

Mi pensamiento

Francisco Álvarez*

Cuando de una cosa material se trata, emplear el adjetivo posesivo *mi* implica que el bien, mi casa, por ejemplo, es *mío* y no de otro. No es este el caso cuando se habla, como ahora, de mi pensamiento. Cualquier pensamiento puede, en principio, ser compartido por muchos. Aun suponiendo, lo que es mucho suponer, que alguien, por primera vez, piensa un pensamiento, basta que lo enuncie, mediante la palabra, hablada o escrita, para que los demás se apoderen de él. Aun así, cabrían dos formas de decir *mi* pensamiento: una, es pensarlo, tenerlo ahí, en la mente, como idea, y, sin embargo, no adherirse a él; la otra, tenerlo y hacerlo, por así decir, propio, aunque sea un pensamiento pensado por otros y hecho propio también por ellos. ¿Qué significa ese adherirse o hacer de propiedad de uno un pensamiento? Por de pronto, creer en la justeza o verdad de él, por contraposición a aquellos otros pensamientos que, expresados en formas de juicios, no se comparten, esto es, cuando para nuestro coeto y fuero interno nos decimos a nosotros mismos: "yo no pienso así". Mas, aparte la justeza en cuanto al valor de verdad de un pensamiento, éste es sólo *mío*, en la plenitud de peso ahora del adjetivo, cuando el pensamiento en cuestión me sirve para mi vida, para orientarla o hacérmela, aunque sólo sea parcialmente, de acuerdo con él. Es la diferencia tremenda entre un mero tener, por de alguna manera decir, frívolo, intrascendente, insustancial y erudito y un tener en el que nos va la vida en él.

Es obvio que todo tener en el segundo sentido presupone la tenencia del primer tener y, asimismo, que la recíproca no es verdadera. Ahora bien: **tener** como **mío** un pensamiento, en esta su cabal plenitud de sentido, no quiere decir que dicho pensamiento haya sido pensado por mí por primera vez, esto es, que yo sea el creador o, mejor que **creador**, puesto que los pensamientos no se crean, el descubridor del mismo. Si así fuera, de apenas muy pocos pensamientos míos cabría calificarlos como **míos**, puesto que los más los hemos aprendido o recibido de los otros o hemos caído en cuenta de ellos temporalmente después de haber también caído en cuenta de ellos otros muchos con antelación a nosotros. Desde el punto de vista, pues, de la anterioridad del **mí**, de atribuir a un pensamiento el que sea *mío* en la plenitud de su significado, lo que importa no es tanto la **originalidad** cuanto la **autenticidad**, esto es, que lo haya hecho *mío* por fuerte convicción y, además, que **me valga**, que me facilite, pues, la tarea inexorable de vivir. De ahí, que de un pensamiento afanosamente buscado quizás como original pueda decir de él que es **propio**, en el sentido de haber sido pensado por primera vez por mí, pero no es **mío**, en ese otro sentido que ahora nos interesa, porque no sé qué hacer con él, aparte acaso de lucirme y de presumir de él. Es **propio**, pero no es **mío**, porque apenas me sirve para orientarme.

Y es que -y esto que ahora digo constituye parte importante de **mi pensamiento**- los pensamientos enunciativos, a saber, los que se expresan en forma de juicios, **valen**, esto es, son **útiles** para la vida. Algo barruntó de cierto el pragmatismo al asociar la verdad y la utilidad, que se pone de manifiesto en la acción, en la práctica. La calidad de útil que atribuimos a las cosas se la confiere el hombre como resultado de la inmersión de éstas en el curso de su vida. No hay útil o inútil y, en general, valores con independencia de las vidas huma-

* Licenciado en Derecho y Doctor en Filosofía, autor de numerosos libros y artículos. Tutor de Filosofía en el Stvdivm Generales Costarricense de la Universidad Autónoma de Centro América. Antes Decano de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Cuenca (Ecuador), profesor en la Universidad de Concepción (Chile), Catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica desde su fundación.

nas. Lo cual, dicho sea de paso, no implica relativismo de ninguna clase, pues en modo alguno quiere decir que el hombre sea la medida de todas las cosas. Lo que quiero poner de manifiesto es que no hay valor sin el acto de valorar, ni objeto percibido sin el acto de percibir. Pero de todo esto, que pertenece a la esencia de mi pensamiento, hablaremos más adelante. De momento, y en lo que respecta al tema que estamos tratando, lo que deseo peraltar es que los pensamientos y el saber que vamos obteniendo por medio de éstos no se tienen meramente porque vivimos, sino que, a la inversa, vivimos porque no tenemos más remedio que pensar.

Extremando la cosa, sentenciaría: no hay saber porque tenemos razón, sino que tenemos razón -hemos tenido en cierto modo que ir haciéndola -porque, dada como la vida del hombre es, no cabe vivirla sin el saber. Es muy distinto tener saber porque se tiene, como un don conque nos encontramos, razón, a tener razón porque necesitamos urgentísimamente saber para poder vivir y seguir siendo y hemos tenido, por consiguiente, que afanarnos por, si no crear, por lo menos **poner en forma** a la razón para con ella conseguir ese saber sin el cual, una vez más la vida del hombre, tal como es, se torna imposible.

Como **mi pensamiento**, a este respecto, contradice una muy larga tradición filosófica, tendría ahora que decir qué pienso del hombre, para entender el porqué de la anterior afirmación de que éste se halla menesteroso de saber para poder vivir o, de otro modo dicho, más contundente, que el saber, para el hombre, no es en modo alguno una especie de lujo, que se tiene o no se tiene, sino una ineludible necesidad. Pero, de momento, dejando esto en suspenso, quiero insistir en el **papel** que el conocimiento desempeña en la vida humana. Esta, más bien que un **ser**, es un **hacerse**. Y hacer es hacer siempre en vista de cuanto en derredor de nosotros está, esto es, la circunstancia. Mas si no tenemos más remedio que hacer en función de esto, de lo otro o de lo de más allá, se trate de cosas físicas, de opiniones, de leyes, de costumbres, de tradiciones, de ilusiones o de utopías, resulta claro que nos es precisa una cierta idea, un cierto saber sobre todo ello, para poder, con sentido, llevar a cabo las acciones que nos vemos precisados de llevar a cabo para vivir. El saber nos sirve de utilísima guía para actuar. Es lo que en verdad orienta el navío de nuestra vida al través del proceloso océano de nuestra circunstancia, si se nos permitiese esta metáfora.

Saber, pues, y orientación vienen a ser lo mismo para mí. Ahora bien: es obvio que en eso de la orientación cabe distinguir dos clases o géneros distintos: orientaciones parciales o totales. Las primeras, diríamos, son aquellas que guían nuestras vidas en las mil y una coyunturas concretas de éstas, cuando, por ejemplo, necesito saber hacia dónde caen el norte o el sur para acertar con una dirección que me han dado en San José o, por seguir con algo asimismo trivial, qué tengo que hacer para que el agua hierva y poderme tomar una taza de té. A este tenor o a este mismo estilo podríamos generalizar y decir que ese conjunto de saberes traditados por la experiencia y por las ciencias es lo que nos sirve de orientación parcial en cada caso. Pero, aparte todo eso, es claro que necesitamos una orientación, no parcial sino absoluta, para que la **totalidad** de nuestra existencia, no esta o la otra acción, tenga sentido. Saber no es necesariamente conocimiento; hay clases y clases de saber. La filosofía, frente a las ciencias, ha pretendido siempre proporcionarnos ese saber absoluto, capaz de cumplir la utilísima misión de orientar en forma también absoluta o total el curso entero de nuestras vidas. Mas es obvio que las grandes religiones, por ejemplo, no son precisamente conocimiento, en sentido estricto, pero son formas de saber que llenan a cabalidad el cometido de orientar de manera eficaz nuestra existencia.

Por eso, la filosofía anduvo, en todos los tiempos, tras el rastro de **algo** absoluto -y, claro es, del modo de saber acerca de ese algo absoluto- que sirviera, probablemente, para orientar de modo también absoluto nuestras vidas, esto es, orientarlas con seguridad y de la manera debida. Lo cual es otra manera de decir que la filosofía es, por esencia, metafísica. Es eso, metafísica, o no es nada, pues sólo ésta puede ser capaz de cumplir ese tan alto cometido. Todo lo otro que, de matute, esto es, algo así como dando gato por libre, se haya querido ofrecer como filosofía, sobre todo en los tiempos más próximos a nosotros, no lo es y, a lo más, es sólo un mero saber u orientación parcial, como lo son la orientación o el saber de las ciencias. Harina de otro costal es saber si la pretensión de un saber así es legítima o no. Desde Kant la postura anti metafísica está de moda. Mas, sin ahondar ahora en este problema, quiero manifestar que comparto el punto de vista de Hegel cuando decía que "el error mayor es, precisamente, el miedo a errar". De otro lado, como verán, la búsqueda de lo absoluto no tiene que ser el ir tras los rastros de cosas que habitan en un transmundo, que es como se han entendido las más de las veces los afanes de la metafísica.

El miedo a errar es lo que condujo a la filosofía moderna a encastillarse en la seguridad del **cogito, ergo sum** cartesiano, olvidando aquello de que "quien no arriesga no cruza la mar". Así, la historia de dicha filosofía fue, en buena parte, un reflexionar sobre el entendimiento humano, sobre la razón pura, teórica, práctica y judicativa o sobre los datos inmediatos de la conciencia. El pensador quedó, por de alguna manera decir, preso del bien firme, rígido y seguro círculo de la conciencia, sin intentar o ver la manera de escapar de él. Verdad es que quien aprisionó a la filosofía en ese círculo, René Descartes, se las ingenió ya para tratar de salir de él.

Reparando que entre los modos de la **res cogitans** se encuentra la idea de Dios y que toda idea, aparte su realidad **formal**, esto es, ser, justamente, una **modificación** de la sustancia espiritual, posee una realidad **objetiva**, es decir, hace referencia intencional a **algo**, púsose a examinar cuáles eran las propiedades de ese **algo** cuando ese **algo** era, precisamente, Dios. Y encontrando que su absoluta perfección implicaba su **existencia** -argumento ontológico- y que su absoluta infinitud exigía de igual modo aquélla -argumento psicológico- creyó hallar en Dios la garantía de que fuera del círculo de la conciencia, esto es, de la **res cogitans**, existía otra **res**, la **extensa**, que abarcaba todo el inmenso mundo de los objetos físicos.

Ahora bien: lo malo del realismo y del dualismo cartesiano es que conducen, según mi parecer, a unas, cuantas aporías o dificultades que juzgo insuperables. Veamos algunas de ellas. En primer lugar, implica una duplicación innecesaria y antinatural del mundo. Recuérdese que una de las críticas de Aristóteles contra la teoría de las Ideas de Platón es que con ella duplicaba innecesariamente la realidad: por una parte, las Ideas o las Formas y, por otra, las innumerables copias materiales que constituían el mundo de la génesis o del devenir. Ahora nos encontramos con algo parecido: de un lado, el supuesto mundo material de las cosas físicas individuales y, de otro, ese mismo mundo, duplicado en forma de imágenes en la conciencia de cada uno de los individuos. La silla que percibo está ahí, fuera de mi conciencia; pero al percibirla, lo que está en mí, como correlato intencional del acto de percepción, no es ya la silla, sino la correspondiente imagen. Silla e imagen de la silla son obviamente dos cosas distintas, más lo cierto es que cada uno de nosotros, al vivir, nos hallamos frente a **una** silla y no frente a dos.

Mas, aparte esta primera dificultad, que hace violencia a la manera natural y espontánea de vivir, hay esto otro: que ambas sillas, la exterior a la conciencia y la interna a ella en forma de imagen son ontológicamente bien distintas. La primera es material, extensa, pesada, ocupa un lugar en el espacio, etc., etc.; la otra, como representación, idea o imagen, es un fenómeno psíquico, que ya no es pesado, ni extenso, ni ocupa ningún lugar en el espacio. Y, si es así, ¿cómo podemos pretender que **conocemos** la silla, si conocer -conocer verdaderamente, según la definición clásica- es una **adequatio intellectus ad rem**? ¿Cómo se pueden **adecuar cosas** que pertenecen a regiones del ser categorialmente tan diferentes? En verdad que la clásica definición de la verdad no se entiende bien, cuando reflexionamos con un poco de atención en ella, en la hipótesis del realismo.

Pero hay más: cuando comparamos dos cosas, para averiguar si se adecúan o no, hay que tener uno a ambas frente a sí. Pero es el caso que, cuando de una percepción se trata, sabemos muy bien, desde Descartes, que lo único que con seguridad tenemos es la idea, esto es, la imagen, pero no el supuesto objeto del cual aquélla es, justamente, su representación mental o imagen. Y, entonces, pregunto, ¿cómo podremos nunca estar seguros de que existe una adecuación, si uno de los términos de la comparación, nada menos que, en el ejemplo, la silla supuestamente real, esto es, exterior a la conciencia, jamás me es dada **en persona**, sino siempre a través de esas representantes suyas, por así decir, que son sus imágenes o sus ideas? Es como si alguien quisiera dar fe del parecido o exactitud de una serie de fotografías de una persona que jamás, por principio, puede hacérsenos presente. No hay manera de salir de este atolladero. Atendidos a la indubitabilidad del **cogito** cartesiano, lo único seguro son las ideas, las imágenes, no las cosas de las cuales aquéllas suponemos que son meras representaciones. Aparte que la definición clásica de la verdad, que ya conocemos, implica una especie de petición de principio, pues si la verdad es la adecuación de la imagen con la cosa, para que esa adecuación pueda darse necesito previamente saber qué es o cómo es la cosa.

Todas estas dificultades, verdaderamente insalvables, parten de un supuesto: el de la existencia ahí, fuera de la conciencia o, mejor -puesto que por no ser la conciencia nada material es impropio hablar de **dentro** y de **fuera** de ella- con independencia de la misma, de un mundo de objetos materiales. Mas al margen de las aporías gnoseológicas que el realismo entraña, existen otras, que cabría calificar de ontológicas, cuando, convertido en **materialismo**, quiere hacer de lo físico -de lo físico y de las leyes que en cierto modo lo gobiernan y rigen- el fundamento último que da razón de cuanto existe. Porque el tránsito de lo físico o de la materia a lo otro que junto a él existe en el universo, la conciencia, el espíritu, las almas o como se lo quiera denominar, es, más que un tránsito, una especie de doble o triple salto mortal, casi imposible de ejecutar. A este propósito tenían razón los idealistas cuando sostenían que la gran ventaja que su sistema tenía frente a los opuestos de los realistas-materialistas era que en éstos, puesta la materia, esto es, lo absoluto, no estaba, sin más, puesta la conciencia y que había, por ende, que **deducirla** o, mejor aún, que explicarla; mientras que, en el suyo, en el idealismo, partiendo de lo absoluto, en este caso la conciencia, **está ya puesto** lo otro, lo que no es ella, la naturaleza en general, en razón del carácter intencional de la conciencia, de que ésta es siempre **conciencia de** o, en expresión de Husserl, transcendencia pura. Por eso, a la vista de las que acabo de denominar aporías gnoseológicas y ontológicas del realismo materialista, nada de particular tiene que el idealismo haya surgido como un intento de soslayarlas. Por eso, he dicho alguna vez que, a pesar de las apariencias, el idealismo es el hijo natural del realismo.

El caso es que el idealismo no ha tenido mejor suerte que el realismo. A pesar de la oposición, uno y otro cometen un similar error. El realismo desconoce que el ser es siempre ser **para** una conciencia. Da lo mismo que el ser sea una cosa física, una esencia, un valor o un pensamiento. Cualesquiera de esas cosas presuponen una percepción sensible, una intuición eidética, un acto de valoración o un pronunciamiento judicativo. Fichte habla de que "el realismo descansa en un imposible intelectual. Una cosa en sí, en el sentido estricto de la palabra, un ser sin una conciencia para la cual ese ser sea, es algo que no sólo no puede conocerse, pero ni siquiera en general pensarse". El error, de signo contrario, del realismo es olvidar que, si no hay ser sin conciencia, tampoco hay conciencia sin ser. Una conciencia **vacía de ser**, por así decir, esto es, sin algo que constituya el objeto intencional de dicha conciencia, es, asimismo, impensable. Lo real, pues, lo verdaderamente real, en pos de lo cual la metafísica se ha azacaneado en todos los tiempos, es la conciencia **con** las cosas, la **unidad** de la **conciencia-cosa**, por de alguna manera decir. No la **dualidad** de la conciencia **y** las cosas, sino la **unidad**, repito, de la **conciencia-cosa**. Mas como esta fórmula es abstracta y lo real que andamos buscando es lo concreto, algo que podamos decir "ahí está", debemos concluir que lo real es **mi** conciencia **frente a** esta otra cosa, también concreta, que es **mi** circunstancia. Pero eso tiene un nombre: la **vida humana**, la vida humana de cada cual.

Henos, pues, aquí con **algo**, que ya no es la naturaleza -la **physis** de los griegos-, cualquiera que fuera la forma como esta naturaleza cada filósofo la entendiera, agua, fuego, apeiron, átomos o, incluso, las Ideas de Platón, ni el Dios judaico, cristiano, mahometano, sino yo, tú, él, es decir, cada uno de nosotros, que ahora acapara para sí el importantísimo papel de **punto de arranque**, por así decir, para, a partir de él, fundamentar y tratar de entender todo el resto de cosas, lo que denomino **lo que hay**. Resulta, pues, que, para los antiguos, la **physis**, bajo cualquiera de esas formas nombradas, constituía el **qué** de **lo que hay**; para los medioevales dicho **qué** era nada menos que Dios; para nosotros el **qué** es el hombre, mejor dicho, como decía, el hombre concreto, yo, tú, él, por lo que podemos hablar de un **antropocentrismo**, frente al **cosmocentrismo** o al **teocentrismo** de los filósofos anteriores. Mas, al proponer un nuevo **qué** como tema central de la metafísica, debo, de inmediato, hacer notar en qué este nuevo **qué** de **lo que hay** se diferencia, aparte ser **otro** que la naturaleza o Dios, de estos últimos. Dichas diferencias serían, fundamentalmente, éstas:

1.- El **qué** de **lo que hay**, esto es, lo verdaderamente real, es un **ser**, un **algo** y, es más, en algunos casos, el ser absoluto o el **ens realissimum**. La vida humana no es, en cambio, algo que **es**, sino que **se hace**, No es ningún participio, diríamos, sino un gerundio; no algo **hecho**, pues, sino que **se hace** o **se está haciendo**. En ella el **ser** no está puesto ya ahí, desde el principio, sino al final, de tal modo que se invierte el dicho tradicional, **operari sequitur esse**, por este otro: **esse sequitur operationem**.

2.- En las metafísicas anteriores, realistas o dogmáticas o, por el contrario, idealistas, el **qué** que en cada caso se elegía, como lo verdaderamente real, tenía el carácter de **qué** fundante, esto es, a partir de él había que **dar razón** de todo lo otro existente, que **deducirlo** o **explicarlo**. En el **qué** en cambio, que postulamos no se precisa nada de eso. En efecto, en la **unidad** de la vida humana hallamos ya tanto la conciencia como lo otro que ella y, por lo tanto, no hay nada que deducir o que explicar. Y no hay que hacerlo porque la vida humana es **todo**, no en el sentido de que con independencia de ella no hay nada, sino en el sentido de que aun eso que con independencia de ella pueda haber, en ella **se da** y, por ende, en cierto modo se encuentra perteneciendo a ella.

3.- En la tradición metafísica el **qué** de **lo que hay** era, por ser **fundante**, lo primero. De ahí, que ya los griegos lo denominaron **arjé**. La vida humana no pretendemos que sea lo primero, aunque sí, en cada caso concreto, lo primero con que nos encontramos por el mero hecho de existir.

Para nosotros la vida humana es el **qué** de **lo que hay**, por estas tres características: I - su **inmediatez**, En efecto, los **qués** tradicionales, por ser lo **primero** y lo **fundante**, nunca podían ser lo inmediato y, de ahí, el que tuvieran que ser postulados -cualquiera de los **arjés** de los griegos- y, luego, hasta donde ello era posible, justificados o bien llegábase al **qué** a partir de lo inmediatamente dado -este mundo y yo viviendo en él- por medio de una deducción o demostración: los clásicos argumentos o pruebas acerca de la existencia de Dios, valga por caso. Nada de esto se necesita en tratándose de la vida humana, la cual es, como con evidencia cada cual puede comprobar o, mejor, experimentar en la suya, algo inmediatamente dado.

4.- La vida humana es el **qué** que buscamos porque, entre las prácticamente cosas infinitas de **lo que hay**, aquélla es lo más seguro e indubitable de todo. Diríamos que resiste y aguanta cualquier duda extrema, de tipo cartesiano. Posee la evidencia, en efecto, del **cogito**, un **cogito**, en verdad, que, a diferencia del de Descartes, al darse él se da también todo eso tan amplio y general que designamos con la palabra **mundo**, por la sencilla razón de que en ausencia de éste tampoco podría darse aquél, esto es, el **cogito**. La vida humana, en definitiva, es lo evidente, lo seguro.

5.- La tercera nota por la que estimamos que la vida humana es el **qué** eternamente perseguido por la metafísica de todos los tiempos es que ella **da razón** de todo lo que no es vida humana. Pero este **dar razón** no significa ahora, como veíamos, explicar o deducir todo lo demás -el mundo- a partir de ella, como **fundamento** o **arjé**, sino, simplemente, que ya en la vida **se dan** o **radican** todas las otras cosas. De ahí, lo apropiado de hablar de la vida como de la auténtica y verdadera **realidad radical**; este último adjetivo, repetimos, no en el sentido de que ella sea la realidad más real o absoluta, por de algún modo decir, sino, sencillamente, porque **en ella radican** o se dan todas las demás cosas, incluso la que, de ordinario, estimamos que es la más fundamental y de más alto rango y jerarquía, a saber, Dios. Como inmediata, pues, segura y radical, la vida cumple los requisitos que, estimamos, debe reunir el **algo** al que atribuimos el privilegio de ser el **qué** de **lo que hay**. Privilegio que, repito, no quiere, en el caso que nos ocupa, decir que la vida humana tenga que ser el **ser realísimo**, ónticamente diferente al resto de los seres, tal el Dios de los escolásticos o de las religiones, o una especie de **arjé** o protosustancia de la cual deriva todo lo demás. Es más: ni siquiera, como ya hemos advertido, la vida humana es un **ser**, esto es, una cosa, al estilo de los diferentes **qués** tradicionales.

Descubierto el **qué**, lo lógico es pasar a describirle por medio de aquellas notas las más generales que le convienen. A estas notas, que llamo "las más generales", desde antiguo se las ha dado un nombre: **categorías**. Como se tendía a que el **qué** fuera uno, el ser privilegiado y fundante, las categorías eran **unas** también, da lo mismo que éstas lo fueran de la **ousía**, esto es, de las sustancias materiales, caso de Aristóteles, o de la conciencia y, concretamente, del entendimiento, como en Kant, ya que con éste nos encontramos en las puertas de las metafísicas idealistas. Dada la peculiaridad del **qué** que postulamos, también aquí, en lo que a tablas de categorías respecta, tenemos que discrepar de la tradición. En primer lugar, puesto que la vida humana, más que un ser es un devenir, cabría la duda de si en ese fluir que le es esencial no cambiaría hasta el punto de que quizás las categorías que hoy le convendrían ya no fueran las mismas el día de mañana y, en cambio, habría adquirido otras nuevas. Mas, como la vida humana consta de dos **momentos** -llamo **momentos**, con Husserl, a las partes no separables de un todo-, yo y la circunstancia, en la terminología de Ortega, y resulta que ambos, tanto el hombre como la circunstancia -que forma parte siempre de él- son históricos, esto es, variables, y, por lo tanto, distintos, cabe entonces, sí, la sospecha de que las categorías puedan variar también y de que exista no una sino varias tablas de categorías. En suma, como más detalladamente veremos, frente al usual monismo ontológico y, por lo tanto, categorial de la metafísica tradicional, propugnamos un **pluralismo** tanto de lo uno como de lo otro.

Respecto al primer punto sostengo que si las categorías de la vida -un poco por el gusto de cambiar Heidegger, en lugar de categorías del **Dasein**, habla de **existenciaríos**- "cambiaran tanto a la vida que la vida dejara de ser lo que es -temporalidad y, por tanto, devenir- lo que habrían hecho no sería **cambiar** y **modificar** la vida, sino matarla, aniquilarla. Ahora bien: puesta la vida -y que está puesta es el hecho primario, bruto, de que partimos, pues si no lo estuviera no estaríamos viviendo y reflexionando sobre la vida-, debemos admitir su subsistencia, pues no comprendemos cómo lo que es pudiera dejar de ser en absoluto. Y al admitir su subsistencia, **en tanto que vida**, debemos -y tenemos- que admitir su temporalidad, su fluir, su libertad. Es más: la condición de la variabilidad y cambio de las categorías ónticas y ontológicas del mundo y de la razón respectivamente, es la no variabilidad de las categorías reales y fundamentales de la conciencia-cosa, es decir, de la vida. La vida, en su estructura fundamental de 'conciencia-cosa', es permanente, aunque puedan variar los **momentos** con que se integra". En cambio, por lo que respecta a los dos **momentos** que integran la unidad de la vida humana -conciencia y mundo enfrentado a ella- sí creo que, con el devenir, las categorías varían. Sostengo la existencia de variadas formas de razón, a las que corresponderían categorías distintas. La razón, pues, no es inmóvil, como se ha creído por lo común, incluso Kant, sino móvil, esto es, histórica. Hasta aquí acostumbro hablar de una razón mítica, de otra esencialista, de otra fisicomatemática, de otra dialéctica y de otra, en fin, vital o histórica. En este punto, sigo a Scheler quien habla de una **funcionalización** de la razón. Formula la tesis en esta forma: lo que, al principio, era un ser termina por convertirse en modo de conocimiento de ese ser. En suma, el descubrimiento de una nueva realidad por parte del hombre obliga a éste a una funcionalización o modificación de su razón de tal manera que ésta pueda entrar, por así decir, en trato cognoscitivo con el nuevo ente descubierto.

Ahora bien: no sólo es histórica la razón y, por consiguiente, el hombre, cuya ésta es, sino, asimismo, lo enfrentado a él, el mundo. Dada la correlación entre los dos **momentos** de la vida humana, conciencia y cosas, sería, en efecto, sumamente extraño y, es más, imposible, que fuera histórico el uno y no el otro. El mundo no está fijo, estático, sino que, por el contrario, evoluciona. No sólo tiene historia el hombre, sino el mundo. Postulamos la historia del universo cuando, por ejemplo, hacemos hipótesis acerca del origen del mismo y hablamos de la nebulosa primitiva o del **big bang**; incluso, modernamente, un ilustre físico teórico ha podido escribir un libro sobre la historia del tiempo. El carácter estratificado con que el mundo se nos muestra es ya una

prueba contundente de su evolución, de su historia: cosas físicas, seres orgánicos, fenómenos psíquicos y mundo, en fin, del espíritu. Aun cuando las categorías del estrato más bajo y, por lo tanto, históricamente, primitivo, se conserven en cierto modo en los estratos levantados sobre él, sin embargo, cada estrato posee sus propias categorías que se añaden y combinan con las de los estratos inferiores. Caso contrario, no existiría, en verdad, ese **pluralismo** que sostenemos y la consecuencia sería una **monismo**, en este caso materialista, con tabla de categorías única y con leyes que pretenderían por sí solas reglar y explicar cualesquiera fenómenos de los estratos, fueran éstos los que fueren. No hay, pues, a mi juicio, una transición gradual de un estrato al otro, en cuyo caso no habría, en verdad, diferencias significativamente sustantivas entre ellos. En lugar de transición gradual hay **saltos** y cuando, en la evolución histórica, uno de éstos se lleva a cabo nos encontramos con algo **nuevo**, con un tipo de realidad diferente. Y como aquello que hace posible la realidad de algo son, en última instancia, las categorías, éstas tienen en parte que variar, que ser otras nuevas, si es que realmente se origina un tipo de ser nuevo. La ontología, en resumen, no es una, sino plural. Algunos de los filósofos sigloventinos han hablado, en efecto, de **ontologías regionales**. Veamos ahora cuáles serían esas determinaciones generales de la vida humana, que la hacen posible.

a) El **hacer** es constitutivo de esa vida. Al hablar de vida y, es más, de vida humana, es claro que entendemos esa vida no en el sentido biológico, sino biográfico. En el primer sentido, desde que se nace **ya** se es un tipo de ser biológico, al lado de otros muchos animales superiores. En el segundo, en cambio, en el biográfico, es obvio que hay que dejar que la vida transcurra y que el propio sujeto **se haga**, mediante una retahíla o larga fila de acciones, desde el nacimiento hasta la muerte, lo que, en definitiva, dicho sujeto **llegará a ser**. Este auto hacerse es privativo del hombre. Por eso, entre unos y otros hay grandes diferencias, en un cierto momento del tiempo y, con mayor razón, a lo largo de éste. Si cualquier animal, hoy, reproduce, con fidelidad, el tipo y conducta del ejemplar primero de la especie, todo lo contrario acontece con el hombre. Por eso, sólo éste tiene historia. Decir que el hombre **se hace** es equivalente a decir que, si no todos, por lo menos la inmensa mayoría de sus **haceres** son **acciones**. El animal **responde**; el hombre **actúa**. La respuesta animal a los estímulos está dirigida por el sistema de instintos y como éstos, más que del individuo particular, lo son de la especie, el resultado es que las respuestas no varían y, de ahí, la falta de historicidad. En el hombre hay respuestas de este tipo, actos automáticos y reflejos ante ciertos estímulos, que son iguales en los diferentes individuos. Pero, junto a éstos, lo que hace del animal hombre un hombre y no un animal más son las acciones. Acción quiere decir posibilidad de comportarse de diferentes maneras ante unas mismas coyunturas. La **acción** y no la **respuesta**, aquello, una vez más, por lo que el hombre es hombre, presupone, pues, otra determinación fundamental, a saber

b) **La libertad**. Ya acabo de decir que, frente a las **respuestas**, siempre las mismas ante los mismos estímulos, las **acciones** acostumbran a ser distintas y que esto es ya una prueba, sin más, de la realidad de la libertad. Lo siempre igual es regido por leyes o, mejor, podemos extraer o sacar una ley de la repetición, una y otra vez, de los mismos hechos. Hay en estos casos, decimos, causalidad. Pero donde hay variedad en los hechos, en la conducta de cualquier individuo o en la historia, ya no hay forma de considerarlo bajo la regularidad de una ley, lo cual es lo mismo que sostener que en estos casos lo que hay no es causalidad sino libertad. Es más: el determinista está de continuo contradiciendo en la práctica lo que defiende cuando no vive o vive esa vida especial que es el quehacer teórico. Vivir es estar acicateados por el deseo y la necesidad de crear, de modificar, de cambiar, etc., y esto presupone ya la íntima creencia de que lo que se desea se puede -caso contrario, no se actuaría- o, en otras palabras, que somos libres de hacerlo. De otro lado, no podemos dejar de pronunciarnos axiológicamente acerca de la conducta de los hombres, lo que carecería de sentido si de verdad creyéramos que el hombre está determinado en sus actos. Es obvio que todo el importantísimo orbe de eso que llamamos la moral y, en general, de creación de valores o, con mayor propiedad aún, de bienes presupone la existencia de la libertad. Es verdad que detrás o a la base de toda acción hay un **por**, mas este **por** en propiedad es un **motivo**, no una causa. Es obvio que actuar en lugar de **por** algo **por** nada, no tiene sentido. Mas, repito, los motivos **no disparan** inevitablemente la acción voluntaria en igual forma que el estímulo físico la **respuesta** automática en el animal o a veces en el hombre.

c) **Temporalidad**. Mas, bien vistas las cosas, hacer y libertad sólo tienen sentido en y para un ser que dura y que tiene conciencia de esa temporalidad, que vive, por consiguiente, a la vez, por así decir, las tres dimensiones del tiempo, pasado, presente y futuro. Como el recipiente es distinto de las cosas en él contenidas, las innumerables físicas que **están en** el tiempo no tienen que ser ellas tiempo. Es cierto que decimos que **duran**, que son antiguas o recién creadas, viejas o jóvenes, pero en verdad todas esas determinaciones sólo valen para las cosas físicas en tanto que las piensa como sus propiedades una mente que ella, por el contrario, sí dura, sí es temporal. En sí, podríamos decir, con independencia de la conciencia, las cosas no son temporales ni son afectadas por el tiempo. De otro lado, recué-

dese que eso de cosas "con independencia de la conciencia" no es válido en nuestro caso. Mas, aparte todo esto, lo cierto es que el hombre, además de ser **en** el tiempo, **es** tiempo. Las cosas o las vidas de los animales son **puntuales**, permítaseme esta expresión. La del hombre, no. En cada instante, en cada presente, está ahí también el pasado y el futuro. El pasado nunca le es ido inexorablemente al hombre. Conservase siempre ahí, gracias a la memoria. Y el futuro, aunque no es todavía, hallase también ahí, gravitando en el presente. Si es inherente a toda acción aquí y ahora, en el presente en que sólo es posible, su **por** y su **para** el primero, el **por**, mira hacia el pasado y el **para**, el objetivo o la meta, viene a ser una especie de anticipación del futuro. También la respuesta mecánica tiene su **por** y su **para** pero, a diferencia del **por** y **para** de las acciones, no son conscientes, ni en el hombre ni en el animal. Sólo, pues, el hombre **vive** a la vez pasado, presente y futuro y este **vivir** es sinónimo de **durar** o de ser tiempo. De ahí, cabría hablar de tres facultades fundamentales en el hombre según mi entender: **memoria**, gracias a la cual lo sido no es ido definitivamente, la **percepción**, que es siempre ahora, en el presente, y la **prospección imaginativa**, que es quien se las ha con el futuro. Miradas, sin embargo, bien las cosas, la memoria es la propiedad fundamental, puesto que no habría percepción sin memoria. Percibir no es sólo **presencia** de algo, sino identificación de ese algo como siendo esto, lo otro o lo de más allá. Nosotros percibimos un libro; un primitivo, sacado de lo más intrincado de la selva y puesto en presencia de un libro, no percibe ese algo como libro, sino Dios sabe cómo qué. Hay, pues, juicios implícitos en el acto de percibir, los que no existirían si careciéramos de memoria. E, igualmente, la imaginación prospectiva, mediante la que **prevemos** el futuro, pretende llevar a cabo algo porque en el pasado las cosas fueron de tal o cual modo y es necesario que no vuelvan a ser así. El pasado, pues, conservado y actualizado en cierto modo por la memoria, desempeña una especie de papel de trampolín, para poder adentrarnos desde el presente en el futuro. Coincido en este punto con Bergson, al caracterizar el espíritu como duración y, por consiguiente, como memoria.

Al hacer mecánico del animal le hemos denominado **respuesta**; al hacer libre del hombre le hemos designado como **acción**. La respuesta lo es siempre frente a un **estímulo**; la acción frente o en vista de las **cosas**. Esto quiere decir, dicho de pasada y sin entrar en más explicaciones, que sólo el hombre tiene que vérselas con **cosas**, con **objetos** y que, por ende, pudiéramos calificarlo como animal **objetivante**. No sólo hace de las cosas cosas, sino de sus cualidades físicas, color, peso, elasticidad, dureza, etc., de sus cualidades formales o matemáticas, triangularidad, esfericidad, etc., de sus relaciones, vecindad, lejanía, etc., etc. Ahora bien: el hacer humano y el hacer animal diferénciense, asimismo, por esto otro: mediante sus **respuestas**, el animal trata por todos los medios de **adaptarse**, de la mejor manera posible, al **ambiente** que le rodea. El hombre, con sus **acciones**, persigue más bien lo opuesto, a saber, tratar de adaptar el medio circundante a él. Respuestas y acciones desempeñan, en última instancia, un papel similar: sirven, dicho de una manera muy general, **para** la vida. Mas, mientras el animal lo logra procurando adaptarse lo más posible al medio, el hombre trata de conseguir el mismo fin adaptando el medio a él. Esta **adaptación** nunca es tan perfecta en el hombre como en el animal. Contempladas, pues, las cosas desde este punto de vista el instinto, instrumento del animal, en la práctica es más eficaz que la razón o que la inteligencia, mecanismo de que el hombre dispone. Si el **ajuste**, en las especies animales, no se logra, la especie como tal a la larga desaparece. En el hombre, el **ajuste** siempre es a medias, parcial y, de ahí, la permanente insatisfacción suya con el mundo, con cuanto le rodea. Pero no desaparece, sino que lucha por ir disminuyendo ese margen de diferencia entre él, sus necesidades y anhelos, y el medio. En definitiva, vista a este sesgo, la historia del hombre no es otra cosa que esa lucha por tratar de conseguir un **ajuste** que él debería de **sentir** perfecto para poder considerarse feliz. El **extus** es siempre, en alguna medida, hostil. Pero mientras el animal hace frente a esa **resistencia** cediendo a ella, el hombre no se satisface sino quebrándola y haciendo, por ello, de lo áspero y duro algo, por el contrario, suave y muelle. En el animal, el medio ambiente, cuando al fin se ajusta a éste, tornase en su **hábitat**. El hombre animal, como hombre, carece de **hábitat** y es una impropiedad, pues, hablar, como a diario se hace, de **hábitat** del hombre. Sólo en consideración a lo que de animal tenemos pudiéramos hablar de **hábitat**. Así, quien emigra y abandona, por tanto, el paisaje, el clima, la temperie, la clase de cosas que, de ordinario, formaban parte de su horizonte de vida antes de la partida, cuando quizás, al cabo de muchos años regresa a su lugar natal, de inmediato siente una especie de bienestar físico, que nada que ver tiene con la satisfacción de volverse a encontrar con parientes y amigos. Es como si su fisiología encontrara de nuevo el **hábitat** en que con el nacimiento comenzó a funcionar y al que en definitiva se **ajustó**.

En lugar, por lo tanto, de **hábitat**, lo que el hombre encuentra en torno de sí es su **morada**. Una morada que nunca es, pues, natural, como el **hábitat** de las diferentes especies animales, sino obra, en mayor o menor grado, del quehacer técnico del hombre. Ahora bien: ¿de dónde le viene al hombre ese deseo irrefrenable de cambiar su morada -siempre, parcialmente, artificial y no natural- por otra? De que es el animal eternamente insatisfecho, un no conformista, diríamos, por naturaleza. Esa inconformidad le viene de que observa y siente

el medio circundante como hostil y, si tal cosa ocurre, es porque -y esto es fundamental en cualquier reflexión sobre el hombre-, a diferencia del animal, vive en dos mundos, el de las cosas, tales como son, y el de las cosas tales como debieran de ser. El hombre, podríamos definirlo, es el animal que tiene acceso al deber ser. Y si esto es así, es por la sencilla razón de que es capaz de reconstruir las cosas en forma distinta a como son o como fueron. Es, pues, el hombre, a este sesgo, un animal imaginativo o fantástico. Y si es esto último es, en definitiva, por tesorizar recuerdos, por su extraordinaria memoria. Lo que por medio de su imaginación combina y le aparece como distinto de lo real ahora y de lo que fue, lo aprehende como **debiendo ser**, se le ofrece como valioso frente a cualquier cosa existente. Como lo real, por perfecto que sea, nunca se acerca, ni por aproximación, a lo ideal, a la Idea, en el sentido platónico, es por lo que lo real circundante se nos aparece siempre como imperfecto y como medio hostil. Lo que no es, pero debiera de ser, hay que hacerlo. A la realidad ortológica del valor como debiendo ser, como valioso, corresponde, en el hombre, ese que Kant denominaba sentimiento intelectual, a saber, el deber. Como el animal no vive a la vez en el doble mundo de lo real y del valor, lo real, si se adapta a ello, no es nunca imperfecto ni hostil. De ahí, una vez más, que **responda**, pero que no actúe.

La vida humana, como resultado de todo lo anterior, no es otra cosa sino una retahila de acciones. Cada acción tiene un **para**, esto es, un fin. Mas como los fines están conectados unos con otros, para que la serie de fines tenga también su **para** que dé sentido al todo, al todo de la vida, necesitase un fin último, de un proyecto de vida concreto, dado que debe estar **puesto** por cada individuo particular y no **impuesto** por la especie, con lo que ese fin perderíase, por así decir, en lo indefinido e impreciso de la generalidad. Supuesto, en efecto, que el fin general **impuesto** sea la felicidad, como creyeron los griegos, viene luego el problema de los modos para alcanzarla, que cada individuo tendrá que resolver por sí. Como la vida no nos ha sido dada ya hecha, sino que cada quién tiene que hacérsela, nos es preciso esbozar, ya desde ahora, el tipo de hombre que deseamos ser, esto es, delinear lo que los modernos filósofos existencialistas, de corte historicista, denominan el **proyecto** de vida. Ahora bien: estos filósofos han dejado de ver que, en cada momento histórico, por las razones que en cada caso sean, tiene vigencia un cierto **tipo** de hombre, en relación generalmente con el predominio social de un valor: el atleta griego de los viejos tiempos de la épica, el **sofos** ateniense en la época de la ilustración, el santo medioeval, el artista del renacimiento, el racionalista de los siglos XVII y XVIII, el romántico de la primera mitad del siglo pasado, etc., etc. Estos **tipos** humanos representan los ideales humanísticos de cada periodo histórico y los hombres que viven en esos periodos difícilmente son capaces de resistir al influjo y a la seducción que dichos tipos de egregia humanidad ejercen. De tal modo, que, aparte el proyecto individual, todo hombre se siente arrastrado por el brillo del ideal humano de la época y trata de adecuar su vida a él. En verdad, pues, se trata de dos realizaciones o de dos fines: uno, muy general, de sumisión de la vida de cada cual a una especie de ideal colectivo y luego el esfuerzo por hacer realidad el proyecto de vida particular. Mas esto no es todo y, a mi parecer, todavía queda una tercera finalidad, tan importante como las dos anteriores y, en ciertas ocasiones, más que cualquiera de éstas: la construcción de una **morada** adecuada para las dos clases de hombres que se proyectan ser: el genérico y el particular. Y es que, en efecto, vivir, como sabemos, es **vivir con**, en compañía, que no nos abandona nunca, de eso en torno nuestro que denominamos la circunstancia. Esta es siempre, parcialmente, hostil; pero, claro es, lo es más o menos según el **tipo** de vida que proyectamos realizar. Nos imaginamos, a cada instante, siendo ya en el futuro lo que pretendemos ser y es obvio que de esa visión por adelantado de nuestro futuro ser no puede estar ausente la clase de **morada** que entonces también será. Proyectamos vidas y proyectamos **moradas**, adecuadas para poder ser vividas a gusto por aquellas vidas. En tiempos revueltos, en que la hostilidad de la circunstancia sobrepasa, por así decir, lo normal, la preocupación por cambiar ésta acapara las energías del individuo, más aún que las empleadas para **hacerse** tal tipo de hombre o tal otro. El revolucionario cabría definirlo como aquel que está más interesado en cambiar la morada que en hacerse a sí mismo. Aunque, claro es, que en ese esfuerzo por modificar la morada va gastando la vida y termina por ser eso precisamente, a saber, revolucionario, un cierto modo de ser hombre como cualquier otro.

Más que el clima y el paisaje -aquellos elementos de la morada que más parecido tienen con el **hábitat** animal-, constituyen ingredientes importantísimos de aquélla los otros hombres. Si ser es **ser-con**, lo fundamental del **con**, en tratándose de seres humanos, son los otros hombres. Digo esto en un sentido que va más allá del aristotélico "animal político". Tampoco tiene apenas nada que ver con ese "apetito de sociedad" de que hablaba Hugo Grocio para explicar a base de él el origen del Estado. No es que el hombre sea y se reúna con los otros, sino que, sin ellos, como sin circunstancia en general, ni siquiera se puede entender que el hombre sea hombre. Lo distintivo del hombre, decíamos, es la acción y no la respuesta. Pues bien: piénsese cualquier acción humana, no un mero hacer mecánico, y se comprobará que ello supone la existencia de otro u otros hombres y que sin éstos carecería de sentido: el ejercicio de cualquier juego, de cualquier profesión, el cum-

plimiento de cualquier uso o moda o, finalmente, una actividad artística o una acción moral. Sólo reciprocándonos los unos a los otros, decía Fichte, somos verdaderamente hombres. Sin el otro no puede haber acción susceptible de ser calificada éticamente y para Fichte el sentido de la vida es intrínsecamente moral, posición que comparto.

Por ser siempre en un aquí y en un ahora, como resultado de nuestra corporeidad, el mundo en torno se estructura en planos de distinta profundidad, Esto no es sólo válido para las cosas físicas, más cercanas o más distantes, destacándose todas ellas, por de algún modo decir, sobre ese último telón de fondo u horizonte final que constituye lo que denominamos **mundo**. Este no es una mera **suma** de cosas, que viene, pues, después de éstas, sino que más bien, es un presupuesto para la existencia de éstas como siendo lo que en efecto son, a saber, unas ciertas cosas ahí, a distintas distancias de mí. Y esto de las distancias no hay que entenderlo en sentido geométrico, literal, de más o menos magnitud de espacio entre ellas y nosotros. La distancia la **ponen** más bien nuestros propósitos. El interés puede aproximar una cosa físicamente distante y, en cambio, la absoluta desatención coloca a distancias siderales algo que, quizás, está ahí, a escasos metros de mí. Aquí, el que cabría denominar último telón de fondo de lo humano lo constituyen los **ellos**. Como resultado de un cierto **trato** con algunos de éstos destácese los **nuestros**. Con ellos compartimos algunos usos. Cuanto mayor es el número de estos usos la ligazón, por así decir, de cada uno de nosotros con los **nuestros** es mayor, hasta llegar a la máxima solidaridad que nos une con la familia. Fórmense, pues, distintas **nostridades** de menor o mayor extensión, desde la **nostridad** más estrecha, la familia, hasta esas otras **nostridades** más amplias, las civilizaciones, por ejemplo, pasando por aquellas otras que hemos designado con los nombres de clanes, tribus, fratrías, pueblos, regiones, provincias, naciones, etc., etc. Estos diversos círculos sociales, de radios de magnitud creciente, entremézclense con otras **nostridades** determinadas por los oficios y profesiones, tales como, por ejemplo, los gremios, los colegios profesionales, por los juegos o aficiones, asociaciones deportivas, clubes de todas clases, etc., o por cierto tipo de creencias, las distintas confesiones religiosas, valga por caso. En la conformación de las **nostridades** no influyen, pues, sólo los **genes**, esto es, lo biológico, ni sólo tampoco el territorio, sino otros factores. Los **nuestros**, claro es, están más cercanos a cada uno de nosotros que los **ellos**. Nos liga a ellos, como acabo de decir, ciertos usos, pero, asimismo, la solidaridad acentuase por los **finés**, por sentirse unos y otros ligados por algún proyecto en común. No es, pues, sólo el **pasado**, por así decir, en forma de usos que compartimos, lo que conforma la **nostridad**, sino también el **futuro**, en virtud del **proyecto** con el que todos nos sentimos comprometidos.

Aparte su mundo interior, el de la enorme cantidad de recuerdos, tesaurizados en virtud de su prodigiosa memoria, el hombre vive en dos mundos, el de lo real y el del valor. Su quehacer, ya lo sabemos, consiste en buena parte, mediante sus **acciones** y no **respuestas**, el adecuar lo más posible el primero al segundo. Ahora bien: dejando, de momento, el mundo del valor, el otro, el que acabo de denominar mundo real, se le ofrece, curiosamente, en forma estratificada: lo físico inorgánico, lo orgánico, lo psicológico y lo espiritual. Los estratos superiores, evidentemente, presuponen los inferiores, ya que, sin éstos, no podrían existir como tales estratos reales. La estratificación, pues, nos lleva, como de la mano, a pensar en una evolución; una evolución que debió partir de lo inferior. Si los diferentes estratos superiores sólo consistiesen en grados de **complicación** creciente de los inferiores y sus categorías, esto es, condiciones de posibilidad de ser lo que son, fueran, en el fondo, las mismas de los estratos que están por debajo de ellos y, en última instancia, las mismas que valen para el estrato base y fundamental, esto es, el del mundo de lo físico inorgánico, la consecuencia lógica sería el materialismo. Si, por el contrario, cada estrato superior se caracteriza, no sólo por la **complicación**, sino por la existencia de algo realmente **nuevo**, es decir, si cada estrato trae consigo alguna novedad, bastaría esto para ya no poder defender consecuentemente el materialismo, puesto que la materia inorgánica, con sus categorías y con las leyes que rigen o valen para ella, ya no bastarían para dar razón de la novedad de cada estrato. Es consustancial a cualquier forma de materialismo la validez exclusiva y universal del mecanicismo como medio de explicar el ser y manera de ser de cualquier cosa o de cualquier fenómeno. Todo en el mundo se explicaría, aunque las dificultades para las explicaciones fueran cada vez más difíciles, a medida que ascendemos de estrato en estrato, por medio de las leyes fisicoquímicas que gobiernan el mundo de la materia inorgánica. Eso, en el supuesto de que esas leyes, a ese nivel, fueran leyes causales en el sentido tradicional, hipótesis puesta en entredicho por la ciencia fisicomatemática sigloventina, en franca contradicción con la que ahora se denomina física clásica. Ya, pues, el espectáculo del mundo nos obliga, a mi juicio, a admitir una evolución, pero impulsada no por el mecanicismo, sino por el finalismo. O, mejor, por el finalismo **con ayuda del** mecanicismo, pues si éste puede excluir al primero, no ocurre lo mismo con el finalismo, que necesita del mecanicismo para poder actuar como tal. Este, el mecanicismo, se encuentra al servicio de un finalismo superior. Aprovecho la ocasión para indicar que la evolución que suponemos está a la base del

espectáculo de un mundo estratificado lo que ha hecho es ir creando entes de un valorada vez mayor. Entiéndaseme: el hombre, en virtud de su vivir a la vez esos dos mundos que son el real y el del valor, con sus quehaceres va encarnando el valor -las distintas clases de valores- en las cosas para así crear lo que los axiólogos denominan bienes. De esta forma los entes van siendo bellos, útiles, sacros, etc. Los valores conviértanse así en **cualidades**-no físicas-de las cosas, pero éstas, en cuanto cosas, es decir, en cuanto simples y sencillas cosas, estarían desprovistas de valor. Sin embargo, las cosas de los distintos estratos, con independencia de los valores que en ellas puedan estar, son cosas **más altas** o **más bajas**, como pertenecientes a estratos superiores o inferiores: cosas más **complicadas** o menos, siempre en cuanto cosas o entes. Es decir, que cabe hablar de ser **más** o ser **menos** desde el punto de vista del ser ente. Con toda evidencia **ser más** es mejor que **ser menos** y decir **ser mejor** es tanto como decir **ser más valioso**. Por ende, aparte los valores tradicionales que las cosas puedan tener como cualidades no físicas, puestas en ellas, normalmente, por el hombre, las cosas mismas, en cuanto cosas, son más valiosas o menos. Hay, pues, un valor, que yo denomino **entitativo**, puesto que conviene a los entes en cuanto entes: es la **perfección**. Es más perfecta una flor que un trozo de oro o una mariposa que un organismo unicelular. La evolución, pues, tendría una especie de meta: crear entes cada vez más perfectos. La experiencia nos muestra que no hay una **línea fija** de evolución, sino que es pródiga y crea con superabundancia seres y más seres. La evolución, portante se desparrama y sigue infinitas líneas de evolución. Desde este punto de vista, veo a la evolución a la manera como la concibió Bergson en **La evolución creadora**.

Estimo que es fácil sostener una concepción finalista de la naturaleza. Reconozco la dificultad, en cambio, de tratar de precisar el **qué** o, mejor, el **quién** responsable de ella. Los biólogos vitalistas son muy convincentes -un Hans Driesch, por ejemplo- en sus críticas al mecanicismo. No lo son tanto, en cambio, cuando de lo que se trata es de dar razón del **algo** responsable, por así decir, del finalismo. Como no dado en la experiencia no nos es fácil precisar su naturaleza. Lo único que cabe, al respecto, es razonar más o menos así: dada la forma como lo que es, se requiere la existencia de un **algo**. En otras palabras: postulamos su existencia y renunciamos a hablar de su naturaleza o esencia. En las religiones, el **algo**, que viene a ser como la **clave** del todo, se llena de determinaciones concretas por medio de la fe. En filosofía no cabe rellenar el **algo** con generosa abundancia de determinaciones y, de ahí, la diferencia entre filosofía y religión. La primera llega hasta el umbral o inicio de un camino que la segunda transitará a sus anchas después.

La metafísica de la vida humana se caracteriza, ya lo hemos apuntado, por ser generosa y pluralista frente a la parvedad monista a que nos tenía acostumbrada la filosofía. Nada de esto o lo otro, realismo o idealismo, racionalismo o empirismo, tesis o antítesis o, a lo sumo, reconciliación y síntesis para volver a iniciar ésta una nueva contradicción, es decir, monismo dialéctico, etc., etc. Es verdad que hemos proclamado a la vida humana concreta, la de cada cual, como la realidad radical. Mi vida es, claro es, **una**. Pero de ella no tengo que deducir, como desde el **arjé** de los presocráticos o desde el Uno de Plotino o desde la materia informe de los materialistas o desde la subjetividad pura de Fichte o desde el Absoluto de Schelling o desde la razón divina de Hegel, por citar algunos ilustres y típicos ejemplos, el resto inmenso y rico de **lo que hay**. En todos estos casos podemos hablar con razón de **monismo**. En el nuestro, no; porque, si es verdad que **mi vida es una**, puesta ella no hay nada que deducir por la razón de que con ella o, con mayor precisión, **en** ella, encontramos ya la infinita riqueza de **lo que hay**. No se olvide que la realidad radical no soy yo, sino mi vida, y que ésta, si me contiene a mí, contiene también mi circunstancia y ésta es un conjunto infinito de cosas, prácticamente casi la totalidad de **lo que hay**. **Una**, por un lado, mi vida es, por el otro, **todo**. Un todo, una vez más, que **no saldrá de** ella en el curso de una **procesión**, como en el caso de los neoplatónicos, o de una evolución, como en el caso de los materialistas, sino que **ya está ahí**, desde que me encuentro existiendo y haciéndome la vida.

Mi vida en cierto modo legitima como real todo lo que existe, esto es, todo aquello con que me encuentro. La metafísica de la vida humana, pues, es la antítesis de aquellas metafísicas, racionalistas o empiristas, que consumaron, en el siglo XVII, lo que he denominado el **empobrecimiento** radical del mundo, convirtiendo en **subjetivo** y despojándolo, por ende, de realidad **objetiva**, todo lo que ver tiene con las cualidades sensibles de las cosas: colores, olores, sonidos, frío, calor, sabores, etc., etc. Para mí todo eso es tan real como el **soporte** -la clásica sustancia- que, aunque **no era dada**, había, sin embargo, que **suponer** para que, a su vez, las sensaciones pudieran darse.

Desde el punto de vista de la vida humana tan real es el color como la extensión, el valor como la cosa depositaria de él. Me opongo, pues, a esa tendencia de los tiempos modernos a subjetivar lo más posible; eso, sí, sin recaerán el extremo opuesto de sostener una especie de objetivismo exagerado. Quiero decir: los valores son objetivos, pero requieren de un yo que los estime, de igual manera que el color es real, propiedad de las cosas, pero exige la presencia del ojo que lo mire. Tanto el subjetivismo como el objetivismo presuponen un **dualismo** metafísico; el primero acentúa, por así decir, el papel del sujeto, mientras que el segundo, al realzar la significación de los objetos, sean

éstos los que sean, pasa por alto que donde hay objetos ahí está siempre un sujeto para el cual lo son. A este sesgo, como la vida es ya lo uno y lo otro, subjetividad y objetividad, yo y circunstancia, las clásicas pugnas por la subjetividad u objetividad de esto o de lo otro, de las cualidades sensibles de los objetos, de los valores, etc., carecen de sentido. Real y objetivo es lo que está **ahí**, pero no hay que olvidar que eso que está, lo está ahí siempre para alguien, esto es, para un sujeto. Así, el o los caminos para el conocimiento de la realidad, que tanto preocupó a la filosofía moderna, tampoco es problema en esta metafísica de la vida humana como realidad radical. Ni siquiera el problema crucial en toda teoría del conocimiento, el del origen de las ideas, tiene apenas aquí sentido. Repito, una vez más: ese problema adquiere significación sólo en el supuesto del dualismo conciencia por un lado y cosas independientes de ella por otro. En este caso, sí, hay que investigar cómo las ideas las adquiere la conciencia; si ya las tiene desde que es-innatismo-o si **advienen**, esto es, le vienen de fuera. En nuestro modo de concebir las cosas la vida humana es, simplemente, la presencia de un yo ante las cosas. No hay que indagar en qué forma una conciencia, encerrada en sí misma por principio, **llega a** tener noticias de las cosas. Estas están ya ahí, desde que se vive, en presencia de un yo. Y no hay que discutir tampoco si se llega a ellas por un camino o por otro o por varios. La verdad es que hemos defendido, desde nuestro punto de vista, un pluralismo ortológico, es decir, variadas clases de seres, cualitativamente diferentes, los unos de los otros. No hay, por ello, **una** ontología, sino variadas ontologías regionales. A este que hemos denominado **pluralismo** ontológico corresponde, por tanto, un **pluralismo** gnoseológico. A estos diferentes caminos de **acceso** a los entes, que también son heterogéneos entre sí, acostumbro a denominarlos **tratos**. No mantengo el mismo **trato** cuando tengo que habérmelas con un mineral, con un ser viviente, con otro hombre o con un valor.

Y una última observación, para no prolongar en demasía este resumen de mi cosmovisión: el adoptar el punto de vista de la vida humana o el empleo de **tratos** diferentes como modo de acceder al conocimiento de sus respectivos objetos, no quiere decir que, desde otro punto de vista no sea legítimo el uso de métodos o caminos distintos. Así, por ejemplo, si adoptando nuestro punto de vista es valedera una concepción finalista que, por cierto, no se limita a ciertos estratos, el orgánico, sino que se extiende a lo largo de todos los estratos, ello no impide que, adoptando una postura científica, el biólogo, aun en el campo en que el vitalismo y el finalismo han sido más universalmente aceptados, procure **explicar** mecánicamente el mayor número de fenómenos orgánicos posible. De igual modo, que el físico, en alianza o no con el psicólogo, defienda que el color o el sonido son sólo subjetivos, puesto que, desde el punto de vista de su ciencia no se trata de otra cosa que de ondas electromagnéticas u ondas longitudinales del aire. Resulta así que lo que es defendible y verdadero desde un punto de vista no lo es desde otro, sin que ello implique incurrir aquí en una especie de relativismo. Este surge cuando la metafísica obliga a adoptar un punto de vista **único**. Entonces, sí, evidentemente, si A es B, no es posible que nadie sostenga que es C, a menos de incurrir en una de las especies de relativismo. Pero si existen puntos de vista diferentes, como, efectivamente, para simplificar, los hay cuando varios espectadores contemplan algo desde posiciones geográficas diferentes, entonces lo falso consistiría en empecinarse que las imágenes de los distintos espectadores eran las mismas. Aquí, la verdad es que cada cual ve algo distinto, como resultado de ocupar un lugar en el espacio que sólo ocupa él y no ningún otro.

Este pluralismo, tanto ontológico como gnoseológico ofrece a mi juicio muy grandes ventajas, aparte el hecho de estimarle correcto. Sólo, para terminar, a una quisiera referirme: predispone a una actitud tolerante en la vida. A la inversa, quienes tienden a algún tipo de monismo reduccionista, tanto en lo ontológico como en lo gnoseológico, propenden al dogmatismo cerrado y a la intolerancia en sus relaciones con los demás. Recuérdese, por citar un sólo ejemplo, cuánto han sufrido los hombres en este siglo por haberse empecinado, en un exagerado esfuerzo reduccionista, en considerar que los asuntos humanos, los de la sociedad, la historia y el Estado, había que tratarlos con los mismos métodos que el físico o el químico emplean en el conocimiento de las leyes de la naturaleza inorgánica. Prejuicio que, en último término, derivaba de la descabellada creencia de que hay, en el fondo, un solo tipo de ser y que, en consecuencia, una sociedad de hombres podía ser conocida lo mismo que si se tratase de granos de arena y, lo que es peor, conducida como si se tratase de un rebaño.