecemos demasiado junto a ella, ni la conocemos bien ni podemos poseerla verdaderamente; y si, para saber de ella, refinamos el instrumento de nuestra visión, la marcha propia de nuestra creación verbal nos arrastra cada vez más lejos. Nuestro ser está conformado de tal modo, que no hay ganancia suya que no se pague con una renuncia, y lo más que podemos hacer es lograr alguna sabiduría de esta frustración. Fausto no vive con las cosas porque empeña su vida en conocerlas; y cuando quiere convivir con ellas debe renunciar al conocimiento. Fausto es el hombre, y la historia del conocimiento es una prodigiosa aventura fáustica, de la cual, esta marcha de Bergson hacia la vida y lo concreto no es sino una de sus etapas.

Este sentido suyo, tan delicado, de lo concreto en su movilidad, el propio Bergson no tiene otra manera de elevarlo a conocimiento sino expresándolo, traducándolo a una categoría filosófica: la *novedad*, palabra vieja, viejo concepto que adquiere por él nuevas intenciones y profundidades. La evolución nos trae novedades. Esta fuerza suya de renovación inagotable es, en suma, lo que permite diferenciar el tiempo como duración real, del tiempo espacializado que nuestro entendimiento concibe. A lo largo de la historia de la filosofía, el tiempo y el espacio habrían sido considerados parejamente, puestos en el mismo rango. Incluso el espacio habría gozado de una preferencia mayor por parte de la ciencia y del lenguaje usual. Los términos que designan el tiempo se toman del lenguaje del espacio. Cuando evocamos el tiempo, es el espacio el que responde a la llamada. Para pasar del uno al otro, nos basta con cambiar una palabra: la *yuxtaposición*, en el espacio, se convierte en la *sucesión*, en el tiempo. Y así la duración se expresa siempre como extensión. El tiempo, considerado de este modo, no es sino un espacio ideal en el que suponemos alineados los acontecimientos del pasado, del presente y del futuro. Este proceder, conveniente a las exigencias del simbolismo científico, tendría un arraigo más profundo: concordaría con las exigencias mismas del lenguaje y provendría de la estruc-

tura misma del entendimiento. Ni éste, ni el lenguaje, ni la ciencia, habrían intentado buscar en el tiempo los atributos positivos, los suyos propios.²⁹

Lo primero que nos alcanza, al intentar esta búsqueda, es la novedad que la evolución trae consigo. Y tan radical, en Bergson, es el concepto de la novedad, que incluso anula por completo el concepto de posibilidad. Este concepto, que es una categoría ontológica del orden de la temporalidad, Bergson lo interpreta como una nueva y sutil intromisión de las nociones espaciales en el dominio de la duración real. Nos habla de una acción que sería enteramente nueva y que no preexistiría en modo alguno, ni siquiera bajo la forma de un puro posible; cuyo contenido y cuya duración se identificarían. Por no haberse percatado de la realidad de semejante acto —el acto libre—, los filósofos habían confundido la evolución, cuyas fases se interpenetran en una especie de crecimiento interior, con el desarrollo que se produce por yuxtaposición de sus partes. Pero es menester que la confusión se desvanezca. Debemos insistir en cuanto nos permita diferenciar la sucesión, dentro de la duración verdadera, y la yuxtaposición, dentro del tiempo espacial; distinguir entre la evolución y el desenvolvimiento; entre la novedad radical y la ordenación de lo preexistente; en suma, entre la libertad, propia de la evolución creadora, y la simple elección de posibilidades dadas. La evolución no consume posibilidades, sino que las crea. Lo potencial no preexiste a lo actual, de tal modo que podamos de antemano calcular lo que *puede ser* en el futuro. El futuro es pura indeterminación. El tiempo es invención, o no es nada.

Piensa Bergson que en el fondo de las teorías que desconocen la novedad radical de cada momento de la evolución hay un cúmulo de errores y malentendidos. Hay, sobre todo, la idea de que lo posible es *menos* que lo real, y que por esta razón lo real, como existencia, viene *después* de lo posible. Lo contrario es la verdad, para Bergson. Las posibilidades no son representables, no pueden ser pensadas antes de ser realizadas. “Lo posible no es sino lo real, más un acto del espíritu que se le añade y que proyecta su imagen hacia el pasado, luego que se ha producido.”³⁰ A medida que la realidad se crea, siempre nueva e imprevisible, su imagen se refleja detrás de ella en el pasado indefinido; y así resulta que, para nosotros, fué posible en todo tiempo. Pero lo posible no es sino el reflejo del presente en el pasado. Los hom-

²⁹ *Pensée et mouvant*, I, pp. 16 ss.; 21 ss.

³⁰ *Idem*, III, pp. 110 ss.

bres de ciencia, los filósofos y todos los demás hombres, suelen entender por posible, o bien la ausencia de impedimentos, o bien la preexistencia bajo forma ideal. En metafísica, el concepto de posibilidad implicaría el error de considerar como *realidad* posible lo que no es sino *idealidad*. Pero la evolución no es el cumplimiento de un programa. La indeterminación, la libertad, no es una competencia entre posibilidades. La libertad crea la posibilidad misma. Es lo real lo que se hace posible, y no lo posible lo que se hace real.

Por aguda que sea esta tergiversación, y por más elocuencia que ponga en argumentarla, Bergson no logra convencernos de que se trata en ella de otra cosa que de una cuestión de nombres. Si no se tratara de esto, lo que dice resultaría incomprensible. Sin que lo indique, su crítica parece apuntar al concepto aristotélico y escolástico de potencia. Esta categoría es un arbitrio, un recurso tan bueno como cualquier otro, o más que otro, para traducir en conceptos el dinamismo de la realidad. Pero ya el propio Aristóteles había advertido que el acto es anterior a la potencia, o sea que no se da potencia sino en un ser en acto. Lo que existe en acto se genera siempre de lo que existe en potencia, *por medio de algo que existe en acto*; y esto es formalmente idéntico con lo generado: algo de lo que se genera está ya generado. Ésta es la idea clave. El pensamiento moderno puede formular sin duda de otro modo lo que Aristóteles considera "identidad formal" entre el generador y el generado, o sea el vínculo de conexión entre lo potencial y lo actual. Pero, de que este vínculo existe, no cabe la menor duda. De otro modo ¿cuál sería el nexo entre los diversos momentos de una realidad temporal? La novedad radical desvincularía estos momentos, aislándolos unos de otros, y rompiendo por ello mismo la fluidez y continuidad del devenir.

Cierto es que, para Aristóteles, posible es en principio lo que no entraña imposibilidad (*ἀδύνατον*), y esta es la noción que, en parte, Bergson combate. A su sentido de la espontaneidad flúida de lo real puede repelerle acaso esa idea aristotélica de la preformación ideal del ser actual en su potencia, la cual parece eliminar de los posibles precisamente la posibilidad de lo nuevo. Las cosas posteriores en generación —dice Aristóteles— son anteriores en forma y substancia. Todo lo que se mueve se mueve hacia un principio. El objeto de una cosa es su principio, y la generación tiene como objeto su fin. La actualidad es el fin, y así el fin y el principio se confunden en una especie de orden preestablecido. Pero es que Aristóteles, el cual es todavía más un bió-

logo que un físico, ha derivado tal vez su concepto de entelequia de una intuición que la biología contemporánea no ha desmentido. En el orden de lo vital o biológico, cada ser va presentando en su desarrollo los caracteres específicos que le corresponden, y que nosotros podemos legítimamente anticipar. En cuanto a los caracteres individuales, por difícil que nos resulte anticiparlos, sabemos bien que estaban genéticamente predeterminados; nuestra ignorancia en este caso es puramente una dificultad de cálculo, pero no una imposibilidad esencial. No es que nosotros —los hombres— queramos reducir la novedad indudable que trae siempre el ser vivo a un esquema de posibilidades calculables; no es una incapacidad de nuestro entendimiento para comprender lo *nuevo* lo que nos impele a proceder de este o de otro modo. Es que la realidad misma, para nuestra suerte, no nos presenta nunca lo *nuevo* sin lo *viejo*. Las leyes de la herencia atestiguan esta presencia de lo viejo en lo nuevo. El protoplasma es la potencia del ser vivo que va a desarrollarse. Si todo es previsible no hay novedad; pero si todo es novedad, no hay evolución: con puras novedades radicales no podemos reconstruir una continuidad. La anulación del concepto de posibilidad conduce paradójicamente a una representación de lo evolutivo que resulta estática, discontinua, afectada de espacialidad y no de temporalidad, y esto es precisamente lo que Bergson se empeñaba en evitar.

Hubiera sido muy conveniente distinguir, por otra parte, entre posibilidad y potencia, que son dos cosas diferentes. Las potencias son recibidas o heredadas. Determinan el ser en su estructura, y por ello en sus cardinales modos de ser en acto. Constituyen, para el hombre, lo que en psicología hemos llamado una situación vital fundamental. En algunos casos pueden asimilarse a lo que Heidegger llama *existenciales*, empleando la palabra substantivamente. En este plano de lo potencial no existe libertad (y no veo claramente cómo pueda hablarse de una libertad biológica, en sentido propio: la libertad es estrictamente humana, porque implica decisión). Las potencias condicionan, como todo lo dado; limitan las posibilidades, y por ello mismo las crean. Las posibilidades se presentan dentro del cauce limitativo de las potencias. Su actualización depende, por tanto, de nuestra elección. Por lo menos en principio; pues también están condicionadas por el azar, por el cruce de nuestra existencia con las ajenas. En todo caso, las sentimos en nosotros como virtualidades de nuestro ser: las vivimos como tales posibilidades, y es precisamente la contex-

tura temporal de este ser nuestro lo que determina la anticipación del futuro en que consiste la vivencia de posibilidades.

El cálculo de las posibilidades *pasadas* puede resultar tan ocioso como se quiera, tan sujeto a error como el cálculo de las futuras. Pero, que la posibilidad es algo real, es algo más que esa retracción que hace la mente, desde el presente real y novedoso hacia el pasado, visto retrospectivamente, de esto no puede cabernos la menor duda cada vez que chocamos con imposibilidades. El concepto negativo, cuyo uso es legítimo en el plano humano, aunque no lo fuera en el biológico o en el físico, nos aclara el concepto positivo. Si todo fuera necesidad —es decir, si no hubiera más que determinación inexorable— no habría historia: nuestra existencia sería análoga a la de cualquier otro ser orgánico. Pero, si todo fuera posible, si no hubiese imposibilidad ninguna —y esto es lo que implica la idea de una novedad absoluta, de una invención radical y perpetua—, entonces tampoco habría historia, porque no habría ligazón entre una acción y otra, entre dos épocas distintas, entre diferentes hombres: no habría comunidad, ni en el presente ni en la tradición.

La única manera de concebir nuestra vida y nuestra historia como continuidades, y de no seccionarlas en fases o momentos paralizados e inconexos, consiste precisamente en eliminar esa noción un poco romántica de la novedad absoluta y radical. Cada momento presente está vinculado al pasado por lo que hay de pasado en el presente mismo: por lo viejo que sigue viviendo amalgamado en lo nuevo. Y es aquí donde cumple su función el concepto de posibilidad; y también el de libertad. Porque la libertad es un concepto dialéctico, que sólo puede aplicarse a un ser cuyo carácter correspondiente es el de limitación y condicionamiento. Ningún otro ser es libre, sino el hombre, porque ningún otro tiene la capacidad de hacerse a sí mismo; pero esta capacidad le es dada por su misma limitación. Los otros seres vivos no son propiamente limitados, sino determinados: constreñidos, cada uno de ellos, a ser lo que son, cualesquiera que resulten las variantes o novedades que su evolución genérica o específica traiga en el tiempo.

No hay auténtica novedad sino en la existencia humana individual y en el proceso histórico. Hay un dejo evidente de antropomorfismo en ese empleo de los conceptos de novedad y libertad en el orden de la naturaleza. El hombre solo es el que sabe que *puede hacer* y *hacerse*. La innovación libre implica el hacer, la acción proyectada sobre lo posible; y este poder ser, o poder de

hacer, le es dado al hombre con condiciones, y por las condiciones mismas. Haber nacido en el siglo xx permite un tipo de existencia que no permitió el siglo xviii. Hoy tenemos otras posibilidades; pero a ellas corresponden unas imposibilidades: es forzoso vivir como en el siglo xx, y por ello imposible vivir como en el siglo xviii. Llamamos también posibilidad —o mejor potencia, en este caso— a los caracteres precisos que el ser presenta, como tal, en su dotación biológica y psíquica, los cuales son tan dados, tan originales e irrenunciables como la situación histórica en que uno se halla inmerso en el momento de iniciar su acción en el mundo. Pero, a la vez que límites, estos caracteres los consideramos *facultades*, es decir, capacidades de la vida humana individual, fuentes por tanto de posibilidades.

No siempre las posibilidades se presentan, pues, como alternativas concretas, como si estuvieran desplegadas en abanico partiendo del punto central que es nuestro presente. No siempre son calculables, como actos determinados que se proyectan, ni siempre atinamos a reflexionar sobre ellas antes de proceder, o después de haber actuado. Pero es manifiesto que nuestro presente contiene en potencia lo que nuestro ser podrá ser en el futuro, o por lo menos buena parte de él; es evidente que de este futuro están excluidos de antemano los imposibles, calculables o no, porque éstos quedan fuera de los límites que constituyen nuestro ser actual. En todo caso, no hay existencia que no contenga posibilidades, ni hay ningún posible que no se albergue ya de algún modo en la existencial real y actual, pues las determinaciones limitan incluso el campo de lo azaroso. Y en el juego dinámico de la existencia, la actualización de una potencia o la realización de una posibilidad producen una novedad, y sólo de este modo puede la novedad producirse. Y si bien cada posibilidad elegida implica la renuncia de otros cursos de acción posibles, a los que nuestra decisión tornó en imposibilidades inatrapables, en cambio el curso que adoptamos nos presenta otras posibilidades vitales nuevas. Éstas, aunque no estaban propiamente contenidas en nuestro ser real, de una manera inmediata y previsible, sino que resultan de las mismas situaciones nuevas en que vamos ingresando, quedan enclavadas de todos modos dentro del cauce general de nuestra potencia de ser, y se integran en el ser de una manera congruente.

La novedad creciente de nuestra vida es lo que nos va envejeciendo. Pues no hay otra manera de introducir novedades en nuestra vida que la de actuar, y esto no hace sino aumentar el

acopio de pasado que nuestro presente contiene. Lo cual confirma nuevamente que lo nuevo no se da sino con lo viejo, y en lo viejo. Si no hubiese algo nuevo en cada momento de nuestro devenir vital, el presente no se distinguiría del pasado; pero tampoco se distinguiría del pasado, ni tendría este presente conexión ninguna con el pasado, si además de lo nuevo no contuviera algo viejo. No tendríamos recuerdo, ni habría en ningún caso ligazón en la fluencia temporal, ni habría historia. La pura novedad excluiría la anticipación, la cual es un hecho, y un hecho explicable precisamente por la temporalidad de nuestro ser. No podemos proyectarnos hacia el futuro sino sobre el supuesto de la persistencia del pasado. La previsión implica el recuerdo. Esta tendencia humana a anticipar, a proyectarse hacia el futuro desde el presente, de la cual habla Bergson como de una tendencia de sentido puramente práctico, tiene su fundamento y su justificación en la capacidad de *mantener vivo el pasado en nuestro presente*, y no sólo en la capacidad de *proyectar el porvenir*.

4. Todas las grandes filosofías dejan unas cuantas verdades perdurables; pero estas verdades tienen que ser corregidas, pulidas o alteradas en cierto modo: la posteridad no las acepta en su formulación originaria. Por esto, lo que podría llamarse el triunfo de una filosofía, si se produce en vida de su autor, puede ser considerado por éste como una falsificación de su pensamiento. De esta suerte, buena o mala, no escapó la filosofía de Bergson. Pero su acento y estilo tan personales, unidos a una peculiar disposición de la mente francesa, motivaron acaso que los comentarios que suscitó recayeran más sobre su contenido que sobre las relaciones que guarda con otras filosofías, y sobre el lugar que haya de corresponderle en la tradición universal del pensamiento. La filosofía de Bergson incluye una teoría del conocimiento y una metafísica —más que nada el plan o esbozo de una metafísica— perfectamente entrelazadas. El gran mérito de la primera consiste en una crítica de la razón, por la cual quedaron de manifiesto unos orígenes históricos determinados y unas motivaciones vitales permanentes de las categorías que elabora el entendimiento. En este aspecto, su doctrina coincide fundamentalmente con la de Nietzsche. El mérito de su metafísica es el de haber realizado nuevamente la realidad del devenir, el de haber presentado de una manera clara y viva la temporalidad del ser. “Hay cambios, pero no hay bajo el cambio cosas que cambien: el cambio no tiene necesidad de un soporte. Hay movimiento, pero no hay objeto

muerto, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil.”³¹ Hay una realidad exterior, que nos es dada inmediatamente. Esta realidad es dinámica, y, sin embargo, persistente. No hay una substancia que se halle por debajo de estas existencias. La única substancia es la del cambio: “la movilidad es la realidad verdadera”, o, como dice en otro lugar muy hegelianamente, “la permanencia de la substancia es la continuidad del cambio”.

El tema central de esta filosofía podría titularse la reivindicación del tiempo. Para Bergson, el tiempo ha sido tradicionalmente reducido a espacio por el entendimiento. Pero, al efectuar la reivindicación, al restaurar la independencia del tiempo y proclamar su irreductible heterogeneidad respecto del espacio, Bergson abrió un abismo inzanjable entre dos reinos del ser, y a este dualismo metafísico corresponde un dualismo epistemológico no menos marcado. Su crítica de Platón y Descartes no lo conduce en definitiva a una superación del dualismo de esos dos filósofos. El dualismo platónico de la teoría de las Ideas presentaría los dos sectores de la realidad divididos por un corte horizontal, de tal manera que el ser auténtico quedaría situado en la zona superior, y en la inferior estaría el ser que es menos ser: arriba, la eternidad, abajo, la temporalidad. El dualismo cartesiano, en cambio, divide a la realidad mediante un corte vertical, y por esto se le asemeja el dualismo bergsoniano. En el mismo plano de las existencias, y presididos desde arriba por la singularidad del ser divino, estarían el sector de las substancias pensantes y el sector de las substancias extensas. La razón sería la propiedad eminente de las primeras; la extensión, la propiedad de las segundas. Materia y espíritu, cuerpo y alma, espacio y pensamiento: éstos serían los términos a que puede reducirse la realidad total. De un modo parecido nos la presenta Bergson. La materia es igualmente espacio; la vida es esencialmente tiempo. Extensión y duración, espacio y tiempo, corresponden a lo que en Descartes fueron la *res cogitans* y la *res extensa*. La diferencia más notable que presentan estos dos dualismos es la que induce a Bergson a escindir también en dos la capacidad cognoscitiva del espíritu, que en Descartes era unitaria. La razón ha quedado ahora adscrita a la zona del ser cons-

³¹ *Idem*, v, p. 159. Cf. Louis Lavelle, “Être et acte”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936, pp. 187 ss., para una crítica análoga de esta tendencia viciosa de la metafísica tradicional a suponer el ser, o sea a no reconocer la plenitud ontológica del cambio, y a imaginar un ser inalterable por debajo de la mutación accidental.

tituida por la materia, por lo corpóreo, por el espacio; mientras que el conocimiento de lo temporal, de lo fluyente, de lo vital y evolutivo estaría reservado a la intuición. De la razón nacería la ciencia, para fines prácticos; en la intuición se fundaría la metafísica, para fines especulativos y desinteresados. Y aunque de hecho todo cambia, incluso lo material, y no sólo los seres vivos —con vida biológica o con vida espiritual—, la reducción cartesiana del movimiento corpóreo a la inmovilidad espacial, que la razón efectúa, le parece a Bergson bien fundada y legítima, mientras la operación no aspire a fines puros de conocimiento —los que Descartes y la misma ciencia contemporánea le asignan—, sino a los solos fines prácticos de la acción —los que Bergson le asigna.

“Antes que especular hay que vivir, y la vida exige que saquemos partido de la materia. Mucho antes de que hubiese una filosofía y una ciencia, el papel de la inteligencia era ya el de fabricar instrumentos y de guiar la acción de nuestro cuerpo sobre los cuerpos circundantes. La ciencia ha prolongado esta labor de la inteligencia mucho más allá, pero no ha cambiado la dirección. Se propone, antes que nada, hacernos dueños de la materia. Incluso cuando especula, se preocupa todavía de actuar, pues las teorías científicas se miden siempre por la solidez con que nos permiten apresar la realidad.”³² Como quiera que sea, a esta ciencia de la materia se contraponen un saber de la vida, que es la metafísica. La filosofía no trasciende este campo, no sale de la zona del tiempo para invadir la del espacio, sino con una misión epistemológica. Para extremar la precisión, debemos decir que la metafísica, tal como la entiende Bergson, no es dualística sino por inferencia; en sí misma, ella se ocupa tan sólo del poder temporal, irreductible a espacio. De la materia, móvil o no, se ocupa la ciencia, la cual no importa que reduzca el tiempo a espacio, pues en definitiva el ser corpóreo tampoco entraña el tiempo de un modo esencial. El dualismo resulta, pues, de la distinción radical entre ciencia física y filosofía metafísica, y de la adscripción a cada una de sectores específicos de la realidad.

El propio Bergson reconoce, o mejor dicho proclama la naturaleza dualística de su visión de las cosas; no retrocede siquiera ante el carácter irracional de las potencias que hay que poner en juego para captar la vida en su originalidad, ni ante la vaguedad de los resultados que de ello cabe esperar. “La inteligencia y el instinto están orientados en direcciones contrarias: la primera hacia la materia, el segundo hacia la vida. La inteligencia, por medio

³² *Pensée et mouvant*, II, p. 41.

de la ciencia que es obra suya, nos entrega de una manera cada vez más completa el secreto de las operaciones físicas; de la vida no nos proporciona sino una traducción en términos de inercia." La intuición, en cambio, nos traslada "al interior mismo de la vida"; y por intuición se entiende esa capacidad dotada de simpatía que es el instinto, una vez que se hizo "desinteresado y consciente de sí mismo".³³

La misión del instinto habrá de consistir en manejar la inteligencia contra ella misma, en revelarle sus propios límites y su incapacidad para reducir la vida a los esquemas, que son lo único que ella sabe producir. "A falta del conocimiento propiamente dicho, reservado a la pura inteligencia, la intuición permitirá que nos percatemos de lo que hay de insuficiente en los datos de la inteligencia... y nos proporcionará por lo menos el vago sentimiento de lo que debemos poner en el lugar de los cuadros intelectuales." La filosofía, hasta ahora, ha sido excesivamente ambiciosa, en la medida misma en que resultaba demasiado insuficiente. Fuera dogmática o crítica, se instalara en el absoluto o concediera la relatividad de nuestro conocimiento, una filosofía era siempre la obra de un filósofo: una visión personal, global y única del todo. Una tal filosofía se toma o se deja. Lo que Bergson propone, él dice que es más modesto —aunque más acertado— precisamente porque es capaz de perfeccionarse e irse completando. "La filosofía no puede ser sino un esfuerzo por *fundirse* de nuevo en el todo. Pero la empresa no podrá terminarse de una vez; será necesariamente colectiva y progresiva. Consistirá en *un cambio de impresiones*..."³⁴

La tradición metafísica nos presentaba el ser concebido como incompatible con el tiempo, precisamente porque era racional. Ahora Bergson, contribuyendo eficazmente a la crisis de esa tradición, acentúa, sin embargo, la irracionalidad del tiempo. La temporalidad queda relegada —ensalzada, según él— a la pura irracionalidad de la intuición y el instinto. La razón ya encontró una manera de habérselas con la movilidad, de reducir el tiempo a concepto: consiste en reducirlo a espacio. La relatividad y a la

³³ *Evolution créatrice*, II, pp. 185 ss.

³⁴ *Idem*, III, p. 200. Los subrayados son nuestros, y marcan la incongruencia entre el sentido místico de esta filosofía, cuya misión es fundirnos en la realidad, y cuya base es una experiencia que sólo puede ser individual e inefable, y el carácter colectivo y progresivo que se le atribuye. El *cambio de impresiones* implica o busca la comprensión, y sólo la inteligencia comprende.

vez el valor de la física moderna consistiría en su capacidad de substituir el tiempo inventivo por el tiempo extensivo. Pero, frente a este tipo de conocimiento debe constituirse otro que nos transporte, “por un esfuerzo de simpatía”, al interior mismo del devenir. En éste ya no nos preguntamos por la posición de un móvil, por la configuración que tenga el sistema de referencia que adoptemos, por el estado en que se encuentra un cambio cualquiera en un momento dado; pues los momentos del tiempo, que no son sino las detenciones de nuestra atención, habrán sido abolidos. “La inteligencia parte ordinariamente de lo inmóvil, y reconstruye como puede el movimiento con inmovilidades juxtapuestas. La intuición parte del movimiento, lo percibe como la realidad misma, y no ve en la inmovilidad sino un momento abstracto, una instantánea que toma nuestro espíritu.”³⁵ Pero ahora se trata de seguir el curso del tiempo, el flujo mismo de lo real. Si el conocimiento físico tiene la ventaja de permitirnos prever el porvenir y dominar en cierto modo los acontecimientos, en cambio no nos ofrece de la realidad moviente, sino una serie cinematográfica de inmovilidades: simboliza la realidad, y la transporta a términos de conveniencia humana, pero no la expresa. El otro conocimiento, en cambio, es prácticamente inútil; ni acrece nuestro dominio de la naturaleza, ni siquiera contraría la tendencia congénita de la inteligencia; pero nos permite abrazar la realidad de una manera íntima y directa. En él se desarrolla “otra facultad, complementaria de la inteligencia, y se abre una perspectiva sobre la otra mitad de lo real.”³⁶

Se comprende —dice Bergson— que el pensamiento pueda extraer conceptos fijos de la realidad móvil; pero “no hay manera alguna de reconstruir, con la fijeza de los conceptos, la movilidad de lo real”.³⁷ De lo que se infiere claramente que el ser es temporal, y a la vez que la temporalidad es irracional. La filosofía se destruye a sí misma. “O bien la filosofía no es posible, y todo conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico orientado hacia el provecho que de ellas pueda obtenerse, o bien filosofar consiste en situarse en el objeto mismo, mediante un esfuerzo de intuición.” Pero la alternativa es falsa, y la endeblez de su fun-

³⁵ *Pensée et mouvant*, II, pp. 37 ss. Cf. p. 156.

³⁶ *Evolution créatrice*, IV, p. 340.

³⁷ *Pensée et mouvant*, VI, p. 203. Cf. con p. 181: “Es menester que la metafísica trascienda los conceptos para llegar a la intuición. Ciertamente, los conceptos le son indispensables. Pero sólo es propiamente ella misma cuando rebasa el concepto.”

damento queda al descubierto en cuanto se advierte que esa idea de la razón utilitaria no es más que un postulado. Este situarse en el objeto mismo, o bien no es filosofía, o bien tiene que arbitrar para serlo el concurso de la palabra. Hablar de lo real, de cualquier modo como se hable, es hacer uso de razón. La razón tiene otros modos que no se confunden con el que Bergson critica. Toda razón es simbólica; y resultaría desolador que, por serlo, llevara impresa indeleblemente la huella de ese afán de poder de que ya la dotaron antiguamente los sofistas. Pero acaso la palabra, el verbo racional, la noción conceptual, pueda ser en filosofía, y fuera de ella, tan desinteresada como esa mística intuición que nos reintegraría a la fluencia de las cosas, pero impidiéndonos hablar de ellas. Hablar de las cosas no implica esclavizarlas.

5. ¿Por qué ninguno de los filósofos ha buscado en el tiempo "atributos positivos"? ¿Por qué han tratado la sucesión como una "coexistencia frustrada", y la duración como una privación de eternidad? En suma ¿por qué no logran, por más que hagan, representarse la novedad radical y la imprevisibilidad? Responde Bergson: "La metafísica data del día en que Zenón de Elea señaló las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio, tal como se los representa nuestra inteligencia. A superar, a esquivar, mediante una labor intelectual cada vez más sutil, estas dificultades planteadas por la representación intelectual del movimiento y del cambio, se aplicó el esfuerzo principal de los filósofos antiguos y modernos. Así fué como la metafísica llegó a buscar la realidad de las cosas por encima del tiempo, más allá de lo que se mueve y cambia." ³⁸

En este párrafo establece Bergson anticipadamente el programa de lo que Heidegger llamará, unos años más tarde, "la destrucción de la historia de la ontología".³⁹ Heidegger nos dirá que toda investigación es una posibilidad óptica del que investiga, y eminentemente la investigación del ser. Pero resulta que el preguntar por el ser se caracteriza por la historicidad, como consecuencia de que el ente mismo que hace la pregunta es un ente histórico, tiene una forma temporal de ser. El hombre —el *Dasein*— hereda una cierta interpretación de sí mismo que le viene de la tradición, en la cual se halla inmerso y en la que se desarrolla. Este pasado que es la tradición, paradójicamente lo

³⁸ *Pensée et mouvant*, I, p. 19.

³⁹ *El ser y el tiempo*, Introducción, cap. II, § 6.

precede: el hombre adviene a ella, se encuentra ya en ella cuando empieza a pensarla, e inclusive es posible que la adopte sin revisión. La tradición oculta así sus propios orígenes, los supuestos primitivos de donde arrancó, los cuales van quedando como endurecidos y sepultados bajo las capas sucesivas que la historia va acumulando sobre ellos. Este proceso "constructivo" de la historia de la ontología urge recorrerlo ahora en sentido inverso, o sea en el sentido de una literal "destrucción". Si ha de lograrse para la pregunta misma que interroga por el ser la transparencia de su historia —dice Heidegger—, es necesario "reblandecer la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella". La tarea habrá de consistir en una búsqueda y exhibición de los orígenes de esas categorías principales sobre el ser que la tradición, desde los griegos, ha ido modelando y afirmando. La operación no tiene, pues, un sentido negativo, sino positivo: no reduce el pasado a la nada, sino que resigue sus momentos hasta llegar a los supuestos originarios.

Ahora bien: lo que debe orientarnos en esa "destrucción" del curso histórico de la ontología es la cuestión siguiente: el tema de la interpretación del ser ¿ha sido unido históricamente al tema de la interpretación del tiempo, y en caso afirmativo, de qué modo y hasta qué punto? El propio Heidegger no ha cumplido esta tarea sino en una parte mínima. Por esto es importante anotar el hecho de que, previamente, Bergson consideró necesario efectuar una operación análoga, y la cumplió por lo que se refiere a Zenón de Elea, a Platón y Aristóteles, a Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant.⁴⁰ Y tiene particular interés la crítica de Zenón, porque el divorcio del ser y el tiempo no tiene su comienzo en él. El esfuerzo de la metafísica por salvar al ser del tiempo es a la vez anterior y posterior; Zenón de Elea no aporta a la cuestión ninguna contribución innovadora. Sus argumentos no acentúan la incompatibilidad del movimiento con el ser, pues se fundan en la simple adopción del principio de Parménides, al cual no añaden nada. El origen del divorcio está en Parménides, por tanto. Después, en Platón y en Aristóteles, el ser ya está seguro. Más que en salvar al ser, como parece, esos dos filósofos están empeñados en salvar al tiempo, es decir, en hacer compatible con el ser el mundo del devenir y la pluralidad. El principio de identidad de Parménides lo adoptan, con las restricciones necesarias para que resulte compatible con la evidencia del cambio; pero lo adop-

⁴⁰ Véase, principalmente, *L'évolution créatrice*; de Zenón se ocupa constantemente, ya desde *Les données immédiates de la conscience*.

tan de todos modos. Ciertamente que esta realidad temporal que nos presenta la percepción queda rebajada en su rango ontológico, y sobre ella pesa, como justificación de una tradicional suspicacia, el calificativo de *apariencia*, lo cual implica que el ser de verdad no es aparente, y por lo mismo permanece ajeno al tiempo. Pero ahora el ser, por razón de su identidad, ya no presenta además los caracteres de continuidad y homogeneidad que Parménides exigía. La continuidad venía impuesta por el sentido extremo y unívoco con que la identidad —y la consiguiente negación del no ser— se establecían en Parménides.

Para Zenón, el ser también es unitario. Ya Meliso advertía que, si hubiera una pluralidad de entes, lo que cada uno de ellos es resultaría *distinto* de lo que es cada uno de los otros, aunque todos tuvieran igualmente ser. Y es esta distinción o diversidad lo que rechazan los eleatas, diciendo como su maestro que hay el mismo ser en cualquier parte del ser, que el ser es uno y continuo e intemporal: “Ni nunca fué, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno, continuo.”⁴¹ Los argumentos de Zenón de Elea no hubieran valido para el tipo de pluralismo platónico y aristotélico; pues este pluralismo *cualitativo* no se funda en el supuesto de la divisibilidad. ¿Contra quien valen, entonces, los argumentos de Zenón? Contra quienes afirman la divisibilidad.

Por consiguiente, no puede ser cierto que Zenón de Elea “señale las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio” fundándose para ello, como sostiene Bergson, en la tesis de la divisibilidad del espacio. Esta tesis la emplea dialécticamente, es decir, como un supuesto negado, cuya admisión provisional se toma como base para mostrar que sus mismas consecuencias lo contradicen, y que por tanto es absurdo. Para Zenón, la divisibilidad implicaría la discontinuidad, es decir, la pluralidad del ser; esta pluralidad es la que no puede admitir el eleático, pues ya Parménides había dicho que el ser “tampoco es divisible, puesto que es todo igual”. Estamos, pues, frente a una concepción que identifica el ser y el espacio, o sea que se representa el ser como corpóreo y no distingue entre el cuerpo y el espacio, por la razón muy sencilla de que no admite el vacío: el vacío es no ser. Y no hay en estos supuestos ninguna novedad que los distinga de la creencia común, prevaleciente entre los griegos de la época; lo que para ellos resultaba difícil admitir es la realidad del vacío, afirmada por los atomistas. Así pues, dividir el espacio equivalía para

⁴¹ Parménides, *Poema*, Primera parte, frag. 8.

Zenón a fragmentar el ser, a romper su continuidad unitaria y homogénea.

La idea de la discontinuidad no puede albergarse, por tanto, en el monismo eleático. Esta es la idea del pluralismo pitagórico y atomístico. Para los pitagóricos, el espacio está compuesto de puntos, como para los atomistas el ser físico está compuesto de átomos. Átomos y puntos son elementos *irreductibles* de la realidad: los primeros son indivisibles, como su nombre indica; y los segundos tienen un valor real, y se representan simbólicamente por la unidad: esta unidad es irreductible porque el pitagórico no ha ideado un valor numérico positivo inferior a 1. Inherente a la idea de la pluralidad del ser está, pues, la de una divisibilidad; pero *una divisibilidad finita*. Zenón obligará a considerar la idea de *una divisibilidad infinita*, en la cual habrá de quedar anulado o disuelto el ser individual del pitagórico y el atomista.

Son los propios pluralistas los que abren la brecha para la refutación de Zenón de Elea. Esas teorías pluralistas prolongan el lento avance de la mente griega hacia una concepción del espacio neutro, independiente del ser físico. Los atomistas afirman la realidad del vacío, como condición mecánica del movimiento; Anaxágoras habla de una divisibilidad *ad infinitum* de la materia. Pero, como es manifiesto que la división de un cuerpo no puede prolongarse indefinidamente —que no lo podemos ir cortando en secciones o “porciones” cada vez más pequeñas—, la idea de esta división mecánica sin término se traslada del plano físico al plano del análisis matemático. Se piensa entonces en una divisibilidad infinita del espacio, considerado ya como algo ajeno al ser. Sobre este espacio se sitúa al móvil, y se argumenta diciendo que dicho móvil no ha de poder moverse en realidad, si tiene que recorrer en un tiempo finito un número infinito de puntos. Esto es lo que hace Zenón. El tiempo —el movimiento— resulta así incompatible con el espacio; de lo cual ha de inferirse que el ser es intemporal. El sofisma inadvertido consiste en tomar el concepto de espacio en dos sentidos diferentes. Así puede objetarse que, si el espacio es real, no es infinitamente divisible; y si es infinitamente divisible, entonces el tiempo de que se está hablando ha de tener tan poca realidad como el espacio: puede también dividirse arbitrariamente hasta el infinito, sin que ello entorpezca para nada la efectividad del movimiento. Este espacio y este tiempo serían ya puros módulos arbitrados para representar o reconstruir simbólicamente el movimiento, no para argumentar sobre su posibilidad o imposibilidad.

Zenón se permite el lujo de dar una lección de matemáticas a los pitagóricos, pero él mismo no la sabe aprovechar; no podría aprovecharla sin renunciar a los principios ontológicos de Parménides. Les enseña que el espacio es divisible al infinito, y que por tanto, no puede estar compuesto de puntos, cada uno de los cuales es igual a 1. Con esto queda vulnerado su pluralismo, que es lo que Zenón se proponía, y queda al descubierto, para nosotros, la deficiencia de la matemática pitagórica, o si se quiere el arrastre de nociones religiosas y metafísicas que le impiden liberarse todavía y ser puramente abstracta. El punto pitagórico, en efecto, tiene todavía condición de ser, como el átomo y la mónada, como luego la Idea individual de Platón. Zenón se aprovecha de este equívoco, de esta confusión que subsiste, muy arraigada, entre el orden ideal del espacio y el orden real de lo físico corpóreo. Se aprovecha de que, hablando de una divisibilidad infinita, la mente griega no atina a pensar sino en una prolongada división de lo real; y es manifiesto que si el movimiento requiere esta división efectiva, el móvil no adelanta nunca. Pero, si la divisibilidad se hubiese entendido en sentido matemático, y a esto tienden las argumentaciones de Zenón, hubiera sido manifiesto que ella no entorpecía para nada el movimiento, ni siquiera tenía nada que ver con él. Por el contrario: esa posibilidad de subdividir indefinidamente una magnitud dada cualquiera favorecía el artificio por el cual la mente puede representar simbólicamente la continuidad del movimiento.

Esto fué lo que hizo, en efecto, la física moderna, a partir del siglo xvii. Zenón pudo argumentar como lo hizo aprovechando la incapacidad en que se encuentra el matemático pitagórico de subdividir a la unidad, de concebir la fórmula

$$1 = \frac{1}{2} + \left(\frac{1}{2}\right)^2 + \left(\frac{1}{2}\right)^3 + \left(\frac{1}{2}\right)^4 + \dots$$

que se encuentra en la base del cálculo infinitesimal; y no podía concebirla porque su matemática permanecía atada a una ontología que afirmaba la individualidad irreductible del *ser uno*. De haber logrado esto, hubiera resuelto además el problema, que para él era un misterio semi-religioso, de la raíz cuadrada de dos, con el que tropezaba al comprobar la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado. Y Zenón, que tanto se adelantó hacia el descubrimiento del cálculo infinitesimal, no llegó a concebir la divisibilidad simbólica del uno porque no le importaba. Para él, el ser era indivisible y el espacio neutro no existía. Su lec-

ción quedó desaprovechada porque no la ofreció como tal lección de matemáticas, sino como refutación metafísica indirecta — dialéctica — de la pluralidad.

Así pues, Zenón no afirma que el movimiento es imposible porque el espacio es divisible. Niega el movimiento porque el ser es idéntico, continuo, indivisible y homogéneo. Quienes sostienen que la divisibilidad es condición del movimiento son los pluralistas; los cuales, puestos ante la necesidad de prolongar la división *ad infinitum*, carecen del instrumento simbólico necesario para justificarla fuera del dominio ontológico, o sea en el plano de la pura matemática. De este modo puede Zenón, con una verdad a medias, demostrarles que aquella condición era infundada. Y lo es, y Zenón está en lo cierto, mientras el pensamiento confunde de algún modo el espacio con el ser. Después de Euclides, con el espacio neutro ya constituido ideal o geoméricamente, no hubiera habido dificultad ninguna para representar o reconstruir sobre él la trayectoria de un móvil. Pero el pensamiento humano hubo de esperar todavía muchos siglos para reducir a símbolos matemáticos el movimiento de un ser, prescindiendo de su condición de ser: en la mecánica racional, el ser del móvil queda representado o ubicado simbólicamente mediante el punto material, un punto que no tiene magnitud y que es una pura intersección ideal de tres líneas en el sistema de coordenadas.

Bergson nos dice y repite que el movimiento, cuya esencia es duración, no puede ser medido sino reduciéndolo a espacio; pero que es irreductible al espacio que recorre, cuya esencia es extensión, porque el espacio es una continuidad infinitamente divisible, de tipo *simultáneo*, mientras que el movimiento es una continuidad *sui generis*, de tipo *sucesivo*. Medir y dividir el movimiento equivaldría a desmembrar su duración esencial en una serie de momentos paralizados, cada uno de los cuales correspondería a un punto del espacio. Desde luego, esto es lo que hace la física clásica (aunque no exactamente lo mismo que hace la nueva física del siglo xx). Pero ¿es legítimo afirmar que Zenón haya efectuado semejante división métrica del tiempo? En modo alguno. Zenón jamás pensó el concepto de un tiempo métrico, como pensó el de un espacio métrico. De haberlo pensado, hubiera resuelto, bien a pesar suyo, el problema de una representación matemática del movimiento, y superado por ello la incompatibilidad lógica entre el concepto de ser y el concepto de cambio; en fin, hubiese podido aceptar sin dificultades el valor de la representación intuitiva del movimiento. Pero no. La no-

ción de tiempo la adopta sin discusión; ni le importa analizarla, porque el tiempo lo ha negado ya, como tal. Analiza el concepto de espacio, porque éste implica de algún modo el concepto de ser. Así es como, en sus argumentos, aparece lo que para nosotros es una incongruencia, aunque no lo fuera para la mente de su tiempo: el aparejamiento, en un mismo raciocinio, del concepto de un espacio métrico y el de un tiempo cualitativo. Es evidente que, de esta manera, no puede concebirse lógicamente el movimiento. A la divisibilidad del recorrido de un móvil ha de corresponder la divisibilidad del tiempo que transcurre durante el recorrido; es decir, con la noción de un espacio métrico ha de conjugarse la noción de un tiempo métrico. El aspecto cuantitativo del tiempo, sin embargo, no aparece conceptualizado sino hasta Aristóteles, en cuya *Física* (Libro V, capítulo 11), se afirma ya que el tiempo es la *medida* del movimiento, y que por ello mismo es divisible numéricamente, aunque también es continuo, por ser "un atributo de lo que es continuo" (o sea el movimiento).

Y ahora nos preguntamos, por lo que respecta al proceder de la ciencia moderna ¿qué dificultades hay en admitir la legitimidad de esa correspondencia que ella establece entre un punto del espacio y un momento del tiempo, cuando trata de representarse el movimiento? Claro está que dicha representación sólo tiene un valor simbólico; pero no aspira a tener otro. Toda teoría científica es una construcción. Partimos de nuestra intuición del mundo, es decir, nos alejamos de ella, para ofrecer de este mundo una imagen constituida por un sistema de símbolos. Una teoría es como un mapa de la realidad; naturalmente, no vamos a encontrar en este mapa un duplicado de cada cosa, ni la concreción de todos los detalles que la realidad presenta a la intuición inmediata. Pero es que en la intuición inmediata andamos perdidos por la realidad. El mapa es una guía, convencional y en parte arbitraria, pero útil también, porque es representativa. Hay muchas maneras de hacer mapas, y en cada una encontramos una versión distinta de la realidad. Un mapa de Mercator y un mapa ortográfico no nos dan la misma imagen de la tierra. La cuestión es saber interpretar el mapa, que sin mapa no hay manera de entender la realidad de que se trate. Y la teoría filosófica no difiere, a este respecto, de la construcción simbólica que lleva a cabo la ciencia natural.

Finalmente, cabe reprochar a Bergson la uniformidad de su crítica del concepto de espacio, empleado por la ciencia física, y la insuficiencia que de ello resulta. Porque la ciencia, desde Eu-

clides —ya no digamos desde Zenón— no lo ha concebido siempre de un modo igual. El espacio de la geometría de Euclides es verdaderamente neutro, es decir, por completo independiente del ser, infinito e infinitamente divisible, homogéneo, continuo y por ello mismo métrico. Pero, incluso el espacio absoluto de Newton, que no guarda “relación con nada externo”, como él dice, y que permanece siempre “igual e inmóvil”, presenta todavía algunos aspectos metafísicos. Los conceptos de espacio absoluto y tiempo absoluto postulan la posibilidad de una determinación igualmente absoluta del movimiento; y ¿cómo puede lograrse esta determinación, si todo está en movimiento, y no hay un punto fijo de referencia? ¿Cómo puede distinguirse un estado cualquiera de movimiento del estado de reposo? El propio Newton reconoce que “el reposo absoluto no puede ser determinado por la posición de los cuerpos que están próximos a nosotros”.⁴² Para salvar la incongruencia que presentarían un espacio y un tiempo absolutos junto a la relatividad del movimiento, Newton apela a una hipótesis que no tiene fundamento en la experiencia: la idea de que el universo tiene un centro, y de que este centro está en reposo. Lo cual transforma fundamentalmente la noción tradicional del espacio euclideano, que era perfectamente neutro y uniforme. Este es ahora un espacio físico, construido como un campo gravitatorio en torno a un punto central estacionario. Para Leibniz, en cambio, el espacio es ajeno por completo a las realidades que en él pueden haber: “el espacio no es nada más que el orden y relación de las cosas” y representa sólo la posibilidad de asignarles un lugar.

Por otra parte, Riemann, en el siglo XIX, difiere ya de este concepto del espacio métricamente homogéneo. Según él, el espacio no presenta esa rigidez geométrica que lo mantiene, como una pura forma vacía, aparte de la materia y de la energía. Por el contrario, piensa que el campo métrico está conectado con la materia de una manera causal, y que, por consiguiente cambia con ella. Un cuerpo en movimiento *arrastra* consigo su propio campo métrico. En otros términos: la estructura inercial y la estructura métrica del universo están tan íntimamente relacionadas, que las variaciones en la primera obligan a no considerarla con rigidez geométrica, y prestan o imponen por ello cierta flexibilidad a la estructura métrica. Estas ideas las desarrolla posteriormente Einstein. Y de tal desarrollo no sólo resulta que el campo métrico (el espacio) ha de considerarse como una magnitud física, que

⁴² Newton, *Principia*, Escolio a la Definición viii.

opera sobre la materia y a la vez recibe de ella una influencia, sino además resulta que el espacio no se concibe ya como un factor independiente: el universo se representa como un continuo tetradimensional, cuya cuarta dimensión es el tiempo.

Por otra parte, y como indicio de la crisis teórica de la física en nuestros días, la idea misma de la continuidad ha sido quebrantada por la microfísica. En mecánica cuántica, el valor definido que tiene la constante h de Planck trae como consecuencia la imposibilidad de conocer simultáneamente y con precisión el valor de dos variables interdependientes, o canónicamente conjugadas, una de las cuales representa la localización espacio-temporal de un corpúsculo, y la otra su velocidad, o sea el estado dinámico del sistema a que pertenece. Es lo que expresan las famosas relaciones de indeterminación de Heisenberg. Esto no quiere decir que nuevamente la tortuga lleve la delantera al veloz Aquiles; pero sí que resulta nuevamente problemática, en ciertos casos, la representación adecuada de una trayectoria, y que se presenta otra vez la cuestión de reconstituir un movimiento a base de una serie discontinua de inmovilidades. Pero, así como el cálculo infinitesimal hubo de resolver el problema para un espacio continuo, el cálculo de probabilidades lo resuelve para esta nueva estructura discreta que presenta el espacio nuclear. De cualquier modo, continuo o discreto, el espacio no es para la ciencia actual algo enteramente desprendido de lo que llamaríamos el ser, es decir, de la materia y la energía, en cualquiera de sus manifestaciones. Y estando a su vez el tiempo vinculado al espacio, descubrimos que también en física se reproduce esa reaproximación del ser y el tiempo que caracteriza el pensamiento metafísico contemporáneo.

VIII

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

DILTHEY

1. Por inferencia, de la filosofía de Bergson se desprende un resultado negativo: no es posible un conocimiento racional del mundo histórico. La crítica de la razón vital aproximó de nuevo el ser al tiempo, a la vez que divorciaba del tiempo a la razón. Con Dilthey, este divorcio se resuelve en una reconciliación. La crítica de la razón histórica hace posible una ciencia de este mundo de realidades humanas espirituales que se llama historia. Es el ser, el término que ahora queda excluido. El pensamiento habrá de tardar todavía un poco más para efectuar la síntesis decisiva de la razón, el ser y el tiempo.

El mundo espiritual es una creación del hombre; pero una parte de esta creación consiste en el conocimiento de sí misma: el espíritu —como ya en Hegel— se encamina según Dilthey a alcanzar un saber de sus propias obras. Este saber es posible, como ciencia, porque los diversos procesos lógicos que lo constituyen corresponden a la conexión significativa de los procesos reales mismos. ¿Cómo la estructuración del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad espiritual? Esta es la tarea que Dilthey ha designado con el nombre de crítica de la razón histórica. Y la concibe como complementaria de la crítica de la razón pura que llevó a cabo Kant. Este partió de los fundamentos que, para el tratamiento del problema del conocimiento, residen en la lógica formal y en la matemática. “La lógica formal de la época de Kant veía en las últimas abstracciones lógicas, en las leyes del pensamiento y en sus formas, el último fundamento lógico para la legitimidad de todas las proposiciones científicas. Las leyes y las formas del pensamiento, especialmente el juicio, en el que se ofrecían las categorías, contenían las condiciones para el conocimiento. Kant amplió estas condiciones con aquellas otras que, según él, hacían posible la matemática.” Pero esta teoría del conocimiento, específica de las matemáticas y las ciencias naturales, no podía presentarse como doctrina totalitaria del saber, como teoría de la ciencia *en general*. Las ciencias del espíritu no pueden ser fundadas en los principios de la razón pura. Dilthey se propone, con su crítica de la razón histórica, completar la tarea

epistemológica que Kant dejó inconclusa con su crítica de la razón pura.¹

Dilthey tenía plena conciencia de que el cumplimiento de esta labor no sólo coronaba la teoría del conocimiento, sino que además ensanchaba el ámbito de la experiencia humana, permitiéndole abarcar filosóficamente todos los aspectos de la realidad. “La filosofía constituye una introducción para captar la realidad en pura experiencia y analizarla dentro de los límites prescritos por la crítica del conocimiento. A quien se ocupe de las ciencias del espíritu, la meditación filosófica le ha de servir de órgano para la experiencia del mundo histórico-social. Pues esto constituye el alma poderosa de la ciencia actual: un anhelo insaciable de realidad que, después de haber configurado las ciencias de la naturaleza, se quiere apoderar ahora de la realidad histórico-social, para, si es posible, abarcar la totalidad del mundo y alcanzar los medios para intervenir en la marcha de la sociedad humana. Esta experiencia plena, no mutilada, nunca hasta ahora ha sido puesta de base al filosofar.”²

La ambiciosa amplitud de este programa, sin embargo, era engañosa. Aunque, por obra de la razón histórica, la experiencia de la realidad social pudo elevarse a la dignidad de un conocimiento riguroso, y con ello se constituyeron esas ciencias históricas que, al lado de las naturales, y con igual jerarquía, venían a completar el panorama de la realidad, de tal progreso no se benefició la filosofía misma. Concebida primero como mera “introducción”, es decir, como teoría del conocimiento, tiene que pasar después, inevitablemente, a ocuparse del objeto histórico en su realidad. Pero esta realidad de lo humano es una realidad concreta; la ciencia que se ocupe de ella no puede proceder por abstracción. Esto plantea un problema epistemológico inmediato, que Dilthey intenta resolver fundamentalmente con su teoría de las estructuras. Pero, enlazado con éste hay, además, un problema

¹ Véase “Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu”, en *El mundo histórico*, pp. 215 ss. Obras de Dilthey, en 8 volúmenes, traducción de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, D. F. Todas las citas de Dilthey corresponden a esa versión de sus obras y se hacen con referencia al título que llevan en ella los volúmenes. Sobre las cuestiones relativas al acopio y la ordenación de los trabajos de Dilthey, véanse las notas bibliográficas y los prólogos del traductor. Consúltese también su excelente exposición y comentario de *El pensamiento de Dilthey*, El Colegio de México, 1946.

² *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 145.

ontológico: el de la realidad de lo histórico como tal. Este problema no lo resuelve Dilthey: simplemente lo elimina. El mismo afán de comprensión, de captación de lo humano en su concreción real, le impide considerarlo rigurosamente como tal realidad. Las ciencias del espíritu son todas descriptivas. ¿Y cuál es el fundamento de todas ellas? El fundamento no puede establecerse en otra ciencia histórica y descriptiva, sino en una teoría filosófica del ser histórico. Para impedir que el sistema entero de las ciencias del espíritu quede sosteniéndose precariamente en el aire, Dilthey propone como fundamento a la psicología descriptiva, la cual se ha de ocupar de las *formas* de la acción histórica en el hombre, y de las *formas* de su conocimiento. Este es un fundamento formal, aunque concreto (psicológico, y no trascendental). En fin de cuentas, la filosofía, como teoría del conocimiento histórico, queda englobada en el saber histórico positivo y en la psicología. Por la revelación del mundo histórico, la experiencia humana se ensanchó, pero a la vez el campo de la filosofía quedó más bien comprimido.

Para entender de qué modo llegó a producirse este fenómeno en la obra de Dilthey es conveniente relacionarla con la de Kant y la de Hegel. De Kant hereda Dilthey el sentido epistemológico de la filosofía, en el cual va implicado un abandono de la metafísica, considerada como ontología, y la misión estricta de ocuparse exclusivamente del aspecto formal del conocer. De Hegel, aunque la filiación no sea reconocida, hereda Dilthey el concepto del espíritu, en sus dos acepciones: objetiva y subjetiva, y el sentido histórico. Pero el espíritu, que en Hegel es substancia, queda en Dilthey *desubstantivado*; pierde sus propiedades ontológicas, como era inevitable, dada la influencia kantiana. En su acepción objetiva, la ciencia del espíritu es historia; en su acepción subjetiva, la ciencia del espíritu es psicología. Lo que antes era considerado como ser, y de un modo universal, se considera ahora como fenómeno, de una manera concreta e irreductiblemente singular. Estos fenómenos históricos espirituales —“manifestaciones del espíritu”, los llama exactamente Dilthey—³ estarán constituidos por una expresión y una estructura. La estructura es una conexión significativa de carácter objetivo. Todo fenómeno histórico presenta, además de su contenido aparente, el rasgo no

³ “Entiendo por manifestaciones de vida no sólo las expresiones que signifiquen algo, sino también aquellas que, sin tal propósito, nos hacen comprensible algo espiritual por ser su expresión”: *El mundo histórico*, p. 229.

menos manifiesto de una relación significativa con otros fenómenos similares. La historia misma revela estos aspectos formales o estructurales en el estudio de los fenómenos históricos, y no se limita, o no debe limitarse, a la pura descripción de los contenidos. Por otra parte, el elemento expresivo del fenómeno se refiere a un sujeto histórico, es decir, al hombre, cuyo estudio revela asimismo caracteres estructurales de orden psíquico.⁴ El ser de este sujeto histórico queda fuera de toda consideración, y en esto se aleja Dilthey claramente del historicismo hegeliano, y se distingue del existencialismo de Heidegger, que lo supera, en tanto que es una teoría del ser histórico.

Por otra parte, la consideración concreta del sujeto histórico, y su correspondiente estudio psicológico, establecen una marcada distancia entre la teoría diltheyana del conocimiento y la kantiana, de la que se inspiró. De la conciencia trascendental hemos pasado nuevamente a la conciencia empírica. El hecho de que, además de empírica, esta sea una conciencia histórica, es lo que marca la distancia entre el empirismo británico y el historicismo de Dilthey. Los empiristas son a la metafísica del siglo XVIII, lo que Dilthey es a la metafísica de Hegel. En cuanto a Kant, la corrección más importante que introduce Dilthey, al adoptar su enfoque formal del conocimiento, es la idea de la historicidad de esas formas de la conciencia humana, la cual impide considerarlas como formas *a priori*, y obliga a tratarlas descriptivamente, en su concreción subjetiva, o sea psicológicamente. Las formas son ya inseparables de los contenidos, porque los contenidos son históricos. La estructura del obrar y el comprender humanos es inseparable de la obra misma. No hay formas puras, o abstractas, ni del conocer ni del acontecer. Por esto tienen que ir juntas, y cooperar una con otra, la historia y la psicología; y por esto la filosofía, como teoría del conocimiento, es dependiente de la una y de la otra.⁵ De una manera nueva, aunque recuerda

⁴ "Esta posición histórica nos mostrará, además, cómo los vestigios de las épocas metafísicas sólo lentamente se superan... Así nos conducirá al punto de vista psicológico, que trata de resolver el problema del conocimiento, no partiendo de la abstracción de una inteligencia aislada, sino de la totalidad de los hechos de conciencia": *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 448. Sobre la teoría de las estructuras, véase la misma obra, pp. 92 ss. y, en *El mundo histórico*, pp. 5 ss., 99 ss., 279 ss.

⁵ Sobre el problema de esta dependencia de la filosofía respecto de la historia, véase *La idea del hombre*, Introducción.

la de Hegel, la filosofía se confunde otra vez con la historia de la filosofía: es lo que llama Dilthey "filosofía de la filosofía".⁶

Es conveniente que nos detengamos en la crítica de la metafísica. Según Dilthey, esta crítica es indispensable, y sin ella no puede progresar fundadamente el sistema del conocimiento histórico: la demostración del "carácter insostenible" de la metafísica constituye "la parte negativa de la fundación de las ciencias del espíritu".⁷ ¿Por qué es insostenible la metafísica? Ella puede entenderse en diversos sentidos; ninguno de ellos es válido según Dilthey. "La metafísica como teología fué el vínculo real que en la Edad Media había mantenido en un haz religión, ciencia y arte, y los diversos aspectos de la vida espiritual."⁸ Dilthey comprueba con alborozo que este vínculo se ha roto. "Del nexo que constituye al hombre moderno, destaquemos un rasgo que vimos desplegarse lenta y penosamente en el curso de la historia intelectual y que es decisivo tanto para el nacimiento como para la legitimidad de la conciencia científica moderna frente a la posición metafísica del hombre." Este rasgo es la individualización; la cual presenta dos aspectos, complementarios en su efectividad histórica, y conexos el uno con el otro en su positiva significación de progreso: el primero es la emancipación de la ciencia, el segundo la emancipación del hombre.

La forma de vida medieval estaba caracterizada —recuerda Dilthey— por el hondo sentido de comunidad, de tradición, de subordinación jerárquica de lo individual respecto del sistema, de interdependencia de todas las actividades espirituales. Todo ello estaba concentrado en una representación metafísica de la vida. Pero la vida moderna ha destruido aquél sistema comunal, y al producir "una liberación de todas las fuerzas en el alma individual" ha liberado también al arte y a la ciencia de su primitiva dependencia o sumisión. "La vinculación primordial de las fuerzas del alma se disuelve por el trabajo de la historia." "Esta distinta complejión de la formación espiritual que se nos manifiesta en la independencia creciente de la religión, de la ciencia y del arte y en la creciente libertad del individuo frente a la vida asociativa de los hombres, es la razón más profunda que nos puede explicar por qué la metafísica ha consumido de pronto su papel histórico."

⁶ Véase "Filosofía de la filosofía", en *Teoría de la concepción del mundo*, pp. 109 ss.

⁷ *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 147.

⁸ *Idem*, p. 394.

Es muy curioso observar cómo le faltó al historicismo una adecuada comprensión histórica de lo que él mismo significaba. Es cierto que la historia cercenó esos vínculos de comunidad de que habla Dilthey. Pero su interpretación de este fenómeno se halla impregnada del famoso optimismo individualista, característico del siglo XIX, el cual tuvo puestas en el futuro tan altas esperanzas, que no logró atender como era necesario a los síntomas de desintegración que ya asomaban en su presente; incluso consideró como factores de significación positiva esos que el propio Dilthey califica de "disolución", y que a todas luces merecían el calificativo. Una vez "liberadas" de su primitiva conexión, perdida su armonía y su cohesión interna bajo un principio superior, las distintas actividades del espíritu —arte, ciencia, política— pugnarán unas con otras, y cada una tratará de imponerse a las demás como la principal entre todas y rectora de la vida. Y siendo así que cada una tiene suficiente dignidad para no supeditarse, la pugna no podrá nunca resolverse en un nuevo orden; cada una usará de ese flamante albedrío que conquistara con la crisis del orden viejo para prosperar anárquicamente. Así presenciaremos en el mundo contemporáneo la sucesiva aparición de fórmulas que expresan eso que Dilthey llamaba "liberación": las fórmulas anárquicas "el arte por el arte", "la ciencia por la ciencia"; hasta que al fin, la más poderosa de todas estas actividades culturales —la política— intentará restaurar totalitariamente y por la violencia aquella cohesión perdida, que en la Edad Media se mantuvo por la fe, y no por la metafísica. La mal llamada libertad termina en otra sumisión: la sumisión del arte a la política, de la ciencia a la política, incluso de la religión a la política; en suma, la sumisión del espíritu al poder.

También en la Grecia de los tiempos socráticos se había iniciado una especie semejante de "liberación", de ruptura de los primitivos vínculos tradicionales de comunidad. También entonces decayó la filosofía al convertirse, por la sofística, en un mero auxiliar de las otras actividades culturales. Y entonces, como ahora, a esa "liberación" correspondió una pareja desvinculación de los hombres. Este progreso de la individualidad se obtuvo a costa de una efectiva desintegración social, con la secuela inevitable de egoísmos literalmente desatados, que se evaden de responsabilidad comunal, unos en el afán de provecho, otros en el amor del arte por el arte, otros, en fin, como Aristóteles, en la ciencia por la ciencia.

Nuestra situación presente es más grave todavía que la de entonces. Y no sólo porque el afán de poder, que si bien existe siempre, se manifiesta en las épocas sofisticas sin las trabas que en otras consiguen refrenarlo, disponga ahora de medios más atroces para sojuzgar la vida de esos hombres que creyeron conquistar la libertad a costa del sentido de comunidad; sino porque la filosofía historicista, o mejor dicho, la conciencia histórica ha producido, como ya lo observara el propio Dilthey, una especie de escepticismo difuso, que no es una simple actitud teórica, sino una situación vital de desconcierto, promovida por la convicción de que toda verdad en que la existencia quiera asentarse es relativa a esta misma existencia y al tiempo histórico en que se pretenda darle validez.⁹ El relativismo teórico de Dilthey anunciaba la crisis; él mismo no la sintió porque su posición doctrinal se asentaba sobre unos supuestos existenciales, que eran el optimismo vital y la confianza en el progreso. Suprimidos estos supuestos, la crisis es patente. Pero también es patente para nosotros, ahora, que Dilthey no alcanzó a descubrir el carácter histórico de aquellos supuestos, de los cuales dependía no sólo su vida, sino además su filosofía.

La metafísica, más que un error sería un anacronismo. No fué tanto una teoría infundada o arbitraria, y como tal renovable; sino expresión de una necesidad vital circunscrita a una situación histórica determinada. "Sólo quien se dé cuenta claramente de este punto de vista metafísico en toda su fuerza, es decir, que comprenda históricamente su necesidad, arraigada en la naturaleza perenne del hombre, entienda por sus razones su prolongado señorío y se percate de sus consecuencias, será capaz de librar su propio pensamiento de este terreno metafísico." Lo permanente es lo que el hombre busca en la metafísica; lo transitorio, lo superado ya, es lo que la metafísica podía ofrecerle. Y lo mismo da que se conciba como teología, según fué en la Edad Media, que como teoría del ser en cuanto tal, a la manera de Aristóteles,

⁹ Dice Dilthey: "Sin duda ninguna, la relatividad corresponde a cada manifestación histórica, pues es finita... La conciencia histórica de la finitud de toda manifestación histórica, de todo estado social y humano, de la relatividad de todo género de creencia constituye el último paso para la liberación del hombre": *Mundo histórico*, pp. 317 ss. Recuérdese la famosa fórmula de Nietzsche: nada es verdad, todo está permitido. Dilthey añade: "Frente a la relatividad, se hace valer la continuidad de la acción creadora como el hecho histórico nuclear".

o como síntesis de las ciencias y concepción del mundo, como en los tiempos modernos.¹⁰

Debemos señalar la parte positiva que se desprende de la historización de la metafísica. En el mero hecho comprobado de esta historicidad se funda la posibilidad de aquella crítica bergsoniana de los orígenes de la metafísica, que hemos estudiado en el capítulo anterior, y de ese proyecto de “destrucción” histórica de la ontología que anunció Heidegger en *El ser y el tiempo*. Pero, lejos de desvanecerse por ello el sentido de la metafísica, la comprobación de su historicidad ha resultado un requerimiento indispensable para su comprensión y para un replanteamiento novedoso de sus problemas. La razón metafísica, u ontológica, ha de ser una razón histórica. Esto fué lo que Dilthey no advirtió. Cuando afirmaba que la historicidad de la metafísica implicaba su caducidad y cancelación definitiva, no sabía que ese mismo carácter postula su prolongación y corrobora su vigencia. La posición de Heidegger, a este respecto, parece mejor fundada. La pregunta por el ser, como acto de un ente temporal, está ella misma *aquejada* de historicidad, y sólo sobre este trasfondo de historicidad es posible indagar los caminos conducentes a una adecuada respuesta. Y sean cuales sean las reservas y las discrepancias que su obra suscite —y no son pocas ni livianas— hay que reconocer que esta postura suya lo sitúa desde luego en posición eminente en la historia de la filosofía; de ella tiene que partir ahora quien se proponga superarla tratando de este problema capital de la filosofía: el problema de la temporalidad del ser y la historicidad de la razón.

2. Dilthey reconoce que la designación “ciencias del espíritu” expresa de una manera muy imperfecta el objeto de su estudio, “pues en él no se hallan separados los hechos de la vida espiritual de la unidad psicofísica de vida que es la naturaleza humana. Una teoría que pretende descubrir y analizar los hechos histórico-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza y limitarse a lo espiritual”.¹¹ Suponiendo establecido ya el sistema de las ciencias espirituales o históricas, y bien fundada su autonomía respecto de las naturales, el problema de esta dualidad del conocimiento reaparece en el centro mismo del estudio espiritual: en el hombre, pues la unidad de su vida tiene un aspecto físico, y no sólo espiritual. La previa renuncia a un análisis ontológico

¹⁰ *Introducción*, p. 155.

¹¹ *Idem*, p. 14.

que discrimine entre el tipo de ser de lo físico y el de lo humano como tal, agudiza el problema sumamente. Si no puede eliminarse ni explicarse el hecho de la dependencia de lo histórico respecto de lo natural, quedará por ello mismo frustrado el intento de fundar en autonomía el sistema de las ciencias llamadas del espíritu. ¿Cómo podrá distinguirse radicalmente lo humano de lo puramente físico?

Dilthey refiere este problema al de las relaciones entre el alma y el cuerpo, tratado por la metafísica tradicional. Esta "ha luchado por obtener y fundamentar fórmulas que sirvieran de base objetiva a esta diferencia entre los hechos de la vida espiritual y los del curso natural". Pero el intento no hay que llevarlo a cabo en el terreno objetivo, sino en el subjetivo. Objetivamente, la distinción más representativa piensa Dilthey que es el dualismo cartesiano de las substancias. Para Descartes, la ciencia es una, pero la realidad es substantivamente dual. Para Dilthey, en cambio, la ciencia es dual, pero sobre la realidad misma no cabe hacer afirmaciones, unitarias o dualísticas, de carácter metafísico. El concepto mismo de substancia no tiene otro fundamento que "la vivencia de la autoconciencia", y la adaptación de esta vivencia a las experiencias externas. Pero, si distinguimos bien entre la experiencia externa y la experiencia interna, encontraremos en esta última los materiales propios de las ciencias del espíritu. "La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza se lleva a cabo paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza."¹²

Es cierto que la vida espiritual aparece en el suelo de lo físico; incluso representa "la etapa más alta de la evolución de la tierra". Las condiciones de su aparición las estudia la ciencia natural, al descubrir en los fenómenos físicos un orden según leyes. Pero el hombre se encuentra en la naturaleza como un *imperium in imperio*. "Entre los cuerpos que se nos dan fenoménicamente se encuentra el hombre y con él se enlaza, en un modo que no admite ulterior explicación, la vivencia. Pero con la vivencia penetramos desde el mundo de los fenómenos físicos en el reino de la

¹² *Idem*, p. 18. En *Mundo histórico*, p. 220, dice: "En la cooperación de vivencia, comprensión de otras personas, captación histórica de comunidades como sujetos de la actuación histórica y, finalmente, del espíritu subjetivo, surge el saber acerca del mundo espiritual. La vivencia es el supuesto de todo esto."

realidad espiritual".¹³ La vivencia constituye el objeto primario de las ciencias del espíritu; la distinción entre éstas y las naturales se funda en la conciencia, en un modo de la experiencia interna que se llama la vivencia.

A la irreductibilidad de la vivencia, como hecho que se da y que no admite ni requiere ulterior explicación, se añaden las nociones de libertad y de vida moral con las cuales se completa el cuadro de las determinaciones subjetivas. Como para el hombre —nos asegura Dilthey— “existe únicamente lo que es hecho de su conciencia, en la independencia de este mundo espiritual, que actúa en él autónomamente, se halla todo valor, todo fin de la vida, y en la creación de hechos espirituales toda la meta de sus acciones. Así, separa del reino de la naturaleza un reino de la historia en el cual, en medio de la trabazón de una necesidad objetiva, que es lo que constituye la naturaleza, chispea la libertad por innumerables puntos; separa los hechos de la voluntad que, en contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales, que contiene ya en principio todo lo que sucede, producen en verdad, con su derroche de fuerza y su sacrificio algo realmente nuevo”.¹⁴

La naturaleza es necesidad, la historia es libertad. Dilthey no pudo prever la grave crisis que ha sufrido después en la ciencia física el principio de necesidad causal; pero hubiera podido descubrir en la trama de la historia misma ciertas determinaciones necesarias, que no son del orden causal, pero limitan efectivamente el ámbito del albedrío humano. Hay contingencia o indeterminación en la realidad natural, lo mismo que hay forzosidades inexorables en la realidad vital o histórica. Ese derroche de energía, productor de novedades, en que consiste la existencia histórica ¿hay que considerar que se produce arbitrariamente? ¿Cómo se explica el hecho mismo de la innovación? En la obra de Dilthey no se explica. A su propósito puramente descriptivo parece bastarle, para diferenciar las ciencias humanas de las naturales, comprobar esa dualidad de puntos de vista que resulta de la doble función, interna y externa, de la conciencia. “El hombre, como unidad de vida, se presenta para nosotros, en virtud del doble punto de vista de nuestra consideración, como una conexión de hechos espirituales hasta donde alcanza nuestra percatación interna, y como un todo corporal hasta donde alcanza la percepción sensible. De ahí resultan necesariamente dos puntos

¹³ *Mundo histórico*, p. 220.

¹⁴ *Introducción*, p. 15.

de vista diferentes, que no se pueden cancelar recíprocamente en la consideración científica que pretenda abarcar los hechos espirituales y el mundo corporal en su nexo, de que es expresión la unidad psicofísica de vida.”¹⁵ Pero es tan dudoso que, de la simple percepción externa, pueda obtenerse esa concepción mecánica de la realidad natural que Dilthey adopta como verdadera, como que la pura vivencia baste para constituir el fundamento de ese complejo edificio de la teoría histórica. También la historia tiene su “mecánica” propia. No basta comprobar que la vida es libertad creadora, y que cada situación histórica añade algo nuevo a las anteriores. Hay que explicar de qué manera se articula este proceso. Dilthey supo atender con esmero a las conexiones que presentan, dentro de una situación, las diversas manifestaciones del espíritu; pero no se ocupó de revelar las conexiones entre distintas situaciones sucesivas: la manera como lo creado por cada una de ellas prolonga su actualidad en las siguientes, limitando así el cauce posible de las nuevas creaciones, e incluso condicionándolas en su mismo contenido.

Además, una vez establecida esa dualidad de puntos de vista científicos ¿cuál es la posición que corresponde a la filosofía? Todo el razonamiento de Dilthey conduce insensiblemente a una asimilación de la filosofía por las ciencias históricas. El propio Dilthey nos lo confiesa al manifestar que “el antagonismo entre el filósofo y el investigador de la naturaleza se halla condicionado por la oposición de sus puntos de partida”. Es decir, que el punto de vista o de partida de la filosofía se confunde con el de las ciencias del espíritu. Para Hegel, la filosofía se encontraba por así decirlo en una posición predominante respecto del doble grupo de la ciencia natural y de la historia. Esta posición fundadora quedaba anulada en el historicismo de Marx, porque la realidad misma se presentaba como una unidad de orden natural o material, y no como la unidad Ideal hegeliana, cuyas dos facetas —naturaleza e historia— autorizaban la correspondiente dualidad de las ciencias. En Marx, la ciencia positiva tiende a anular a la filosofía. Ésta, lo mismo que las otras manifestaciones culturales, depende de ciertos procesos naturales que estudian la economía y la historia. Dilthey tampoco puede prescindir de ese condicionamiento de lo espiritual por la naturaleza, que se le hace patente en la unidad psicofísica de vida que es el hombre. Pero, como no puede entrar en averiguaciones sobre qué sea la naturaleza en sí misma, ni puede aventurar la tesis de una unidad de lo real,

¹⁵ *Idem*, p. 24.

la distinción entre naturaleza y vida histórica tiene que ceñirla al dominio subjetivo, de la conciencia. Entonces la filosofía, como teoría del conocimiento, se reduce a un estudio psicológico de la vivencia. En Marx, la economía y la historia tendían a absorber a la filosofía; en Dilthey, son la historia y la psicología las que producen la absorción.

La negación de la metafísica, la consiguiente imposibilidad de fundar en ella —en una teoría de la realidad— la distinción entre naturaleza e historia, no sólo deja abierto el problema de la fundamentación radical de las ciencias humanas, sino que además acentúa el dualismo del conocimiento. Con el tiempo, y a medida que progresen en su nueva autonomía y con sus métodos propios y rigurosos las ciencias del espíritu, se irá haciendo más hondo el corte que las separa de las ciencias naturales. La idoneidad de los hechos humanos, vitales, históricos, sociales o como se llamen, aparecerá más clara cuanto más penetre en ellos el estudio, preciso y profundo, de las ciencias especiales, y cuanto mejor confirmemos por ellas el carácter irreductible al orden natural que presenta fenoménicamente todo lo que es producto de la creación humana. Hasta que, en el momento presente, constituye esa dualidad uno de los problemas urgentes de la filosofía. La razón histórica de Dilthey, la razón vital de Nietzsche y de Bergson, se contrapusieron a la razón pura, no sin ciertas confusiones; e incluso la confusión ha tomado caracteres de frivolidad cuando se ha pretendido que la razón vital o histórica *substituyera* a la razón pura, como en el caso de Ortega. La teoría de la razón histórica no ha descubierto la verdadera historicidad de la razón: la fundamental unidad de la razón vital y la razón pura.

Ni la razón histórica o vital ha de substituir para nada a la razón pura, ni siquiera se le puede contraponer. Hay una sola razón, que es la humana; no hay una razón específica de la ciencia natural, y otra razón para la ciencia del espíritu. La distinción entre estas dos ciencias ha de hacerse por el objeto y por el método. La determinación del campo objetivo es de orden ontológico; en ella ha de fundarse la preparación metodológica. Pero la teoría de la razón no depende de estas especificaciones de las ciencias positivas, pues la razón es la misma sea cual sea el objeto de que se ocupe y el método que emplee. La teoría de la razón ha de fundarse en el estudio ontológico e histórico de su misma operación, como órgano del ser temporal que es el hombre. En suma, este estudio no es de la competencia de una teoría de las ciencias, ni naturales ni espirituales, sino de una teoría del hombre. Por

ello la filosofía de Dilthey no cumple de verdad su propósito de llevar a cabo una crítica de la razón histórica; es poco más de una metodología de la ciencia histórica. De la dualidad de los métodos, y del consiguiente postulado de la dualidad de los objetos respectivos, se ha inferido la noción de una dualidad de las razones. Esta irreconciliable distinción entre la razón pura y la razón histórica, es un escándalo para la razón misma. Y puede considerarse como “tarea de nuestra generación”, no ya la que Dilthey señalaba para la suya, sino la de superar definitivamente ese dualismo. Hay que empezar deshaciendo el equívoco en que se funda: el hecho de que las ciencias históricas progresen por su camino propio, independiente, y de que este camino o método parezca cada día distanciarse más del que recorre la ciencia natural en su progreso no menos acelerado, no significan que el hombre disponga de dos instrumentos diferentes para la investigación de lo físico y de lo espiritual.

También las ciencias naturales son históricas. Lo son esencialmente; no porque hayan evolucionado en un sentido de progresiva acumulación y perfección del saber, sino porque es histórico el instrumento de que ellas se valen. La razón pura o científica es *la razón histórica*, la misma que produce matemáticas o poesía, jurisprudencia y novela, lógica y psicología. La variedad de sus creaciones y de sus modos históricos no *excluye*, sino que *explica* su unidad fundamental. Y esta unidad, a su vez, se explica porque la razón —el verbo, el *logos*, la palabra— es un constitutivo del ser del hombre. Ni el hombre se puede comprender sin la razón, ni la razón se puede comprender sin el hombre. La razón funciona siempre, y siempre de una manera fundamentalmente igual. También el hombre, como ser funcional o temporal, funciona siempre del mismo modo. Y es histórico, no porque cambien con el tiempo todos los productos de su actividad, sino porque cambia *él mismo*, cambia su ser. El ser del hombre tiene la capacidad de transformarse históricamente, porque sus mismas creaciones operan activamente sobre él. El hombre ingiere, digiere y asimila sus propios frutos. Y esta especie de *metabolismo* histórico lo transforma de tal modo, que en el cambio siempre renovado de la historia hay algo del pasado que se hereda sin renuncia posible; pero, sobre todo, lo irrenunciable es la estructura misma del proceso de asimilación y de renovación. A su vez, *la razón no es histórica porque se ocupe de la realidad histórica*; ni lo es porque cambien sus productos con el tiempo; sino que lo es porque constituye parte integrante de esa estructura del hombre; y, como el

hombre mismo, la razón se transforma y renueva asimilando sus propios frutos históricos.

3. La inconmensurabilidad de lo espiritual con todo el orden de la naturaleza se funda para Dilthey no sólo en el hecho de la espontaneidad y unidad de la voluntad humana, o sea en la libertad, sino en el hecho de que lo material presenta los caracteres de "articulación y divisibilidad espacial", así como una "necesidad mecánica" que determina el comportamiento de cada una de sus partes;¹⁶ el carácter distintivo de lo humano, por el contrario, es la temporalidad.

En efecto: "En la vida tenemos, como primera determinación categorial, fundamentadora para todas las demás, la temporalidad. El tiempo se nos da mediante la unidad abarcadora de la conciencia. A la vida, y a los objetos exteriores que se presentan en ella les son comunes las relaciones de coetaneidad, sucesión, distancia temporal, duración, cambio. De ellas se han desarrollado, sobre la base de la ciencia natural matemática, las relaciones abstractas que Kant ha puesto como base a su teoría del fenomenismo del tiempo."¹⁷ El tránsito de las ciencias naturales a las espirituales obligará a pasar del tiempo abstracto al tiempo concreto; es decir, del tiempo como pura forma, al tiempo como vivencia concreta.

Este marco de relaciones que es el tiempo kantiano, Dilthey cree que no agota la vivencia del tiempo, en la cual se cumple, por fin, su concepto. En esta vivencia del tiempo se experimenta el avance incesante del presente, en el cual lo presente se está haciendo constantemente pasado, y lo futuro presente. "Presente es la concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia en oposición al recuerdo o las representaciones de futuro que aparecen en el desear, esperar, temer, querer. Esta concreción con realidad se da constantemente, mientras que lo que hace el contenido de la vivencia cambia sin cesar. Las representaciones en que apresamos el pasado y el futuro se hallan presentes solamente para el que vive en la actualidad. El presente está siempre ahí, y sólo 'está ahí' lo que transcurre en él... Las partes del tiempo concreto no solamente se diferencian cualitativamente entre sí, sino que, cuando miramos retrospectivamente desde el presente al pasado, y prospectivamente hacia el futuro, cada parte del

¹⁶ *Idem*, p. 21.

¹⁷ *Mundo histórico*, pp. 217 ss.

rio del tiempo posee un carácter distinto, independientemente de aquello que se presenta en ella.”

El tiempo de la experiencia psíquica no es, pues, una continuidad homogénea e indiferente, sino una continuidad cualitativa y heterogénea. Es patente la analogía entre esta posición de Dilthey respecto del tiempo y la de Bergson. Sin embargo, la temporalidad de Bergson es más bien una pura fluencia, en oposición a la rígida estructura métrica del tiempo físico (de la física clásica: Bergson considera nada más el tiempo newtoniano-kantiano); mientras que para Dilthey, el carácter heterogéneo del tiempo no excluye su carácter estructural, antes al contrario. Lo cualitativo se opone a lo métrico; pero, en la experiencia concreta del tiempo, éste no aparece como una uniformidad indiferente precisamente porque se organiza en tres “partes” —presente, pasado y futuro— que son las que permiten hablar de su heterogeneidad. De suerte que el aspecto cualitativo de la experiencia temporal *no depende sólo de lo vivido en cada caso*, o sea del contenido de nuestras representaciones actuales, de pasado o de futuro, sino de esta misma diversificación concreta del tiempo en tres dimensiones o proyecciones diferentes, cada una de las cuales tiene su carácter propio.

La más importante de estas “partes” del tiempo, como las llama Dilthey, es el presente, pues en él se concreta la actualidad de la existencia. Sólo en presente puede vivirse el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro. El presente “está ahí”: es literalmente el *Da-Sein*, en un sentido estrictamente temporal, que se distingue del *Dasein* de Heidegger, el cual parece evocar más bien una localización espacial. La diferencia entre ambos es la que existe entre el “estar ahí” y el “estar ahora”. Naturalmente que, para la existencia humana, el uno implica el otro; pero esta implicación de lo espacial en la temporalidad del ser de la existencia no parece haber sido objeto de suficiente atención por parte de Dilthey.¹⁸

A pesar de la preeminencia del presente, las más importantes categorías de la vida que derivan de la temporalidad se obtienen del examen del futuro. “Cuando miramos al pasado nos comportamos pasivamente; se halla invariable; es inútil que el hombre, aguijoneado por el recuerdo, se pierda en sueños acerca de que pudo haber sido de otra manera. Pero nuestro comportamiento con respecto al futuro es activo y libre. Aquí, junto a la categoría de realidad, que emerge en el presente, surge la de

¹⁸ Sobre esta cuestión, véase la *Psicología de las situaciones vitales*, cap. 1.

posibilidad.” De una manera u otra, el concepto de la temporalidad vital envuelve siempre el de la libertad. En Bergson, la libertad era tan radical y absoluta que eliminaba la categoría misma de posibilidad; en Dilthey, por el contrario, la incluye. Pero en ambos la libertad permite diferenciar a fondo lo físico de lo vital, es decir, el tiempo abstracto de la temporalidad concreta. Para Dilthey, de una manera expresa, la diferenciación entre el reino de la naturaleza y el reino del espíritu se establece mediante la oposición entre el concepto de necesidad, que impera en el primer reino, y el de libertad, que impera en el segundo. Las condiciones mismas de una ciencia del espíritu se fundan en el carácter temporal de la vida humana. “Esta vivencia del tiempo determina, en todas sus direcciones, el contenido de nuestra vida. Por esto no tiene ningún sentido en las ciencias del espíritu la teoría de la mera idealidad del tiempo. Porque tal cosa querría decir que, detrás de la vida misma —con su asomarse a lo pasado, con su enfrentarse activo y libre al futuro— no habría como condición más que el reino de las sombras de la intemporalidad, algo que no es vivido. Pero en esta vida nuestra se halla la realidad que estudian las ciencias del espíritu.”

El vitalismo historicista de Dilthey descansa, pues, sobre la consideración de la temporalidad concreta, lo mismo que el vitalismo irracionalista de Bergson. Ambos proclaman la libertad como carácter esencial de la vida. ¿Por qué, entonces, adscribe Dilthey la categoría de posibilidad a la de temporalidad? Porque esa temporalidad ofrece en la concreción de la misma vivencia una organización estructural, reducible a términos de razón. Por ello, también, la crítica de la razón histórica de Dilthey constituye esa innovación histórica que se llamará más tarde racio-vitalismo.¹⁹

También Dilthey reconoce que la duración, en la temporalidad vivencial, es algo irreductible al primer abordaje del entendimiento. Pero esta irreductibilidad sólo trae como consecuencia la imposibilidad de conocer racionalmente el *ser* de la vida, pero no la vida misma en sus manifestaciones. “Las antinomias que el pensamiento encuentra en la vivencia del tiempo surgen de su impenetrabilidad para el conocimiento. Lo que nosotros vivimos

¹⁹ Dice Dilthey: “El entendimiento no puede ir más allá de la vida, cuya función es”; por otra parte: “La estructura contenida en la vida es la condición del conocimiento, y éste no puede ir más allá”. Por esto, “tenemos que permanecer dentro de una psicología descriptiva”: *Teoría de la concepción del mundo*, pp. 24 s. Sobre el racio-vitalismo, véase el capítulo siguiente, sobre Ortega.

como presente encierra siempre el recuerdo de aquello que acaba de ser presente. La repercusión del pasado como fuerza viva en el presente, su significación para éste, es lo que, entre otros factores, comunica a lo recordado un carácter propio de presencia con el que queda incardinado en el presente... El vivir es un transcurso en el tiempo en el cual cada estado, antes de que se convierta en objeto distinto, cambia ya, pues el momento siguiente se construye sobre el anterior, y en ese transcurso cada momento —todavía no captado— deviene pasado... Así, pues, no podemos captar el ser de esta vida.”²⁰

La temporalidad de Bergson excluía el concepto de posibilidad porque era creadora absoluta de puras novedades; de dónde la imposibilidad de reducirla a esquema racional. En Dilthey, aunque aparentemente irreducible también, la temporalidad que se centra en el presente abarca siempre el pasado; la novedad del presente no es tan absoluta que no importe de algún modo lo viejo: el presente no tiene sentido sino como continuidad y persistencia del pasado. En esta presencia del pasado se integra la noción de posibilidad, por la que comprendemos cómo el tiempo vital se abre hacia el futuro. El ser de la vida, por tanto, no es cognoscible racionalmente, en tanto que ser, pero sí la vida misma, como estructura temporal de vivencias. Para Bergson, en cambio, el ser de la vida no es cognoscible racionalmente, en tanto que la temporalidad es irracional, pero sí es cognoscible como ser en la intuición.

¿Cómo es posible un conocimiento racional, científico, de la vida, cuyo carácter esencial es la temporalidad? ¿Cómo evitar que la razón se pierda y acabe por diluirse ella misma en la fluencia heterogénea del devenir? ¿Cómo impedir, por otra parte, que la razón paralice lo temporal, “congele su fluidez”, y nos ofrezca de la vida una representación inerte y rígida? Contestar estas preguntas equivale para Dilthey a establecer las condiciones de posibilidad de una ciencia del espíritu; equivale, en suma, a resolver el problema de la razón histórica: el problema de la razón, el ser y el tiempo, de cuya solución el ser habrá de quedar excluido.

“Toda vivencia singular está referido a un yo, del que es parte; mediante la estructura se enlaza con otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; así la conexión es una categoría que surge de la vida. Captamos la conexión en virtud de la unidad de la conciencia... Sólo porque la vida misma es una conexión estructural en que se encuentran las viven-

²⁰ *Mundo histórico*, pp. 218 s.

cias, es decir, las relaciones vivibles, se nos da conexión de la vida. Esta conexión es abarcada por una categoría más amplia, que es un tipo de enunciado acerca de toda realidad: la relación del todo con las partes.”²¹ La vida es cognoscible científicamente porque tiene *sentido*; y tener sentido, para una realidad vital, quiere decir precisamente estar en conexión con otras realidades vitales, formar con ellas una estructura inteligible, ocupar una posición definida dentro de un todo que se integra de partes coherentes. “La tarea de la ciencia no puede cumplirse más que a base de una visión de la conexión psicológica en la que empíricamente cooperan las actividades diversas a las que está vinculada la obtención del saber.”²²

Cuando pasamos del plano individual al colectivo, nos encontramos asimismo con un sistema de estructuras que nos presentan, en los fenómenos sociales e históricos, las mismas conexiones de sentido, las mismas integraciones que ofrecía la organización psíquica de la vida. Sobre ellas puede construirse también una ciencia rigurosa. “Al afrontar ahora las conexiones históricas encontramos en ellas, empíricamente, una unidad y una conexión. En su virtud, se nos convierten en objetos de un orden más amplio.”²³

Ahora bien: las estructuras sociales históricas son, en definitiva, tan *individuales* o singulares como los individuos mismos o los sujetos humanos. Aunque el proceso de los hechos históricos no sea un caos, sino un orden estructural, cada hecho es único e irreproducible. La tarea de reducir a términos racionales esta singularidad, cumpliendo con las prescripciones del conocimiento empírico, impone a la ciencia del espíritu una función puramente descriptiva. No puede nunca alejarse de lo concreto; y aunque lo individual concreto no sea irracional, como pensaba la tradición desde Aristóteles, sin embargo, su estructura inteligible es tan singular como el sujeto mismo o el fenómeno en que la descubrimos. Por esto, las dos ciencias fundamentales en el sistema de Dilthey, la historia y la psicología, culminan en una fase de su investigación descriptiva en la que precisamente ya perdieron su fundamentación científica objetiva: la biografía. En ella piensa Dilthey que logramos finalmente la anhelada *comprensión*; pero la comprensión biográfica depende ya de factores puramente subjetivos. Por fecunda que sea cuando se produce en una investiga-

²¹ *Idem*, p. 219 s.

²² *Idem*, p. 12.

²³ *Idem*, p. 279.

ción histórica, como en el propio caso de Dilthey, esa comprensión es intraducible a conceptos del orden científico. La aporía de esta situación, para el conocimiento histórico, no puede resolverse dentro del campo mismo de las ciencias del espíritu: es un problema de metafísica, y más precisamente de ontología.

4. "El análisis encuentra en las unidades de vida, en los individuos psicofísicos, los elementos que componen la sociedad y la historia, y el estudio de estas unidades forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu."²⁴ Las ciencias de la naturaleza tienen que partir de hipótesis, porque su objeto propio lo consideran abstractamente, y no tal como se ofrece, lleno de variedad cualitativa, a la percepción inmediata. Las ciencias del espíritu, en cambio, piensa Dilthey que pueden partir, sin necesidad de hipótesis, de la consideración inmediata y concreta de su objeto; del individuo humano no es necesario desglosar por abstracción ningún componente especial. El punto de partida, pues, es el individuo humano. La individualidad es "lo dado", lo que se ofrece como "elemento constitutivo" de la sociedad y la historia.

Después de tantas relatividades comprometedoras como ha revelado el historicismo de Dilthey, y acaso para salvar el peligro vital que ellas representan, su doctrina propone un concepto absoluto en que, no sólo ella misma, sino también esa vida nuestra amenazada, puedan sentirse bien apoyadas en firme. Pero este supuesto absoluto, que es el concepto de individualidad, resulta en verdad muy poco firme: es *el más relativo* de todos los conceptos que maneja Dilthey. Tal vez sea necesario extremar así el relativismo, para poder superarlo.

Desde el punto de vista sociológico e histórico, hoy resulta muy aventurado asegurar sin más que los individuos sean los "elementos componentes" de la sociedad. Podría mejor decirse que no es la sociedad la que se compone de individuos, sino los individuos los que se componen de sociedad. En otras palabras: la sociedad está ya constituida históricamente antes de que el hombre haya formado de su ser esto que se llama un individuo. Las comunidades históricas primitivas no se forman por composición de unidades elementales, por aglutinación o asociación de sujetos previamente constituídos como individualidades. Por el contrario, la individualización es un resultado lento de la evolución histórica de la comunidad. El hombre puede acaso manifestarse como unidad elemental ante nuestro análisis abstracto; pero el análisis his-

²⁴ Introducción, p. 41.

tórico, que debe ser concreto, nos lo presenta en cada época con caracteres distintos, de mayor o menor individuación, y son estos rasgos precisamente los que permiten caracterizar a la época misma: la relación del hombre con la comunidad determina el tipo de sus instituciones e incluso el estilo histórico de sus creaciones espirituales. Creemos de momento que un sujeto humano es individuo, es una unidad y una entidad aislada, no sólo porque está dotado de una vida propia, sino además, y sobre todo, porque tiene una *muerte individual*, que más aún que la vida permite diferenciarlo de cualquier otro ser. Pero incluso la muerte, que con tal evidencia nos parece más intransferible todavía que la vida, no es un determinante absoluto de individualidad, sino relativo. La muerte es absoluta biológicamente, pero no históricamente. No es una paradoja ni un absurdo afirmar que el descubrimiento de la muerte es un fenómeno histórico. Quiere decirse que el hombre primitivo no tiene propiamente experiencia de la muerte individual. La muerte del prójimo no es para él sino una fase en el proceso de la vida, que lo incluye todo. Es necesario que el hombre se haya sentido *en vida* un ser independiente de esa totalidad, para que pueda considerar la muerte como suya propia. La muerte no es propia sino cuando lo es la vida. No hay muerte individual sino cuando la vida está individualizada.

Desde el punto de vista biológico, tampoco la "unidad psicofísica de vida" puede considerarse como una individualidad absoluta. Evidentemente, el ser vivo no es una pura individualidad numérica, una unidad cuantitativa, o reducible a lo cuantitativo. Hay en él una pluralidad de funciones centralizadas y coordinadas; esta sinergia, esta unidad funcional compleja, opera con vistas a un fin primordial: la persistencia y defensa del ser. Pero ni las funciones mismas pueden operar adecuadamente sin el concurso de factores externos; la mera existencia orgánica no es concebible sino como una interdependencia funcional entre el ser vivo y lo que no es él. El ser vivo depende lógicamente de la especie —sea cual sea la realidad que haya detrás de este concepto—, y biológicamente depende del medio ambiente. Esta dependencia física ya la señaló Dilthey, por lo que al hombre se refiere. También ha señalado el hecho de la dependencia social. Lo que dejó sin averiguar es la relación lógica y ontológica del hombre con lo que llamaríamos su especie: con la *humanidad*. Dilthey no ha dicho nunca lo que es el hombre.

La humanidad no puede definirse, como una especie animal, por género próximo y diferencia específica. Pero tampoco ha de

quedar sin determinación. Hemos de saber lo que es la condición humana, como tipo o forma de ser irreductible a cualquier otro. Sin antes averiguarlo ¿cómo podemos afirmar que el hombre sea constitutivamente un individuo? Esto implicaría precisamente que el hombre fuera definible por su esencia, que fuera integrable lógicamente en una especie definible a la manera clásica. Naturalmente, toda la crítica de la razón histórica tiende a rechazar este tipo clásico de definición. La realidad del hombre trata de apresarla, no atendiendo al aspecto esencial (específico, lógico), sino atendiendo al aspecto vital o funcional (social e histórico). La relación lógica del individuo con la especie, en el orden de la razón pura, se substituye en el orden de la razón histórica por la relación vital del individuo con la comunidad. Así como la primera era una relación estática, ésta se pretende que sea una relación dinámica; el individuo, en efecto, *actúa* en sociedad. Pero esta relación no agota todos los aspectos dinámicos de la realidad humana. En cierto modo, la determinación de la realidad humana por su pertenencia a una comunidad también tiene un carácter estático, en el pensamiento de Dilthey. El sujeto individual es un "elemento" de la sociedad, y sea cual sea el tipo de su acción, ese carácter elemental permanece inalterado: el hombre es igualmente individuo en cualquier forma de comunidad. Por el contrario, pensamos que el análisis riguroso de la integración del hombre en la comunidad ha de revelarnos el hecho de que su realidad no es uniforme, no está originaria e inmutablemente individualizada. Y entonces falla el postulado teórico en que se pretendió basar todo el sistema de las ciencias del espíritu.

¿Cuál es el principio de individuación en el hombre? Adviértase que sólo puede hablarse de semejante principio respecto de un ser que esté constituido por naturaleza como una unidad individual, perfectamente diferenciada lógica y ontológicamente. Esta unidad del hombre, en Dilthey es un supuesto, del cual no se ofrecen razones ontológicas ni históricas. Por ello mismo, el supuesto reclama una respuesta a la cuestión del principio de su individuación. La materia, según Santo Tomás, es el principio de individuación para los seres sensibles. El procedimiento ontológico consiste aquí en considerar al ente previamente constituido como tal, como un individuo aislado y distinguido de todo lo demás, es decir, como una substancia. Para el hombre, la existencia es la unidad de dos substancias; por ello tiene sentido preguntarse cuál de las dos fué la determinante originaria de su individualidad entitativa. Incluso la relación religiosa, la *religación*

del individuo con Dios, aunque es un vínculo ontológicamente muy fuerte para la metafísica medieval, no modifica para nada la individualidad misma del ser humano. Más bien la subraya, pues la propia relación religiosa se funda en el acto divino de creación, al cual se debe la individualidad inalterable, originaria, constitutiva del hombre. Otras filosofías han sido, en este sentido, individualistas; pero ninguna más rigurosamente que la filosofía cristiana medieval. La idea historicista del hombre impone el abandono de esta concepción. El ser que se hace en el tiempo no es definible esencialmente. El hombre no tiene esencia —se dirá después—: el hombre tiene historia. Ciertamente. Pero la ciencia histórica no puede por sí sola decirnos lo que es el hombre: sólo puede describirnos lo que hace. Y no parece muy consecuente abandonar el intento de fundar metafísicamente la individualidad, y conservar a la vez este concepto de individualidad como un supuesto injustificado. El concepto tradicional de individualidad entra en crisis al mismo tiempo y por las mismas razones que entran en crisis el principio de individuación y la metafísica en que se funda.

La *haecceitas* de que hablaba Duns Scoto es una forma diferente de individualidad, que hoy podemos entender de diversas maneras. Puede entenderse como unidad substancial, a la manera de Santo Tomás; o como identidad del ser consigo mismo; o como la “mismidad” existencial, la cual implica una cierta forma de individualidad, por ejemplo, la forma de existencia auténtica que describe Heidegger. Pero, en Heidegger, incluso la forma inauténtica de existencia está ya individualizada. Ninguno de los tres tipos de *ecceitas* entraña una consideración histórica del ser mismo.

La historicidad del ser humano ¿puede asimilarse a la evolución de las especies animales? Notemos que el fenómeno de la mutación no afecta para nada la individualidad del ser vivo, como quiera que ésta se considere. El ser vivo es siempre una unidad morfológica y funcional, sea cual sea la etapa en que se encuentre la evolución de su especie. Por el contrario, el sujeto humano presenta diferencias notables de individuación, en grado y cualidad, en épocas distintas del proceso histórico. En tanto que ser vivo —que “unidad psicofísica de vida”, como lo llama Dilthey— la individualidad del hombre no es histórica: ha permanecido *naturalmente* igual desde que rebasó la fase pre-humana del antropoide. Y aunque se hubiesen producido o produjesen todavía mutaciones, esto no afecta a su individualidad en tanto que hu-

mana. Esta individualidad es evolutiva *espiritualmente*, y no naturalmente. Lo que la historia altera es el dispositivo morfológico y funcional de su espíritu, si así puede decirse. La individualidad no es un *estado* del ser, sino una *relación* o una función. Lo que permite delimitar con exclusividad el tipo de ser que es el del hombre no es su *inclusión* en una comunidad, como factor elemental, sino la relación funcional entre individuo y comunidad.

El historicismo no impone necesariamente el abandono de la metafísica; pero impone un cambio radical de su método. El ente no se presenta constituido ya como una individualidad. Al tratar de definirlo ontológicamente, no nos preguntamos sólo por *lo que es él*, sino por la relación existencial que guarda con *lo que no es él*, y que a él lo constituye. Una apropiada averiguación nos muestra que no siempre es lo mismo 'cualitativamente (aunque sea lo mismo siempre estructuralmente). No sólo cambia la individualidad de un tiempo a otro; incluso en un mismo tiempo, hay sujetos más o menos individualizados; y en una misma existencia, los caracteres de individuación tampoco son fijos: en distintas situaciones vitales somos más o menos individuos. Las formas históricas de la vinculación del hombre con lo que no es él mismo son las formas *típicas*, predominantes en una etapa histórica. La historia es el nuevo principio de individuación.

La individualidad, considerada a la manera de Dilthey como unidad de vida humana, no es, por consiguiente, menos relativa que la puramente orgánica. Y no es sólo relativa a algo externo al hombre mismo como tal —la sociedad y todas sus instituciones, la comunidad en conjunto, el “mundo” en que vivimos— sino *relativa a la historia*. Y esta relatividad histórica de la individualidad humana es la que, paradójicamente, hubo de pasarle desapercibida al padre del relativismo historicista.

Afirma y reafirma Dilthey que esas “unidades que cooperan en el conjunto sorprendentemente intrincado de la historia y de la sociedad son individuos, todos psicofísicos, cada uno de los cuales se distingue de los demás, cada uno de los cuales es un mundo”. Pero el hecho de la *diferenciación* caracterológica no es lo determinante de la individualidad ontológica, sino el hecho de la vinculación. Este es el hecho que Dilthey sólo reconoce psicológica y sociológicamente. El hombre, nos dice, recibe influencias de fuera y las devuelve; “el rasgo supremo de su ser consiste en que puede vivir en algo que no es él mismo”. Pero esta conexión vital ¿cómo lo afecta a él mismo?

Qué duda cabe de que la integración del hombre en su mundo, concretamente en una comunidad, es un hecho tan básico como el carácter histórico de esta comunidad. Tomar cuenta debida de este hecho, y de sus resultados para la psicología, es un gran mérito de Dilthey, por el cual se anticipó a su tiempo. Más tarde, esta necesidad de considerar al sujeto conjuntamente con lo que la rodea, no aislada o abstractamente, sino en su concreción vital, dejó sentirse en los estudios psicológicos, sociológicos e históricos, hasta que llegó a convertirse en un lugar común, en una verdad aceptada ya sin discusión. El concepto de "circunstancia", en Ortega, formulado por él en sus primeros escritos, no es sino una de tantas instancias de esa orientación *integradora* que se acusa en el pensamiento del siglo xx. Otra instancia es el concepto de "ser en el mundo" que formula Heidegger en *El ser y el tiempo*. Hubiese o no influencia directa, en un caso como en otro, el hecho no disminuye el valor de la anticipación.

"El hombre —dice Dilthey— tal como es para sí mismo, con la abstracción de su interacción en la sociedad, ni se encuentra en la experiencia ni puede ella descubrirnoslo." Y añade: "El hombre que la sana ciencia analítica tiene como objeto es el individuo como elemento componente de la sociedad. El difícil problema que tiene que resolver la psicología consiste en el conocimiento analítico de las propiedades generales de este hombre."²⁵ Este problema intenta resolverlo, según vimos, mediante una cooperación de la historia con la psicología, de la cual resulta la máxima concreción del conocimiento humano, que es la biografía. Las relaciones del individuo con la comunidad, las formas de integración en ella varían históricamente; pero en cada época presentan ciertos rasgos o caracteres bien determinados, ciertas "uniformidades de vida espiritual", gracias a los cuales es posible fijar los "tipos" humanos históricos. El estudio de la historia aporta de este modo los materiales necesarios para el análisis y la descripción de los formas de vida, o sea de las estructuras psíquicas que la unidad vital humana afecta en cada situación. Por este camino se ha desarrollado más tarde una psicología descriptiva, evolutiva, diferencial, caracterológica. En cuanto a "las propiedades generales del hombre", la analítica existencial vino a traducir a conceptos del orden ontológico lo que Dilthey se limita a describir en términos psicológicos.

²⁵ *Idem*, pp. 43 s. Cf. *Mundo histórico*, p. 17, y en la misma *Introducción a las ciencias del espíritu*, las pp. 149 y 360, donde se habla de una "homogeneidad" de la naturaleza humana.

Pero lo mismo la analítica existencial que la analítica histórico-psicológica parten del supuesto de la individualidad del hombre. Es difícil deshacerse de prejuicios, y tal vez eso autorice las reiteraciones e insistencias. El peso de la tradición recae inconcientemente incluso en aquellos espíritus mejor dispuestos para una creación innovadora. La idea de la individualidad uniforme del ente, que viene desde Grecia, y ha sido acreditada y reforzada por la filosofía medieval, es el obstáculo con el que chocan inclusive las filosofías modernas de la temporalidad, como el historicismo y el existencialismo. A esto se debe que dichas filosofías, aunque se han aproximado mucho, nunca han llegado a reconocer que la individualidad no es un carácter —psicológico u ontológico— originario y constitutivo del ser humano en tanto que humano, sino un carácter histórico, por el cual este ser es determinable en cada caso como tal ser.

Ya hemos visto las dificultades que entraña en Dilthey su propósito de fundamentar todo un sistema de ciencias de hechos en otra ciencia de hechos; de organizar el conocimiento descriptivo de lo histórico sobre la base de otro conocimiento descriptivo, como es el psicológico, cuya misión primaria es “comprobar hechos y uniformidades de hechos”. Ya sabemos también de qué manera la endebles del fundamento se remedia en la filosofía de Heidegger, donde la historicidad de todo lo humano se funda en la estructura temporal del ser, y por ello el conocimiento histórico queda a su vez fundado en el terreno firme de un conocimiento ontológico. El sentido de esta corrección que Heidegger introduce en la posición de Dilthey es el apropiado para resolver el problema que en éste quedó abierto. Pero la corrección no ha sido suficiente. El historicismo de Dilthey prescinde del carácter ontológico del ser histórico; el existencialismo de Heidegger prescinde de la dimensión histórica general de la existencia. Había que extremar todavía más el concepto de historicidad de lo humano para que abarcara incluso a la individualidad del ser. Los conceptos de individualidad y comunidad no son conceptos estáticos, definibles de una vez por todas, aplicables indiferentemente a distintas situaciones. Son conceptos que se definen recíprocamente, pero cuya reciprocidad se modifica con el tiempo. Son conceptos dinámicos, o que se aplican a realidades dinámicas en un doble sentido: el individuo es dinámico porque su existencia estemporal; la comunidad es dinámica porque su existencia es histórica; pero, además, la individualidad es dinámica porque como tal sufre transformaciones históricamente, y como las mutaciones de la indivi-

dualidad son función de las transformaciones de la comunidad, ésta es dinámica también en el sentido de que se modifican históricamente sus *formas* (y no sólo su contenido, es decir las aportaciones concretas que una comunidad traiga a la vida histórica, como creaciones suyas originales y distintivas. Más bien lo que da un carácter distintivo a esas innovaciones concretas es la *forma* como la comunidad se halla constituida, y ésta depende del grado y modo de individuación de sus integrantes humanos, del tipo y fuerza de los vínculos que mantienen con el todo).

Concibiendo las cosas de este modo, no sólo se consigue proporcionar el adecuado fundamento ontológico a la pura descripción historiográfica; a quien niegue la posibilidad de una metafísica rigurosa podría caberle la duda de que la ontología de Heidegger, por ejemplo, se limita a ofrecer una nueva versión de las estructuras fundamentales del hombre, a las que se llama existenciales para distinguirlas del análisis psicológico de Dilthey, pero cuyo distinto nombre no basta para disimular la analogía que presentan con este análisis psicológico. Tal suspicacia carece de fundamento frente a la concepción de la historicidad del ser, pues ésta deriva precisamente de un conocimiento histórico positivo, y es clave para la obtención de otros conocimientos que, dentro de la teoría de Dilthey, nunca pudieron lograrse. La evolución de las formas históricas de vida, el tránsito de la una a la otra, el nexo que las une en la continuidad del proceso histórico, la radical motivación de un cambio, las posibilidades de renovación que contiene cada situación histórica, todos estos aspectos decisivos permanecían inexplicados. Con el instrumento de investigación que Dilthey nos proporciona podemos ciertamente reseguir la línea de la evolución histórica, anotar todos los cambios, describir todas las alteraciones, intentar la comprensión de todas las individualidades. Pero, si el hombre es fundamentalmente igual en todo tiempo, es decir, si lo suponemos invariablemente individualizado ¿qué razón podremos dar de todas las transformaciones históricas? Este cambio incesante de modos y estilos de vida nos parecerá bastante gratuito, inmotivado. ¿No es un poco absurdo el espectáculo de una humanidad que, sin modificar su propia constitución, nunca llega a acomodarse en ninguna forma de vida, y las renueva siempre con enorme esfuerzo, desechando la una arbitrariamente para probar otra, de la cual habrá de cansarse no menos pronto? Este absurdo de la existencia, que no es bien aparente todavía en la filosofía historicista, se esconde tras ella, sin embargo, y se manifiesta claramente ya en la filosofía existencialista.

Pero no hay absurdo ninguno en el espectáculo externo del cambio histórico para el que descubre en su fondo el otro cambio que lo motiva: la evolución del hombre mismo. La humanidad no cambia arbitrariamente una forma de vida por otra, porque no permanece uniforme a través del cambio. El cambio histórico se produce porque cambia justamente el ser histórico. Mejor dicho: la historia misma no es en definitiva sino la historia del ser.

Tomando como hilo conductor para el estudio histórico la evolución de la individualidad misma, todas las demás transformaciones aparecen religadas a ésta como consecuencias suyas, o como expresiones. La historicidad del hombre no afecta sólo a sus productos, lo afecta a él mismo, en tanto que ser expresivo. Es difícil admitir que un ser que permanece esencialmente igual pueda *expresarse* a sí mismo con estilos tan variados y diversos como los que ofrece el panorama de la historia. Esta fabulosa capacidad expresiva se la atribuimos al hombre porque previamente distinguimos entre su ser y su acción. En cuanto eliminamos esta distinción a todas luces injustificada, y consideramos que el ser del hombre es acción, entonces no tenemos ninguna dificultad en comprender que las variaciones históricas de su estilo expresivo no son sino las variaciones históricas de su ser mismo. El ser no queda detrás de la expresión: está en la expresión misma. El ser del hombre está a la vista; a la vista del propio historiador, aunque a éste no le corresponda sino describir el *suceso* de sus manifestaciones expresivas. Pero esta ciencia descriptiva se basa en una ontología del hombre como ser de la expresión, y ha de guiarse por ella. La posibilidad y la necesidad de semejante metafísica de la expresión no las vió Dilthey, por un préjuicio de principio. Tampoco las ha visto Heidegger.

5. El historicismo ha conducido a una nueva forma de escepticismo. El propio Dilthey fué quien habló de la "antinomía entre la pretensión de validez universal de toda concepción científica de la vida y del mundo y la conciencia histórica".²⁶ ¿De qué modo se contraponen y se excluyen mutuamente la verdad y la historicidad? "A la variabilidad de las formas humanas de existencia —dice Dilthey— corresponde la multiplicidad de modos de pensar, de sistemas religiosos, de ideas morales y de sistemas metafísicos. Esta es una realidad histórica. Los sistemas filosóficos cambian lo mismo que las costumbres, las religiones, las constituciones. Se manifiestan, por lo tanto, como productos condicionados

²⁶ *Teoría de la concepción del mundo*, p. 3.

históricamente. Lo que se halla condicionado por circunstancias históricas resulta, también, relativo en su valor.”

En menos palabras no puede resumirse la ruina más completa de todos los principios tradicionales de la vida y del conocimiento. La idea misma del condicionamiento histórico del pensamiento —y de otras actividades espirituales o culturales del hombre— no introduce novedad ninguna en el pensamiento del siglo XIX. Marx la había formulado ya con claridad decisiva. Pero en el sistema de Marx encontramos un factor supremo, condicionante de todos los demás, y a su vez incondicionado, cuya evolución explica la de la historia misma, pues simplemente la determina. Aceptable o no, esta doctrina historicista del determinismo natural —económico— de la historia logra salvar a la verdad, porque en realidad *salva a la historia misma*. El marxismo no es un relativismo. Por esto los marxistas teóricos presentan una notoriedad que resulta irritante a los hombres de un tiempo confuso como el nuestro: no son escépticos, y creen que la vida tiene un sentido. Cada teoría, en efecto, es relativa a su época, está condicionada o determinada por ella; pero la teoría misma del condicionamiento escapa a toda determinación circunstancial, porque las explica todas. El sistema de las relatividades constituye un absoluto. La forma del desarrollo histórico no es ella misma histórica.

Para Dilthey, en cambio, cada teoría está condicionada históricamente, pero no hay en el sistema de la evolución ningún factor determinante que pueda explicar la evolución de todos los demás. Es decir, no hay propiamente un sistema de la evolución. La ciencia histórica pretende ser sistemática, pero la realidad histórica misma no parece producirse de acuerdo con ningún sistema: no hay un *por qué* detrás del hecho que se describe. Lo único que salva a la historia de ser un puro absurdo, lo único que le da sentido, es su dirección progresiva. Pero las metas de este progreso Dilthey las formula con vaguedad y sin la necesaria justificación.²⁷ Además ya vimos que, a esta distancia de tiempo, podemos juzgar de ellas con suficiente perspectiva para discernir tras ellas a los ideales, las esperanzas y las ilusiones comunes en el siglo XIX;

²⁷ “El hombre se libera del tormento del momento y de la fugacidad de toda alegría sólo mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que ha engendrado la historia. Entrega a ellos, y no subjetividad del arbitrio y el goce; sólo así procuraremos la reconciliación de la personalidad soberana con el curso cósmico”: “Documentos autobiográficos”, en *Introducción*, p. XXIX. En *Teoría de la concepción del mundo*, p. 12, nos habla del aliento poderoso que impulsa hacia adelante “desde la Revolución Francesa”.

fueron, en suma, los componentes de su pensamiento más obviamente condicionados por la situación histórica. Habiéndose desvanecido aquellas ilusiones, en las cuales encontraba el historicismo diltheyano una base de apoyo más o menos precaria contra el escepticismo, hoy no queda en tal sistema sino la desnuda amenaza del relativismo, el peligro de que la historia misma se presente a través de él como una evolución organizada internamente, sin duda, pero absurda en su conjunto.

“El saber de una época —nos dice— está condicionado por la posición de conciencia, es siempre la expresión subjetiva y provisional de la misma; en la base del ideal de vida y de la concepción del mundo se halla una complejión del ánimo y sólo para el ámbito histórico en que esa complejión domina poseen validez”.²⁸ ¿Cuál es la solución que Dilthey propone para esta antinomia que él mismo plantea tan agudamente? “Que la filosofía cobre conciencia de la conexión de la multiplicidad de sus sistemas con la vida: las concepciones del mundo quedan entonces canceladas, superadas.” La idea de la razón histórica y la concepción vital de la filosofía anularían a la filosofía misma. Aparte de la función que le corresponde como teoría del conocimiento —la cual no es en Dilthey más que una metodología de la ciencias del espíritu— la filosofía, al cobrar conciencia de sí misma, tiene que identificarse con su propia historia; tiene que ser pura “filosofía de la filosofía”. Pues cualquier filosofía nueva que se intente, reconociendo “la ley de finitud y subjetividad bajo la cual se halla, no es más que la diversión ociosa del erudito: ya no cumple su función. Si cada sistema metafísico es relativo, y presa de la dialéctica histórica de la exclusión recíproca, entonces el espíritu humano tendrá que retrotraerse a las relaciones, objetivamente cognoscibles, en que la sistemática filosófica, su desarrollo y sus formas, se hallan con la naturaleza humana”. En suma: “*La filosofía tiene que convertirse, como hecho histórico humano, en objeto de sí misma.*”²⁹ ¿Por qué la filosofía de Dilthey ha de escapar a este principio de relativismo que ella establece para las demás? Es decir ¿cómo puede eludir el historicismo ese condicionamiento subjetivo y circunstancial a que se hallan sometidas todas las otras filosofías? Para estas preguntas no hay respuesta en la obra de Dilthey. Este es el punto límite del pensamiento historicista.

²⁸ *Teoría de la concepción del mundo*, p. 7.

²⁹ *Idem*, p. 13.

El convertirse en objeto de sí misma es para la filosofía el resultado final de haber cobrado conciencia de su propia evolución histórica. Con ello, la evolución histórica misma queda paradójicamente paralizada: la historicidad de la filosofía termina con la historia de la filosofía; o, en otras palabras, la filosofía de la filosofía acaba con la filosofía.

Pero ¿qué sentido tiene la “dialéctica histórica”? ¿Qué quiere decir Dilthey afirmando que “la dialéctica que la historia opera con los sistemas es la que hace que, en su copresencia, cada uno cancele al otro”? ¿Cómo pueden estar *co-presentes* los sistemas si su dialéctica es histórica? Los sistemas no pueden cancelarse uno a otro si consideramos que, dialécticamente, cada uno tiene su lugar propio en la unidad del proceso. Este punto es decisivo. En efecto: Dilthey no ha historizado totalmente a la filosofía. Como no historizó tampoco a la individualidad. Y así como vimos que este quedarse a medio camino, por lo que respecta al individuo, invitaba a recorrer el camino entero, a llevar el supuesto historicista hasta sus últimas consecuencias; de parecido modo, podemos y debemos extender también el concepto de historicidad de la filosofía en una dimensión que no ocupó en el pensamiento de Dilthey. La consideración *radicalmente histórica* de la filosofía es precisamente la que puede restaurar su vigencia.

Para Dilthey, cada sistema filosófico, y concretamente metafísico, está condicionado históricamente, o sea por la época en que se produce, y sólo tiene validez —la que sea— para esa época, de la cual es expresión. Esto es lo que en otro lugar hemos llamado el *método vertical* de consideración histórica.³⁰ Según él, un pensamiento filosófico, para ser comprendido, tiene que revelar las conexiones de sentido que mantiene con las otras manifestaciones del espíritu *en su época*. Así, por ejemplo, la metafísica teológica se justifica, como expresión de los tiempos medievales, o sea que se justifica precisamente por su carencia de justificación absoluta, por su misma relatividad histórica. Pero lo que no se pretende explicar con este *método vertical* es la relación *horizontal* en que se encuentra un sistema respecto del anterior y del siguiente. Pues parece muy claro que la idea del condicionamiento histórico nos obliga a considerar no solamente las relaciones que una filosofía mantenga con el arte, la religión, la política, etc., de su misma época, de la cual son todas ellas la expresión coordinada, sino además, y muy principalmente, las relaciones de esa

³⁰ En *La Idea del Hombre*.

filosofía con aquellos *antecedentes* filosóficos, y extrafilosóficos, que limitan dialécticamente el campo de posibilidades de su aportación innovadora.

Así, los sistemas filosóficos sólo pueden cancelarse unos a otros si previamente los sustraemos a la evolución histórica; es decir, cuando paralizamos ese curso de la evolución del pensamiento que el historicismo aspira precisamente a poner en primer plano, por encima de su pretensión de validez. Análogas consideraciones hubo necesidad de hacer respecto de la noción estática que Bergson tenía también de la dialéctica. Pero semejante desfiguración es todavía más grave en Dilthey, de quien la dialéctica recibe justamente el calificativo de histórica. Imaginar que los sistemas filosóficos se vayan cancelando unos a otros, en vez de *derivar* unos de otros, es lo mismo que suponer que una época histórica cancela a la anterior, en vez de desprenderse de ella, mediante la perduración de algo pasado, y su combinación con algo nuevo. Precisamente porque la filosofía es vital, es decir, porque no es nunca una ocurrencia personal arbitraria, no hay sistema que quede enteramente anulado por el sucesivo. La vida no cancela nada, y el pasado entero de la filosofía puede decirse que pesa sobre cada pensamiento innovador de Dilthey. La idea de la cancelación, lo que hace es romper la continuidad histórica; y es evidente que la ruptura tiene que producirse mientras el método histórica no consiga mostrar la *mediación* histórica, el vínculo de sucesión que conecta un pensamiento con otro, en la unidad continua del proceso.

Para mostrar de un modo gráfico esta insuficiencia del método diltheyano, y la manera de superarlo completándolo al extremo, hubimos de requerir la imagen de una partitura musical. La lectura vertical de una partitura sinfónica nos da, en cada compás, la relación armónica de los distintos instrumentos ejecutantes. Pero una partitura no se lee sólo verticalmente, sino además horizontalmente. Y es la lectura horizontal —combinada con la vertical, y simultánea con ella— la que nos descubre la línea melódica, es decir, la relación que guarda cada compás con los sucesivos en la continuidad del desarrollo orquestal. Y así como no cabe decir que un compás cancele o anule al anterior —o que la armonía anula la melodía—, sino que, por el contrario, ninguno tiene sentido por sí solo, y cada uno requiere la totalidad de los demás, tampoco hay que decir que un sistema filosófico quede invalidado por el siguiente, y que así todos se invaliden unos a otros, aunque

cada uno mantenga relaciones armónicas con otros productos culturales *verticalmente* conectados con él.

La relatividad de la filosofía es doble, por consiguiente; y en esta agravación o acentuación radical puede ella encontrar precisamente una manera de resolver la antinomia planteada por Dilthey que no consista en resignarse a la esterilidad de esa "filosofía de la filosofía", la cual sólo puede ocuparse de lo que ella fué, con más o menos nostalgia de su perdida fuerza creadora. Cuando la historia nos hace pensar que el presente cancela el pasado, lo que en verdad está cancelando anticipadamente es el futuro. La filosofía es relativa a *su* tiempo; pero es también relativa a un tiempo que no es el suyo: a todo el tiempo, a cualquier tiempo. La historia no está muerta; y hacer historiografía no es resucitar el cadáver del pasado, sino descubrir lo que vive del pasado en el presente. Pues esta presencia del pasado es incluso el fundamento de la comprensión histórica y del propio método hermenéutico que Dilthey establece.

El hilo conductor para reseguir atinadamente esta continuidad de lo histórico —*historia non facit saltus*— ya vimos que podía ser la evolución de la individualidad óptica del hombre. Cabe añadir ahora que la estructura de este ser temporal es la misma en distintas épocas históricas; que esta estructura, uno de cuyos rasgos es la racionalidad, determina para la filosofía un breve repertorio de problemas radicales, cuyo planteamiento y cuyos intentos de solución varían históricamente, mediante un orden interno —una dialéctica histórica— que, para cada época, reduce el campo de las innovaciones posibles. Estas no pueden producirse sino adoptando parcialmente la herencia de las posiciones anteriores. La metafísica es histórica, y por ello mismo no es relativa en el sentido diltheyano. Hay algo que no es histórico, y es la estructura del ser histórico, por la cual se explica la historia misma. Este absoluto es el principio de todas las relatividades.

IX

LA CRITICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

ORTEGA Y GASSET

1. En 1933 se produce un fenómeno insólito en las letras españolas: el descubrimiento de Dilthey por Ortega. Insólito no puede llamarse al descubrimiento mismo, naturalmente, sino al hecho de que fuese revelado públicamente. Y como el trabajo de la filosofía suele reconocerse que impone un cierto recato de la personalidad, los detalles demasiado personales y un tanto embarazosos que acompañan esa revelación acaso cupieran mejor en el anecdotario de la vida literaria que en la historia de las ideas. El trabajo sobre *Dilthey y la idea de la vida* se insertó en tres números de la Revista de Occidente.¹ Escrito, según declara, pocos meses después de haber establecido contacto con la filosofía de Dilthey, Ortega lo presenta, sin embargo, como parte de una obra ya casi concluída. Inútil decir que dicha obra no se ha publicado. Aparte de otros, este solo detalle expresaría el impacto tremendo que produjo en Ortega el pensamiento de Dilthey.

La fuerza de este choque no depende sólo de la importancia de Dilthey, sino de la coincidencia de Ortega con él. No es grato descubrir que el problema del cual uno se ha estado ocupando más o menos metódicamente durante cierto tiempo ha sido ya planteado y resuelto a su manera, con gran amplitud y profundidad, por otro autor, con una antelación de muchos años. Su perspicacia no dejó de adivinar que los efectos de Dilthey sobre los lectores avezados al historicismo de Ortega sería proporcional al efecto que produjo en él mismo. La consideración de este efecto público pesó más que la vivencia auténtica del problema mismo y que el íntimo afán de pensarlo y verlo resuelto en verdad. De ahí la contradictoria valoración de Dilthey que presenta el mencionado trabajo. De una parte, se califica a Dilthey como el filósofo más eminente de la segunda mitad del siglo XIX; de la otra, se afirma que lo característico en él es que nunca llegó "a pensar del todo, a plasmar y dominar su propia intuición". Finalmente, se nos asegura que "la idea de la razón vital representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la razón

¹ *Revista de Occidente*, vol. 42, 1933; pp. 197 ss. y 241 ss.; vol. 43, 1934, pp. 87 ss.

histórica, donde Dilthey se quedó”, y que “apenas hay nada en Dilthey que se pueda formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital”, aunque a ésta —es decir, a Ortega— “le hubiera convenido mucho haber pasado por la disciplina de Dilthey”.

Esta cuestión hay que aclararla. No porque tenga mayor importancia en el plano universal de las ideas, sino porque, en su circunscrita provincia hispánica, la marcha del pensamiento estuvo, por causa de Ortega, y durante el primer tercio del siglo xx, demasiado entrelazada con las peripecias personales, hasta el punto de que raramente se atinaba a discernir y discriminar el valor intrínseco de una idea. La simple aceptación sin crítica ni referencia histórica de una serie puntual de ideas formuladas con amenidad y elocuencia, bastó para que se formase, respecto de Ortega, la vaga noción de un pensamiento filosófico articulado, innovador y prestigioso. De ahí que el puro propósito de examinar seriamente la elaboración de este pensamiento y sus conexiones históricas pueda todavía parecer en nuestros días inspirada en una intención demoledora; como si fuera legítimo y conveniente analizar y criticar la obra de Dilthey o la de Heidegger, que sólo las estudian los filósofos, pero no la obra de Ortega, porque ésta todo el mundo la leyó. Pero el examen no puede desvanecer ningún prestigio que estuviera fundado en opinión de competentes, y sólo puede dar fundamento de prestigio a los pensamientos que lo tuvieron antes. Es por estas razones, demasiado anecdóticas también, demasiado circunscritas a la situación de nuestro medio, que puede justificarse la inclusión de Ortega en un examen general del historicismo. La tarea conveniente ahora no es tanto la de razonar discrepancias, cuanto la de precisar posiciones y desvanecer equívocos. Esta tarea preliminar es necesaria para empezar la liquidación de una etapa histórica.

Desde luego, los estudiosos de filosofía, en el ámbito hispánico, no se encuentran ya hoy en día en situación de aceptar la valoración de Dilthey que Ortega propone. De hecho, se conoce mejor a Dilthey que a Ortega. Aunque éste sea más leído, no es nada común que se intente reseguir la evolución de sus ideas, tanto más marcada cuanto que Ortega insiste con suma fuerza en la expresión de cada idea nueva, como si ésta fuese la principal, la decisiva, la única valedera. Esto es muy propio de un estilo de pensar “perspectivista”, “circunstancial”, que procede más por ocurrencias sueltas que con método teórico. Pero esta discontinuidad puede y debe reconstruirse en una continuidad de con-

junto, con etapas bien señaladas, y hay que indicar para cada una de ellas la afinidad de las ideas que la caracterizan con las de otros autores, o su procedencia de éstas. Tal vez aplicando este método historicista a una obra que lo requiere singularmente lleguemos a descubrir que el gran desacierto en la valoración de Dilthey por Ortega no consiste en la flaqueza excesivamente humana de haberle restado méritos, sino en creer que la idea de la razón vital (dominante en Ortega durante la época de *El tema de nuestro tiempo*, 1923) constituye un nivel más elevado que el de la razón histórica, que representa Dilthey, siendo así que el propio Ortega había superado ya, cuando se encontró tardíamente con Dilthey, su propio vitalismo de la primera época, e incluso estaba superando ya ciertos aspectos del propio historicismo diltheyano, antes de que confesase haberlo conocido (época de *Pidiendo un Goethe desde dentro*, y de *La "Filosofía de la historia" de Hegel y la historiología*).

La desazón que Dilthey produjo en Ortega la motiva sobre todo el hecho de que lo interpreta más en términos de vitalismo que de historicismo; es decir, el hecho de que, a su parecer, Dilthey sea el antecedente —ignorado— de su propio pensamiento. Pero el vitalismo de Ortega tiene por antecedentes a Nietzsche y a Bergson, como ya quedó indicado en capítulos anteriores. Y la etapa que pudiéramos llamar diltheyana de su obra él mismo la va ya rebasando cuando lee la *Introducción a las ciencias del espíritu*, y acaba por fin de superarla cuando escribe *Historia como sistema*, bajo la influencia de Heidegger. La clave de este equívoco nos la proporciona la distinción entre los conceptos de razón vital y de razón histórica, a la cual se han dedicado los capítulos sobre Bergson y Dilthey.

“El hecho radical, el hecho de todos los hechos —dice Ortega— es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en esta tiene su raíz y su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. Se vive aquí y ahora. La vida es absoluta actualidad.”² Los temas de la vida, la circunstancia y la perspectiva están perfectamente conectados entre sí. Pero los tres implican una forma de individualismo que postula un nuevo concepto de la razón. “El mundo es un horizonte cuyo centro es el individuo.” El vitalismo viene a ser una nueva versión sutil del idealismo. A la

² *Introducción a las Obras completas*, tercera edición, p. IX. Las referencias por páginas se hacen sobre esta edición.

reducción de todo a términos de conciencia —empírica o trascendental— corresponde ahora una reducción de todo a términos de vida humana. El ámbito de la experiencia es más amplio, y lo que en este ámbito cabe es un material más variado y rico, más *real*; pero la individualidad vital entera aparece tan recortada y sumida en sí misma como la individualidad de la pura conciencia. El aislamiento se intenta salvar, sin embargo, mediante la idea de la interacción vital entre el sujeto humano y lo que no es él, es decir, con la circunstancia. A pesar de todo, la visión que este sujeto pueda formarse de su circunstancia sigue siendo individual y relativa: es una perspectiva, irreductible por principio a cualquier otra. “El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es artificio.” “La verdad se ofrece en perspectivas individuales.”³ Aquí tenemos el individualismo relativista, en una formulación que reúne a la vez el vitalismo de Nietzsche y el historicismo de Dilthey. Pero ésta es una proposición problemática, no una solución. Dada la relatividad de toda perspectiva individual ¿cómo se salva el conocimiento? A este problema Dilthey intentó dar solución. Pero no basta para resolverlo afirmar sin más que la verdad está en la perspectiva. Hay el riesgo de que tal verdad no pueda ya ser considerada verdadera.

En todo caso, el problema de coordinar las perspectivas para asegurarle al conocimiento alguna validez supraindividual, para devolverle a la razón alguna virtud comunicativa, que salve el aislamiento de las individualidades, obliga a replantear los términos primarios de donde se partió; o sea, en definitiva, a replantear el problema de la vida misma. De ahí los vaivenes del pensamiento de Ortega. El tema persiste a lo largo de toda su obra. Unas veces insiste en un punto —el individuo—, luego insiste más en otro —la comunidad—; unas veces la razón es instrumento fisiológico de vida, mientras que otras es perspectiva, u órgano del saber histórico; siempre aduciendo hechos y agudas observaciones, nunca llegando a formular una teoría estable, rigurosa y coherente, bien hilvanada.

Pero los hilos sueltos conviene que se anuden; primero, por principio metódico de exposición; y luego, por un respeto previo que merece toda obra que se exponga, pues, de otro modo, la admiración beata de que es objeto la de Ortega quedaría substituída, si se van descubriendo fragmentariamente sus filiaciones, por la impresión de un mero tropel de ideas sacadas arbitrariamente

³ *Verdad y perspectiva*, Obras, p. 127.

de otros autores y mezcladas con innúmeras sensaciones propias. La evolución del pensamiento de Ortega muestra, por el contrario, el orden concertante de estas influencias, y su estudio habrá de impedir aquellos dos excesos.

2. Puede el lector utilizar un cuadro esquemático para situar en él la considerable profusión de los escritos de Ortega, y guiarse en el estudio. Como todos los esquemas, el siguiente habrá de ejercer, *sin duda, alguna violencia sobre el material tan vario que trata de reducir a unos pocos rasgos característicos, dejando otros muchos sin cuenta.* Pero este artificio, aunque arbitrario, es conveniente para sacar a luz el perfil de un pensamiento que ya demasiado se enfosca por sí mismo. Así, consideramos que la obra de Ortega puede dividirse en dos períodos principales, cada uno de ellos subdividido en dos etapas. La vida humana es el tema, expreso o latente, que predomina en todas ellas; todas están asimismo impregnadas de sentido histórico. Pero las dos primeras de estas cuatro etapas se caracterizan marcadamente por un vitalismo de tipo biológico, mientras que en las dos últimas se observa una tendencia creciente del historicismo hacia la formulación del problema de su fundamentación ontológica. El trabajo principal de la primera etapa, y el que propiamente la culmina, es *El tema de nuestro tiempo* (1923). En la segunda etapa se van desarrollando todavía las cuestiones referentes a este vitalismo, pero aparece ya un estudio historicista, —*Las Atlántidas*, 1924— que podría llamarse de transición, porque prepara el terreno para la formación de ideas características del segundo período. Éste se inicia con la tercera etapa, en la que figuran *La "Filosofía de Hegel"* y *la historiología* (1928) y *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932). En la última etapa, la conexión entre historicismo y ontología aparece expresada inequívocamente en el trabajo que la caracteriza: *Historia como sistema* (1935).

De la primera etapa vitalista de Ortega nos hemos ocupado al estudiar la filosofía que precisamente le presta apoyo e inspiración: la de Nietzsche. Pero, en la obra de Ortega, esta adopción del vitalismo nietzscheano no se produce tan simplemente. Por el contrario, lo que se adopta se integra con lo original y queda sumergido por una variedad tan compleja de temas, que incluso puede pasar desapercibido. De hecho, ha venido pasando desapercibido. Y es que estos temas, que en filosofía estricta pueden parecer, y son, derivados y accesorios, eran los principales en la intención de Ortega, y explican la facilidad con que accedió a su

filosofía el público de habla española. El aporte original, en esa época, no fué del orden teórico. Es inclusive dudoso que el propio Ortega se propusiese entonces situar su pensamiento personal en la línea del pensamiento europeo. Más bien quiso adoptar y adaptar aquellas ideas que mejor hubieran de servir para apoyar una posición original de pensador frente a la realidad española. Lo que despertó la curiosidad del público fué su estilo. Y no sólo su estilo literario, sino el estilo de pensar, la selección y el enfoque de los temas; el hecho mismo de que esos temas, que podían ser tratados banalmente, periodísticamente, fuesen privilegiados por la atención de una mente disciplinada filosóficamente; los temas, en suma, de la "circunstancia" personal de Ortega.

Es bien característico el hecho de que, habiéndose formado en una disciplina estricta como el idealismo alemán, Ortega no se afiliara a él, ni tratara tampoco de analizar sus fallas y de superarlo. Los problemas de la filosofía estricta, en el tiempo en que se inicia su producción escrita, no parecen importarle en gran medida. Y cuando le importa ya ocuparse de ellos —en *El tema de nuestro tiempo*— su mensaje carece de originalidad. Sin embargo, este bagaje de ideas nietzscheanas, principalmente la crítica del racionalismo, es congruente con su intención principal, y le sirve de fundamentación teórica para la tarea que ha venido ya desarrollando, la que cuadra a su mejor disposición, a sus preferencias y a su carácter personal. Esa primera tarea tiene un cierto aire romántico. Se desdeñan los aspectos demasiado formales y racionales de la filosofía; a la vez, ésta parece que adquiere mayor vitalidad, se hace más accesible y atiende mejor a lo concreto de la existencia. También son concretos los fines que ella se propone: despertar la conciencia nacional, hacerse intérprete de ella, elevarla al nivel de universalidad, en suma, salvar el espíritu español. La tarea, manifiestamente, era ambiciosa. Acaso lo era demasiado. Porque su cumplimiento requiere, o bien un conjunto de virtudes socráticas inquebrantables, o bien el empeño sostenido de fundar la propia posición en un orden de ideas rigurosas e innovadoras, o mejor aún ambos apoyos conjugados.

En todo caso, ese romanticismo de la primera etapa encajó bien en las disposiciones de la época. Es natural que se acogiese mejor que al krausismo, por ejemplo, una filosofía que, deliberadamente, prescindía de sus tecnicismos y del rigor un tanto esotérico que requiere a veces el tratamiento de sus problemas. Por circunstancias históricas, las mismas que imprimieron su carácter en la generación del 98, había tal necesidad de encontrar una guía

espiritual, que las gentes, un poco prematuramente, se sintieron autorizadas a exclamar: ¡Tenemos por fin una filosofía autóctona, una filosofía española! En aquel medio, ni siquiera los sectores mejor cultivados pudieron exhibir preparación adecuada o información suficiente para advertir que una filosofía española sólo podía constituirse mediante una aportación renovadora a la filosofía universal. Algunos habían leído a Nietzsche; otros repetían esa fórmula de la *vida peligrosa*, desmochada por el uso, sin la humildad que impone la comprensión de la experiencia filosófica de Nietzsche, ni la capacidad de revivirla, ni la originalidad de superar sus consecuencias teóricas. Unos y otros, y los demás, pudieron solazarse en una versión menos candente del vitalismo, desprovista como ellos mismos del sentimiento trágico de la vida.

Así pasaron, sin la necesaria crítica de sus implicaciones graves, la idea deportiva de la vida y del origen deportivo del Estado, la interpretación bélica de la historia, la apología de Don Juan, la teoría del origen biológico de los ideales humanos, y otras nociones semejantes que llenan de amenidad *El Espectador*. Cuando los hechos históricos han traducido en calamitosa realidad social y política esas ideas, ha sido demasiado tarde, por lo visto, para que la crítica se ejerciera con provecho y advirtiera a quien tuviera oídos para escuchar del riesgo que traían consigo esos matices fisiologistas, relativistas, amoralistas, del pensamiento de Ortega. Su prestigio permaneció inalterado a pesar de ellos. Pero su misión formadora de la conciencia española e hispánica en general quedó frustrada. Además, quedó comprometida por el escarmiento de los mejores, y la consiguiente suspicacia de la filosofía. La sofística es lo que más se parece a la filosofía, y por ello mismo lo que más la compromete. En la situación presente, el cumplimiento por parte de todos de aquella misión salvadora encuentra unos obstáculos que antes no existían. De una parte —y ésta es la favorable en el balance—, el mejor conocimiento de la filosofía ha provisto a las nuevas generaciones de una atención más advertida, y que exige del trabajo un rigor tan impecable como la honestidad. Pero además, la vida desgarrada de la humanidad impide hoy la pausa necesaria para la meditación, aleja del cuidado todo lo que no sean las exigencias primarias de una existencia que se hizo peligrosa sin necesidad de estimulantes literarios. Cuando la gente *no está para filosofías* es cuando más las requiere para salvarse, pero también es cuando más dificultades tienen ellas para hacerse oír.

El tema del vitalismo biológico persiste en Ortega después de la primera etapa, y se reanuda reiteradamente en la segunda. En *Temas de viaje* (1922) habíamos leído que “fué un error buscar las ‘causas’ de los hechos históricos que son, en definitiva, hechos biológicos”. Lo cual se confirma en *El tema de nuestro tiempo*. Pero, aun más tarde, las *Ideas de los castillos*, que son de 1929, reiteran la misma idea: “La proyección de ideales es una función de la fisiología humana.” Y el espíritu que la anima se expresa en estas palabras entusiásticas y reveladoras: “El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro.”

Ya cuando esto escribe había advertido Ortega la necesidad de restituir a la razón alguna validez. El suyo no quiere ser un vitalismo puro, sino un raciovitalismo que se enfrente a la razón pura. Pero la individualidad del hombre, aquello que a cada uno lo constituye inconfundiblemente en lo que es, no puede ser nunca la razón. “El pensamiento puro —dice en *Vitalidad, Alma, Espíritu*, 1927— es en principio idéntico en todos los individuos. Nuestro espíritu, pues, no nos diferencia a unos de otros.” ¿Y cuál es, entonces, el principio de individuación o diferenciación? ¿La carne, el cuerpo, la materia? No: es el alma. Pero ni siquiera la voluntad, que es todavía demasiado racional: “Al pensar o al querer abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar de un orden universal.” Lo que nos individualiza es lo irracional.

Sin embargo, ya en esta segunda etapa surge un orden nuevo de ideas con el estudio titulado *Las Atlántidas* (1924). Esta es propiamente la primera formulación un tanto sistemática que nos ofrece Ortega de su historicismo; y aunque, por confesión propia posterior, Ortega no conocía entonces a Dilthey, su pensamiento coincide notablemente aquí con el historicismo diltheyano, en los puntos cardinales; a veces, inclusive, hay una sorprendente coincidencia en la expresión, por ejemplo, en el empleo del término “razón histórica”. Aquí se encuentra el más claro indicio del cambio que se va produciendo en el pensamiento de Ortega. No abandona el vitalismo, como hemos visto; pero ya la idea de la razón biológica entra en receso y alborea la idea de la razón histórica.

“La vida es esencialmente un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas, como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un

acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido.”⁴ Aquí se encuentra Ortega andando por el buen camino. Formula con claridad reveladora esa noción de la interdependencia entre hombre y mundo, y de la consiguiente necesidad de encuadrar cada acto humano en el marco vital e histórico que le corresponde, noción en la que el pensamiento filosófico ha venido insistiendo de una manera u otra desde Hegel, y sobre todo desde Dilthey. De este principio deriva Ortega un concepto de la tarea historiográfica que reproduce literalmente el de Dilthey: “La historia no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de las vidas.”⁵ Dilthey había dicho: “Denominamos hermenéutica a esta técnica para la comprensión de manifestaciones de vida.”⁶ Cada producto humano —añade Ortega— “tiene una misteriosa afinidad con todo un sistema de ellos, y sólo aparece normalmente junto con los demás. . . . Que se encuentren juntos una edificación, una religión, un sistema burocrático, no puede atribuirse al azar”. En efecto, aquella afinidad, aunque se llame “misteriosa”, no es ningún azar. Es lo que Dilthey había llamado el “nexo histórico”. La historia requería, según éste, no sólo una selección de los hechos, sino una “percatación” de sus nexos, por la cual se nos revela la estructura del mundo espiritual o histórico. “La tarea que así se nos indica —dice Dilthey— consiste en la captación del mundo espiritual como unnexo efectivo o como una conexión que se halla contenida en sus productos permanentes. Las ciencias del espíritu tienen su objeto en este nexoe efectivo y en sus creaciones. Analizan este nexoe efectivo, o la conexión lógica, estética, religiosa, según el caso, que se exhibe en una formación firme, o la que se presenta en una constitución o en un código, que nos refiere retrospectivamente al nexoe efectivo en que ha surgido.”⁷

El nexoe que engarza a las diversas manifestaciones de vida, dando a su conjunto un carácter estructural, es lo que permite obtener de ellas un conocimiento científico, riguroso, sin que por ello hayan de perder su idoneidad, la singularidad irreductible que caracteriza cada sistema, cada situación o cada época. Por esto, según Dilthey, la tarea historiográfica exige la “comprensión” del

⁴ *Las Atlántidas*, “El horizonte histórico”, Obras, p. 912.

⁵ *Idem*, p. 924.

⁶ *Mundo histórico*, p. 338. Sobre la hermenéutica en general, véanse además pp. 250, 321-342.

⁷ Ortega, *Las Atlántidas*, Obras, p. 929; Dilthey, *Mundo histórico*, p. 177.

pasado, y en ésta va implicada en cierto modo un despojo de la propia personalidad, y una capacidad de "transferir" la situación ajena y "revivirla", "reproduciéndola" en la propia. Por su parte, Ortega afirma que "el historiador necesita justamente elevarse sobre lo que constituye el armazón mismo de su existencia, necesita transponer el horizonte de su propia vida, desvalorar las convicciones y tendencias más radicales de su espíritu".⁸

Que esta reviviscencia del pasado, como método histórico, trae consigo el riesgo de relatividad, es cosa que advirtieron lo mismo Dilthey que Ortega. De una manera preliminar, la relatividad del sujeto individual queda salvada precisamente por su relación, por el nexo que lo mantiene siempre integrado en una estructura social superior. Pero esta estructura también es relativa: es asimismo una individualidad histórica inconfundible. La relatividad para el conocimiento no puede salvarse aquí reduciendo lo individual a *lo general*, pues esto representaría, para la vida histórica, la supresión de sus caracteres propios, diferenciales. Hay que fundarse precisamente en estos caracteres distintivos de lo individual histórico para afirmar sobre ellos un conocimiento absoluto. Esta es la tarea que Dilthey y Ortega le asignan a la razón histórica. Lo que el primero ha dicho sobre ella ya lo hemos visto. Veamos ahora la coincidencia de Ortega en *Las Atlántidas*: "La historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza, sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia."⁹

Lo más interesante de esta comparación de textos no es la singular coincidencia de ideas que revelan, ni el contraste entre el proyecto de una razón histórica que Ortega presenta, y el cumplimiento total y profuso de este programa que nos ofreciera Dilthey. Lo importante es el hecho de que, con el solo proyecto, ya estaba Ortega superando la fase de su pensamiento representada por el vitalismo de tipo nietzscheano. Al nivel que ocupaba la razón biológica se sobreañade ahora el nivel correspondiente a

⁸ Dilthey, *Mundo histórico*, pp. 238 ss.; Ortega, *Las Atlántidas*, pp. 237 s.

⁹ Obras, p. 942.

la razón histórica. Cómo podrían conjugarse las dos en unidad, Ortega no lo ha explicado nunca por escrito. Pero en todo caso, no es cierto como él dice que la razón vital ocupe en su propia obra un nivel posterior y más alto que el de la razón histórica. Por el contrario, resulta beneficioso para esa obra reconocer que en ella se está hablando ya de la razón histórica, en sentido claramente diltheyano, antes de que se haya revelado el contacto directo con los escritos de Dilthey.

Hay que reconocer, afirma Ortega, que “las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas”.¹⁰ Esta es, acaso, la más decisiva afirmación que contiene *Las Atlántidas*, la que más concisamente expresa el principal beneficio que ha traído para la teoría del conocimiento la posición historicista. La idea kantiana de una estructura categorial permanente, de un sistema *a priori* de conceptos puros del entendimiento, ha quedado superada por Dilthey. Las categorías son históricas, porque es histórico el entendimiento que las elabora. Hay que representarse entonces cada uno de los sistemas de categorías en función de sus condicionantes históricos. Y a su vez, la nueva teoría histórica del entender obliga a elaborar un sistema idóneo de categorías, de las cuales el “entender” mismo —o la “comprensión”, como dice Dilthey— es una de las principales. “En vez de explicar —dice Ortega por su parte— la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido.”

La historia, pues, en Dilthey como en Ortega, es una ciencia descriptiva, cuyo fin es la comprensión, y cuya base objetiva es el hecho de que lo histórico está dotado de sentido. La similitud con el pensamiento de Dilthey alcanza aquí caracteres de literal coincidencia. En efecto, dijo Dilthey en *El mundo histórico*: “La vida es comprendida en su ser propio mediante categorías que son ajenas al conocimiento de la naturaleza. También en este punto el factor decisivo reside en que estas categorías no se aplican *a priori* a la vida, como algo ajeno a ella, sino que radican en el ser mismo de la vida.”¹¹ La “comprensión” de la vida es posible, mediante dichas categorías, por el hecho de que “la vida misma se da únicamente en este modo determinado de relaciones de un todo con sus partes”. A este modo de relación es a lo que llama Dilthey “sentido”; Ortega lo llama “el hecho cósmico de tener sentido”. “Toda manifestación de vida —añade Dilthey—

¹⁰ *Idem*, p. 940.

¹¹ *Obras*, p. 256.

posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como expresión nos remite a algo que pertenece a la vida”.

Finalmente, al plantear la tarea de la razón histórica, advierte Ortega la necesidad de un estudio de las variaciones psicológicas humanas, pues de cada una de ellas surge un diferente sistema de categorías. Lo mismo que en Dilthey, la razón histórica cumple su cometido en una coordinación de la psicología y la historia para el conocimiento del hombre. “Hace falta que la razón histórica avance en dos direcciones. Una de ellas sería la que empieza ahora a llamarse ‘psicología de la evolución’. Se trata en ella de reconstruir la estructura radicalmente diferente que ha tenido la conciencia humana en sus diversos estadios... Es preciso advertir que no sólo los contenidos de su espíritu (los del hombre antiguo y primitivo) se diferencian de los nuestros, sino que el aparato mismo espiritual es muy otro. Mientras no se llega a esta diferenciación radical, el sentido histórico se hallará en puro baluceo. Es él la conciencia de la variabilidad del tipo hombre. Cuanto más radical se admita esta variabilidad, más agudo es ese sentido histórico... La ‘psicología de la evolución’ se propone reconstruir esos varios sistemas de categorías que históricamente han ido apareciendo.”¹²

Esta que Ortega llama “psicología de la evolución”, y que constituye para él —de momento— la más radical dimensión a que debemos llegar en el estudio de la historicidad del hombre, esta psicología es la misma, cumple análoga función, deriva de las mismas motivaciones que la psicología “analítica y descriptiva” que Dilthey propuso y desarrolló. La idea de que la psicología pueda ser fundamento válido para la solidez de los estudios históricos y del saber del hombre es característica de una cierta época que ya parece decididamente rebasada. El pensamiento entero de Dilthey reposaba sobre este supuesto. Las insuperables dificultades teóricas de semejante intento de fundamentación fueron analizadas en el capítulo anterior.¹³ Dilthey no las advirtió siquiera, por su prejuicio epistemológico, de filiación kantiana, y porque la superación de Kant que él lleva a cabo se produce por el lado de la psicología, precisamente, y no por el de la ontología. Ortega sí reconoció muy pronto, en la etapa siguiente, la necesi-

¹² Obras, p. 940. Cf. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica: I. La tarea de una fundación psicológica de las ciencias del espíritu”; pp. 221 ss.

¹³ Para la teoría del ser histórico —en plan histórico-ontológico, y no en plan psicológico— véase *La idea del hombre*, México, 1946.

dad de fundar ontológicamente la ciencia histórica, de suerte que estaba superando ya la posición diltheyana *aun antes de que anunciase haberla conocido*. El anuncio lleva fecha de 1933. La superación se inicia con trabajos de 1928 y 1932. ¿Por qué, entonces, cuando revela su descubrimiento de Dilthey, no hace Ortega mención alguna de esa nueva dirección que lo estaba rebasando? Esto hubiera aliviado un tanto la conmoción que le produjo el descubrimiento. La oscuridad de este punto tal vez se aclare tomando en cuenta una notable fecha intermedia: en 1927 se publica *El ser y el tiempo* de Heidegger, obra que Ortega cita en los dos trabajos más significativos de la etapa siguiente.

3. La superación de Dilthey se inicia con el trabajo titulado *La "Filosofía de la historia" de Hegel y la historiología* (1928), y se acentúa en otro titulado *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932). Con los dos caracterizamos la tercera etapa del pensamiento de Ortega, o sea el comienzo del segundo período. El hecho de que en ambos trabajos se cite *El ser y el tiempo* merece ser señalado porque el reconocimiento de esta obra de Heidegger produce en Ortega otra reacción ácidamente reivindicadora de su propia originalidad.¹⁴

¿En qué ha de consistir esa "historiología", o teoría de la historia, que Ortega propone y anuncia en el estudio sobre Hegel? No se trata ya, por supuesto, de una teoría psicológica del sujeto histórico, sino de una teoría que contiene, como parte principal, conceptos del orden ontológico. No hay buena historia que no se funde, implícita o explícitamente, en una "analítica del género de realidad que se intenta investigar", o sea "lo histórico en cuanto tal".¹⁵ Esta posición se enfrenta a la de Kant, y por ende a la de Dilthey: "Hoy pensamos que la primera 'condición de la posibilidad de la experiencia' o conocimiento de algo es que ese algo sea, y que sea algo, que no sea una mera 'forma del sujeto' que éste 'eche sobre las cosas'." Es posible que, en la historia, la pura

¹⁴ "Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros": *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Obras, p. 1402, n. Este trabajo fué escrito para la revista berlinesa *Die neue Rundschau*. Ignoramos si la famosa nota apareció en la versión alemana, como en la española que publicó simultáneamente *Revista de Occidente*.

¹⁵ Véase Heidegger, *El ser y el tiempo*, Introducción, cap. 1, 3: "Así, no es, por ejemplo, lo primero filosóficamente una teoría de los conceptos de la ciencia histórica, ni la teoría del conocimiento histórico, pero tampoco la teo-

analítica no llegue nunca a dominar el resto de su anatomía como ciencia, según acontece en física; pero, “lo que parece evidente es que sin ella no cabe la posibilidad de una ciencia histórica”. La ciencia histórica es una ciencia de *realidades*, y atendiendo a este objeto suyo desde el apropiado punto de vista ontológico nos percatamos de que “lo real histórico es aquel modo de ser que posee una figura propia más determinada y exclusiva”. Es decir, la idoneidad de lo humano, establecida por Dilthey para fundar la autonomía de las ciencias del espíritu, se eleva ahora a su adecuado nivel ontológico. “La más humilde y previa de las técnicas historiográficas, por ejemplo, la ‘crítica de las fuentes’, involucra ya toda una ontología de lo histórico.”

La historiología cumple —habría de cumplir, al realizarse su proyecto —la misión que antes le asignara Ortega a la razón histórica. (De la compatibilidad entre la razón histórica y la tarea ontológica se hace ya mención expresa en el último trabajo importante de Ortega: *Historia como sistema*.) “La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial histórico, es el tema primario de la historiología.” Y como lo esencial histórico es lo esencial humano, la historiología conduce a una ontología del hombre. “La antropología filosófica o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie, y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana.” Ese tema “todavía no tocado por nadie” es el que se desarrolla en el análisis de la temporalidad y la historicidad del *Dasein*, parte principal de *El ser y el tiempo* de Heidegger, y de los conceptos estructurales o “existenciales” relacionados con esos dos. En todo caso, el punto de vista psicológico ha sido expresamente desdeñado. La vida es convivencia, interacción de vidas individuales; por ello “mi vida pasa a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo”. La convivencia interindividual es una primera “trascendencia” (la misma palabra que emplea Heidegger) de lo inmediato y psicológico. “La psico-

ría de la historia como objeto de la ciencia histórica, sino la interpretación del ente propiamente histórico en punto justamente a su historicidad.” Compárese con Ortega: “La historiología no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gestae*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura ontológica de ésta? ¿De qué ingredientes radicales se compone?” Prolónguese la comparación con *Historia como sistema*.

logía —dice Ortega— estudia lo que pasa en un individuo, y es enturbiar su concepto llamar también psicología a la investigación de lo que pasa entre dos almas.”¹⁶

El abandono del punto de vista psicológico se corrobora en *Pidiendo un Goethe desde dentro*: “Es preciso superar el error por el cual venimos a pensar que la vida de un hombre pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la puede reducir a pura psicología.” El yo, el sujeto humano, el hombre, al que ha considerado Ortega como organismo biológico, como espíritu, como alma, como vitalidad, o conciencia o carácter, se presenta ahora como “proyecto de existencia”. Con ello se introduce en el repertorio de conceptos orteguianos la categoría de posibilidad.

Esta categoría no va nunca aislada: va siempre conjugada con las de libertad y necesidad. Pero la conjugación que hace de ellas Ortega no deja de ser muy singular. “Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. . . Sin embargo, es nuestro auténtico ser, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para realizar o no este proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse.”¹⁷ Mi ser es, entonces, necesidad. Lo que ya soy auténticamente me es *dado* como destino; es algo que yo no elijo, algo indeleble y forzoso, que yo no puedo cambiar. Sin embargo, soy libre. ¿Libre para qué? ¿Libre para no realizar mi ser necesario y auténtico, el que yo mismo soy forzosamente? Aunque parezca extraño, así es; así es como lo piensa Ortega.

¹⁶ Es inexacto que la psicología deba considerar la vida humana aislada o abstractamente. La posibilidad de un psicología que no se organice como una ciencia natural estriba precisamente en esa relación vital que el sujeto mantiene siempre con lo que no es él, y sin cuya consideración cabe afirmar incluso que no tiene sentido cabal el estudio de su actividad psíquica. El hecho de la integración vital de la individualidad en algo que la rebasa no ha de ser únicamente objeto de estudio por parte de la historia y la sociología. A esa relación, que no es extrínseca, sino constitutiva de la vida psíquica, la hemos llamado situación vital. La observación, aparte de su interés teórico, ofrece otro de carácter anecdótico, por cuanto no ha faltado quien atribuyese a la *Psicología de las situaciones vitales* (El Colegio de México, 1941) una filiación orteguiana que los mismos textos de Ortega desmienten.

¹⁷ Obras, p. 1399.

Lo que yo mismo soy resulta que no es algo que me sea dado como actualidad, sino como posibilidad, como proyecto o destino. Pero este concepto de la existencia como *posibilidad forzosa* nos deja ante una disyuntiva. Si no cumplimos nuestro proyecto de existencia, se nos ofrecen múltiples posibilidades de inautenticidad; somos libres porque rechazamos la gran posibilidad de no serlo, la que nos hubiese hecho auténticos. Y si cumplimos el programa preestablecido para nosotros, no se sabe por quién, perdemos en el cumplimiento nuestra libertad, porque nuestras posibilidades se reducen a una, y la autenticidad se confunde con el destino. Soy libre entonces para *no ser yo mismo*, para falsificar mi autenticidad, para no hacerme lo que soy, para eludir mi destino, para dejar incumplido mi programa de existencia. No soy libre de hacerme, sino para deshacerme. El hombre es libre, en suma, sólo para *no ser*; cuando *es*, auténticamente, no hay en la trama de su vida libertad ninguna, sino pura obediencia a un destino impuesto.

El hombre es, pues, una curiosa forma de *entelequia*. Ortega adopta el uso que hace Goethe de este vocablo, porque piensa que tal vez sea el mejor "para designar ese proyecto vital, esa vocación inexorable en que nuestro auténtico yo consiste". Aunque la entelequia sea un proyecto, y por ello un antecedente, contiene la noción de fin, o sea la de un consiguiente. En Aristóteles, el concepto de entelequia envuelve el de una causa final. Pero la potencia formal *tiene que cumplirse*, precisamente porque es constitutiva del ser, y se cumple en efecto en cada caso. Mientras que esa nueva entelequia que es para el hombre su proyecto de existencia, o su potencia de ser auténtico, es a la vez una posibilidad y una forzosidad, y *puede no cumplirse* cuando el hombre ejercita su libertad, eligiendo no ser lo que él mismo es potencialmente. "El destino es precisamente lo que no se elige." Es algo impuesto, y por ello el hombre "no puede tener más que una vida auténtica". Siendo libre, empero, puede tener muchas vidas inauténticas. La perfección vital anula, pues, la libertad; ser uno mismo es cumplir un programa de existencia preestablecido. Nadie elige su propia vida auténtica. La libertad, por consiguiente, es la traición a la propia autenticidad. La vida no es esencial posibilidad sino cuando se falsifica.

Casi resulta superfluo señalar las coincidencias de Ortega con Heidegger. Algunas las ha señalado él mismo, insistiendo muy decididamente en la prelación que guardan respecto de *El ser y el tiempo*; pero hay otras que pudieran quedar disimuladas detrás

de esa misma indicación. El concepto del hombre como esencial posibilidad no es nuevo en Ortega ni en Heidegger, y por ello mismo no interesa dirimir entre ellos la cuestión de prioridad. Lo importante es que este concepto lo emplea ahora Ortega en un sentido ontológico, lo mismo que Heidegger, y en relación con el problema de la vida y de la historia. Heidegger insiste muy especialmente en ese carácter de posibilidad que el ser del hombre presenta. Más que una *actualidad*, lo que constituye radicalmente al *Dasein*, en tanto que ser, es su *posibilidad* de ser. Sólo por el hecho de ser él mismo un posible, pueden las cosas presentársele al hombre como posibilidades, es decir, como utilizables o desdeseñables, como aprovechables o inservibles en cada caso.

Ahora bien, el hombre no sólo mantiene esa relación con las cosas, sino que está en relación de posibilidad consigo mismo. De ella deriva para Heidegger la distinción decisiva entre una forma auténtica de la existencia y una forma inauténtica. El hombre puede perderse o recobrase a sí mismo; tiene la posibilidad de ser *él mismo* o *no él mismo*, de tener una existencia propia o impropia. Lo mismo en Ortega. Sin embargo, la posibilidad de ganarse o de perderse que hay en el hombre —que es el hombre— piensa Heidegger que se abre a la elección; no es algo impuesto por el destino, prefijado para cada individuo, y distinto para cada cual. El *Dasein* se elige a sí mismo; pero, aunque hay también *una sola* posibilidad de ser auténtico, ésta es común a todos: la autenticidad no está en la acción, que pluraliza los destinos, sino en la conciencia de la situación: no consiste en un proyecto de existencia, sino en la aceptación de la muerte y de la nada. La diferencia entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica no depende de hacer esto o hacer lo otro, sino del modo de sentirse en la existencia, del modo de instalarse en ella o de asumirla. Además, para Heidegger, el estado de autenticidad, cuando a él llegamos, no es estable, por lo mismo que no es una línea de conducta activa. El *Dasein* puede perderse a sí mismo, después de haberse logrado, y puede luego recuperarse. Su existencia, en suma, no es esencialmente sino esta relación de posibilidad que guarda constantemente consigo mismo, y en cuya continuidad caben fases determinadas de propiedad e impropiedad.

Por estas razones, el ser posibilidad implica para Heidegger la *proyección*: esto que Ortega llamará “proyecto” de existencia. Sólo que Ortega, a pesar de que presenta como Heidegger “la estructura de la vida como futurición”, sitúa paradójicamente aquel proyecto en el pasado, y no en el futuro: preexiste a la acción en

que habrá de cumplirse eventualmente. El proyecto nos es dado de antemano, es algo que nos predetermina, algo anterior a nuestra actualidad. (Es la posibilidad en el sentido que Bergson ha criticado: la acción *ya cumplida* nos induce a imaginar que su plan existía previamente como posibilidad, junto a otros planes igualmente posibles, que fueron desdeñados.) Para Heidegger *somos* posibilidad, existimos proyectándonos, porque nuestra estructura de ser es temporal, y esto no tiene nada que ver con el plan de vida que hayamos elaborado, el cálculo que hiciéramos de nuestras posibilidades concretas, o la representación ideal que de ellas tengamos. Cuando Ortega nos habla de ese proyecto de existencia que tenemos que cumplir, porque en él consiste justamente lo que nosotros mismos somos, no se refiere a la forma o estructura *proyectiva* de nuestro ser, sino a un proyecto determinado, concreto, aunque puramente ideal, y posible aunque forzoso. Siendo así, no hay manera de juzgar de la autenticidad de una vida. ¿Quién habrá de sentirse autorizado para determinar si una existencia se desvía de su propio programa? ¿Cómo podremos discernir, sino arbitrariamente, entre una acción auténtica y una acción inauténtica? ¿De qué singular capacidad disponemos, cada uno de nosotros, para descubrir e interpretar ese plan de nuestra vida, trazado de antemano, y someternos a él?

No hay proyectos prefijados; no hay caminos señalados de antemano que se abran en la encrucijada de mi presente inicial. Todo camino es nuevo, y único. La libertad existencial consiste en irlo abriendo, no en elegirlo como sobre un mapa. Lo condicionante de la existencia, y lo que hace de ésta una esencial posibilidad, no es un trazado de rutas posibles, sino unas limitaciones originarias. Lo que me es dado como destino o forzosidad no es un proyecto de mi existencia, articulado ya con todas sus piezas, sino los materiales del proyecto, aquello con que debo contar para irme proyectando. Soy posibilidad porque tengo la necesidad de existir proyectándome. Y en esto consiste la libertad.

4. Después de *Historia como sistema* (1935) no sabemos de ninguna publicación de Ortega que permita señalar una nueva fase en la evolución de su pensamiento. Con este trabajo culmina su marcha hacia una fundamentación ontológica del historicismo. En él permanece, pues, dentro de la línea del pensamiento heideggeriano, a la cual se había incorporado ya desde que publicara *Pidiendo un Goethe desde dentro*. El nexo entre estos dos estudios

es el concepto de posibilidad, bajo su forma expresa de “proyecto de existencia”: “El programa vital es el yo de cada hombre.”¹⁸

Sin embargo, en lo que ahora insiste Ortega es en la *originalidad* de este proyecto, no en su anterioridad. Ahora el sujeto mismo es autor de su programa; ya no le corresponde sólo la menguada originalidad de percibirlo y adoptarlo. Rechaza Ortega explícitamente la idea cardinal del trabajo sobre Goethe —aunque sin mencionarlo—, donde se afirmó que el proyecto de mi existencia me era dado como destino inalterable. Ahora soy yo mismo quien lo elige. Y lo elijo con tal entera libertad, que puede afirmarse que soy yo por ello la causa de mí mismo. Hemos pasado al otro extremo: “El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la *causa sui*.” La vida es quehacer. El modo de ser de la vida, ni siquiera como simple existencia es *ser ya* (contra Heidegger). La existencia al hombre no le es dada como algo “hecho”, ni siquiera como proyecto ya delineado anticipadamente. “Lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela.”

El programa vital ha quedado, pues, incorporado a la existencia activa del sujeto, como algo que depende de su iniciativa, y que por ésta se va urdiendo y va presentando la trama de una configuración determinada. En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades. Estas posibilidades tampoco me son dadas: en parte dependen de las circunstancias, las cuales son lo único con que yo me encuentro, y en parte son “invención” mía. “Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias.” Dejemos aparte la vaguedad amplísima que tiene aquí la noción de circunstancias; en ella podrían caer las limitaciones que impone a la libertad el condicionamiento de una herencia histórica, incluso el de la herencia biológica. Lo más notable, de momento, y en contraste con trabajos anteriores de Ortega, es la dilatación extremada del concepto de libertad. Libertad es igual a infinito menos circunstancia. La vida es tan radicalmente posibilidad de ser, que ni siquiera ha de contar esta posibilidad con un *ser ya* en acto. La preexistencia que implica este *ya* le parece a Ortega incompatible con la existencia misma. No hay nada fijo y hecho en el ser del hombre. La vida como posibilidad y como pura, o casi pura, libertad, es la negación misma de la identidad. El ser del hombre es un ser no-eleático.¹⁹

¹⁸ *Historia como sistema*, 2ª ed., *Revista de Occidente*, Madrid, 1942; p. 49.

¹⁹ *Idem*, pp. 50 s.

La orientación no-eleática de estas ideas es plausible. Es la que ha venido tomando la ontología general, y en particular la de lo humano, ya desde Hegel. Es la que adoptan la filosofía de Bergson, en cierto modo, y la de Heidegger de un modo diferente. Coinciden en ese rasgo pensadores de significación tan diversa como Jaspers y Louis Lavelle. Ello se debe a la progresiva reabsorción del tiempo en la consideración del ser. Pero si la orientación es buena, la textura de la teoría, en Ortega, no siempre es apropiadamente rigurosa. Tal vez con un poco de pausa se hubieran eliminado ciertas confusiones, ciertas extremosidades y equívocos injustificables. Pero Ortega es partidario de *la verdad urgida*, que sirve como de expediente para el momento y para la circunstancia: "La vida es prisa. . . y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. . . Verdad es lo que ahora es verdad."²⁰ Y así como el hombre en general tiene que amoldarse a la circunstancia, que para él "es un Dios de ocasión", el estudioso habrá de conformarse con la verdad circunstancial, que es también una verdad de ocasión.

El propósito principal de *Historia como sistema* es convertir a la historia en ciencia sistemática de lo humano y hacer que llene los requisitos que en *Las Atlántidas* se establecían para la psicología, en el estudio sobre Hegel se establecían para la historiología, y en *Goethe desde dentro* para la antropología o el conocimiento del hombre. ¿De qué modo podrá la historia avenirse a un tratamiento ontológico de este conocimiento del hombre? Esto es lo que no se aclara, ni se puede aclarar nunca. En todo caso, para cumplir su programa, establece Ortega primeramente que "la vida humana es la realidad radical", y que el carácter primario de esta realidad es su dinamismo: "El hombre no tiene más remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia." El mecanismo de la acción ha de articularse, naturalmente, con los conceptos de posibilidad y libertad, por una parte; pero también, por la otra, con el concepto de algo dado originariamente. Pues ¿qué ocurre cuando la libertad se extrema tanto que excluye la noción de algo dado? Que el hombre se asimila a Dios y se concibe como causa absoluta de sí mismo.

Es evidente que el hombre, al acceder a la existencia y estar en situación de iniciar una acción libre, se encuentra ya con algo. Esto lo ha visto Heidegger, aunque las consecuencias angustiosas que trae según él esta comprobación del *ser ya* queden sujetas a

²⁰ *Idem*, p. 20.

discusión. A Ortega le importa más el ser que está por hacer que el ser que ya está hecho. Pero, sin necesidad de recurrir a Heidegger, es manifiesto que todo ser posible *se da* en un ser actual. El hombre no puede ser considerado como *causa sui*, sino con graves restricciones; con tales reservas, que de hecho convierten a esta expresión en una simple metáfora. Estas restricciones al concepto de *causa sui* corresponden a las que encuentra la libertad del hombre en la efectividad de su existencia: son sus límites reales. El hombre se hace a sí mismo, pero... Este *pero* es el que debemos determinar. Y si quisiéramos reducir a sólo dos términos la múltiple variedad de impedimentos entre los cuales nuestra acción ha de manifestarse, pudiéramos decir que son la naturaleza y la historia. Las condiciones naturales, biológicas, en que se halla constituido nuestro ser concreto, lo limitan en cuanto a sus posibilidades. Como también lo limitan las condiciones históricas, constituidas por la situación y la herencia de una tradición tan irrenunciable como la biológica. La "circunstancia", entendida como azar, viene en último término.

En la primera de estas condiciones del ser, la condición biológica, hubo de insistir precisamente Ortega en su primer período, cuando su pensamiento se caracterizaba por la idea de la razón fisiológica. Pero aquel vitalismo, que ya había sido superado, es ahora incluso repudiado. Ortega se va hasta el polo opuesto, y llega a negar la pretensión de la naturaleza a constituirse en componente obligado y principal de la idea del hombre. Como consecuencia de ello, la libertad de la acción gana el terreno que pierde la determinación natural. Ha cambiado, pues, el concepto fundamental de vida. El hombre de hoy "cae en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana"; pero una dimensión mínima, casi despreciable en el cálculo del conjunto. Incluso resulta que "es falso hablar de la naturaleza humana": "el hombre no tiene naturaleza".²¹ En *El tema de nuestro tiempo* la razón vital se oponía a la razón pura en los términos en que, para Bergson, la biología se opone a la física, y el tiempo se opone al espacio. Ahora, según parece, Ortega decide incluir también a la biología en los términos de la razón física, y contraponerle una razón histórica que, si se puede llamar todavía vital, es gracias a que la vida ha quedado previamente despojada de toda significación natural y fisiológica, y no sólo de su primitiva aureola dionisiaca.

²¹ *Idem*, p. 33.

En efecto: "Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo —es una cosa— y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es una ciencia natural."²² Es decir, que la física, la biología y la psicología operan con el mismo tipo de razón. La ciencia de los seres vivos no es esencialmente diferente de la ciencia de los seres inertes, y la psicología no es una ciencia "humana", sino una ciencia natural. No sólo quedó atrás el vitalismo; también el psicologismo de tipo diltheyano. Y se dispó la más importante distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, porque el espíritu mismo no es sino una "cosa": "El espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad, y, por lo tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática."²³ Se desvaneció la idea de la temporalidad del espíritu, en que se fundara originariamente el historicismo. Ni las ciencias naturales ni las del espíritu pueden apropiarse exclusivamente el estudio de la vida humana. Lo cual sería cierto si a continuación se afirmase que este estudio cabal sólo puede cumplirlo en profundidad la ontología. Esta es la conclusión que esperaríamos, dados los antecedentes. Pero no: es la historia la que viene a cumplir esa función fundamental, la única ciencia autorizada para tratar de la realidad radical que es el hombre: "La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente."²⁴

Pero ¿cómo puede ser la historia ciencia sistemática del ser del hombre, ciencia que se ocupe del presente?

La historia es un sistema. De ello no cabe duda alguna. Bien que lo ha mostrado Dilthey, y previamente sus antecesores en historicismo: Hegel y Marx. Pero el hecho de que la historia como realidad no sea un puro desorden o una algarabía irracional de arbitrariedades y de azares, no convierte sin más a la historia como

²² *Idem*, pp. 31-32. Sobre la psicología como ciencia natural, véase *supra*, n. 16.

²³ *Idem*, p. 44.

²⁴ *Idem*, p. 68. Cf. con p. 78: "Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón." Sobre este tema, véase *La idea del hombre*, Introducción.

conocimiento en una ciencia sistemática. *La ciencia sistemática de la realidad histórica no es la historia misma*; no es ni siquiera una ciencia: es la ontología. Si la realidad fundamental a que llega la historia es la realidad del hombre, tiene que ser el análisis de este hombre, en tanto que *ser*, el que nos ofrezca la clave de su *devenir*, en tanto que *ser* histórico. Pero la historia no podrá jamás darnos por sí sola esta clave.

Cierto que la historia no es una mera relación del pasado;²⁵ cierto que debe constituirse, para ser una ciencia rigurosa, con un armazón sistemático de conceptos que no sean válidos tan sólo para el período o el acontecimiento determinados que estamos investigando, sino empleables con uniformidad metódica. Se necesita un hilo conductor para la relación coherente y comprensión de unos fenómenos que, por su misma condición, son únicos, irreproducibles. Pero esta construcción propia de la ciencia histórica no sería posible en definitiva sin el fundamento de un análisis ontológico del hombre; inversamente, ella misma no podría proporcionarnos nunca nada equivalente a los resultados de tal análisis, ni puede pretender substituirlos. Si lo consiguiera, esta ciencia sería a la vez historia, metafísica y epistemología: resolvería el problema del *ser*, el *devenir* y el *conocer*. Pretenderlo, más que un error discutible, parece un literal absurdo.

Invitan a reflexión estas reiteradas frustraciones que producen los escritos de Ortega a quien acude a ellos con ánimo de estudio. El volumen considerable de su obra, la variedad de sus temas, la elegancia y hasta el empaque de su estilo, han contribuido tanto a realzar su prestigio, que sus lectores, prevenidos ya de este modo, pueden sentirse aún más cautivados por la forma en que se envuelve su intención filosófica. El propio Ortega ha lamentado que esa intención pasara a veces inadvertida. Pero cabe pensar si no habrá sido mejor; si los méritos verdaderamente positivos de su obra no serán precisamente los que el lector habitual no deja nunca de percibir. La obra entera está llena de sugerencias, no sólo de amenidades. Pero, cuando se la examina con pausa y cui-

²⁵ Sin embargo, dice Ortega, contradiciendo incluso su idea principal: "Conviene hacerse cargo del extraño modo de conocimiento, de comprensión que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida... Aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura, físico-matemática hay, pues, una razón narrativa": p. 61. Pero esto sería volver a Dilthey: a la psicología descriptiva y a la biografía. ¿Cómo puede hacer ontología la llamada razón narrativa?

dado, prescindiendo de sus elementos formales y accesorios, y tratando de reducirla a su estricto contenido filosófico, el estudioso no deja de sentir el rudo contraste entre la cautivación que antes sintiera y el resultado que ahora lo defrauda. Sólo se libraría de semejante desilusión quien, por predilección u oficio, hubiese buscado ya desde el principio eso que ni al fin encuentra.

La filosofía es sabiduría o es teoría, y en casos excepcionales ambas cosas. De la sabiduría personal de un pensador, aunque su propio personalismo invite a ello, no es oportuno hablar sino en una obra que se ocupara de la misión ética que el filósofo ha de cumplir, sobre todo en una época como la nuestra. Y teoría, en Ortega, propiamente no la hay. No porque su pensamiento evolucione, ni porque se exprese en la forma de ensayo, más libre y tal vez más accesible que la de una obra sólidamente, y a veces espesamente sistemática. La inconsistencia interna no depende ni de la evolución ni de la forma: depende de la actitud que tome el pensador consigo mismo, con sus pensamientos y problemas, y frente a los demás.

Cada cual tiene que resolver en la intimidad de su juicio si aquellos dos aspectos de la filosofía, el ético y el teorético, pueden efectivamente aislarse el uno del otro; si el menester filosófico no exige necesariamente un cierto pudor de la persona; si la responsabilidad intelectual puede desglosarse de la responsabilidad moral; es decir, si no hay una falta de virtud en la falta de coherencia, sobre todo cuando el pensar circunstancial va unido a la ambición confesada de influir mediante este pensamiento en el espíritu y los destinos de un pueblo y de toda una gran comunidad cultural. La idea de la razón vital excluye el formalismo seco y desinteresado de la teoría pura. Pero, si la teoría no es nunca verdaderamente *pura*, y por ello es legítimo el anhelo de influir en el espíritu ajeno con los productos del propio, entonces *noblesse oblige*. Que en definitiva el peligro que representa el sofista proviene de la ambición que éste tiene, y de lo poco que trae para justificarla.

X

ONTOLOGIA Y EXISTENCIA

HEIDEGGER

1. El hombre necesita curarse del tiempo. Curarse de sí mismo, porque su propio ser es tiempo. La temporalidad inherente a su existencia condena a evanescencia cuanto de ella emane. Y no nos acomodamos bien en lo fugaz, en lo fluyente y transitorio, lo que es decir que no nos acomodamos bien en nosotros mismos. Por esto la verdad pura, como pura y absolutamente desinteresada representación de la realidad, no la encontramos nunca en la teoría, aunque tenazmente la busquemos en ella. Además del afán de buscar la verdad fiel, actúa en la teoría ese mismo anhelo de asegurar la existencia que nos mueve en la acción pragmática. Esta motivación existencial radicalísima ha determinado o condicionado el cauce que trazó la metafísica tradicional, desde Parménides. Así, quedó tan arraigada la convicción de que debía sustraerse el ser al tiempo, y de que por ahí podía nuestra existencia hallar un punto firme de apoyo, que al restaurar nuestra filosofía actual la unidad del ser y el tiempo se ha producido, por ello mismo, una verdadera crisis existencial. La crisis del principio de identidad, iniciada ya por Hegel, y el posterior abandono del concepto de un ser substancial, obligaron a la mente especulativa a aceptar unas verdades que, si bien resultan invulnerables en la teoría, en cambio comprometen la existencia misma de quien las acepta. Todos los apoyos en que el hombre trató de sostenerse, y que dieron un sentido a su vida, parecen arruinados. Y si la filosofía pudo aspirar, desde antiguo, a ser una forma de vida, tal parece que ahora se haya convertido en una forma de muerte.

El tiempo no es la enfermedad del hombre, pero puede ser su perdición. Curarse del tiempo quiere decir cuidarse de él, ponerse a salvo. Por esto, poner al ser fuera del tiempo ha sido para el hombre como una forma de salvación. El camino de la salvación es lo que ahora no se divisa. La situación vital histórica y la del pensamiento más riguroso y abstracto coinciden siempre en los signos generales que presentan, y mantienen relación, aunque sea por conductos encubiertos. Lo más singular de nuestra situación es que dichos conductos han quedado al descubierto: es ya patente la relación entre la crisis actual y la teoría, pues hemos descu-

bierto las motivaciones radicales, existenciales, que condicionaron tradicionalmente aquella operación metafísica de substanciación del ser, a la que precisamente ha renunciado el pensamiento actual. En Grecia, primitivamente, al ser se llama τὸ ὄν; sólo tardíamente, en Platón, se comienza a designar con la expresión τὸ εἶναι. Esta substantivación del infinitivo revela con claridad el intento consumado de privar al ser de su carácter dinámico: el ser ya no es un verbo. El acto mismo, en Aristóteles, como efectuación de una potencia, no tiene metafísicamente el carácter propio de una acción: el sujeto no es *actor* de su propio acto. Ahora propendemos a *verbalizar* de nuevo el ser, y decimos que el ser del ente es *acto*, consiste en actuar, y la forma verbal que representa mejor esta forma de ser ya no sería tanto el infinitivo, cuanto el gerundio: el ser del ente es *siendo*, y mejor todavía *siéndose*. Existir es propiamente *ser-se*: el existente es actor, protagonista de su propia existencia. Al reingresar el tiempo en el ser parece como si el verbo debiera entenderse como transitivo. Pero, al quedar rebasada la sustantivación del ser —su neutralidad y su intemporalidad—, la existencia queda abocada a la muerte y determinada por ella: la muerte es el fin irrebalsable de la acción.

La temporalidad es la muerte. Esta es la razón profunda, por debajo de las superficiales repugnancias de la sensibilidad, por la cual la existencia auténtica en Heidegger nos ha de parecer una forma de muerte. No es la primera vez, en Heidegger —y menos aún en Sartre— que la filosofía presenta el vivir como un morir. Para el cristiano, la vida es muerte, y en ello radica precisamente su posible redención, porque la temporalidad de la criatura se despliega existencialmente sobre el fondo de la eternidad. El existente auténtico en el cristianismo es el hombre de la esperanza (y de la fe y la caridad). Esperanza y caridad, o amor, las tuvo ya Platón, para el cual, en el lugar de la fe hubo otra forma de saber, que era la contemplación del ser verdadero y trascendente. Y nadie como él expresó nunca ese carácter mortal inherente a la existencia auténtica: la del filósofo. “Los hombres no se dan cuenta de que todo el que se dedica a la filosofía en el sentido propio de este término tiene como única ocupación el morir y el estar muerto.”¹

Lo mismo que en Heidegger, la existencia humana es para Platón la forma del “ser para la muerte”, o del ser “hacia” la muerte, y la autenticidad consiste para el uno y para el otro en este darse cuenta de su propia condición. La diferencia entre am-

¹ Fedón, 64 a.

bos estriba en que, según Platón, esa conciencia promueve un impulso de amor hacia el ser, por el cual se logra rebasar la muerte que está en el límite de la existencia “mundana”, y por ello en su seno mismo, en plena vida. En Heidegger la conciencia de la “situación” no promueve nada, y la existencia queda más acá de la muerte, llevando a ésta en su seno, pero sin superarla. Heidegger pretende llegar al Ser en cuanto tal por el camino teórico, mediante un análisis fenomenológico de la existencia. Platón quiere llegar al Ser *existencialmente*, y la teoría le sirve tan sólo de auxiliar en ese anhelo de ser inmortal al que se llama amor. La muerte para él es la redención de la temporalidad, y la abertura hacia el Ser verdadero, eterno e inmutable. Por esto la muerte es la forma de la vida y el camino de la salvación. La paradoja de este contraste, para nosotros, consiste en que debemos rechazar la teoría platónica del ser —porque lo sitúa arbitrariamente fuera del orden de la temporalidad—, mientras que subsiste en su ejemplaridad fecunda lo que a ella la inspiró: la fuerza de amor y el afán de salvación. En Heidegger, por otra parte, la acertada doctrina de la temporalidad del ser se muestra existencialmente estéril. Dudamos, además, de nuestra capacidad teórica para llegar al Ser en cuanto tal, como Heidegger se propone; y en la parte preliminar de este propósito que Heidegger lleva cumplida hasta ahora, o sea el análisis de la existencia, no encontramos nada que pueda redimir a ésta. En la radical motivación del intento no hay nada que tenga que ver con el amor: ni el amor del Ser, ni el amor del ente, que es el prójimo. Cuando suprimimos la eternidad, correlativa y opuesta a la temporalidad, nos hemos de ver desesperados, o adquirimos la responsabilidad de intentar la salvación dentro de la temporalidad misma.

A esta situación ha contribuido también el historicismo. Es sintomático que todos los pensadores historicistas hayan tenido y tengan que hacer mención del problema existencial a que puede conducir la mera adopción de la doctrina. “Es sobremanera cómico —decía Ortega— que se condene al historicismo porque produce en nosotros o corrobora la conciencia de que lo humano es en todas sus direcciones mudadizo y nada concreto es en él estable... No hay que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es, precisamente, nuestro privilegio ontológico.”² Pero, ni el problema tiene nada de cómico, ni es tampoco de los que se resuelven u orillan con unas cuantas palabras donosas. Pues ese privilegio ontológico de la temporalidad, de que gozamos los

² *Historia como sistema*, VIII.

hombres, es precisamente la muerte. Y el empeño primordial del hombre en su existencia es el de renunciar al privilegio y salvarse de la muerte, por lo menos en vida. ¿Por qué, sino, ha intentado tan reiterada y variadamente poner al ser fuera de su propio alcance inmediato y divorciarlo del tiempo? De una manera menos celada, el mismo empeño ha motivado todos los intentos de fundar en teoría la esperanza de inmortalidad. La unitaria motivación existencial, pre-lógica, de esas dos direcciones especulativas, en ninguna obra se revela con mayor claridad que en el *Fedón* platónico, donde la teoría de las Ideas, o del ser fuera del tiempo, se elabora *para que pueda caber en ella* una demostración de la inmortalidad del alma; y, a su vez, esta inmortalidad se postula como garantía de la paz interior, de la virtud y de la serenidad ante la muerte, es decir, como garantía única del sentido de la vida misma.

Así como el historicismo, mucho más claramente de lo que se ha advertido, arruinó de una manera indirecta el intento de fundar un absoluto inmanente en la llamada filosofía de los valores, también agudizó y difundió esa conciencia de crisis existencial, que acaso hubiera tenido alcances más limitados si se hubiera producido sólo en aquellos que tienen acceso a los dominios de la metafísica. Ya Hegel se había percatado del peligro. Cree haberlo superado con su nueva concepción de la temporalidad de la sustancia universal; pero alude todavía a sus efectos, en el plano vital e histórico: ³ al sentimiento angustiado que nos sobrecoge cuando observamos la evanescente fugacidad de todas las cosas. Con gran elocuencia, también Croce refiere todos los males de que se acusa al historicismo: disolver los valores absolutos, promover el fatalismo, santificar el pasado, aceptar la brutalidad del hecho, ordenar el quietismo, restar ímpetu y confianza a las fuerzas creadoras, predisponer a la inercia y a los peores acomodos.⁴ Cosa parecida hubimos de encontrar en la obra de Dilthey.

Sea cual sea el tipo de solución que se proponga —y ningún pensador historicista serio deja de proponer la suya— es manifiesto que el historicismo, a la par que nos abrió para una comprensión auténtica del pasado, y nos proporcionó los principios y métodos necesarios para fundar el sistema de las ciencias del espíritu, nos ha legado también la crisis del presente que esa comprensión del pasado hubo de producir. La gravedad estrictamente

³ *Filosofía de la historia universal*, Introducción, II, 2.

⁴ *La historia como hazaña de la libertad*, trad. española de Enrique Díez-Canedo, México, Fondo de Cultura.

filosófica de esta crisis es tanto mayor cuanto que no afecta a nuestro *presente* actual, sino al presente en sí mismo, a la actualidad de toda existencia histórica. La filosofía de Dilthey —como antes, a su modo, las de Hegel y Marx— ha contribuido mucho a que pudiéramos finalmente ver con claridad la conexión interna del desarrollo histórico: la dependencia recíproca entre los hombres y las comunidades, la que existe además entre las diversas manifestaciones del espíritu —arte, religión, filosofía, incluso política y ciencia— dentro de una misma comunidad y en una misma situación. Esta fluencia de las acciones humanas parece haber quedado afirmada o asentada en un sistema de estructuras objetivas y determinables, que son la base de un conocimiento científico autónomo del mundo humano. Pero este sistema de las conexiones de sentido, como las llama Dilthey, si bien salva el pasado, nuestro saber del pasado, a la vez arruina nuestro presente, porque le ha quitado sentido al porvenir.

El presente queda relativizado en la medida misma en que se afirma nuestro saber histórico, lo cual no deja de ser paradójico, por cuanto en el pasado quisimos apoyarnos precisamente con vistas al futuro. En otros términos, es el ser histórico mismo, como tal, el que entra en crisis por haberse revelado su propia historicidad. Y este es el punto en que confluyen y se entrelazan la crisis del historicismo y la del existencialismo.

¿Cuál es el sentido final de esta existencia histórica? Porque todos los actos humanos, todas las creaciones espirituales, todos los episodios de la vida de un pueblo, tienen un sentido inmediato. Este sentido, según Dilthey, se manifiesta en la conexión que guardan con otros actos, otras creaciones, otros episodios, y en la de todos éstos entre sí. Pero el sentido del conjunto es lo que está en entredicho. El sentido final de la totalidad del proceso histórico es el que requiere entonces determinación; pues, sin este apuntalamiento básico, nuestra existencia individual, en tanto que inmersa en aquel proceso, ¿cómo puede salvarse por sí misma? Y es que el sistema de las conexiones de sentido, establecido por Dilthey, presenta un aspecto problemático, análogo al que presenta en principio el sistema de los valores, de los bienes o los fines de la conducta humana. Toda conexión de sentido remite a otra conexión que se encuentra en un círculo más amplio, al modo como todo fin inmediato remite a otro superior, que lo funda y lo justifica. Por esto Dilthey, lo mismo que Hegel y Marx, a la realidad del proceso le adscriben la idea de progreso. O se renuncia al sentido inmanente de la historia, o se le asigna un tér-

mino. Pero incluso este sentido final ha de quedar en entredicho por la mayor radicalidad del análisis existencial: ningún intento de salvación histórica puede suprimir la muerte. El existencialismo no plantea la cuestión en el orden histórico, sino en el orden individual. Y así el problema ya no es a qué dedicar la vida, sino a qué dedicar la muerte.

Sin que sea necesario plantearse el problema de una fundamentación suprema de los fines, es manifiesto que la conducta efectiva de los hombres se organiza más o menos espontáneamente de acuerdo con una jerarquización. Toda acción humana tiene una intencionalidad específica: la gratuidad perfecta es imposible. En la vida ordinaria de los hombres, los hábitos de la existencia cotidiana pueden muy bien tomar la forma de un círculo, de tal modo que la línea de conducta esté cerrada, y cada acción se apoye en la pasada, y en el propósito de la siguiente, sin que exista ningún fin que las pueda justificar a todas. Esta vida es la que llama Heidegger existencia inauténtica. Frente a ella, la existencia filosófica ha representado siempre una forma de autenticidad.

Siempre. Pero ahora la situación es más comprometida. Por una parte, la difusión de la conciencia histórica hizo imposible la banalidad de esa tranquila confianza en lo inmediato, en que los hombres de otras épocas pudieron basar sus vidas. El horizonte vital se ha ensanchado para todos, en el tiempo y en el espacio; con ello se destruyó aquella paz del ánimo que parecía justificar la existencia en su misma limitación y aislamiento. Las conexiones de sentido inmediatas, que son la trama de nuestra vida habitual, las vemos desplegadas sobre el fondo del proceso histórico general, en el cual ellas se incluyen y del cual dependen para su justificación última. Una vez despierta esta conciencia histórica, es ya imposible proceder circularmente, o defender la propia vida encerrándola en lo más inmediato. Los mismo hábitos cotidianos se convierten en mecánicas, insípidas repeticiones; en vez de ser el acomodo de nuestra existencia, nos la hacen todavía más agudamente problemática, porque, no hallando en qué fundarlos, su misma relatividad acentúa nuestra radical zozobra. Sin humor es como repetimos aquella jocosa exclamación: *Hélas, que la vie est quotidienne!* No podemos proceder en círculo; o sea que, contrariamente a cuanto pueda decirse, va resultando la existencia banal o inauténtica la más difícil de lograr y mantener, aquella incluso que, con el ánimo fatigado, recordamos a veces con nostalgia. Si antes la sabiduría, la existencia auténtica, implicaba de una manera u otra una conciencia trágica, y por ello mismo re-

sultaba excepcional, ahora sentimos la tentación de proclamar como auténtica sabiduría esa paz del olvido, o la ignorancia, o la renuncia y el silencio; del sosiego sereno de una vida que pudiera cumplirse con plenitud interior en la deliberada limitación de su ámbito, en la atención amorosa a fines nobles y humildes.

Pero no. El devenir histórico procede en la dirección del tiempo, de atrás hacia adelante, del pasado hacia el futuro. No cabe ya esa peculiar sustracción al tiempo histórico que era el fundar la propia vida en la monotonía de lo inmediato. El hombre no se desprende nunca de su circunstancia, pero nuestra circunstancia actual se hizo demasiado ancha y compleja, demasiado presente en su complejidad, para que podamos, ni sustraernos a ella, ni sentirnos en ella acomodados. Nos sentimos integrados en un curso que no elegimos, ni parece que podamos alterar, sino que más bien nos arrastra. La relatividad de todo lo histórico sumerge de este modo también a lo actual, a lo que se produce aquí y ahora, por obra nuestra. ¿Qué sentido tiene entonces esta obra, cualquier obra posible?

Por otra parte, colaborando al desastre de la "conciencia histórica", la "conciencia auténtica" del existencialismo nos revela que la autenticidad consiste precisamente en esta certidumbre de que nada tiene sentido. No lo tiene la existencia por su origen, puesto que fuimos "echados" a ella sin consulta ni elección; no lo tiene tampoco por su término, pues en la muerte se produce la culminante "imposibilidad de toda posibilidad"; finalmente, carece de sentido el recorrido intermedio que es la existencia misma, porque cualquier acción "mundana" está aquejada de inautenticidad, y siendo nuestro ser un "ser para la muerte", la única libertad de que disponemos es la de montar nuestra precaria existencia en la conciencia angustiada de nuestra situación. El tiempo, lo mismo como condición inherente a nuestro ser individual, que como transcurso histórico universal, parece habernos privado de todo apoyo firme, dentro o fuera de nosotros mismos. ¿Qué posibilidades de salvación se ofrecen a la filosofía, que no consistan en negar frívolamente, por amargas que sean, las verdades que ella misma descubrió?

La salida para una situación de crisis no puede buscarse arbitrariamente. Ni siquiera es propio que la filosofía trate de aplicar remedios a lo concreto de la existencia misma, es decir, proponiendo paliativos a los males que la aquejen. Ella no procede de este modo. Filosofía es teoría, y hay en la situación presente del pensamiento unos condicionantes que limitan, si no determinan, la

orientación que ha de tomar toda renovación teórica. Pero debe señalarse el hecho de que, hasta el momento, ni el existencialismo ni el historicismo han logrado proponer soluciones satisfactorias al problema que ellos mismos han dejado abierto. Cumplida su misión histórica, es difícil que puedan, sin desnaturalizarse, intentar siquiera en este plan nada que tenga una radicalidad semejante a la que sin duda ofrecen sus mismas conclusiones.

De momento parece como si la filosofía hubiera renunciado a esa misión salvadora, velada o expresa, en la que se ha empeñado tradicionalmente. Pero de algo ha de servirnos la historia. Por ella descubrimos que nuestra situación presente no se ha producido arbitrariamente, sino como consecuencia inexorable de la propia marcha teórica del pensamiento; con ello se aguzó nuestra mirada para descubrir en la historia de la filosofía motivaciones radicales que antes permanecían ocultas. Nadie pudo pensar que hubiera un propósito velado de salvación en esta declaración de Aristóteles: κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστι κίνησις. Con respecto a la substancia, no hay movimiento.⁵ Pero esta operación de poner a la substancia, al ser en sí, fuera del movimiento es la misma que había efectuado Empédocles, forzado a salvar las apariencias, cuando quiso hacerlas compatibles con el principio de la identidad del ser, formulado por Parménides. El ser mismo no es patente, y lo que se manifiesta no es sino un eco del ser. En Platón, el ser ya no sólo está oculto, sino además ausente. El ser queda salvado del tiempo en la inmutabilidad de la Idea; y a la vez lo manifiesto, lo fenoménico, queda mermado en su dignidad ontológica. A este ser, remoto o encubierto, tratamos de llegar, de un modo u otro. Tratamos a toda costa. La tenacidad del empeño acaso en ninguno es tan manifiesta como en Aristóteles, el cual, habiéndonos enseñado que todo conocimiento proviene de la experiencia, tiene que arbitrar después una razón activa, por encima de la razón pasiva, que nos permita lograr un conocimiento puro del ser. Y cuando criticamos este instrumento nuestro del saber, y afirmamos con total rigor el origen empírico de todo conocimiento, nos quedamos, como en Kant, en la paradójica situación de vernos privados de ese mismo ser al que de antemano pusimos fuera del orbe temporal. Así resulta que el ser no es *fenoménico*. El ser no se presenta: él nunca está *presente*, sino sólo el fenómeno. En suma, al ser nunca lo vemos. ¿Qué es lo que vemos, pues?

⁵ *Física*, v 2, 225b 10.

Esta ocultación del ser en la intemporalidad tiene mejor sentido en la filosofía tomista. Porque ésta hay que entenderla siempre como desplegada sobre el fondo de la religiosidad. Quiere decirse que el vínculo radical con el Ser, o sea con Dios en este caso, no puede romperse por ninguna operación crítica de la filosofía, porque se mantiene fuera de ella. Que la razón pueda llegar o no, por sí sola, a un conocimiento de este Ser, es en definitiva secundario. Y así, la teoría aristotélica de la substancia, restaurada por Santo Tomás, importa sobre todo para garantizar la concepción de la inmortalidad del alma, es decir, para salvar a ésta de la muerte. El propósito, aquí ya de una manera expresa, es un propósito de salvación.

Si la filosofía prescinde entonces de la idea del Ser Trascendente, o del Dios Personal, el afán de salvación busca otros caminos, como en Hegel, donde la vinculación con el Ser puede mantenerse, porque la substancia y el tiempo se unifican: Dios se incorpora al proceso universal, o sea que lo constituye. El verdadero peligro se presenta después de Hegel, es decir, en cuanto el tiempo empieza a corroer la tradicional concepción filosófica del ser. De una parte, el marxismo es materialista; de la otra, el historicismo de Dilthey quiere proceder sin el auxilio de la metafísica. Sin embargo, aunque no pueda decirse que Marx diviniza a la historia, y menos aún puede decirse de Dilthey, la idea de un fin inmanente de la historia ¿cómo puede interpretarse, sino como una traducción o reducción al plano positivo de la Idea hegeliana? El existencialismo va a tropezar con dificultades todavía más graves. En la medida en que Kierkegaard acentúa su idea de la existencia como posibilidad, queda comprometido el vínculo de esta existencia con lo divino, vínculo que, en último término, sólo puede reforzarse por el acto existencial, extra-lógico, de una afirmación de fe. Y si entonces la fe desaparece, nos encontramos en Nietzsche con la tragedia existencial de Kierkegaard, acentuada por la conciencia viva que éste nunca tuvo de la temporalidad, del devenir eterno y la fugacidad de todo. En Nietzsche, la idea salvadora es la del eterno retorno. En Bergson, la cura del tiempo habrá de ser la idea del impulso vital inherente a la realidad del tiempo, y la de esa novedad radical que nos trae cada momento del proceso.

De una manera u otra, hemos tratado siempre en filosofía de oponer la eternidad al tiempo, el ser a la apariencia, lo permanente a lo mudable: o bien estableciendo dos órdenes diferentes y superpuestos, con la eternidad trascendiendo a la temporalidad;

o bien manteniendo la pureza inafectada del ser substancial dentro del orden inmanente de la temporalidad, y como soporte de ella; o bien buscándole al proceso universal una finalidad inmanente que le diera sentido; o bien afirmando, a pesar de todo, lo eterno en lo fugaz, lo absoluto en lo relativo, lo infinito en lo finito. Y esta es la historia de la filosofía. A lo que nunca nos habíamos resignado, excepto en crisis de escepticismo, era a la afirmación de la fugacidad de lo fugaz, la finitud de lo finito, la relatividad de lo relativo, la falta de sentido radical de la existencia. Esto es lo que le presta a la situación actual unos caracteres excepcionales, únicos, en la historia de la filosofía. Pues no estamos ahora en una crisis de escepticismo teórico: la crisis existencial se ha producido en el seno mismo de la más rigurosa meditación ontológica.

El ser está a la vista. No hay nada oculto por debajo de la apariencia. El noumeno está en el fenómeno mismo. Que el ser es tiempo significa que siempre nos la habemos ya con él. La implicación de este hallazgo, al cual ha contribuido tan poderosamente Heidegger, no es él quien la ha advertido: hay que rehacer la teoría del conocimiento, revelando las motivaciones existenciales que nos indujeron a situar al ser fuera de nuestro alcance inmediato, y señalando la significación histórica de este proceder: la razón ha procedido así con justa causa, pero no es incapaz de proceder distintamente. Todo esto habremos ganado. Pero hay otra implicación; pues, de momento, al recuperar el ser para el conocimiento, hemos perdido la confianza que nos diera el pensar que era inmutable. Esta es la gravedad del existencialismo —de la ontología de la temporalidad, para ser más precisos— y no esa umbría sordidez del hombre que su análisis descubre, la cual, en suma, no es más que una expresión derivada y circunstancial del problema verdadero. La ganancia se está pagando cara, aquí también, como en el terreno de la ciencia natural. Sabemos más, pero de poco nos sirve, y antes pudimos hacer mejor uso de nuestra ignorancia que hoy de nuestro conocimiento. El progreso de la ciencia ha traído un retroceso de la sapiencia. A la filosofía corresponde preguntarse si es legítimo que vayan separadas la una de la otra. Sin renunciar al saber, a la más rigurosa teoría, es urgente que el pensamiento filosófico vuelva a plantearse la decisiva cuestión socrática.

2. Por la marcha que ha tomado este capítulo habrá podido colegir el lector que no se trata en él de explicar la filosofía de

Heidegger. Esta explicación se ha venido haciendo y se hace, en los países de habla castellana y fuera de ellos, con toda la severidad de análisis que esta filosofía requiere. Al cabo de más de veinte años de haberse publicado *El ser y el tiempo*, ha desaparecido la dificultad que ofrecieron al principio la terminología y el estilo de su autor. Por traducción o por perifrasis, se ha aclarado la significación de algunos conceptos principales que representaron una innovación verdadera, o una renovación de pensamientos ya identificados, cuya reiteración quedaba envuelta en expresiones singularmente abruptas. Hoy han pasado, unos y otros conceptos, al dominio público de los estudiosos de filosofía. La de Heidegger ya se ha academizado. La difusión enorme que han tenido, además, algunos de sus derivados y colaterales —Sartre y Jaspers para no citar más que a ellos— ha suscitado no pocas confusiones y algunas frivolidades. A la par de esto, la atención estudiosa comenzó a ponerse con nuevo interés sobre otras filosofías, presentes y pasadas, que mostraban alguna analogía con el existencialismo. Con el propósito de señalar semejantes relaciones se analiza el pensamiento de Louis Lavelle, el de Gabriel Marcel, el de Main de Biran y el de Pascal, incluso el de Unamuno y el de San Agustín. Existe el riesgo de que, en medio de esta frondosidad, se desvanezca el perfil propio de la obra de Heidegger. Por otra parte, el solo estudio de sus textos no basta ahora para restablecerlo. Esta obra trae un doble mensaje: contiene algunas innovaciones teóricas importantes y es, además, la expresión de una situación vital de tragedia. Por lo primero, o sea por la ontología —que es lo que a Heidegger le importa verdaderamente— su obra no hubiese adquirido fama; por lo segundo, que es el análisis de la existencia, la avidez del público es la medida de la fidelidad expresiva de la situación, y a la vez del carácter efímero que ésta tiene. Sin embargo, los dos aspectos no están desconectados, pues a la fase teórica que representa la teoría del ser temporal de Heidegger corresponde precisamente, en el orden histórico, la situación de crisis cuyos rasgos se adscriben como constitutivos del hombre en la analítica existencial.

Para entenderlo así, no bastaba un estudio detallado de *El ser y el tiempo*, el cual hubiese requerido de cualquier modo un volumen de páginas considerable. Tampoco ha de bastar una comprobación de las muchas analogías sueltas y fragmentarias que esa obra presenta con las de otros autores. Era indispensable, por el contrario, mostrar que esa conexión entre una teoría del hombre y una situación vital se produce en todas las épocas históricas,

y de qué modo. Esto ha quedado dicho en *La idea del hombre*, y aquí se ha confirmado. Sobre esta base, había que presentar, con un orden y secuencia de sentido interno, los antecedentes de los cuales derivan, a la vez, la teoría de Heidegger, dentro de la gran tradición del pensamiento, y la situación de crisis existencial, dentro del proceso histórico de la vida humana. Así resulta que, en el momento de abordar directamente la filosofía de Heidegger, ésta ha quedado ya explicada: se ha delimitado el hueco que ella vino a rellenar, de tal manera que el lector debe sentir que una filosofía como ésta *tenía que producirse* inevitablemente, dados los antecedentes de orden teórico y vital que han condicionado efectivamente su aparición. Más que repetir una filosofía, lo que importa es comprenderla, situarla, darle la vuelta, como se dijo al comienzo de esta obra. Naturalmente, esta tarea de explicación de una obra *desde fuera* implica un previo conocimiento interno de la misma.⁶ Este conocimiento preliminar es el que nos permitimos aquí dar por supuesto. Habrá de bastar, para culminación de la tarea, mencionar algunos problemas, de cuyo estudio es posible que resulte eventualmente la superación de esa fase teórica que Heidegger representa.

En cuanto a la situación vital. Es seguro que Heidegger habría de negar, no el carácter crítico de la situación presente, de cuyo influjo se aleja él cuanto puede, sino el carácter expresivo de la misma, circunstancial, transitorio por tanto, que afirmamos presentan, a pesar del mentado alejamiento, esos rasgos que él adscribe como constitutivos a la entidad del *Dasein*. Heidegger ha elaborado una teoría de la historicidad del hombre, pero no acusa un sentido muy agudo de la historicidad de su propia obra. No es que presente esta obra, implícitamente, como definitiva, lo cual va anejo a pensarla como verdadera; es que presenta como definitivos

⁶ En realidad, implica algo más laborioso todavía. Cabe dudar de que esa *circunscripción* del pensamiento de Heidegger pueda resultar cabal sin la labor histórica y crítica de "destrucción de la ontología" que él preconizaba y prometía en *El ser y el tiempo*. Sabido es que la promesa quedó incumplida. Pero, después de dedicar a esta empresa casi dos años de trabajo en seminario, puede proclamarse la lucidez que tuvo Heidegger cuando señaló la fecundidad, la virtud renovadora que aquella "destrucción" habría de importar. No se trata, en efecto, de un puro trabajo histórico, sino de un análisis por el que se revelan los supuestos existenciales permanentes, las motivaciones pre-lógicas de toda construcción ontológica. De hecho, cumpliendo este programa de Heidegger se avizoran los caminos que conducen en parte a superarlo. La "destrucción" histórica de la ontología no sólo permite renovar a ésta, sino también a la teoría del conocimiento.

ciertos rasgos del ser humano que son históricos. Por ejemplo —pues no es necesario agotar el repertorio—, la “cura” parece un rasgo plausible del ser del *Dasein*: un verdadero “existencial”, en el sentido de un concepto categorial representativo de la estructura de aquél ser. Pero ya no es tan plausible que esta “cura” implique la “abyección”, aun entendida legítimamente como una forma de la cura misma, como un carácter inherente al ser que se encuentra *siendo ya* en el mundo, es decir, existiendo “fácticamente”, cuando alborea la conciencia de su propio ser. Es cierto que no hemos elegido nuestro ser, para decirlo menos abstrusamente, y que no hubimos de ser consultados sobre la posibilidad originaria de advenir al ser o no advenir. Así puede decirse que nuestra existencia es fáctica, o sea que, de hecho, estamos ya en el mundo cuando nos damos cuenta de ello reflexivamente y nos preguntamos por qué. Pero es dudoso que esta comprobación nos “abra” necesariamente la angustia, y que ésta sea condición de la existencia auténtica. Esta angustia, y por ende esta forma peculiar de la autenticidad, se producen en el hombre que carece de apoyos existenciales, el cual, por ello mismo, puede preguntarse si tiene algún sentido su propia existencia (y responder acaso negativamente, como Sartre). Los hechos desmienten que esta sea la única forma de autenticidad, y por ello que la “abyección” sea constitutiva del ser del hombre. La “abyección” y la angustia son posibilidades vitales del hombre, no son estructuras de su ser, como la “cura”, como la temporalidad. La de Sócrates es una existencia auténtica, y no parece que jamás hubiera tenido esa curiosa vivencia de sentirse echado al mundo sin más ni más, sin causa ni razón ni objeto.

Después de permanecer un tiempo embebidos en las elucubraciones de Heidegger, al asomarnos al aire libre de la historia nos llega a sorprender que hubiera hombres para quienes *la existencia se justifica a sí misma*. También la existencia del cristiano auténtico es verdaderamente “auténtica”. Para éste, claro está, la existencia no se justifica a sí misma, por sí misma; pero nunca carece de sentido, ni en la gracia ni en el pecado. El cristiano puede sentir angustia auténtica, aunque no la de Heidegger, sino una angustia de soledad, cuyo paradigma quedó expresado en la palabra de la Cruz: “Señor ¿por qué me has abandonado?” Pero es que en cristiano se llama humildad no tanto a una virtud, cuanto a la condición ontológica de la criatura, del ser creado por Dios y puesto por Él en el mundo. Naturalmente, cuando se rompe esta relación ontológico-religiosa, la pobre criatura puede sentir

que no ha sido *puesta en el mundo* por designio superior y con plenitud de sentido existencial, sino que ha sido *abyectamente echada al mundo* por la indescifrable insensatez de una potencia absurda. Pero una filosofía que procede descriptivamente, o sea de acuerdo con el método fenomenológico, aunque puede prescindir del problema de los fundamentos racionales de la fe, debe atender a la pura "facticidad" de una existencia que se siente redimida de la "abyección" en el momento mismo de descubrirla. No es la falta personal de fe, sino la falta de atención a los hechos existenciales mismos, tal como se presentan, la que produce esa transformación de la angustia de arrepentimiento, de sequedad, de temor y duda, de inseguridad e insuficiencia, que puede tener el creyente, y en la cual nunca se pierde el sentido, en la desolada angustia heideggeriana. La filosofía de Heidegger es, en efecto, una filosofía cristiana de la cual se ha esfumado el Principio del sentido. Una filosofía que, paradójicamente, está más próxima del Cristianismo que la de Nietzsche, pues Heidegger no ha tenido el denuedo que tuvo aquél de intentar una substitución de Dios y una restitución del sentido del "ser en el mundo".

Sin abordar el problema de esa substitución, que no es tarea de esta hora, ni ha de emprenderse con el tiempo escaso, cabe preguntar si, por lo menos, todo existente que no tenga fe ha de reunir, para ser "auténtico", las condiciones que le impone Heidegger. También esto es dudoso. Ha de plantearse, sin duda, el problema de su "facticidad". Pero no es necesario que se quede en él, y en la consiguiente angustia (la reveladora de la nada). Pues, en primer lugar, puede muy bien no sentirse "echado" al mundo, sino *vinculado* a él. Considerando fenomenológicamente esta facticidad de la existencia —como es apropiado hacerlo— comprobaremos que en el *factum* de la existencia lo que primariamente importa no es la angustia de la abyección, sino el sentido propio de la vinculación. La angustia es tardía y derivada. Es la crisis momentánea del sentido, que la existencia rebasa de una manera u otra, porque la existencia es creadora de sentido, por naturaleza o condición propia. Heidegger invierte los términos: la vinculación primaria la considera inauténtica, y el sentido de la existencia se lo adscribe a la autenticidad, la cual consiste justamente en darse cuenta de que no hay tal sentido. Pensamos que lo importante no es tanto el hecho de "ser o estar en el mundo", hecho indudable que es en verdad una determinación ontológica del hombre, sino la *cualidad* o el modo del estar, sin la cual queda neutralizada la misma determinación ontológica. El

hombre no está en el mundo como el punto *está* en el sistema de coordenadas del espacio absoluto. La diferencia no es psicológica, sino radical u ontológica. Por el contrario, lo que tiene un valor puramente psicológico es la angustia de la abyección. Esta angustia es una situación vital de *extrañeza*. Puede el hombre sentirse extraño al mundo que lo rodea, vivir en la extrañeza la carencia de sentido de su misma posición. Pero esta crisis, angustiosa de verdad, muestra el quiebre peligroso que produce el experimentar excepcionalmente la "abyección" de la existencia. Lo que se quiebra ahí es la vinculación originaria del hombre con su mundo. La abstracción arbitraria del "ser en el mundo", como Heidegger lo entiende, consiste en prescindir del vínculo, y del sentido positivo que éste tiene por sí solo, es decir, independientemente de toda consideración de fines concretos o términos de vinculación. El "ser en el mundo" es una pura determinante de posición, como si el hombre, al encontrarse ya existiendo, tuviera que proponerse la tarea de ir vinculándose, y descubriera que ninguna vinculación tiene sentido. Y como es patente que no puede existir así neutralizado, indiferente, como el punto entre las coordenadas, siente angustia de abandono y soledad, angustia de literal abyección. Pero ésta no es su situación originaria, su condición radical o auténtica, su determinación constitutiva: esta es más bien la crisis de su autenticidad, la negación del carácter positivo que tiene, ontológicamente, la vinculación del hombre con su mundo. Lo más importante del "ser en el mundo" es el modo de ser, y el modo más importante no es el de la extrañeza.

Todo tiene sentido, incluso la falta de sentido. Pues la falta se refiere a la presencia, como toda ausencia implica la realidad de lo mismo que está ausente. Quiérese decir que nada en lo humano puede ser indiferente. El hombre es el ser del sentido porque es el ser que *da* sentido. Antes de que la mente humana pueda formular el concepto de fin, y antes de que pueda dudar de cualquier fin concreto, o llegar a sentir que ningún fin es válido absolutamente, la vida está ya organizada en una trabazón de fines y de procesos intermediarios de la acción y del conocimiento. Pero, además, aquella duda radical, o aquella supuesta convicción que surge con la conciencia angustiada, de que ninguna finalidad existencial puede sostenerse por sí sola, tampoco llega a destruir el orden de los fines. Calificar de inauténtico este orden no es suficiente para desvirtuar el carácter ontológico que presenta fenomenológicamente. El hombre tiene sentido, de momento, por su sola presencia, y la duda del sentido no es sino una

forma del sentido: el contrasentido. Más tarde vendrá la tarea de proponer y justificar algún fin determinado; pero a cumplir esta tarea no puede apresurarnos demasiado una filosofía que, ella misma, se desenvuelve en el plano puramente descriptivo. Es en este plano, pues, donde pueden y deben circunscribirse por ahora las enmiendas.

Claro está que, cuando la existencia toda se proyecta sobre el fondo de la nada —de la que habremos de ocuparnos en seguida— queda ella misma nulificada. La nada es la gran anuladora, el gran principio de indiferencia. Ante este absoluto, todos los proyectos de existencia son relativos, y el armazón entero del ser del hombre parece derrumbarse. Ninguna posibilidad de ser tiene sentido; sólo parece que pueda alcanzarlo, por contrasentido, la imposibilidad de toda posibilidad, en que la muerte consiste, según dice Heidegger. De este modo se comprende que se llame inauténtica a la obstinación de la existencia en seguir promoviendo acciones. Es cierto que, para Heidegger, la forma inauténtica de vida implica la ignorancia del problema, la inconciencia, el banal abandono a las atenciones cotidianas y esa anonimidad que diluye la existencia en lo mundano. También es cierto que el existente auténtico no tiene necesariamente, para serlo, que abandonar aquellas atenciones. Pero no lo es menos que, al dedicarse a ellas con la reserva mental que implica la conciencia de la "situación", le habrán de parecer desprovistas de todo valor, insípidas, superfluas o injustificadas. Ahora bien: ¿es la angustia la que produce esa aniquilación, esa anulación total del sentido de los fines? O inversamente: ¿no será la crisis histórica del sentido la que haya motivado esa angustia existencial? Si así fuese, y es posible, se hubiera producido en Heidegger una peculiar deformación: la traducción a conceptos filosóficos de una experiencia subjetiva, perfectamente legítima en sí, no hubiera revelado en este caso la estructura del sujeto en general, sino unos rasgos transitorios, personales y circunstanciales, a los que se hubiera dado el rango de caracteres constitutivos, y cuya supuesta universalidad podría parecer plausible debido a la extensión de una crisis que, por ser histórica y no individual, abarca justamente a muchos individuos. Por esto el análisis fenomenológico de la existencia tiene que completarse y corregirse con el análisis histórico. La clasificación de las formas de existencia en auténtica e inauténtica es arbitraria, en los términos en que se ofrece, porque no recibe apoyo de la historia real del hombre: de la historia de su ser. Este ser lo concibe de antemano Heidegger como radicalmente individualizado;

pero la individualidad no es constitutiva, sino una ganancia —o pérdida— histórica, que ni siquiera permanece estable: su grado y cualidad son puramente evolutivos. Heidegger no ha proyectado nunca la historicidad del *Dasein*, como propiedad constitutiva del ser temporal, al ámbito entero de la historia. Por esto, el “ser en el mundo” dijéramos que es una constante; pero en cambio es una variable el modo de este ser que Heidegger nos describe.

3. ¿Cómo puede caracterizarse esta variable histórica, en nuestra situación? Todo el mundo sabe que el siglo XIX termina en 1914. La paz del siglo, que ocupa su último tercio, logra invadir algunos años del XX. El mundo occidental parecía entonces dispuesto a no abandonar jamás la comodidad de sus formas sociales, políticas, económicas, intelectuales, tan bien asentadas y acreditadas. Mucha agitación había, necesitada o lujosa, en medio de esa placidez. Pero, en cuanto a las formas, los criterios y las instituciones, todo estaba en su sitio, y no pasaba nada. Había fe en el porvenir, seguridad de progreso, y esto parecía calmar las inquietudes de las que nace, precisamente, la novedad del porvenir. La calma se desvanece cuando cada día nuevo trae sorpresas. El agobio de tantas sorpresas difíciles de asimilar es lo que quiebra nuestra confianza en el futuro. Aquél presente confiado llevaba en sí el germen de la tragedia que luego estalló. Sólo que, de la presencia inquietante de ese germen, eran pocos los conscientes. Hubo algunos hombres que vivieron desesperadamente aquellos días en que todo lo que ocurría era lo esperado, en que todo lo que estaba por venir era lo ya previsto.

El ánimo del hombre descansa cuando el futuro no le amenaza con lo desconocido. Pues el hombre a nada teme tanto como a lo nuevo, a lo inesperado (excepto a la certidumbre de la desesperación). Las épocas de paz traen reposo, no porque disminuyan el temor de morir, sino porque eliminan el temor de vivir. Tal vez ocurra, por esto también, que en la medida en que el descanso se prolonga, disminuye la intensidad de la vida. La del hombre es esencialmente esa atención al futuro, por la cual se mantiene su disponibilidad. Así, en tiempos de paz, la guerra tienta, literariamente, a quienes propugnan una exaltación de la existencia. En todo caso, cuando la disposición atencional se relaja, disminuye la capacidad de futuro. Disminuye la vida misma, porque llegamos a no ser capaces de vivir sino lo que ya hemos vivido antes, o lo que ya otros vivieron, por nosotros, una primera vez. Acaso esta mengua de futuro sea condición para el buen goce del pre-

sente. Pero, después del goce, nos quedamos desazonados e inermes si lo que trae el nuevo día no es lo esperado. Mientras lo que el tiempo daba confirmaba la esperanza, nació en los hombres la ilusión de haber logrado un paraíso en este mundo. Era un paraíso de privilegiados, o inconscientes, pero incluso éste se ha perdido.

Antes de que se perdiera, los inconformes se aislaron. Más ambiciosos que los satisfechos, se dieron el lujo de exhibir problemas en medio de la saciedad. Tenían estos hombres más necesidades: necesitaban la tragedia que su mundo no les ofrecía, y el contraste que hoy presentan con aquél mundo es lo que fija en ellos nuestra atención. Son productos de su tiempo, aunque por el contraste puedan parecernos anacrónicos, o precursores. Aparecen en los más diversos campos. Unamuno restablece la actualidad de Kierkegaard, traduciendo lo que en éste era una fe salvadora de la desesperación, a un lenguaje español de ideas en que se expresa la terca decisión personal de no morir. El "sentimiento trágico" del primero provenía de un temor, de una desesperación previa, y luego justificada, que se redimía por un acto de fe. En Unamuno, el "sentimiento trágico" pierde cualidad de tragedia verdadera, porque nace de una confianza previa en la inmortalidad, la cual no apela a la fe, sino que se asegura con el acto decisivo de la voluntad. Y Nietzsche, alejándose de su mundo germánico, musita tragedias cósmicas en la placidez tan poco trágica de Italia. Y Rilke interpone la poesía entre su alma acongojada y el sosiego burgués del París de sus tiempos. Y Van Gogh tiene que enajenarse o enloquecer para encontrarse a sí mismo, pues sin hacer de su arte una tragedia no podría forjar ese estilo personal que lo salve del anónimo y la mediocridad, y que lo pierde una vez que lo ha encontrado. Y Otto Weininger se suicida después de publicar su primer libro, cuando ha dicho lo que tenía que decir sobre una psicología y metafísica de la mujer. Todos dijeron lo que había que decir. Rimbaud lo dice, y luego se oculta lejos de la civilización; Gauguin ha de ocultarse primero para decirlo. Son existencialistas *avant la lettre*.

La literatura existencial contemporánea convierte en tema de novela y de teatro lo que en ellos fué vivencia personal, existencia auténtica, más allá —o más acá— de toda teoría. Sin ficción. ¿Y qué valor tiene, como "ficción", la llamada literatura existencial? No se piensa en el valor puramente estético; es la significación, el valor representativo lo que ahora importa. En un cierto sentido —en un "sentido común"— toda novela u obra de teatro es exis-

tencial. Es un prejuicio arbitrario suponer que sólo sea y deba llamarse existencial al análisis literario o filosófico de la existencia sórdida y desesperada. Afortunadamente, la tradición literaria ha mostrado con la existencia o la vida una mayor imparcialidad. “*Un roman c'est un miroir qu'on promène le long d'un chemin*”, decía Saint Réal, y repetía Beyle; o bien, como sostenía Zola un poco más pedantemente, “*un coin de la Création vu a travers d'un tempérament*”. Pero, entiéndase bien: ese camino o ese rincón del mundo que nos ofrece la novela son, en principio, cualquier rincón y cualquier camino. Porque lo mismo pertenecen a la existencia y a la creación la vida desgarrada que la vida plácida; lo mismo es novela esa realidad atormentada de Dostoievski o de Huysmans, que la mesura, la suavidad y la pasión contenida de un Thackeray o un Galsworthy. Y si por existencial ha de entenderse una literatura que ofrece, en la concreción de unas vidas noveladas, esas situaciones de soledad y angustia, de abyección en la vida y nulidad ante la muerte, el término le cuadra a muchas obras producidas antes de que se hubiera imaginado siquiera el existencialismo.

Sartre ha declarado su interés por la *lost generation* norteamericana, la generación literaria perdida, que surgió después de la guerra de 1914-18, y que tanto éxito alcanzó por su misma pérdida (sea cual fuese la cosa que hubiese perdido, pues este punto no se ha aclarado todavía). Hemingway, Dos Passos, Faulkner, Steinbeck, serían los antecedentes del existencialismo. En verdad, antes de que Sartre publicase su novela *La nausée* (1938) y estableciese con ella, y con el libro de cuentos *Le mur* (1939), el contacto entre la literatura y el existencialismo, la evolución de la sensibilidad se había ya decantado hacia los temas sórdidos, angustiosos, que se llaman “profundos”, e incluso hacia ese estilo que los americanos llaman *rough*, y que también puede llamarse zafio. En algunos autores, esta crudeza de estilo era deliberada, estéticamente calculada, producida tal vez por un exceso de cultivo literario; en otros, incluidos los norteamericanos, era resultado de una notoria deficiencia, de una ineptia en el dominio literario de la expresión, de una ignorancia *des belles lettres*, de una incapacidad de escribir bien el propio idioma, la cual se salva con la violencia del lenguaje ordinario. El resultado, en estos últimos casos, es de una elementalidad que, descontados otros méritos, desconcierta ver elogiada por quienes se supone traen a cuestas el peso de una ilustre tradición literaria.

Esta generación perdida no ofrece como novedad ni siquiera el nombre que le aplican. La generación literaria francesa de 1870 —la que vino después de la derrota y la revolución— fué la que primero se llamó “generación perdida”. Hombres como Huysmans, Maupassant, Jules Renard, Paul Alexis y otros, todos ellos un poco menores que Zola y seguidores suyos; hombres que, con una experiencia fundamental de amargura (como los de la generación española del 98) se dedicaron, como alguien dijo, a servirle al lector los bocados más duros de la vida. Desde luego, hay que reconocer que la generación perdida de Francia surgió después de una guerra perdida, mientras que la generación perdida norteamericana surgió después de una guerra ganada. Acaso esto pueda explicar que la “nota fuerte” en todas sus novelas sea un poco rebuscada, arbitraria y facticia, más bien pintoresca y “periodística” que hondamente sentida y espontánea. Hay quien es rústico por arte, o por cansancio de refinamiento. Hay quien es rústico sin más. No hay nada menos justificado literaria y psicológicamente que los personajes de Hemingway; y su aspereza no los hace más humanos que los personajes de Gabriel Miró, el cual además de dibujar caracteres, sabía crear situaciones con verdad sin alterarse. Y sabía escribir.

Por esta puerta falsa de la literatura y los escolios se ha venido filtrando el caudal, un poco turbio y ahora copioso, bien expresivo de la época, de la popularidad del existencialismo. Pero, si bien esta doctrina adquirió un prestigio y un renombre literarios, a su vez ella ha logrado prestigiar tardíamente un tipo de literatura que ya existía antes de Sartre. Este prestigio no logrará aumentar —ni disminuir— el mérito real que cada obra literaria pueda poseer. Algunas de ellas tienen en verdad muy poco, y pronto se verá que fueron meramente *fruits de la saison*. Y a propósito, la *Saison en Enfer*, de Rimbaud, seguirá siendo una obra literaria de valor, lo mismo que *Los Cuadernos de Malte Laurids Brigge*, de Rilke, se comparen o no con el existencialismo literario. Por el contrario, nadie se acuerda ya de esa novela de Céline, de la que tanto se hablara, *Voyage au bout de la nuit* (1932), si no es para relacionar el aspecto nauseabundo de la vida que ella presenta, con la nueva actualidad que el tema ha logrado. Sin embargo, Céline pretendía hacer obra de arte solamente; presentar, según la fórmula naturalista, *la beauté dans la laideur*. La fórmula de Sartre es más bien el arte de fórmula.

También por este lado viene del naturalismo la literatura existencial. Conocida es la ingenua pretensión de Emile Zola de ela-

borar una novelística "científica", tomando como patrón a Darwin y al positivismo. Cabe pensar que, con las distancias guardadas, pues la ingenuidad ya no abunda, el mismo papel que Darwin y el positivismo representaron en la literatura naturalista, lo representan para el existencialismo *El ser y el tiempo* y *El ser y la nada*. ¿Asomará en los labios de los lectores, dentro de sesenta años, una sonrisa indulgente, cuando lean esa literatura, así como asoma a los nuestros cuando leemos *Thérèse Raquin*?

Dijo una vez Rémy de Gourmont, hablando del naturalismo, que difícilmente podría esta escuela ir más allá, o caer más abajo, sin incurrir en la caricatura. En todo caso, el existencialismo ha ido más allá que las novelas de Zola. *La nausée* supera a *Germinal*, *La bête humaine*, *L'assommoir*. En cuanto a la caricatura, este es precisamente el fenómeno literario que se llama Valle Inclán: naturalismo simbólico, que apura el símbolo hasta exprimirle esa escondida y agria gota de humor que lo convierte en deliberada caricatura. La literatura de Sartre, claro está, carece del sentido del humor, y puede ignorar a Valle Inclán. Pero es dudoso que la náusea existencial resulte más auténticamente expresiva de lo humano que una caricatura literaria, detrás de cuyos rasgos variados está siempre, tensa y viva, una realidad.

Barajar las ideas con el arte es una operación tan arriesgada y difícil como antigua. Lo más difícil es poner la belleza al servicio inmediato de la idea: partir de la idea, apoyarse en ella, y requerir el auxilio del arte para expresarla. Para esto se imponen dos talentos. Esto lo hizo Platón en el *Banquete*, y después de esta obra no hay que citar ninguna. Otros, por el contrario, tienen una intención primaria de belleza, se apoyan en el arte y no en la idea, pero integran a ésta en la obra de belleza, por su valor dramático, que al cabo el pensamiento también es vida. La faena peor es la que consiste en comprometer la idea al revestirla, para su traducción en obra de belleza, de un arte inepto y frustrado. Mejor es darle su ropaje propio, exponerla como pura idea, y evitar la incongruencia. En el caso de Zola, su fórmula se salvaba por la fuerza de su genio literario. Esta fuerza lo ha impulsado a la posteridad, independientemente o a pesar de su positivismo; y el positivismo ha seguido su curso histórico, independientemente del pretendido apoyo que recibiera de Zola. Lo mismo ocurrirá con la literatura existencial.

4. "Notre âme est *jetée* dans le corps ou elle trouve nombre, temps, dimensions... Le fini s'anéantit en présence de l'infini

et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu.”⁷ Esta es la idea que Pascal se forma de la nada existencial. Como en Heidegger, se expresa en este pensamiento el sentimiento de la “abyección” en el mundo, bajo especie de *incorporación* del alma; el hallazgo de la temporalidad, inherente a esta conjunción del alma con el cuerpo; el sentimiento de la limitación de nuestro ser, y de la nada a que se reduce en presencia del infinito. Pero hay el infinito. El ser finito del existente se anula frente a la infinitud del ser inmanente —del universo— o del ser trascendente —Dios—. En Heidegger, la finitud del *Dasein* se anula precisamente frente a la nada. Esta es la diferencia. Y no es menudada la que hay entre una existencia que se redime de su misma limitación al proyectarse sobre el absoluto del ser, y una existencia que se anonada sin remisión proyectándose sobre el absoluto de la nada. “Existir —dice Heidegger— es estar sosteniéndose dentro de la nada”.

El ser y la nada son los dos absolutos ontológicos a que aspira llegar Heidegger. Su propósito original, expreso claramente en la Introducción a *El ser y el tiempo*, y sobre el cual ha tenido que insistir más tarde para evitar que quedara disimulado tras el copioso desarrollo del análisis existencial, es hallar una respuesta a “la pregunta que interroga por el ser”. Dudamos con fundamento que semejante respuesta se encuentre a nuestro alcance. El ser ya no está detrás del fenómeno; el ser quiere decir ser de un ente —dice y repite Heidegger— y por esto puede ser investigado fenomenológicamente. El fenómeno es la verdadera presencia del ser; en otros términos, el ser no permanece oculto detrás de lo que aparece. Pero si Kant entendiera por noumeno “el ser en cuanto tal”, independientemente de su concreta patencia óptica, entonces hay que admitir también que nuestro entendimiento no puede llegar a él. El Ser y la Nada —con las mayúsculas que amerita su carácter absoluto— no son conceptos, sino ideas, con las cuales expresamos el problema de nuestra limitación y relatividad ontológicas. Surgen, inevitablemente, como trasfondo y límite precisamente de la condición humana: *son un problema existencial*, que por definición es imposible resolver teóricamente. Su resolución implicaría la radical alteración de nuestro ser mismo.

De la imposibilidad de hallar una respuesta adecuada a la pregunta que interroga por el ser en cuanto tal, da testimonio no

⁷ Pascal, *Pensées*, 451 (numeración de Jacques Chevalier, *L'Oeuvre de Pascal*, Paris, N.R.F.). Los subrayados de la cita son nuestros.

sólo el hecho de que Heidegger, que la formuló tan rigurosamente, no la haya respondido todavía,⁸ sino además el hecho de que, inevitablemente, el problema del ser lo aboque al problema de la nada. Pero, en *¿Qué es Metafísica?*, donde piensa resolver este otro problema, puede observarse que de la nada no se da cuenta o razón onto-lógicamente. No hay teoría o logos de la nada, sino alusión a una experiencia subjetiva, radicalmente inefable, en la que ella se haría patente. Esta experiencia peculiar fuera la angustia. Y como la existencia se sostiene dentro de la nada, y que además en esta trascendencia del ser hacia la nada consiste precisamente la metafísica, resulta que ésta ha de quedar fundada en un terreno puramente irracional: la nada no puede hacérsenos patente sino en la incomunicable angustia que se dice que sufrimos cuanto el ser “se nos escapa en total”. Entonces, si el conocimiento del ser depende a su vez del de la nada, del ser no cabe tampoco ningún conocimiento racional. Distingue Heidegger entre el ser del ente y el ente mismo: aunque nunca hallemos ser fuera de un ente, nó son lo mismo el ente y el hecho de ser. De este hecho de ser tendríamos un conocimiento pre-ontológico: los hombres disponemos de una comprensión vaga del ser, previa a toda averiguación ontológica. Muy cierto. Pero a esta comprensión ha de verse limitado nuestro conocimiento del ser como dintinto del ente. De una manera indirecta, en la averiguación de la nada, el propio Heidegger corrobora nuestro aserto y se veda el acceso a una ontología considerada como teoría rigurosa del ser en cuanto tal. Podemos hablar del ente, y saber de él cuanto se quiera; pero, en *qué consista ser*, esto no lo sabremos nunca. Esto implicaría la capacidad de responder a la pregunta: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”, con la cual concluye Heidegger, sin respuesta, su estudio de la nada.

Ya decía Pascal que “il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu’au néant que jusqu’au tout: il la faut infinie pour l’un et l’autre. . . L’un depend de l’autre, et l’un conduit a l’autre. . . Connaissons donc notre portée”.⁹ Pero tal parece que la filosofía pierde a veces el sentido del comedimiento, cuando se remonta

⁸ La aparición, tan esperada, de la segunda parte de *El ser y el tiempo*, cuya noticia nos llega, no parece que obligue a alterar este aserto, a juzgar por lo que de ella se anticipa. *Los caminos del bosque*, como así se titula, imaginamos que serán los caminos del ser, o hacia el ser, o por el ser, pero no la morada del ser mismo. Por estos caminos andaremos siempre: entre el ser, y siendo nosotros mismos, pero sin dar nunca cuenta del ser mismo.

⁹ *Pensées*, 84, ed. cit.

por los aires de la especulación para superar, en tránsito de vuelo, las dificultades que se encuentran en el nivel de su paso, que es el nivel de la tierra. No debiera perder nunca tierra: la filosofía es por esencia terrenal. Quien a ella se dedica, si carece de este sentido de humildad que exhibe Pascal, puede acudir en su defecto al sentido socrático de la ironía, y examinar tras ella los devaneos a que se dedica la mente, muy protegida por el imponente arreo de sus esotéricas elucubraciones. ¡Cuántas veces es posible exclamar, incluso ante textos muy acreditados, a qué conducen estas especulaciones, cuán lejos están y qué poca relación guardan ya con los problemas mismos que las suscitaron! ¡Qué difícil es volver a la aprehensión inmediata de estos problemas, a través de la maraña que se interpuso entre ellos y nuestra experiencia! ¡Qué escasos frutos de sabiduría producen esas arduas labores! La máquina analítica del hombre, puesta en función por la realidad, llega un momento en que pierde contacto con ella y sigue funcionando sola, sin materia real que analizar, en el vacío de su propio mecanismo. Se necesita siempre de algún vínculo que nos mantenga unidos a la tierra en que vivimos. Y esta virtud de precaución metódica, aunque sea puramente intelectual, no es ajena a la medida y comedimiento personal que impone el verdadero apego a las cosas, sino motivada por él. En todo caso, brilla por su ausencia en la obra de Heidegger ese rasgo existencial que se llama comprensión humana, que nunca es certera si pretende ser sólo intelectual, sin calor de simpatía, de indulgencia y compadecimiento. El concepto metafísico de la radical limitación del hombre se aviene mal con la sequedad áspera, incluso con el recóndito desdén que logra asomar en los puros análisis. El *Dasein* de Heidegger se traduce por el "ser ahí". El hombre es el *Dasein*, el ser que ahí está. Pero la manera como nos lo presenta Heidegger no puede traducirse por el *ecce homo*: hé aquí el hombre; pues el ser que ahí está no lo reconocemos como el hombre íntegro.

También Platón sabe volar en alas de la especulación. Pero cuando, en el vuelo, parece que la tierra se va a perder de vista, la especulación se llama mito, y con esta palabra se revela la prudencia de una razón capaz de ironía, que sabe sus limitaciones, aunque anhela remontarse. Y así, cuando se enfrenta al problema de la nada, Platón sabe retroceder a tiempo. Puede hablarse con sentido del no ser, porque el no ser no es lo contrario del ser, sino otra cosa.¹⁰ En cuanto a lo contrario del ser, "no nos importa; ni si es, o no es, ni si es racional o irracional".

¹⁰ *Sofista*, 257 b: τὸ μὴ ὄν... οὐκ ἐναντίον τοῦ ὄντος ἄλλ' ἕτερον μόνον.

Por tanto, habría que tomar con precauciones aquella afirmación de Heidegger, de que “la metafísica antigua entiende la nada en el sentido de lo que no es”, como *la negación del ente*, como el contraconcepto vago e impreciso del ser. A la nada como tal el griego no la entiende de ningún modo, ni falta que le hace. Según Heidegger la nada se nos descubriría ahora “como perteneciente al ser mismo del ente”. Por esto, dicho sea de paso, la nada es el origen de la negación, y no al revés. Pero la misma idea la encontramos en el *Sofista*. ¿Qué otra cosa hace Platón, en esa obra, sino justificar de algún modo el no ser del ser mismo? ¿Y con qué fin? Con un fin dialéctico, o sea para argumentar contra el sofista. Afirma el sofista, apoyándose en Parménides, que si todo es ser, de una manera unívoca, entonces el error es imposible: nada puede negarse, porque todo es. El sofista lleva la razón, si el ser es efectivamente unívoco. Demostrar entonces que no lo es, y *hacer posible con ello la negación*, es el propósito del diálogo. El ser se especifica en cinco categorías que lo hacen multívoco; y a una de ellas, la de alteridad (ἕτερον), corresponde el sentido de *no ser*.¹¹ De suerte que el no ser no es aquí *lo contrario* del ser, sino una forma del ser que consiste en la alteridad. Todo ser es *sí mismo*, en relación a sí mismo; pero también es *otro* en relación a lo demás. En torno a cada forma hay, pues, “multiplicidad de ser, e infinita cantidad de no ser”. El ser es, por esencia, finito, dice Heidegger. También lo es, como vemos, para Platón. Pero así como, según Heidegger, esta limitación es lo que hace que el ser sólo se patentice cuando la limitación se trasciende, y la existencia se asoma a la nada en que “ella sobrenada”, en cambio para Platón la trascendencia de la limitación pone al ente en contacto con otros entes: el ser sólo puede rebasarse dando de cara con el ser. El límite del ser es el ser, y sólo puede llamarse no ser al ser ajeno, en tanto que *no es* el ser propio. En sentido absoluto, como contrario del ser, la nada no es nada.

También Aristóteles se pregunta “de qué modo el ser y el no ser se combinan en los entes”.¹² Tenía que formularse la pregunta del no ser, pues, de una parte, eliminaba a la nada como originaria o antecedente del ser, y de la otra, sostenía como su maestro la multivocidad del término ser. Así nos informa que el no ser se

¹¹ “Es, pues, inevitable que haya un ser del no ser, no sólo en el movimiento, sino en la totalidad de los géneros”: *Sofista*, 256 d.

¹² *Metafísica*, XIV (N), II, 1089 a, 15.

dice en tres sentidos: se llama de este modo a la negación de una categoría, o a una falsedad, o a una potencia inefectuada. La negación de una categoría no es aquí lo mismo que la alteridad platónica, que se podía predicar de cualquier forma del ser, y en la cual precisamente se fundaba la posibilidad lógica de la negación. En Aristóteles, esta negación categorial es ya puramente lógica, no es una relación ontológica. La relación ontológica de *limitación* del ente aparece mejor en su concepto de potencia: el no ser, en este sentido, es el no ser *todavía*. La potencia no es la nada, porque el *no ser todavía* se alberga necesariamente en un ser que ya es en acto. No hay pura potencia de ser, sin ser actual. Y de este modo el ser y el no ser se combinan en el ente. Por esto dice Aristóteles, en un pasaje poco comentado de su *Metafísica*: “Las causas y principios son tres, por consiguiente: dos son el par de contrarios, de los cuales uno es definición y forma (λόγος καὶ εἶδος) y el otro es privación (στέρησις), mientras que el tercero es la materia”.¹³ Materia y forma combinadas originan la concreción del ente; y su limitación, propia de su existencia misma, implica el no ser de la privación. En Aristóteles, por consiguiente, el no ser pertenece al ser mismo, en tanto que privación intrínseca y dinámica; en su maestro, el no ser pertenece al ser mismo —a toda forma de ser— en tanto que privación extrínseca y estática, o sea en tanto que alteridad. Y no veo que la nada de Heidegger, tal como de ella se trata en *¿Qué es metafísica?*, añada ninguna aportación teórica esencial, decisiva, a los conceptos clásicos, como no sea esa angustia no teórica y alógica, en la cual precisamente la nada se nos revelaría, y a la que debiéramos considerar por ello mismo como condición previa de la comprensión del ser.

La nada adquiere caracteres absolutos en la *Lógica* de Hegel. Mejor dicho: presenta el absoluto de su ausencia total de caracteres. Pues la nada es el vacío perfecto, la ausencia de determinación y de contenido, la indiferenciación en el seno de sí misma. En este sentido, establece Hegel la perfecta identidad de la pura nada y el puro ser, el cual es también carencia total de determinación. “Lo que es verdad no es ni el ser ni la nada, sino el tránsito, y el tránsito ya efectuado, del ser a la nada y de ésta al ser... Su verdad consiste, pues, en este movimiento de desaparición directa del uno en el otro: en el *devenir*.” Para Hegel, de cualquier manera que se exprese la nada, muéstrase siempre asociada o en contacto con un ser, inseparable del ser, y de una manera más precisa, bajo la forma de un “ser ahí” (*Dasein*). Este *Dasein*, entendido

¹³ XIV (N), II, 1089 b 30.

como existencia en general, y no sólo como existencia humana, es un producto del devenir: es para Hegel la simple unión del ser y de la nada. En suma, Hegel tiene que arbitrar los conceptos abstractos del puro ser y la pura nada para proponer un principio absoluto de la existencia. "El ser no sería un comienzo absoluto si tuviera una naturaleza definida y determinada", pues toda determinación implica negación, y por ello el comienzo ha de ser indeterminado, sin negación ninguna, para ser absoluto. Así, la primitiva identidad del ser y la nada constituye en Hegel una reproducción del *ápeiron* de Anaximandro. Toda existencia combina en sí el ser y la nada, porque toda existencia es determinada; por ello mismo el *Dasein* es temporal: el devenir proviene de la absoluta indiferenciación originaria del ser y de la nada. Y es cierto, como alega Heidegger, que esta unidad del ser y de la nada tiene en Hegel sobre todo un valor *lógico* (entendiendo la expresión a la manera hegeliana); pero también lo es que en esa concepción está ya presente la idea de finitud existencial que Heidegger reivindica: el ente es determinación, y por ello mismo su "ser ahí" implica de algún modo la nada.

Otra manera de hacerse absoluta la nada es ponerla en relación con la muerte. Entonces verdaderamente se erige en lo contrario del ser, en la decisiva anulación del ser. Pues, aunque la muerte sea solamente la aniquilación del existente individual (es el único *acto* de la vida que se cumple fuera de la comunidad, y en el que se rompe el "ser en el mundo"), la nada final remite de todos modos a la nada originaria; y al pensar en el origen forjamos la vaga noción de un vacío total que anteciediera al ser. Pero la filosofía nunca ha logrado pensar con rigor, ni pensará nunca, este concepto de la nada total. Incluso en Hegel, más bien que objeto de contemplación o pensamiento —que si lo fuera en verdad, la nada ya recibiría por ello cierta existencia— es la contemplación y el pensamiento *vacíos*. Ese vacío de pensamiento que son la nada pura y el ser puro de Hegel, corresponden claramente en Heidegger a la *indiferencia* del aburrimiento, que según él nos revela el ente en total, y a la *indeterminación* esencial del objeto de la angustia, que es la nada. Incluso la concepción cristiana de la creación *ex nihilo* implica necesariamente la de un Ser que pre-exista a la creación y que luego la presida y sostenga desde su eminencia ontológica. Sin este Ser, la misma creación *ex nihilo* fuera inimaginable: el ser todavía increado no puede surgir de la nada sino en virtud de lo que es ya máximamente Ser. Por ello, y porque la creación existe ya como posible en el poder divino, la nada

no puede ser total: no es el antecedente ni el contrario del ser en cuanto tal, porque el Ser es eterno con plenitud omnimoda.

Precisamente, el postulado de la eternidad del Ser, afincado en nuestra imposibilidad de pensar su origen, es lo que mejor expresa nuestra incapacidad de conocerlo en cuanto tal, y por tanto la de conceptuar la nada. Sin saber de su origen ni de su consumación, mal podemos aspirar a conocerlo en sí. El ser es una presencia. El ser es lo que verdaderamente *está ahí*: es el *Dasein* en su sentido más propio y general. Pero bien nos ha costado avenirnos a su presencia y renunciar a buscarlo por debajo de ella. La historia de la metafísica es una paradójica aventura en la que el pensamiento parte en busca de lo dado. Aprendimos a distinguir conceptualmente entre el ser en cuanto a tal y el ente que existe concretamente, porque percibimos el diferente sentido de las preguntas *¿qué es esto?* y *¿en qué consiste ser?* Pero, sea cual sea la motivación radical que nos impeliera a preguntarnos por el ser en sí mismo, es un hecho que aquella distinción condujo a una arbitraria división del reino unitario del ser. De que el ser no pudiera provenir en modo alguno de la nada, o sea, que no pudiera haber *venido a ser*, ingresando así en el tiempo, se infería que el tiempo le era esencialmente extraño como tal. Y como de la presencia no puede negarse el carácter temporal, le atribuimos al ser la intemporalidad y lo convertimos en una ausencia. De ahí que partiéramos en busca de lo que ya nos era dado primitivamente. La eternidad no se predica del ente, del existente, sino del ser en cuanto tal. Todo ente, todo lo que tiene concreción de existencia, es perecedero, transitorio, y en el caso de los vivos, es mortal. Y si la muerte es un dejar de ser, un tránsito a la nada ¿cómo podíamos avenirnos a mantener la nada en el término del ser, cuando ya la habíamos proscrito de su origen? No: el ser en cuanto tal debía mantenerse opuesto a la nada como tal, y por ello mismo debía concebirse como realidad ajena al tiempo. Al derrumbarse esta concepción del ser, el problema de la muerte se presenta con caracteres agudos, no sólo existencialmente, sino además ontológicamente, en relación con el problema de la nada.

Bergson mantiene que éste es un falso problema, y da buenas razones para creerlo.¹⁴ Como quiera que sea, la nada es concebible —y de hecho se ha presentado históricamente— de las siguientes formas:

Primero: como límite absoluto del ser total en el espacio y en el tiempo, y como límite absoluto del existente individual. En el

¹⁴ *L'évolution créatrice*, cap. IV.

tiempo, este absoluto, que en ningún caso se admite, sería la nada antes del principio y la nada después del fin. Pero, una vez negada la vaciedad perfecta del origen y del término, la nada se introduce entonces sutilmente en el orden temporal de la existencia: precisamente porque se postula la eternidad y fijeza inalterable del ser en sí, se piensa que los seres temporales tienen menos realidad, son seres aquejados de alguna manera de no ser. Este problema del no ser en la existencia queda ya planteado a partir de Parménides. Pero también queda planteado el problema de la nada en sentido espacial. Parménides concibe al ser como limitado; pero la idea misma del límite postula la existencia de un vacío de ser que se encuentre más allá de sus confines. Sin embargo, la existencia del vacío (del *no ser*) es contradictoria. Por difícil que sea justificar la infinitud del ser, ella tiene que afirmarse como un postulado, junto al de la eternidad, por una necesidad de orden lógico, y a la vez de orden metafísico: el llamado horror al vacío, que es la implícita repugnancia que la mente griega siente por la nada. Finalmente, la nada como límite existencial es la muerte, contra la cual ha de luchar, según vimos, y muy empeñosamente, el pensamiento de cuantos, como Platón y Aristóteles, aspiran a salvar el ser. Digamos solamente que la razón humana, por su constitución espacio-temporal, se ve tan privada de elaborar por sí sola conceptos positivos sobre lo que está más allá de la existencia, como para elaborar sobre ello conceptos negativos. El más allá es problema, constitucionalmente, para todo ser limitado; si se quiere es un misterio, y por lo mismo, si no cabe en términos de razón teórica proyectar fuera del límite de la muerte nuestro concepto del ser, tampoco es legítimo que se proyecte el concepto de la nada.

Segundo: la nada concebida como no ser. Acabamos de ver que este concepto surge como una derivación del problema del límite del ser, considerado en su totalidad unitaria. Considerando ahora la pluralidad individual de los existentes, se piensa que la individualidad concreta entraña lo mismo el ser que el no ser. También aquí funciona dialécticamente el concepto de límite. El existente es limitado, y la trascendencia de este límite implica una proyección del existente hacia el *no ser propio*. En esta trascendencia, el existente se encuentra con *el otro*, según vimos en Platón; o se encuentra con la nada, según Heidegger. Advirtamos que la dialéctica del límite y la alteridad en Platón es una dialéctica estática y eminentemente lógica (como es lógica también, aunque dinámica, la dialéctica del ser y la nada en Hegel). En

ella se presenta la *posición* del ser respecto de otro ser, pero no la relación activa del uno con el otro. En Heidegger, la concepción del ser es dinámica, y por ello su dialéctica no es lógica, sino existencial: el existente *efectúa* la operación de la trascendencia. Lo que es estático en Heidegger es el concepto mismo de límite (no el de la relación de lo limitado con lo que lo trasciende). Quiérese decir que este es un concepto fijo: el hombre estaría constituido ya como un ser limitado, de una manera esencial y sin modificaciones. Y aunque sostiene que la tensión a proyectarse más allá de ese límite es algo que también “acaece en la esencia misma de la existencia”, no advierte que el modo de esta proyección depende del modo y el grado de la individuación, es decir, de la manera como el límite esté limitando efectivamente el ser del hombre. Pues este límite, o grado de individuación, es histórico; y siendo por ello variable, y no constante, aquello con que el hombre se encuentre al efectuar la operación existencial de “trascendencia”, no habrá de ser lo mismo siempre: lo que está fuera de mí depende de lo que esté dentro de mí. ¿Qué cosas tienen que estar dentro del hombre para que, al trascender su limitación, se encuentre con la nada? En otras palabras: ¿qué grado extremo de limitación, de individuación, de total desvinculación íntima con el ser, es necesario para que, al salirse del ser propio, se encuentre el hombre con la nada? No vamos a negar que, en algún sujeto determinado, en Heidegger concretamente, el acto existencial de la trascendencia haya producido un “temple de ánimo” angustioso; pero cabe dudar de que cualquier sujeto deba estar angustiado para hacer ontología. En la angustia se patentiza la nada, y la nada es condición de posibilidad de la patencia del ente, como tal ente: este engranaje de situaciones que hace Heidegger se deshilvana en cuanto se rechaza la rigidez del concepto de límite, y se substituye por el concepto dinámico e histórico de individualidad del ser.

El no ser *dentro* del ser se ha concebido también bajo especie de posibilidad. La temporalidad del ser impone la noción de una estructura que organice su discurrir, la secuencia de sus actos, la fluidez continua de su cambio. Se arbitra para ello la categoría de posibilidad o potencia, y se emplea de dos modos: antes de la aparición del ente (pues lo individual tiene siempre origen y término final), éste existe potencialmente en otro ser que ya es en acto; y luego que ya existe de una manera efectiva, cuando rebasó la fase de su *no ser todavía*, el existente *puede* desplegarse de una manera u otra. Esquemáticamente, cada manera de estas

es una posibilidad de ser, la cual, mientras no se cumple todavía, es una forma de no ser que se alberga en el ser mismo. Salvando las diferencias de estilo y de detalle, Aristóteles, Kierkegaard y Heidegger coinciden en pensar esta forma de la nada. Pero cabría pensar además en la nada, o mejor dicho, en el no ser, como *imposibilidad*. La imposibilidad es otra forma de limitación interna. Todo ser que contiene posibilidades se compone asimismo de imposibilidades. Y hay el no ser que forman las imposibilidades que nunca fueron ni podrán ser posibles para una existencia; y otras imposibilidades que antes fueron posibles pero que, al ser desdeñadas, ya no reaparecerán nunca más como posibles. Hay la imposibilidad del futuro y la del pasado: lo que nunca será, ni podrá ser; lo que pudo ser y no fué; lo que fué y nunca volverá a ser.

Finalmente, hay la nada que es la ausencia de ser. Pero ésta no es problema siquiera: no es la nada propiamente, sino el hueco bien delimitado de un ser concreto. El ser puede estar ausente porque sea inexistente, e incluso imposible: mis hijos no existen, porque no los tengo, el centauro no existe, porque es imposible. Que esta nada dependa del ser, y sea posible llamarla una ausencia, se explica porque, primeramente debo pensar el ser como existente, para luego negar que exista o esté presente de una manera efectiva. Luego hay la nada que es la ausencia del ser que fué, y ya no es —todos los muertos son ausentes—; o del ser que existe todavía, pero en otro lugar, pensando en el cual decimos: aquí no hay *nada de esto*. El *esto*, que es el ser, se presupone a la nada de su no estar ahí.

Esto parece ser todo lo referente a la nada. Recorrer este repertorio histórico de posiciones acaso pueda aliviar la conmoción que produzcan los términos con que la nada —como si el problema fuera de hoy— se presenta en el existencialismo. Pero todavía podría mencionarse otra forma de la nada: una forma existencial también, que en otros tiempos se hubiera llamado *moral*. Para insultarlo, rebajándole en su ser, se le puede decir a un hombre: *Usted no es nadie*. Esto no es lo mismo que ser *un don nadie*, uno cualquiera, el *Man* de Heidegger. No ser nadie quiere decir no ser nada: no ser hombre, o ser muy poco hombre. El ser del hombre ya sabemos que puede acrecentarse en la existencia, y que puede igualmente menguar. El hombre puede ser un menguado, como se decía antaño. Menguado en este sentido es el ser de la existencia inauténtica. Pero digamos en seguida que el *Dasein* de la existencia auténtica no nos parece menos menguado (aunque no

lo sea tanto, por supuesto, como el hombre de la filosofía y la literatura existencial de Sartre). Heidegger, como se ha dicho y repetido, funda en la angustia no sólo la existencia auténtica, sino además la posibilidad de un conocimiento del ser. En el fondo, las dos cosas van juntas: el único rasgo socrático de su filosofía consiste justamente en afirmar que el hombre es un ser filosófico por naturaleza.¹⁵ Pero la angustia es una merma del ser del existente, y es difícil que alguien logre presentárnosla como una ganancia. Sin la angustia, proclama Heidegger, no hay mismidad ni hay libertad. Repare el lector en esta afirmación, sin dejarse anonadar por la nada, ni por la contundencia con que se afirma. La libertad que tiene a la nada y a la angustia por condiciones es la libertad de no ser. La autenticidad es la contracción extrema del ser; la libertad es la privación de toda posibilidad, porque es una anticipación de la muerte, en que toda posibilidad concluye. Y si es cierto que toda vida auténtica requiere de algún modo esa anticipación, y obliga a tener la muerte presente o a percatarse de su incorporación inevitable en nuestro presente, también es verdad que la existencia consiste precisamente en una superación constante de esa presencia. Y no porque el hombre tema a la muerte, quiera olvidarse de ella, y se evada banalmente en lo cotidiano; sino porque, sin evasión ninguna, y con plena conciencia de la mortalidad, la mecánica interna de la existencia sigue promoviendo acciones que refutan a la muerte. La existencia en sí misma es una negación de la muerte. No lo es por propósito deliberado del hombre, por voluntad subjetiva de no morir, de no acordarse de la muerte, o de perpetuarse después de ella. La vida niega la muerte precisamente porque la contiene. La vida y la muerte son términos dialécticos de la existencia. El acomodo pasivo a la muerte, la resignación sin esperanza, la libertad sin objeto, son la inautenticidad de la existencia: son la mutilación ontológica del hombre: de los dos términos dialécticos, sólo uno permanece vigente y operante, es decir, paralizante. A esto llamamos ser menguado.

La verdadera autenticidad consiste en acrecentar la existencia aceptando la muerte, teniéndola presente, pero bregando con ella en el presente, venciénola en cada momento. Cada acto de vida es una victoria contra la muerte. Sin ella no habría victoria, pero sin acto no habría vida. Se dirá que la muerte vence al fin; pero el saberlo no anula el gozo de la brega misma. La muer-

¹⁵ Lo dice en *¿Qué es metafísica?*, aunque la idea se la atribuye a Platón, y no a Sócrates. Sobre este punto, véase *La idea del hombre*, cap. VII.

te, tan poderosa, no puede impedir la alegría; tiene que aceptarla, porque la alegría es parte de la vida, y por ello de la muerte. La muerte misma no es completa, *no es auténtica*, cuando es el término de la sola tristeza de desesperación, y no el término de la tristeza, y la duda, y la alegría. La autenticidad de la muerte depende de la plenitud de la vida.

A la desesperación, que parece la nota dominante del existencialismo, desde Kierkegaard, ha opuesto Gabriel Marcel la esperanza. La perspicacia de los avisados maliciará en el fondo de esta contraposición de conceptos existenciales el juego de disposiciones subjetivas, propensas unas al optimismo y otras al pesimismo, y todas injustificables por ser irracionales e irreductibles. Pero es curioso notar que esta pretendida "objetividad" de la malicia *tampoco es una posición estable, sino inclinada*, y que por ella nos deslizamos precisamente hacia el pesimismo. Se dirá que cuanto hagamos por salvar, de algún modo, a la vida de la muerte es un engaño. Cierto que la sabiduría implica siempre un desengaño, una medida de desilusión y desencanto, y por ello una renuncia. Aceptar las cosas como son requiere advertir su lado malo. Pero es media sabiduría nada más el atender tan sólo al lado malo. Quiere decirse que, si forzamos nuestro entendimiento a la objetividad, y aspiramos a percibir las cosas —las cosas humanas— tal como ellas son en verdad, descubriremos el hecho de que los hombres se hacen ilusiones. Y mal fundada será la conclusión que derivemos de esta verdad a medias si afirmamos que el hombre no debe hacerse ilusiones. Esto lo creemos porque el conocimiento no debe hacérselas: él tiene que aceptar lo dado, y que abarcarlo todo. Pero no será comprensivo si no es realmente completo, y no será completo si no repara en el hecho de que el hombre es *por esencia* el ser que se hace ilusiones, y ello por una razón tan profunda que, si deja de hacérselas, mutila y deforma su propia existencia. Por ilusión no se entiende el anhelo de lo imposible, lo cual ya es importante, porque la vida contiene en su realidad esa parte irreal que es la fantasía. Por ilusión se entiende simplemente el hecho desnudo del anhelo. El simple anhelar se funda existencialmente en la garantía del futuro, en la convicción primigenia de que el presente contiene siempre la inminencia de otro presente posterior, en el cual *puede haber* lo anhelado concretamente. El anhelo en sí mismo es una forma de la existencia como tal, no sólo de la existencia ilusa. Hacerse ilusiones es parte inherente del ser temporal. El desengaño, la prevención, la experiencia del pasado y la fatigada previsión del

porvenir, en suma, la sabiduría, no logran alterar esta conformación de nuestro ser. La expectativa del futuro es una pura ilusión, porque la muerte es inminente siempre; y sin embargo, la mera expectativa es ya una victoria de la vida. Es un acto de fe. No sólo de fe en lo que el futuro traiga, sino de fe en que habrá futuro. Y esta fe se vincula estrechamente a la esperanza: creer es confiar. En la forma más excelsa que le ha dado el hombre, la esperanza es una fe en la inmortalidad. Pero hay también —hay sobre todo, fundamentalmente— una fe para las cosas más humildes y sencillas, banales y cotidianas; hay la fe que se detiene simplemente a “esperar lo que venga”, pues incluso hay esperanza en ésta que es la más pasiva de las actitudes. Es la fe, inadvertida del que la posee, pues todo el mundo la posee por naturaleza, en la simple continuidad de la existencia, sin la cual ésta no se concibe claramente como temporalidad. Podemos proponer entonces a la fe y a la esperanza como dos existenciales, como conceptos cardinales del ser del hombre. Y que a los mismos se añada la caridad, o el amor, que es el nombre que ha de darse a la vinculación existencial de este ser con todo lo que le es ajeno, y que de este modo se apropia. Aunque la ocasión presente no sea adecuada para desarrollar el tema, baste el solo enunciado para prevenir, a quienes confundan la desesperación con la sabiduría, de que caben otras formas de análisis existencial, que no son las de Heidegger y Sartre. A la vez anotemos que si la posibilidad de una ética parece frustrarse en el existencialismo, por el contrario cabe intentarla, no como teoría de las normas y los fines concretos de la acción, pues todos los fines y las normas son históricos, sino como teoría del acto en sí, por el cual se acrecienta —o se reduce— el ser del hombre; teoría que ha de fundarse ontológicamente en la esperanza, la fe y la caridad, como existenciales organizados en torno a la temporalidad del ser.

5. El ser no me importa por sí solo. Heidegger ha definido al hombre como el ser que se interesa por el ser. Incluso ha mantenido, con verdad, que el hombre tiene siempre un conocimiento pre-ontológico del ser. Elevar este conocimiento previo a concepto riguroso sería la misión principal de la filosofía. Para ello, y empleando el método fenomenológico, tal como él lo entiende, habría que empezar analizando precisamente este ser cuya singularidad eminente consiste en preguntarse por el ser. Pero ¿es ésta en verdad la singularidad eminente del hombre, su distintivo radical? Pensamos que pudiera haberse llegado más a fondo en este análi-

sis de la existencia humana, de haberse preguntado *por qué* el hombre se interesa por el ser. Fenomenológicamente, el hecho de que al hombre le importa el ser está bien determinado. No cabe duda de que este interés es un rasgo de su modo de ser: el hombre es literalmente onto-lógico, es decir, capaz de hablar del ser, necesitado de ocuparse de él. Pero Heidegger, después de comprobarlo, puso mayor atención en el *ontos* que en el *logos*. Pudiera ocurrir que la raíz del interés del hombre por hablar del ser no estuviera en el ser mismo, en cuanto tal, sino en el hablar.

¿Por qué nos importa el ser? A Heidegger le preocupa sobremanera la respuesta a la pregunta que interroga por el ser. Pero acaso aclare más las cosas y tenga mayor importancia la pregunta misma, que no la eventual respuesta. Descendamos todavía un escalón, y preguntemos por qué nos formulamos la pregunta por el ser. El análisis fenomenológico, si se extrema su penetración, habrá de darnos respuesta adecuada a la pregunta del por qué. La pregunta del *por qué* se responde en este caso con el *para qué*. Y esta respuesta habrá de ser tan "fáctica", tan "objetiva" como la comprobación del hecho de ese interés del hombre por el ser. Al hombre no le importa el ser por sí mismo, para saber de él y nada más, para hacer ontología. Al hombre no le interesa el ser para hablar *de él*, y comprenderlo, sino para hablar *con los demás*, y entenderse con ellos. Para hablar con el prójimo.

Adviértase que, para Heidegger, el ser del existente ajeno no es nunca el prójimo. Estamos juntos, los hombres, en nuestra mundanidad, pero somos verdaderamente ajenos, extraños unos a otros; cada quien abandonado en la soledad de su angustia, sin comunión posible con el ser del otro. La derelicción implica el aislamiento. ¿Qué sentido tiene entonces hablar del ser? ¿Para qué la ontología? El individualismo radical de Heidegger, más que en la infranqueable soledad del existente auténtico, más que en el concepto rígido de limitación, se revela en esta idea suya de una ontología que consista en un saber *del* ser, y no en un saber *para* el ser. Tenemos que hablar del ser, pero lo hacemos a solas con él; no le hablamos a nadie, ni hablamos para nada: de ahí la preeminencia ontológica de la nada sobre el ser. La palabra, el verbo, el *logos*, ha dejado así de ser medio de comunicación o de comunión entre seres, precisamente por ocuparse del ser. El *Dasein* aspira a tener contacto *lógico* con el ser, pero no parece que le importe haber perdido contacto con el ser del otro, que también se interesa por el ser. A pesar de su mundanidad, el *Dasein* es una mónada con las ventanas más cerradas aun que las

de Leibniz. ¿Cómo no se ha advertido que lo decisivo en la pregunta que interroga por el ser, más que el ser en tanto que lógico, es el logos en tanto que humano?

Hay un saber pre-ontológico del ser. Ciertamente. Siendo así, lo que urgía averiguar es cuáles son las motivaciones existenciales profundas, pre-ontológicas y pre-lógicas, de este conocimiento del ser que el hombre exhibe *hablando de las cosas*. ¿A quién le habla? Le habla del ser al prójimo, y precisamente para aproximársele. El *Dasein* co-existe con el otro *Dasein*, pero sólo en el sentido de que el uno y el otro participan de la mundanidad, es decir, que ambos fueron echados al mismo mundo. Ya dentro de él, si realmente conviven, se comunican, se compenetran y establecen cohesiones con sentido histórico y vital, su existencia es inauténtica. La autenticidad se yergue entre el uno y el otro como un muro impenetrable. Cada cual, dentro de su encierro, embebido en soledad, permanece en silencio, o se dedica un poco superfluamente a hablar a solas del ser en cuanto tal. No hay comunión de destino. No hay *creación* de destino. Pero sean cuales sean las soluciones que se propongan al problema del sentido de esa comunión, el hecho mismo de la comunidad de los hombres hay que reconocerlo sin más, y afirmar que es esencial al hombre como constitutivo de su ser. La convivencia no consiste en estar un existente junto al otro, sino en aunarse el uno con el otro, en apropiarse la existencia ajena, e incorporar la propia a la del otro. Y la palabra es el medio de incorporación.

Tiene que hacerse una teoría existencial del conocimiento. No basta averiguar en cada caso cuáles son los alcances y los modos del conocer, en tanto que *científico*. El logos está operando mucho antes de constituirse formalmente en Lógica, y, por debajo de ésta, sigue operando con sentido. No hay que pensar que las motivaciones que inducen al hombre a expresar *lógicamente* la realidad sean distintas de las que lo inducen a ocuparse de ella pre-lógicamente. El logos es unitario justamente por esta motivación radical que centraliza y unifica todas sus manifestaciones históricas y existenciales. El entendimiento no es una estructura formal. La teoría del entendimiento ha de revelarnos más bien qué es el entender, y que entender es fundamentalmente *entenderse*. Es decir, que no nos preocupa tanto entender la cosa por sí misma, sea ella lo que fuere, cuanto entendernos con el otro, tomando a la cosa como referencia. Pues así como no podemos entendernos directamente, del uno al otro, sino tomando como intermediario a la realidad, tampoco ésta puede entenderse por sí misma, ni

tiene sentido siquiera tratar de entenderla, si no es con vistas a nuestra comunicación con el prójimo. Y no hay teoría del conocimiento que pueda ser completa si no advierte el hecho básico de la comunicación, el cual, aunque velado por la relación misma del conocimiento, opera sobre ella decisivamente.

El conocer no puede reducirse a la tradicional relación sujeto-objeto, como quiera que se conciban el uno y el otro. La relación, para ser cabalmente comprensiva, ha de abarcar los tres términos sujeto-objeto-sujeto, de los cuales el segundo sujeto es el prójimo, en la plenitud de sentido vital de la palabra. Esta relación triangular del conocimiento es dialéctica porque todo conocimiento es un diálogo: implica, espera, o anticipa un diálogo. Con el ser no dialogamos. El puro conocer, como pura relación de un sujeto con un objeto, constituye una abstracción y un formalismo. El principio del saber por el saber no sólo es una aberración por las consecuencias históricas que trae cuando se adopta, sino porque es la forma más aguda que puede adoptar esa mutilación del conocimiento cuando se considera desprendido del *interlocutor*. El locutor nunca habla de las cosas solamente: no hay locuacidad solitaria. Se habla de algo para algo y para alguien. El monólogo no existe: todo *logos* es diálogo, e importa más el término de este diálogo, que es el interlocutor, que no el objeto mismo. Y esto ocurre así incluso cuando el *logos* extrema su rigor, aspira a hacerse neutralmente representativo de la realidad, puramente objetivo y desinteresado. Nunca puede el *logos* dejar de ser humano, y por ello inter-humano.

Por esto resulta deficiente el circunscribir el estudio del conocimiento al plano de la conciencia. No importa que se trate de la conciencia empírica, a la manera de los filósofos ingleses y de Dilthey, o de la conciencia metafísica, a la manera de la *res cogitans* cartesiana, o de la conciencia trascendental, a la manera de Kant o Husserl. La realidad humana del conocimiento no se agota en el análisis de la conciencia, ni siquiera en el análisis del sujeto entero, considerado aisladamente. El conocimiento trasciende la subjetividad —empírica, metafísica o trascendental—, no porque sea una relación con el objeto, sino porque eso implica una relación *entre sujetos*. Este análisis, además, no puede ser puramente actual, sino que debe ser histórico. Las formas históricas del conocimiento no son puramente teorías de filósofos, más o menos arbitrarias, sino formas de comunicación o de comunidad, expresivas de la mutación histórica que se efectúa en el hombre cuando se altera esa manera suya de ser que es el hablar. Ya

se ha dicho que la individualidad del hombre no es inalterable, ni está constituida definitivamente de una vez por todas; y la palabra es función del grado y el modo de la individualidad. El examen de su evolución histórica debe revelarnos la relación dialéctica del individuo con la comunidad. Sin teoría de la comunidad no hay teoría del conocimiento. Las inalterables motivaciones existenciales del conocimiento, erigidas a la dignidad de caracteres constitutivos del ser del hombre, nos pondrán en camino de dar una respuesta adecuada, no a la pregunta que interroga por el ser, sino a la más decisiva pregunta que nos hacemos sobre por qué llega a importarnos el ser.

Véase de qué manera, por el camino de la teoría estricta, puede avozirarse una superación de ese concepto existencialista de la vida que nos desagrada, pero al que no puede invalidar el desagrado solo. La soledad desesperada del existente auténtico es el rasgo en que se concentran todos los demás que nos parecen turbios. En ella, Heidegger acentúa y deforma el *cogito* cartesiano. Fijémonos en que el *cogito* era ya un estado en que el ser se afirmaba en la soledad de la conciencia. Me aísló, me separo de todó, lo aniquilo todo por la duda, y en el límite extremo de mi desvinculación logro recuperar el ser: *cogito, ergo sum*. Para Heidegger, el ser se recupera o revela propiamente a través de esta otra soledad que es la angustia: *angustus sum, ergo sum*. Pero *angustus* significa angosto, estrecho, apocado. El ser del angustiado es manifiestamente un ser mermado, reducido a menos amplitud. Y esta es, en Heidegger, la paradoja: soy más, existo auténticamente, cuando soy menos, cuando mi ser quedó constreñido por la angustia. La soledad es una constricción. ¿No se podrá restituir al ser de la existencia la amplitud de su espacio vital y su tiempo vital? Pues la soledad es enfermiza. Es una anormalidad de lo humano como tal, y nadie puede saberlo mejor que quien ha tenido o tiene que vivirla, por imposición del oficio filosófico, por la combinación adversa de las circunstancias, por radical vocación asentada en el carácter, o por los tres motivos juntos. Pero la soledad se cura con palabras, que son la normalidad del hombre. La vida auténtica es una vida *lógica*, una vida de comunicación o comunión verbal. El grado de autenticidad, de dignidad de esa vida dependerá del sentido de ese *logos* y de la fecundidad que aporte a la comunidad. Sólo así puede intentarse, dentro de la filosofía, una re-humanización del conocimiento y un enaltecimiento de la existencia humana.

INDICE DE NOMBRES

- Alexis, Paul, 351
 Anaxágoras, 100, 270
 Anaximandro, 123, 358
 Aquiles, 240
 Aristóteles, 13, 14, 25, 26, 27, 30,
 36, 37, 39, 56, 77, 79, 92, 94 n.,
 102, 120, 171, 258, 268, 271, 273,
 281, 282, 323, 333, 339, 356, 357,
 360, 361
 Arnauld, M., 93 n., 94 n., 96 n., 98 n.,
 99 n.
- Bacon, 60, 64, 65, 67, 104, 245
 Beyle, 68, 80, 350
 Bentham, 156, 158, 161, 162
 Bergson, 14, 30, 34, 35, 39, 41 n.,
 54, 55, 65, 94, 95, 98, 104 n., 110,
 119, 172, 184, 188, 213, 222, 225,
 237-275, 276, 287, 290, 291, 292,
 306, 310, 325, 327, 328, 340, 359
 Berkeley, 45, 46
 Bianquis, G., 200
 Bloch, Ernst, 147 n., 151 n.
 Bodino, 43
 Bossuet, 68, 70
 Bouelles, Charles de, 29, 58, 191
 Boutroux, Emile, 52
 Bretall, Robert, 170 n.
 Broglie, Louis de, 51
 Brunschvicg, 124 n., 125 n., 255 n.
 Bywater, 126 n.
- Carlyle, 207, 208, 209, 216
 Carner, José, 60 n.
 Cassirer, 28 n., 68, 77, 87 n., 89,
 129 n., 192 n.
 Céline, 351
 Cicerón, 195
 Comte, 253, 254
 Croce, 27, 57, 111, 132, 133, 335
- Chevalier, Jacques, 353 n.
- Demóstenes, 92
 Descartes, 10, 40, 41, 43, 58, 59, 60,
 67, 78, 79, 83, 92, 97, 98, 103,
 124, 168, 243, 244, 263, 264, 268
- Díez-Canedo, Enrique, 355 no.
 Dilthey, 7, 11, 14, 18, 19, 20, 21, 23,
 29, 30, 35, 41 n., 57, 69, 76, 77,
 82, 83, 88, 101, 102, 106, 108, 110,
 132, 133, 134, 138, 152, 172, 207,
 215, 227 n., 239, 244, 276-307, 308,
 309, 310, 311, 315, 316, 317, 318,
 319, 320, 321, 329, 335, 336, 340,
 368
 Dirac, 55
 Dos Passos, 350
 Dostoievski, 350
 Duns Scoto, 297
- Eastman, Max, 154 n., 159 n.
 Einstein, 54, 55, 254
 Empédocles, 339
 Engels, 154
 Euclides, 272, 273, 274
- Faulkner, 350
 Fermat, 124
 Fichte, 131, 132, 208 n., 209
 Feuerbach, 145, 147, 148, 149, 164
 Flammarion, 149
 Francisco I., 70
- Galileo, 37, 60
 Galsworthy, 350
 Gaos, 24 n., 100 n.
 Gauguin, 349
 Gianozzo Manetti, 28 n.
 Gluck, 87
 Gobineau, conde de, 208, 209, 210
 Goethe, 208 n., 310, 312, 320, 322,
 323, 325, 326, 327
 Grocio, 42
- Halévy, Elie, 159 n.
 Hegel, 25, 27, 40 n., 47, 57, 61, 68,
 77, 82, 86-118, 119, 121, 122, 123,
 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146,
 147, 148, 149, 150, 152, 154, 161,
 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170,
 176, 177, 178, 179, 183, 184, 206,
 208, 212, 214, 215, 216, 228, 243,

- 276, 278, 279, 286, 310, 312, 316,
320, 327, 329, 332, 335, 336, 340,
357, 358, 360
- Heidegger, 10, 11, 12, 19, 21, 30 n.,
35 n., 39, 41 n., 94, 95 n., 98, 102,
105, 106, 107, 108, 110, 111, 113,
117, 119, 123, 134, 164, 166, 170,
174, 185, 188, 189, 192, 194, 196,
210, 211, 212, 213, 214, 218, 236,
238, 259, 267, 268, 279, 283, 297,
299, 300, 301, 302, 309, 310, 320,
321, 323, 324, 326, 328, 332-369
- Heisenberg, 53, 55, 275
- Hemingway, 350, 351
- Heráclito, 23, 24, 32, 36, 37, 77, 78,
79, 80, 102, 119, 120, 121, 122,
123, 125, 126, 232
- Herder, 86, 87, 88
- Hitler, 212
- Hobbes, 43, 156, 160, 161
- Huarte de San Juan, 59
- Hume, 65, 66, 67, 70, 76, 81, 94
- Husserl, 10, 368
- Huysmans, 350, 351
- Imaz, 77 n., 89 n.
- Jasper, 201, 235, 236, 238, 327, 342
- Kant, 13, 15, 17, 19, 38, 45, 46, 47,
48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 68,
69, 86, 88, 89, 90, 91, 100, 101,
103 n., 104, 114, 149, 239, 268,
276, 277, 278, 279, 289, 320, 339,
353, 368
- Kierkegaard, 110, 127, 148, 163-199,
200, 201, 202, 203, 204, 208, 210,
218, 219, 225, 235, 237, 238, 239,
243, 340, 349, 362, 364
- La Rochefoucauld, 156
- Lavelle, Louis, 263 n., 327, 342
- Lefebvre, Henri, 138 n., 151 n.
- Leibniz, 16, 35 n., 40, 41, 42, 86-118,
124, 125, 130, 134, 241, 268, 274,
367
- Lenin, 159
- Locke, 15, 156, 157, 160 n., 161, 162
- Main de Biran, 342
- Manetti, 29, 30, 42, 58
- Maquiavelo, 29, 42, 43, 58, 60, 81
- Marcel, Gabriel, 342, 364
- Marsilio Ficino, 25
- Marx, 83, 84, 101, 119-162, 163, 164,
205, 206, 208, 214, 215, 286, 287,
303, 329, 336, 340
- Masdeu, 76
- Maupassant, 351
- Meinecke, 77, 87 n.
- Meliso, 269
- Mercator, 273
- Michelson, 254
- Mill, J., 156, 161, 162
- Mingarro, J., 77 n., 87 n.
- Miró, Gabriel, 351
- Montaigne, 30
- Montesquieu, 70, 74, 75, 76, 83, 101
- Morley, 254
- Muñoz, T., 77 n., 87 n.
- Newton, 56, 69, 71, 101, 274
- Nicol, Eduardo, 129 n.
- Niels Bohr, 51, 55, 56
- Nietzsche, 122, 141, 142, 174, 186,
200-236, 237, 238 n., 239, 241, 242,
243, 262, 287, 312, 314, 340, 345,
349
- Ortega y Gasset, 107, 119, 123, 205,
208, 213, 214, 215, 216, 217, 218,
221, 222, 223, 224, 225, 226, 227 n.,
239, 287, 299, 308-331, 334
- Parménides, 16, 17, 30, 32, 33, 34,
35, 36, 39, 46, 47, 77, 119, 121,
122, 126, 220, 268, 269, 271, 332,
339, 356, 360
- Pascal, 44, 59, 173, 202, 244, 342,
353, 354, 355
- Pico della Mirandola, 28 n., 29, 42,
58
- Pitágoras, 37
- Planck, 53, 55, 275
- Platón, 7, 12, 16, 23, 24, 25, 26, 27,
30, 32, 35, 36, 37, 92, 117, 126,
127, 171, 263, 268, 333, 334, 339,
352, 355, 356, 360, 363 n.
- Poincaré, 172
- Protágoras, 23
- Rémy de Gourmont, 352

- Renard, Jules, 351
 Ricardo, David, 157, 159
 Riemann, 274
 Rilke, 349, 351
 Rimbaud, 349, 351
 Roces, W., 87 n.
 Rousseau, 161
 Rutherford, 53 n.
- Saint Real, 350
 San Agustín, 26, 100, 130, 162, 168,
 173, 202
 Santo Tomás, 40, 162, 296, 297, 340
 Sartre, 20, 106, 127, 188, 218, 219,
 231, 236, 333, 342, 344, 350, 351,
 352, 363, 365
 Savigny, 62
 Simmel, 223
 Skira, Albert, 241 n.
 Smith, Adam, 156, 157, 159, 160,
 162
 Sócrates, 100, 115, 170, 171, 204,
 227 n., 363 n.
 Spinoza, 26, 40, 42, 125, 268
 Steinbeck, 350
 Strindberg, 235
- Suarez, Francisco, 129, 158, 162
 Swenson, David, 164 n., 169 n.
- Thackeray, 350
 Tolstoi, 240, 241
- Unamuno, 168, 172, 201, 225, 342,
 349
- Valle Inclán, 352
 Van Gogh, 235, 349
 Vico, Juan Bautista, 60, 61, 62, 63,
 64, 65, 71, 76, 90, 101
 Viète, 124
 Vives, 29, 58, 59
 Voltaire, 70, 71, 72, 76, 83, 89, 101,
 146
- Wahl, Jean, 219, 235 n.
 Weininger, Otto, 349
 Weydemeyer, 158
- Zenon de Elea, 30, 35, 240, 241, 267,
 268, 269, 270, 271, 272, 274
 Zola, 350, 351, 352

INDICE GENERAL

<i>Introducción</i>	7
I. Unidad y pluralidad	23
II. La razón y la historia. El siglo XVIII	58
III. El dinamismo de la substancia y la dialéctica histórica. Leibniz y Hegel	86
IV. Materialismo e historicismo dialéctico. Marx	119
V. Dialéctica existencial. Kierkegaard	163
VI. Existencialismo vitalista. Nietzsche	200
VII. La crítica de la razón vital. Bergson	237
VIII. La crítica de la razón histórica. Dilthey	276
IX. La crítica de la razón histórica. Ortega y Gasset	308
X. Ontología y existencia. Heidegger	332
<i>Indice de nombres</i>	371

Este libro se terminó de imprimir, el día 23 de septiembre de 1950, en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Pánuco 63, México, D. F. En su composición se utilizaron tipos Goudy 10:11 y 8:10. De él se tiraron 1,500 ejemplares y se encuadernó en Encuadernación Dolores. La edición estuvo al cuidado de *Sindulfo de la Fuente*.

