

Apuntes sobre la acción de la filosofía¹

Notes on Philosophy's Action

María ZAMBRANO (1904-1991)

Universidad de Málaga

«Es evidente que todo esto —ciencia, filosofía, poesía, religión— son cosas que el hombre hace y que todo lo que se hace se hace por algo y para algo. Bien, pero ¿por qué hace esas cosas diversas?» (Ortega y Gasset —*Ideas y Creencias* IV, «La articulación de los mundos interiores»).

Por tal pregunta formulada con tan rigurosa claridad, la filosofía se hace cuestión de sí misma. Y bien puede ser entre todas las preguntas que el pensamiento de Ortega ha formulado, aquella en la que «razón vital» se muestra ya en ejercicio.

No deja de producir un cierto sobresalto el caer en la cuenta de algo tan evidente: que la filosofía es algo que el hombre hace. Pues si la hace bien podría dejar de hacerla en algún momento, tal vez, ya. Y en efecto, en una memorable lección dada por Ortega en el otoño de 1935, en su curso de la Facultad de Filosofía de Madrid, planteó la posibilidad de que el hombre que ha hecho filosofía pueda dejar de hacerla y en su lugar haga alguna otra cosa. Había tratado aquella tarde del nacimiento de la filosofía en Grecia; mostró con una claridad que sobrepasaba lo habitual, la situación vital del hombre griego que se formuló la pregunta acerca del ser

¹ Escrito en 1953 para un libro-homenaje a Ortega en su jubileo que no fue publicado.

de las cosas. Los dioses griegos no tenían ser —vino a decir— y al no hallar en ellos al ser, el hombre hubo de dirigirse a las cosas de la naturaleza en su demanda; hubo de procurarse el «ser» que los dioses, en su vacío, le negaban. Mas ¿por qué hubo de buscar el ser?, nos preguntamos. ¿Por qué este echar de menos el ser? La razón vital había demostrado ya la situación más peculiar del hombre, que es el «naufragio» entre las circunstancias, que no le sostienen, y el andar perdido entre las «cosas», es decir, entre su «interpretación» de las cosas, en la duda. Naufragio, duda, como lo peculiar del hombre. Mas ello mismo, ¿por qué?

El hombre, a diferencia de las demás criaturas, dice la «razón vital» no tiene un ser, no lo ha recibido; tiene vida y vida es quehacer, vida que tiene que hacerse a sí misma. Y al hacerse, elegir, y para elegir, interpretar las circunstancias. Y un día, este interpretar se hizo pensar. Y entonces, nació lo que llamamos aún filosofía.

La filosofía aparece, así, como el quehacer más radical del hombre, el más fielmente ligado a su peculiar y extraña condición: a su falta de ser, a su específica condición viviente. A ser no algo que es, sino el viviente entre todos los que viven; el que vive radicalmente. «La vida es la realidad radical», la vida humana, mi vida. Mas también la vida humana es la más radical de las vidas. La vida es más viviente; libertad y necesidad de hacerse a sí misma, en un medio extraño; drama.

El quehacer filosófico, el pensar, sería, pues, algo así como el monólogo del protagonista del drama; allí donde habla a solas consigo mismo, donde se habla a sí mismo. La filosofía toda en sus textos más clásicos formaría toda ella un monólogo que la criatura humana no ha podido dejar de hacer. Y el monólogo —sabido es—, es el modo como el protagonista del drama se da a conocer, se revela y hace manifiesto su conflicto, y declara la razón de ser del drama, la razón de que lo haya; algo que

ha querido, su voluntad; una voluntad que se le ha impuesto a sí mismo, una voluntad ineludible, real, y como lo real, «contravoluntad». Parece, así, que la filosofía no haya podido dejar de hacerse ni aun queriendo, que no haya habido más remedio que hacerla; expresión desnuda del conflicto. Y el conflicto nace de un querer. El hombre quiso ser. Lo quiso en cuanto unos dioses le dejaron. El abandono es, a veces, estímulo.

Habrà nacido así la filosofía de un atrevimiento, de una radical audacia a la desesperada fuerza que nace de la flaqueza; de la flaqueza de aquello en que se confía y de la propia. Flaqueza que es como una sombra, de una luz que no se muestra. La filosofía nace del no ser. Mas, como la sombra, no aparece sin la luz y sin el cuerpo que la oculta definiéndose —la luz define a lo que la resiste. El no ser del hombre, su flaqueza, se hace sentir porque quiere, solo cuando de verdad quiere *ser*.

Al hacer filosofía el hombre se declara. Declaración que es requerimiento. Monólogo que es palabra y acción, es decir, palabra en verdad.

¿Sería, pues, posible que el hombre pueda dejar de hacer filosofía, el hombre que la ha hecho porque declaró su querer, es decir, el de nuestra tradición occidental? Es decir, nosotros, mientras no intentemos o suframos un cambio decisivo, tan decisivo como para olvidar del todo nuestro pasado. Y aun esto no bastaría, porque el pasado aun arrojado al olvido exige y promete. Exige y promete cuando el pasado nació de un requerimiento, de un acto de decisión. La libertad humana llega hasta a recobrar sus propias decisiones. El que decidió ser, ¿podrá dejar de quererlo sin más? ¿En qué consiste la *acción de la filosofía*?

La razón histórica ensancha el ámbito de la razón hasta incluir en ella toda forma o intento de «explicación» de la realidad circundante. Relatos en que se cuenta la formación del universo

y del hombre, explicaciones acerca de los dioses y aun los dioses mismos. Todo ello, que más tarde será poesía o mito, fue en la hora de su vigencia, saber. Saber de cuyo esfuerzo el hombre no tenía conciencia. La misma realidad, que por ser «la misma» no se hacía presente como último plano o punto de referencia. Es lo característico del saber habido en forma de revelación religiosa o poética.

¿Qué tuvo que acontecer para que «la realidad» o el ser de las cosas se presentara en forma desgajada, independiente y sirviera así de fondo a la pregunta y, antes que a ella, a la extrañeza que la suscita? Es tanto como preguntare qué tuvo que acontecer para el hombre sufriera su primer fracaso.

El fracaso

El fracaso es una situación que solamente puede advenir cuando se ha *pretendido* algo; después de una pretensión... Sin una pretensión, no se produce lo que entendemos por fracaso. La adversidad ha perseguido siempre al hombre, y aun la dificultad invencible que puede llegar hasta aniquilarlo. En la situación inicial de la vida humana debió de ser la constante adversidad, la amenaza perenne de ser aniquilado, la circunstancia de su vida. De ahí, el sacrificio. La adversidad irremediable por el hombre mismo, ante la cual había de hacer apelación a un poder o a una «técnica» para atraerse ese poder. El no obtenerlo es quedar simplemente «condenado» o vencido sin remedio. Como hoy todavía vemos en individuos o en grupos sociales, y más aún emerger como saliendo de las entrañas del pasado en ciertos «movimientos» de nuestros días, en los cuales el error o el desacierto —verdadero o decretado— comporta una irremediable condenación que ni siquiera la víctima imagina puede ser discutida.

Esto no es fracasar. En el fracaso hay un sentido de ser yo quien fracasa, una conciencia que más o menos vagamente reconoce la imputabilidad al sujeto que padece el fracaso; hay, pues, no solo una situación pasiva, sino activa. Se ha fracasado y se es un fracasado, se dice. Y nadie lo dice sin pensar que el algo le sea imputable.

Y si la situación de fracaso se da en términos de conciencia, quiere decir que ha seguido a una pretensión. Pretender solo se hace desde una conciencia, por incipiente que sea; el pretender la supone y la arrastra, la hace nacer.

Pues hay la simple arrogancia, de que Edipo es el protagonista, el ímpetu vital que tiende a coronarse ciegamente. Cuando despierta, nace el hombre. Pero ya no tiene remedio.

Es la situación de la tragedia clásica, y resplandeciente es la clásica entre todas, identificable con la condición humana. Edipo, el que busca ser rey a toda costa y sin darse cuenta de que es «a toda costa». No lo ha pretendido; se ha dejado arrastrar simplemente. La conciencia nacerá después y solo después y súbitamente. Su transformación no se cumplirá ya aquí en vida, su vida le servirá tan solo de comprobación, apurará en ella lo más negativo de la condición humana. La conciencia ya no le hará preguntarse por nada. No ha tenido tiempo para ser hombre. Acabará de nacer, hijo de una culpa absoluta, más allá de su vida mortal. Ha pasado de la inconsciencia total, que todo lo busca sin pretenderlo, a la conciencia que nada puede buscar. Y de ahí el rescate total de una vida en estado naciente, una vida rescatada que puede transmitirse como antes se transmitía la peste: será un remedio, un «fármaco», una purificación en la obra poética a que dio lugar. Un exorcismo.

Exorcismo que al arrancar al hombre de su angustia, totalmente lo sustrae a la historia, al nacimiento propiamente humano, pues en ningún momento ha habido adecuación

entre inconsciencia o su conciencia y su ser como sujeto; no ha podido decir YO.

Es un remedio que al ser consumido por participación simpática en los hombres que lo contemplan representado, tendrá un sentido introductorio. Algo así como la introducción a ser hombre, la libertad necesaria, y la necesaria limitación para poder pretender. Y solo más tarde, cuando se pretenda en esta conciencia ganada, puede llegar al fracaso.

De la tragedia clásica se desprende un instante de humanización; lo que fue toda una vida, actúa como instante purificador y liberador. Se ve claro por este modo de actuar que guarda algo del sacrificio.

El sacrificio que estará siempre al comienzo de toda historia propiamente humana, toda historia hecha por un hombre que ya pretende; puede pretender porque ya conoce que hay límite, aunque no conozca su dibujo exacto. Esto lo hará la filosofía en su hora de madurez. Dibujar ese límite de la pretensión en una definición. Es cuando la filosofía logra, al fin, *una definición de ser hombre*.

Mas esto, naturalmente, vendrá mucho más tarde del inicial fracaso. Y es su sentido y su logro; su adecuado remedio.

Por eso, la esfinge planteó a Edipo la gran cuestión en forma de enigma que no queda descifrado porque se diga «es el hombre». Porque entonces faltaba saber qué es ser hombre. No solo identificar esa realidad, sino verla en sus límites, definirla. La esfinge no siguió preguntando: ¿y qué es ser hombre? Y eso fue lo grave, lo irremediable. Porque la esfinge quizá no fuera sino la conciencia de Edipo enajenada. La contestación de Edipo era el verdadero enigma que él presentó sin darse cuenta a la esfinge que no le podía responder; porque la esfinge y Edipo eran el mismo.

Como son el mismo siempre quien pregunta y quien responde —cuando la contestación es satisfactoria, al

parecer— el círculo de la ignorancia no tiene apertura. El que reposa en una respuesta satisfactoria ha vuelto a caer preso de la ignorancia; de esa inicial ignorancia que reaparece aun en los estratos más altos de la cultura. Pues en ella la pretensión está encubierta o declarada, sin conciencia de la limitación. Se vuelve a la tragedia en todo dogmatismo cerrado, que no deja abierta la posibilidad de la duda, es decir, de la validez intelectual del fracaso.

En el fracaso hay la aparición del sujeto, ya implícito en la «pretensión». Mas el pretender no puede darse sino dentro de esa liberación previa de la ignorancia total y del saber que aniquila. Esa liberación del círculo mágico de la ignorancia y de la servidumbre, del «encantamiento» producido por los dioses, para que surja la acción primera por la cual el hombre, como sujeto de su propia vida se atreve a enfrentarse con lo que le rodea, a asumir su «qué hacer».

Hay, pues, una situación histórica como Ortega dice, especialmente feliz para que el hombre se desentienda de sus dioses y se sienta «náufrago» en su circunstancia, para que pueda «fracasar». Y para fracasar tuvo que pretender. Y pretender solo pudo al sentirse solo. Solo, mas no en una soledad total. Solo quiere decir, en este caso, empezando a nacer. Su acción propia y específica. Y entonces pretende.

El conflicto de ser hombre

En las postrimerías del curso de 1935-36 escuché decir a Ortega en conversación con algunos de sus discípulos hablando de las cosas de España: «El español necesita una conversión».

Pues si el hombre demanda, pretende y fracasa es porque aquello que es no le es presente. Porque su ser no alcanza la presencia. No se está presente a sí mismo. Y las cosas, «lo que le

rodea» no puede por ello estártelo. «La vida humana es drama», dice Ortega una y otra vez.

Y en el drama no aparece la identidad del protagonista. Le está sucediendo algo que no sabe y es su propia condición contradictoria; si tiene un conflicto es porque reside en él, porque él mismo es un conflicto. Su ser es su conflicto. Vive en él, y mientras no se da cuenta, lo padece simplemente y no puede afrontarlo.

En la tragedia griega y aun en los relatos de la más venerables teologías se expresa la dificultad de ser en realidad. Que no es posible ser hombre. Y hasta en el Antiguo Testamento. Lo que se deja oír en la queja en que Job demanda a su autor la razón de haberle creado *así*. En la poesía de Homero solo el heroísmo llevado hasta el límite justifica al hombre, hace posible su vida. Pervivencia del sacrificio en que el único modo de ser es ofrecerse para ser consumido por entero. A esta luz aun las remotas Religiones del sacrificio humano cobran sentido, como si el hombre fuese una libertad sujeta a usura sobre la que pesa un gravamen que la anula. Y para irla cobrando, ha de entregar todo. Alguien, alguno, ha de entregarlo todo para que los demás puedan tener algún respiro, un soplo de vida.

La poesía de un Teognis de Megara expresa este radical pesimismo, desesperación total acerca de la condición humana. Es la queja el primer signo, constatable en culturas diversas y a lo que sabemos sin comunicación alguna en aquellos momentos, que da testimonio de un sentir original, del sentirse a sí mismo de esta extraña criatura cuya vida es conflicto.

La actitud filosófica

Sorprende que la filosofía no iniciara su marcha preguntándose por la condición humana, por el «ser» del hombre. En realidad,

lo primero que el filósofo hace es renunciar a la queja. Es el hombre que ya no se queja, ni pide cuentas, ni las espera. Se diría que se ha olvidado de sí mismo, y de su conflicto. Y que va a iniciar una actividad nueva, desconocida hasta entonces. Y no porque hasta entonces no se hubiera pensado alguna vez, sino porque hasta entonces, como decía Ortega aquella tarde en que hablaba de su insuficiencia de los dioses griegos, no se había depositado la fe en la razón.

Pensar esporádicamente, ¿es pensar? ¿Es pensar hacerlo sin comprometerse íntegramente con ese pensamiento, sin fiar en él? Quiere decirse entonces que se ha renunciado a todo, a las formas fundamentales de trato con la realidad —con la realidad cuya forma eran los dioses, ya que en Grecia aconteció tal suceso—, al sacrificio que aplaca, a la invocación, a la queja y... a la desesperación. Comienza la filosofía porque se estrenó una actitud inédita ante la vida y frente al conflicto que es haber nacido hombre, solo hombre.

Haberse decidido a aceptar la condición humana, el ser hombre, disponerse a vivir como tal, aprender a contar consigo mismo. Hacerse fuerte en la debilidad.

Aceptar ser hombre, vivir como hombre, lleva inmediatamente a aceptar lo más humano: la ignorancia. Así la filosofía hubo de nacer no solo de la renuncia a la queja, sino de la renuncia al saber, a la sabiduría tradicional. A la tradición y a la inspiración.

Tal parece ser el «prosaico» comienzo del pensamiento filosófico. Nació, pues, la filosofía de una renuncia, que se hace aceptación —¿será de extrañar la resignación de los estoicos?—, y de ella brotó la audacia, el atreverse a presentar la pretensión al descubierto. Pretensión de saber de un modo tal que entraña la pretensión de ser hombre. Bajo la pregunta de Tales, late la proposición de que el hombre existe. Frente a los Dioses —y aun frente a su propio conflicto. Frente a él,

a su subordinada libertad, ha encontrado una acción: pensar para que se le descubran las cosas. Y al hacerlo así, él mismo se descubre, sale a su encuentro. Se hace presente ante todo a sí mismo, comienza a ser «sí mismo»: el que da cuentas, no el que espera que se las den.

La filosofía es lo último que el hombre hace cuando ya no le queda por hacer ninguna otra cosa. El último remedio cuando ya no había ninguno y se habían agotado todas las actitudes espontáneas, todas las acciones emanadas de ella: sacrificarse, pedir, reclamar, invocar, quejarse. Agotada la imposibilidad de seguir viviendo. Así se repite en la vida de cada uno de los hombres. Pensar es algo que se hace *in articulo mortis*. Y hasta un acto póstumo —cuando ya se ha muerto de algún modo, de un modo en que hay que seguir viviendo; cuando ya no queda otra cosa.

De ahí el profundo parentesco del pensamiento filosófico con la muerte, aunque no la mencione. La claridad que arroja el pensamiento sobre la vida proviene de que la mira y al mirarla se ha alejado de ella. Pensar requiere distancia. Distancia que llega a hacerse objetividad, porque en ella lo que toca y lo que hiere, lo que es adverso o favorable, se ha convertido en punto de mira, en objeto.

Y nacen así, aunque no se nombren, ni haya conciencia de ello, el objeto y el sujeto frente a él, se explicita la singularidad del hombre frente a la realidad circundante en una acción, no en un mero padecer ni soportar, aunque sea en rebeldía. Se aplaca la rebeldía porque al pensar se asume la realidad tal como es, tal como sea.

Y nace este nuevo orgullo de aceptar el fracaso.

La medida humana

Preguntar por el ser de las cosas es pretender adueñarse de ellas, extraer de ellas su verdad última, y estar ahí por primera vez

en una realidad adecuada; adecuada por el simple hecho de que son sabidas en lo que no se puede cambiar. Y paradójicamente, al realizar esta acción acallando la queja y acallando con ella la imposible pregunta acerca de su propio ser —imposible por el momento— inaugura su biografía. Su vida comienza a ser suya, comienza a serle propia, porque ha dejado de ser pasivo, receptor. Porque se ha hecho activo, responsable. Surge el sujeto, el sujeto del pensamiento, surge no como conocimiento explícito, sino como acción. El pensar comienza por ser una acción, la más activa de todas las acciones. La más violenta, la que decide la suerte de esta criatura que se hace habitante del planeta, su responsable. Responsable sin ser el autor.

Y con ello, el principio de lo divino, de una específica manera de situarse lo divino frente a «las cosas de la naturaleza», comenzaba su aparición.

Pues la filosofía en Grecia llegó al final de su tarea en el momento en que Aristóteles descubre la función de la inteligencia: en el hombre, en las cosas y en Dios. En Dios como «primera causa eficiente y última causa final», «pensamiento que se piensa a sí mismo» y mueve a la naturaleza; en las cosas de la naturaleza, como forma substancial; en el hombre, en esa forma específica que es el alma racional. El origen de esta teología intelectual e intelectualista no provenía de una creencia originaria en ningún Dios, autor del mundo, ni en ningún Dios inteligencia, sino en esta acción de pensar para descubrir el ser de las cosas, en una acción humana por la cual al hombre le fue como «revelada» la inteligencia misma en su función. Revelación de la inteligencia imposible sin una fe en la razón, como Ortega tantas veces ha subrayado. Mas esa fe no estuvo apoyada, ni dependió en sus orígenes, de la figura de ningún Dios; era una fe que nació en el hombre haciéndole hombre; era la fe propia de la condición humana, fe que era exigencia.

El hombre en lugar de rebelarse se atrevía a exigir al mismo tiempo que renunciar.

La conquista del tiempo y del espacio en la filosofía griega

Los elementos de esta nueva situación humana parecen ser los siguientes:

La conquista o descubrimiento del tiempo y del espacio. Espacio y tiempo son la contextura misma de la realidad, y sin declararlo así, lo que vendrá en forma explícita muchos siglos más tarde con Kant, hubo de ser ineludible para esta humanización del hombre. Y la primera acción de la filosofía. Espacio y tiempo fueron mirados en función del movimiento de las cosas naturales. Están implicados en la pregunta sobre la «*fyisí*». Pero tenían una función vital, una «razón vital». La razón vital que guió la investigación filosófica de los presocráticos en busca de una naturaleza donde el hombre — el que piensa— fuese posible. Y el pensamiento, lo propio del hombre, su ser propiamente. Esto último no estaba explícito; era el supuesto.

En un mundo sagrado —en que la realidad está oculta y se manifiesta saltuariamente— ni el tiempo ni el espacio se dan como categorías. En cuanto al espacio, no hay esa homogeneidad, ni esa exterioridad propia del espacio que funciona como un *a priori*, lo cual no niega este *a priori*, en el sentido de Kant. La génesis del espacio, su conquista, ha sido histórica y está en este tránsito de lo sagrado a la idea o al ser. Ha desaparecido o no se acepta el sentir primario protohistórico del espacio y no hay lugar para el espacio todavía. La homogeneidad y la exterioridad —notas del espacio— se conquistan por la acción de pensar. Y anteriormente, en culturas en las que el pensar no parece haberse dado plenariamente, como en Egipto,

por la acción de un Dios único. El horizonte y el espacio total que puede ser abarcado por el hombre, corresponde al señorío de un Dios que lo posee, lo rige y aun lo llena. Es como la propiedad de un Señor único. Pues a la multiplicidad de dioses y de potencias corresponde la multiplicidad de espacios que no son propiamente espacios, sino *lugares*. Campos de acción al modo de campos magnéticos. La fuerza y el poder determinan una cualidad insalvable que choca o confina con otra. Lo que corresponde a nuestro espacio está conformado así por cualidades y entre ellas diferencias abismales, insalvables. Nada tiene de extraño que los hombres se dividiesen según los campos de fuerza porque estaban atraídos o más bien poseídos. En ciertas religiones primitivas cada hombre pertenece a un dios que posee al mismo tiempo plantas, animales y hasta perfumes y colores marcados con su virtud. «Somos propiedad de los dioses», decía aún Teognis de Megara en el siglo v a. C.

La relación primera con el espacio es de señorío y el hombre la proyectó en los dioses inventados poéticamente por él, traduciéndola también de ciertas conformaciones o aspectos de la naturaleza que tanto cambia de un lugar a otro. Pero al percatarse de este hecho lo interpretó según su propio vivir: como enseñoreamiento. El simple «estar» es poseer antes que habitar. Pues para el hombre la primera forma de habitar o de tener es poseer, ser señor de. «Y es un tesoro de nuestro idioma —como dice Julián Marías— «SER y ESTAR». Que se tenga este verbo que tanto puede expresar de la vida humana en su aspecto más original y primario. Estar hace referencia a la necesidad nuda y quieta, a una especie de encadenamiento.

Nada extraño es, pues, que al espacio kantiano corresponda a la ciencia físico-matemática que ha dado al hombre tanto dominio sobre el universo; era el espacio del señorío intelectual.

No es tampoco el espacio del Dios único que lo enseñorea y que lo llena. En este espacio lleno de Dios el hombre no se atrevía a entrar a conocerlo. Y conocerlo es hacerlo suyo. De ahí que el pitagorismo signifique ya el nacimiento del espíritu filosófico que se atreve a pensar, no solo a saber, acerca de las cosas de la astronomía y del espacio geométrico.

Aparece así el pensamiento filosófico como un movimiento estratégico que el hombre realiza para descubrir o despejar la realidad en torno y volverla adecuada para albergarlo. Antes de hacerse cuestión de sí mismo, necesita instalarse mínimamente, adquirir seguridad ejercitando la acción que le es más propia, haciendo su hacer. El hacer que se confunde con su propia vida, el hacer que es su vivir, específico.

El intento pitagórico

Como la hora de la filosofía, la hora del hombre había llegado, desde un origen distinto del marcado por Tales; se había presentado el intento. Eran los llamados pitagóricos sus portadores, reunidos en torno a una figura que no era o no es a nuestros ojos enteramente un filósofo, aunque a él le sea atribuido el nombre de filosofía.

La contienda habida entre Parménides y Heráclito a la luz de la diferencia entre ellos y los pitagóricos, hace ver su profunda comunidad, su común punto de partida. Ante la filosofía triunfadora que comienza en Tales y se constituye en Aristóteles ya para siempre, el pitagorismo era *lo otro*. Y vino a serlo más como todo lo que es vencido.

La pretensión habida en el pitagorismo no parece ser diferente de la encontrada en la filosofía tradicional —en la tradición que triunfó. Si alguna diferencia hay en cuanto a la pretensión es justamente que está más declarada: por el hecho de vivir

agrupados en secta, por sus pretensiones a intervenir en la vida de la ciudad, por las preguntas rituales con que cada pitagórico había de cerrar su jornada. «¿Qué he hecho?». «¿Qué he dejado de hacer?». Por el designio de «salvación». Se trataba sin duda de la gran cuestión del hombre: de ser o no ser.

Si la pretensión oculta en la pregunta de Tales era la de ser hombre, parece natural que el pitagorismo hubiera triunfado, ya que la declaraba mucho más; estaban más próximos — los pitagóricos y llegando hasta constituirse en Sócrates. En Sócrates, que hubiera tenido que hacer de todas maneras su «revolución» frente a lo anterior, en este caso frente a ellos, los pitagóricos.

Traía consigo el pitagorismo un secreto que le aproximaba al «conócete a ti mismo» socrático. Mas basta detenerse un poco para ver que se entendía en modo bien distinto. Ya por el hecho de ser asunto secreto, hace pensar que este conocerse, este conocer tenía otro sentido y otros supuestos.

Como supuestos había una cierta «teología» y una historia del «alma» que padecía aquí su condición humana. Concebían al hombre como criatura de historia, bien que la historia fuese solo en parte terrestre —lo que tenían en común con todas las religiones de salvación habidas hasta entonces. Conocerse, pues, debía querer decir *conocer en qué momento de esa historia* se hallaba el individuo, candidato a la liberación. Conocerse en el viaje a través de los diversos tiempos que el alma había de atravesar entre su caída y su rescate total. La pretensión de ser hombre no encontraba adecuación en este conocimiento, en esta «idea» previa del hombre heredada del orfismo o de cualquier otra religión de misterio. La apetencia filosófica no encontraba la ignorancia, la tabla rasa de donde surge la pregunta filosófica, es decir: que comenzaban a pensar desde su saber y no desde el reconocimiento de un ignorar.

Comenzaban desde otro saber antiguo, el de los números y sus relaciones, nacido como saber secreto que no solo requería, sino que era por sí mismo, una iniciación.

Realizaron, como es sabido, descubrimientos importantes en la matemática y en la música; hubieron de sentirse embriagados. Y de esta embriaguez por sobreabundancia nació la pretensión específicamente filosófica, envuelta en saber, no destacándose en la ignorancia. Por saberse sabios se atrevieron a ser filósofos, sin hacer tabla rasa de su saber, sin haber pasado por ese momento de desnudez que en Descartes se llamó duda.

Todo parece indicar que en los pitagóricos no se produjo ese momento de ruptura con el pasado, que no hubo «crisis». Que se comenzó a pensar dentro de una experiencia no interrumpida de sabiduría. Y así, el pensar no nació en soledad.

De haberse logrado la pretensión pitagórica se hubiera llegado simplemente al «saber absoluto». ¿Estará ello en relación con lo que se enuncia en la frase inicial de la *Metafísica* de Aristóteles, tal como nos ha llegado? «Todos los hombres tienen por naturaleza deseo de saber». ¿Lo hubieran admitido los pitagóricos, eso de «todos los hombres»? ¿Hubieran partido de ello en todo caso para «fundamentar» su ciencia? El que sea o no sea así, implica que sea el hombre en cuanto tal lo que se busque, lo que llamaría «la naturaleza humana».

«El saber absoluto» a que aspiran sabiéndolo o no los pitagóricos, no tenía, ni quizá podía fundamentarse en ese «todos los hombres». Era en la medida en que se lograra el arribo de unos cuantos al borde de su perfección; porque solo ellos estaban en el momento en que su historia —su viaje a través de los tiempos— tocaba a su fin. Saber obtenido un instante antes de desaparecer como hombres o en el momento mismo en que ya no se era. Y así se explica y no por simple

superstición² el carácter mítico de la figura del maestro; su saber era la prueba de que era más que un hombre, del que había llegado al término de su historia y por eso, según la leyenda, la poesía, se conocía a sí mismo en sus múltiples vidas, se conocía.

Esta «idea» del conocer como coronamiento y purificación de una vida, persistía alrededor de Sócrates y de Platón si no en ellos mismos. Son los filósofos religiosos. Es Aristóteles el que ha pasado a la historia con una figura y un carácter de ser simplemente un hombre.

La naturaleza humana

Cuando el hombre adquiere por fin una idea clara acerca de sí mismo, el largo camino del pensamiento filosófico parece haber llegado a un momento de reposo. El hombre se sabe y este saber es comunicable, universal; accesible por tanto a todos; algo que la filosofía ofrece aun a los no perseguidos por ella.

La «razón vital» ha hecho crítica de la idea de «naturaleza humana» porque encubre la realidad radical que es la vida con la idea de un ser ya hecho y fijo desde antes y para siempre. Y diríase que en la idea de «naturaleza humana» se precipitó la seguridad que había alcanzado el pensamiento; al hombre le ha parecido siempre más seguro lo invulnerable al cambio o lo que le resiste. Aristóteles pensó en el motor inmóvil, el movimiento que nace de sí mismo, que va hacia sí mismo. La intención de Ortega en el texto³ en que se acomete tal problema, parece ser mostrar cómo

² Solemos llamar *supersticiones* a las creencias desprendidas de su fundamento —residuo de creencias— y a las creencias cuyo fundamento desconocemos.

³ Prólogo a la traducción española de la *Historia de la filosofía* de Brehier.

en el motor inmóvil el pensamiento antiguo llegó, pensando el pensamiento, al borde de la idea de la vida. Y hasta hace sentir el reproche de que no se desprendiera de este pensamiento la idea en la cual el hombre antiguo encontró la definición de lo humano; por el contrario, tal tesoro ha quedado inexplorado —según se desprende del comentario de Ortega— hasta nuestros días.

La idea de «naturaleza humana» tenía otras fuentes más arcaicas que el avanzado pensamiento aristotélico. Acuñaada por los estoicos, es hija de una crisis, de uno de los movimientos más típicos del pensamiento para salvar una crisis.

El estoicismo es una filosofía nacida ante la crisis. Mas todas las crisis no tienen la misma profundidad. Hay dos clases o categorías de crisis históricas: aquellas en las que se precisa un pensamiento original, en el sentido de originario, un descubrimiento o revelación; tal la que dio nacimiento a la filosofía. Y otras las que se producen en la madurez de una cultura, que se solucionan por un doble camino: de una parte la prosecución hasta su término del pensamiento original, de otra un retroceso que lleva a una creencia antigua original y de la que se desprende una seguridad. Un camino heroico que no retrocede, y de otro lado una retirada. El primero es el que sigue una minoría fiel y arriesgada, es el camino de la fe; el otro obedece a la necesidad de dar a los más —a todos los hombres— un saber que les permita simplemente vivir; obedece a la necesidad de la vida en el nivel más común. Por eso no descansa en el pensamiento sino en una creencia. Y en una creencia originaria, en una especie de fe doméstica de esas que son la médula de una cultura. Retorno a la casa de los padres en vez de proseguir la aventura.

El estoicismo es la retirada, la negativa a proseguir la aventura del pensamiento filosófico —dialéctica platónica, «ciencia que se busca» de Aristóteles—. Retrocedió a la fe expresada por Heráclito, fe inicial de Grecia en una materia-razón; en una razón viviente,

«fuego que se alumbraba con medida y se apaga con medida». Substancia en movimiento que se alimenta a sí mismo, según media, y que permite una vida efímera de todas las cosas; reposo en último término, donde el hombre hallaría un ser, condicionado y seguro, a trueque de no pretender la perennidad.

Y así, la «biografía» humana que se inicia con el pensar filosófico, se detiene al mismo tiempo que se afirma. Es lo que sucede con todas las certidumbres o ideas que se fundan y se adecuan a una creencia. Marcan en principio un reposo, una seguridad; y como la seguridad en las cosas de la vida humana es siempre a costa de una renuncia, vienen a ser un instrumento. Un instrumento en este caso para algo tan perentorio como tratar con «el mundo». Con el mundo de los hombres, de los asuntos humanos. Y había de ser así: la crisis de que nace el estoicismo es la crisis de crecimiento y densidad de lo social, de la vida política. De ahí que tal doctrina alcance su esplendor máximo cuando en la vida del Imperio Romano se había perdido la intimidad de la ciudad griega, de la «polis» que era aún algo doméstico; cuando el mundo histórico es la circunstancia, la casa donde el hombre tiene inexorablemente que habitar.

Mas todo detenerse produce un vacío. Cuando una idea se presenta como inatacable, aparece también su vacío, su insuficiencia. Tal ha sucedido, hasta ahora al menos, con las ideas que el hombre se ha forjado de sí. Al ser «idea» es forma, y la vida humana las trasciende todas. Por eso no es naturaleza, por eso es biografía, aventura perenne. «Somos necesariamente libres», dice la razón vital.

La crisis del hombre. El cristianismo

El tránsito de la vida como libertad a la vida como adaptación, ha definido Ortega el cambio de la República al Imperio

en Roma. Tal cosa quiere decir que el hombre se encontró detenido sin poder proseguir su camino, iniciado por causas sociales y políticas, sin duda. Mas ellas quizás dependieron entonces y dependen siempre de que el logro del pensamiento no puede por entero «establecerse». Y como el pensar es la forma en que el hombre se ha propuesto a sí mismo, en un ir buscándose y encontrándose, quiere decirse que el hombre, en su ser íntimo, es una criatura no lograda todavía. Que ser hombre sea, inexorablemente, proponerse algo imposible e irrenunciable. Que el hombre sea un imposible que se tenga que realizar; una imposibilidad ante la cual no cabe presentar la dimisión.

Mas hay un momento, una especie de crisis, más grave que la primera que conocemos, que las originarias: las crisis que se dan en la plenitud de una cultura porque incluyen las «soluciones» encontradas. El estoicismo fue la gran solución que por haber sido tan valedera pervivió infiltrándose dentro de la originalidad de la fe cristiana.

La situación en la filosofía parece ser la siguiente:

La filosofía de Platón y Aristóteles había producido un camino de vida: la vida teórica o «vida intelectual». Su expresión extrema la hallamos en Plotino, que los incluye a ambos. El hombre se identificaba con la inteligencia —la diferencia estriba en que, según la tradición platónica— lo inteligible está por encima de la inteligencia, y en la aristotélica, ambos se funden en el motor inmóvil. Plotino será en esto más platónico que aristotélico. Y así, el uno estará sobre el ser y este sobre la inteligencia que moverá al alma del mundo, de la cual un rayo penetrará en el hombre. Lo humano tenía estabilidad, ser propio; *el hombre no es* criatura originaria, y ha de recorrer a la inversa el camino que hizo descender a la vida. El hombre no es, propiamente. Ha de seguir a la inteligencia como a una música inspirada hasta ser

solo eso. Y entonces se verá a sí mismo como «objeto del mundo inteligible», convertido en idea.

En cuanto a los estoicos, aparece aun más claro todavía que lo humano no es sino un préstamo de la naturaleza. No mentían, pues la naturaleza humana como idea es en efecto un préstamo de la idea de la naturaleza y, si no hubiese habido otras razones, esta hubiese bastando para inclinar al ánimo estoico a aceptar que la naturaleza humana no es sino eso: préstamo. Una idea prestada que remite a la idea original que la prestó. Al ser naturaleza, el hombre no era hombre, sino en modo efímero, y aun eso cuidando siempre de «obrar de acuerdo con la naturaleza». El hombre, pues, no tenía ser propio. Era, sin ser. Ser sin ser, ¿cómo es posible? Y ¿cómo ha de serle posible a la criatura que ha descubierto el SER? Tal es la situación trágica que al hombre antiguo le adviene. Descubre el ser con Parménides; proclama, diríamos, el Evangelio del ser. Y se encuentra sin él, fuera de él, habiendo de penetrar en él, reintegrándose en la renuncia a su originalidad con Platón, Aristóteles, Plotino y los Estoicos. Renunciando a su vida concreta, a ser individuo y a ese algo irreductible que todo hombre, por creyente en la razón que sea, ha sentido alentar en su pecho. Su destino último, su postrimería, será al fuego o la luz; el fuego, un elemento de la naturaleza, su foco absorbente al modo de un Dios rencoroso que no permite la existencia de su extraordinaria criatura, a modo del *ápeiron* de Anaximandro, de quien tanta huella guardan, sabiéndolo o sin saberlo, Heráclito y los estoicos.

Y la luz, la luz inteligible, metáfora de la inteligencia pura, metáfora de lo divino, religión última descubierta por el pensamiento griego, que se resumen en eso: en una religión de la luz con Plotino, su legislador último.

En el fuego-armonía de los estoicos hay también la marca de un Dios, o de un aspecto de lo divino: el Dios vivo que da la

vida en préstamo, Dios que devora a sus criaturas. El tiempo, en último término. ¿Lo supo Heráclito? Un tiempo no humano, pues si «todo pasa» es igual que si nada pasa. El hombre no podría tan siquiera vivir en ese tiempo. En el tiempo humano, el río siendo diferente es el mismo, porque el yo que lo mira es el mismo, aunque sea diferente. El «todo pasa» es la sentencia del Tiempo destructor, de cada instante que pasa sin dejar huella que permita el enlace con el siguiente; pasado y futuro se hacen imposibles. Pensar no es posible y vivir tampoco. La posibilidad del hombre va unida indisolublemente a un tiempo no destructor, a un tiempo con razón, con *logos* con una estructura que permita ir-siendo; ir al encuentro de sí mismo.

Si «todo pasa» ningún proyecto es posible. Pero, a su vez, si nada pasa porque lo que es lo es ya de una vez y para siempre, tampoco es posible la vida para esta criatura que ha de hacerse, que ha de proyectar, anticiparse y recordar que ha de moverse por esencia.

El vacío humano

Y así, como el pensar filosófico nació en el vacío de lo divino, apareció en esta hora —llegada a su término la filosofía antigua— el vacío de lo humano. El hombre había adquirido un «ser» a costa de exteriorizarse, de hacerse exterior a sí mismo, de no encontrarse forzado a identificarse con la naturaleza o con la inteligencia. La idea que el pensar le había proporcionado no era adecuada con su sentir insobornable, originario. Y había de persuadirse constantemente, repetirse las razones estoicas para acallarse en la resignación o ver la vida como algo a salvar o de qué salvarse; o andar en la vacilación de una a otra. Su realidad viviente le estaba más que nunca oculta; *oculta bajo una «idea»*.

Y como es imposible para el hombre identificarse con idea alguna, «naturaleza» o «inteligencia viva», aparece entonces la realidad de la vida humana, de la simple vida, dejando un vacío, el hueco imposible de llenar en el hombre por el ser. La filosofía había descubierto la «forma», entelequia humana, mas no resultaba posible que la realidad de cada vida la llenase; quedaba un vacío y rebosaba. Lo que ha venido a suceder siempre que el hombre ha creído en una definición de su ser extraída de la definición de una realidad objetiva: no la cumple y no le basta.

La vida cristiana

El vacío de lo humano se proyectaba —como lo que el hombre siente de sí se proyecta siempre— sobre lo que él piensa que es la realidad. Pues que la «realidad se da entre» solo será sentido con todos los caracteres de realidad cuando en ella el hombre se sienta a su vez real, viviente cuando pueda realmente vivir en ella.

El cristianismo no era nada parecido a lo que esa partícula «ismo» suele significar: una teoría, una doctrina. Era simplemente vida; vida cristiana. Había una verdad que no operaba al modo de la idea que ilumina o aclara la duda de la mente, sino de la revelación que transforma y hace ser otro; una verdad que convierte.

El hombre necesita cuando siente ese vacío —inadecuación entre lo que cree ser la realidad y su propia vida— lo que se llama una conversión. Entrar en sí mismo, vivirse desde adentro. Que su vida fluya no según un modelo o patrón, según una forma o idea, sino atraída hacia una meta no vulnerable y que sea a la vez algo próximo, íntimo; una realidad que encuentre adentro y fuera. Pues lo que ese vacío dejaba ver por negación es que el hombre tiene un interior, al que se retira para mirar o para

pensar, y que el pensamiento le ordenaba abandonar después, como punto de partida de un viaje sin retorno. Por esta vez, el hombre, como en los comienzos del estoicismo, necesitaba regresar, mas no a una vieja creencia familiar, sino a algo más familiar aún y más desconocido, a sí mismo. A lo más próximo y al par ignorado.

Mas esta realidad, íntima e ignorada, ¿hubiera podido ser revelada por el pensar filosófico? Su irreductible diferencia con toda idea las descalifica a todas. Es lo positivo escondido bajo el vacío y que crea el vacío; el íntimo ser irreductible que hace que todo parezca nada.

Era una rara religión la que se le ofrecía al cansado de soportar el vacío de lo humano y de lo divino. Había en ella, desde el comienzo, un parentesco con la actitud filosófica, y más aún, con la acción del pensar filosófico. El ponerse ante la verdad, el abrirse a ella. Solo eso, por lo pronto.

El cristiano no buscaba simplemente la verdad sino que se ofrecía a ella; la claridad de esta acción está expresada por San Agustín en las *Confesiones*. Es su corazón, no solo su mente, lo que se ha convertido en él. Con su vacío también. Un vacío que solo había de llenarse, no por una idea sino por una presencia: la presencia de la Trinidad no le dejó. La verdad que le llamaba desde adentro, porque residía en el interior, no solo en el suyo, sino en el de todo hombre.

Esta presencia —vida y verdad— a la que se ofrecía su corazón, le hacía ser.

No parece, pues, extraño que San Agustín diera cumplimiento a su conversión cristiana, a su apetencia de verdad y de ser, que le había llevado de escuela en escuela. Era la misma apetencia, la misma sed, solamente así había llevado su cumplimiento.

Tal perfecta continuidad existe en San Agustín entre su necesidad de verdad y su conversión religiosa que parece claro

que de no haberse hecho cristiano no hubiera sido filósofo. Pagano, hubiera sido retórico. El afán de verse en la verdad le dio, al hallar cumplimiento en la vida cristiana, la audacia necesaria para pensar; esa fe íntima que ha de tenerse para aventurarse en el pensamiento sin retroceso alguno. En él la fe cristiana y la fe que mantiene la exigencia del pensar fueron una y la misma.

El vacío ha desaparecido y la interioridad aparece sin exteriorizarse. La realidad viviente que es el hombre no se reduce a una idea. Es como si el horizonte ideal que es la filosofía, sin perderse, desembocase en un horizonte de vida. Como si el medio que el hombre griego había despejado para hallar en él habitación —espacio y tiempo— fuese por primera vez vida, donde la vida humana podía darse enteramente. Un medio vital, no abstracto; vital e inteligible. Vida y pensamiento. La realidad que es el hombre se sentía segura y atraída.

El hombre encontraba camino para el peculiar movimiento que es su vida: la esperanza. El esperar activo que busca y necesita del concededor, de su argumento propio. Y al hallarlo, necesita entonces mirar en torno suyo, mirarlo todo, incluida su historia. Con San Agustín se hace presente la historia.

Ya que el hacer histórico está movido por la esperanza. Y toda histórica construcción en su ruina; la ruina de una esperanza que se pone al descubierto en el abatimiento de lo que fue, en lo que tiene de trascendente y de invulnerable.

Si el pensar se hace *in articulo mortis*, las construcciones históricas son epitafios. Epitafio de una esperanza, de la forma que la esperanza —substancia de la vida humana, substancia del hombre— tomó un día.

Vino a darse la paradoja de que la civilización cristiana haya sido la más «histórica» de todas. El hombre en la vida cristiana se atrevió a esperar aún lo inesperado. La promesa le sobrepasaba y la realidad era ya la realización de la promesa. Pues nada más lejos

de la vida cristiana primera que la actitud de algunos cristianos de después que parecen columbrar desde la desdicha la posible vida venturosa, en ese «si no fuera por que hay otra vida»... El cristiano de la primera hora, y el verdadero de cualquier hora, no siente la desdicha de haber nacido, ni la injusticia ni la muerte, como constituyendo su vida, y luego, en lontananza, la otra vida en compensación, sino lo contrario. La vida, ya en este instante, es camino de vida verdadera, ya desde ahora; la promesa le ha sido dada en realidad y no en palabra. El futuro mide al presente y lo invade.

La fe cristiana trajo una especie de revolución en algo esencial de la vida humana, en el tiempo. No es que el cristiano vaya hacia el futuro, sino que el futuro viene a él.

Tal cambio en el sentido del tiempo, parece ser correlato del cambio habido en la relación del hombre y lo divino. En la vida según la filosofía parece ser consecuencia de un movimiento inédito en Dios; del descenso de la divinidad, como si el río de la vida humana hubiese invadido por el mar en que iba a desembocar. Y bajo ella, a su luz y ante su realidad, aparecía el hombre enteramente como una placa semivelada ante una luz reveladora. Apareció la libertad, no descubierta por el pensamiento, aunque en el pensar estaba implícita.

La esperanza y la libertad son dos supuestos del pensamiento y de la acción de pensar. No solo porque lo hacen posible, sino porque lo hacen necesario. «Somos necesariamente libres», dice la razón vital. Y al mostrarlo así, nos parece que se queda al descubierto el supuesto común del pensar filosófico y de la fe inicial del cristianismo.

La fe no es, sin más, una creencia, pues parece ocurrir lo siguiente: cuando una creencia quiebra —y el inicio de este suceso es que se haga demasiado consciente— aparece la duda, y de la duda o en ella nace la idea. Mas la fe *sensu stricto* supone también

como la idea, la duda. Y aun una duda más profunda, más total, una duda en la cual va envuelta la vida de quien duda. La fe se hace creencia cuando se hace consuetudinaria, recibida por tradición, cuando «está ahí»; mas si es vivida verdaderamente solo llega a serlo cuando ha renacido de algo más extremo que la duda, por total que la duda sea: de unas tinieblas, de no tener asidero, por haber apurado el abismo de la ignorancia, de la invalidez de toda idea o creencia recibida. Será siempre el problema de una fe dada por tradición y que puede perderse si falla como creencia y que puede no llegar a ser fe, si solo es creencia.

Pues la fe rebasaba la conciencia y por ello la supone. Por ser un segundo nacimiento, supone la soledad total, el total desvalimiento, el «naufragio». Y por ella se rescatan y hacen visibles los dos aspectos de la realidad que Ortega señala: la realidad que nos sostiene, «en la que vivimos y somos», los supuestos del pensar, y la realidad contraria y aún enemiga, el obstáculo con que el pensar ha de vérselas —sin obstáculo no habría pensamiento—. El «naufragio» que la razón vital señala y describe es más profundo y total que la duda cartesiana, que la situación en que Tales comenzó a filosofar. La filosofía ha tomado en cuenta la situación del hombre que se ve perdido, sin asidero, y teniendo al mismo tiempo que hacer algo, sin poder permanecer en esa situación que sería la inhibición de la vida. Y que la vida humana no puede tolerar, ni aun para poner fin a sí misma —que es ya una decisión—. En el naufragio aparece el haber de elegir, de decidirse, en modo inapelable; es lo que la vida humana tiene de necesidad, de inexorable. Mas esto podría ocurrir solamente dentro de la mera necesidad biológica o técnica, para resolver dificultades. El hombre sería entonces el animal técnico. Pero en esa libertad, que aparece necesaria, hay el tener que formarse una idea de la realidad total que nos rodea y de la que está más allá —pues esta realidad

aparece como fragmentaria según la razón vital—. Así como la libertad rebasa del simple elegir los medios, el saber que el hombre necesita y se forja rebasa de conocer las dificultades. Pues todas las dificultades están envueltas en la dificultad de vivir humanamente, de ser hombre. Como todas las cosas están dadas y lo son en un horizonte, en cada modesto proyecto que el hombre se hace habita el proyecto de ser hombre, de sacar adelante su peculiaridad, su ser no acabado.

¿Podrá, pues, acabar la acción de la filosofía?



María Zambrano, en la Universidad | Fundación María Zambrano