

EL ASUNTO DEL YO EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX

INTRODUCCIÓN

¿Vivimos en una época sin filosofía? Seguramente, por imposibilidad natural, no. Es ya una evidencia histórica el giro del saber postrenacentista. F. Bacon lo toma así en su intento por ofrecer un nuevo método capaz de garantizar el desarrollo riguroso de un sistemático control y explotación de la naturaleza: «las ciencias hoy no nos enseñan ni a hacer nuevas conquistas ni a extender nuestra industria»; mas, en cambio, «no hay signo más cierto ni de más consideración que el que deriva de los resultados», con lo que hay que concluir que «no hay para las ciencias otro objeto verdadero y legítimo que el de dotar la vida humana de descubrimientos y recursos nuevos»¹. Lo cual en los últimos años se complica con la mayor deificación del dinero. Con su conversión en cedazo que separa lo útil de lo inútil. Lo útil es rentable, lo inútil no es sino la sanguijuela del capital. La filosofía, por definición y naturaleza, es lo no rentable monetariamente, lo que se origina cuando ya han sido cubiertas las necesidades primeras/primarias —nos dice Aristóteles que los primeros pensadores «filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad»—; necesidades en orden a la subsistencia corporal, ya que podríamos discutir qué es una «necesidad primera», o cuál es la «primera de las necesidades». Porque, y de esto se trata, las preguntas primeras, esenciales y de mayor importancia humana pertenecen al orden del filosofar. Ciertamente no dan dinero, en general, como sí lo daría el remedio de alguna enfermedad aún no descubierto. Es innegable que todo lo relacionado con la

1 F. Bacon, *Novum organum*, Sarpe, Madrid 1984; I, § 8, § 73, § 81.

salud, ya sea su mantenimiento o recuperación, es un negocio a escala mundial. La industria farmacéutica, la industria alimentaria, la industria religiosa. Mas ¿podríamos discutir la suma importancia de la discusión sobre el bien y el mal, sobre el carácter de lo real, sobre la esencia del conocimiento o sobre el ser humano? No, claro, aunque eso suponga situarse en la banda marginal, en la periferia, del sistema de las ciencias estructuradas por su capacidad de generar beneficios económicos.

Curiosamente, el giro susomentado, el del saber en la modernidad, generó la cuestión que traemos a estudio. Es tópico ya afirmar que la postmedievalidad se caracteriza por el giro antropocéntrico que cristalizará, desde la radicalidad del yo pensante, en diversos idealismos. Así, lo del sujeto humano como «yo» es un asunto moderno que comprende algunas de las más clásicas cuestiones en torno al ser humano y su radical naturaleza, lo que ya había preocupado desde el principio del filosofar. Preguntar, «¿qué soy yo?» es preguntar por la esencia de la humanidad, es preguntar por las honduras de la personalidad de cada cual; es, en resumidas cuentas, la pregunta más universal por ser la más individual. ¿Cabe asunto de mayor entidad? Éstos, de este orden, son los de la filosofía. Así que una época sin filosofía será aquella en la que el ser humano dé de lado a las cuestiones que hincan sus raíces en las más genuinas necesidades humanas. Otra cosa, evidentemente, es que se puedan resolver.

En este estudio nos vamos a limitar a algunos autores españoles del siglo xx. Y no sólo filósofos, sino que también tendremos en cuenta a un par de poetas y a un antropólogo. Los filósofos son José Ortega y Gasset, Julián Marías, José Ferrater Mora y Xavier Zubiri. Los poetas son Dámaso Alonso y el portugués Fernando Pessoa. El antropólogo, que nos servirá para lanzar el tema, es José Antonio Jáuregui.

1. ¿ES EL DEL «YO» UN TEMA OLVIDADO? CEREBRO, EMOCIONES... Y YO

En 1990, José A. Jáuregui edita *Cerebro y emociones. El ordenador emocional*². En los últimos años ha habido una especial insistencia en resaltar las dimensiones sentimentales y emocionales de la inteligencia. No hay más que recordar el carácter de bestseller de los libros de D. Golemann y, entre nosotros, aparte del mentado Jáuregui, José Antonio Marina con *El laberinto sentimental* y *Diccionario de los sentimientos*.

2 3.ª ed., Maeva, Madrid 1999.

La tesis de Jáuregui es fuerte. Utilizando terminología informática, el cerebro es el *hardware* que recibe programas —*software*— que determinan las emociones en orden a una acción determinada: «creo haber mostrado y demostrado en este libro que la llama de la activación y desactivación de todos los densímetros emocionales está en posesión del cerebro en riguroso monopolio genético... Sólo tú, lector, sientes, pero no lo que tú deseas sino lo que tu cerebro te impone... El cerebro es el que decide en cada momento qué sentimientos enviará al sujeto y en qué intensidad. Ése es el significado de ordenador emocional»³. ¿Con qué finalidad particular? «El ordenador cerebral tiene un conocimiento inconsciente de todos los códigos somáticos y sociales que deben respetarse, e informa y presiona al individuo para que su organismo y las diversas sociedades en las que está inmerso funcionen»⁴. «El cerebro es un ordenador complejísimo programado para informar al individuo con precisión de reloj suizo y con la celeridad del rayo de cuanto debe hacer o evitar en todo momento para que se mantenga su cuerpo y sociedad a través del servicio de correos de los sentimientos»⁵. La finalidad es la supervivencia, ya del individuo ya de la sociedad. La supervivencia exige la respuesta a la información relevante. Qué sea relevante, a la vez, es también un asunto «cerebral»; la importancia de algo es que podamos captarlo como tal, o sea que tengamos el programa adecuado en el ordenador que permita procesarlo: una bandera, por ejemplo, puede ser importante para el ser humano mas nunca para un simio. Las respuestas son desencadenadas al tener la información precisa. Y el sistema emocional es el *sistema informativo*. E informando es un *sistema de presión*. «El ordenador emocional, al disparar una sensación ingrata al individuo, le ha informado de algo que él ignoraba (“hay un pelo en tu ojo izquierdo”), pero además, y al mismo tiempo, el ordenador cerebral le da las órdenes precisas: “sácate del ojo ese pelo inmediatamente”». Sistema de presión que exige poder presionar: «los sentimientos son el «pan y el palo», los premios y castigos, la palanca de presión que la naturaleza ha puesto en la bandeja de plata genética del ordenador cerebral para que éste pueda persuadir y presionar al individuo a que cumpla con las órdenes recibidas»⁶, o sea: «quita el dedo del fuego o si no te seguiré torturando con este dolor vivísimo de infierno dantesco».

Las emociones y sentimientos son las formas de presión con las que el ordenador cerebral regula los trabajos que necesariamente hay que realizar para el mantenimiento de cuerpo y sociedad. Cuanto más importante sea la tarea el salario será mayor. Igualmente, si no se realiza no habrá paga. Aquí añade Jáu-

3 *Ibid.*, pp. 12-13.

4 *Ibid.*, p. 286.

5 *Ibid.*, p. 25.

6 Dos últimas citas, *ibid.*, pp. 26-27.

reguí una precisión importante —¿epicúrea?—: no hay placer, sino cancelación de malestar. Así el sentimiento que exige una acción es un sentimiento desagradable, incómodo —hambre, por ejemplo—, que es cancelado —el supuesto placer— al realizar la acción.

Los programas que determinan las emociones son de dos clases: bionaturales y bioculturales. Bionaturales se refieren al control emocional de lo referente al sistema digestivo, la fatiga, el peligro... Son bioculturales aquellos programas que rigen la ira, la risa, la vergüenza hasta el sistema religioso y ético. Éstos últimos, bioculturales, productos de la sociedad y, por tanto, variables, pueden colisionar entre sí y a veces lo hacen con aquéllos, bionaturales. Así, por ejemplo, señala que «si se da un programa bionatural común a cada especie, existe una gran variedad de sistemas culturales diversos y opuestos entre sí que contribuyen a marcar el territorio de las distintas sociedades humanas... el cerdo es un animal tabú en varios sistemas culinarios, mientras que en otros es una pieza clave»⁷. Evidentemente, colisionan la ley biocultural del ayuno con la necesidad natural de ingerir alimentos, o la naturalidad en la huida del fuego con el arrojo del bombero que no duda en entrar en la casa que arde.

Es interesante, también, la tesis de que tanto la religión como la ética se mueven en el orden de las leyes emocionales. «El hardware del ordenador cerebral está perfectamente equipado para que ya desde la tierna infancia pueda asimilar inconscientemente el sistema ético que encontrará en su sociedad, como está perfectamente preparado para asimilar el idioma de la sociedad en que nace»⁸. El sistema ético tendría un mecanismo emocional propio, la culpabilidad.

En resumidas cuentas, las emociones son desencadenadas por el cerebro en orden a la realización de actividades necesarias para mi supervivencia y la de mi sociedad. Informan de la acción a realizar y presionan con el salario del placer, que no es sino la ausencia de la sensación desagradable. Jáuregui está convencido, y así lo desliza reiteradamente en su obra, de que «el individuo está sometido al gobierno autocrático y hasta despótico del ordenador cerebral, que tiene en rigurosa exclusiva el látigo de los sentimientos... el ordenador emocional no siente el dolor del latigazo; solamente el sujeto es capaz de sentirlo»⁹. Lo que no significa que el sujeto humano sea un «robot emocional». «Si la naturaleza manipula al cerebro con mecanismos genéticos, y si el cerebro manipula al individuo con el látigo de los sentimientos, ¿es el hombre una marioneta que ama, siente dolor en el estómago, siente ganas de comer, de orinar, de hacer el amor, de leer, de dejar de leer, en fin de cuentas, una marioneta manipulada en

7 *Ibid.*, pp. 97-98.

8 *Ibid.*, p. 236.

9 *Ibid.*, p. 29.

última instancia por los hilos de la naturaleza?»¹⁰, puesto que tiene cierta libertad: no se podrá cancelar la sensación de hambre pero sí se puede desobedecer y no comer; puede infringir el individuo algunas reglas del código ético pero tendrá que pagar la multa emocional correspondiente incluida también en el correspondiente programa bioético. O sea, que admite la dualidad en cada uno de nosotros entre el ordenador cerebral y el individuo al que ese ordenador cerebral informa, presiona y conduce. Y así se plantea en el «Epílogo» de *Cerebro y emociones*, quién será ese yo de una forma muy cartesiana: «¿Qué es ese yo que siente las sensaciones o los sentimientos gratos e ingratos que llamamos Federico Mayor Zaragoza, el *individuum*, el *no-dividido*, el *je* del *je pense* de Descartes, que yo diría el *yo sintiente* (*ego sentiens*)... ¿Qué es ese «ser pensante y sintiente»?». Muy cartesiano no sólo por la alusión sino que, afirmada la dualidad, porque se plantea inevitablemente cómo se relacionan entre sí ambos mis dos elementos: «¿Cómo se establece ese puente o conexión misteriosa entre una máquina biológica, un ordenador cerebral y el individuo al que castiga por infringir la ley de la temperatura o la ley de las ganas de «hacer el amor»? ¿Qué proceso misterioso ha lugar para que el ordenador cerebral suprima radicalmente al *yo sintiente* de la escena de la conciencia y de los sentimientos todos los días, como se enchufa y desenchufa una bombilla... pero ¿puede una máquina que no puede ser consciente, que no puede sentir, otorgar la conciencia y los sentimientos?».

¿Quién soy yo? ¿Qué soy yo? Éstas son las cuestiones originadas desde la investigación bioantropológica de Jáuregui. Inmediatamente tiene dos niveles. Yo soy el sujeto, individuo distinto al otro. Mas, segundo nivel, en ese yo-sujeto se distingue el mecanismo biológico, configurable culturalmente también en el caso humano, encargado de las actividades de mantenimiento y crecimiento del yo que debe realizar las acciones encargadas, del «yo misterioso que siente, que reflexiona, que cree, que crea, cuando el ordenador cerebral le deja estar despierto». ¿Quién soy yo? es la pregunta que nos planteamos y que va a ser examinada a través de los creadores mentados.

2. HACIENDO UN POCO DE HISTORIA

Porque, evidentemente, no es éste un asunto que se haya comenzado a estudiar en España en el siglo xx, aunque sí algo que surge con la modernidad¹¹. En

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹ Cf. al respecto A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona 1997; Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 1996.

la continuidad del tema cristiano de la interioridad —san Agustín—, incluso aquella noción de la *haecceitas*, de Duns Scoto. Sobre todo Agustín de Hipona, por cuanto concibe el acceso a la transcendencia desde la profundización en la interioridad, además de ver en el alma la viva imagen de la Trinidad —existe, vive, entiende— e insiste sobre manera en la necesidad de que el alma se conozca a sí misma. Sin esa profundización y autoconocimiento sería imposible vivir conforme a su naturaleza ¹². En este sentido, aunque algunos siglos más tarde, hablará san Buenaventura: «es necesario entrar en nuestra alma, que es imagen eviterna de Dios, espiritual e interior a nosotros» ¹³. Por su parte, Duns Scoto, y después Ockham, tomarán el pulso a la modernidad con la insistencia en la positividad e inteligibilidad del individuo y la oposición a dejar la individualidad en el orden de la accidentalidad, donde quedaba Tomás de Aquino y la tradición aristotélica ¹⁴.

Radicalizado por el naturalismo que separa la realización humana del orbe divino, más la afirmación de la racionalidad desvinculada y, por tanto, autónoma y autosuficiente. La normatividad epistemológica y, más aún, moral emana de la pura racionalidad humana. De ahí que podamos hablar de una «individualidad subjetiva» frente a la «individualidad objetiva» de la premodernidad, donde el yo es algo entre las otras cosas ¹⁵. De donde se exige ahondar en la individualidad como forma de explicitar los criterios buscados. Con su correspondiente paralelismo social en la inmanentización traducida en la primacía de la cotidianidad y la santidad del trabajo ¹⁶, que acarrea el natural giro en la valoración social: el fin de la primacía de lo improductivo. La mayor valoración de la privacidad, así, es algo moderno surgido al hilo de todo este proceso igual que el concepto de lucha contra la pobreza exige la ética que se ordena bajo los conceptos dolor/placer y que conduce, naturalmente, a proponer la lucha contra el sufrimiento.

En este recuerdo que es «haciendo un poco de historia» nos vamos a centrar en dos formas diferentes —dos autores— de solucionar esta espinosa cuestión: Hume y el yo empírico frente al yo puro de Kant.

12 Cf. san Agustín, *De Trinitate*, BAC, Madrid 1985, Libro X.

13 San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, BAC, Madrid 1975, cap. I.

14 J. Duns Scoto, *Ordinatio*, d. III, 1.ª parte, q. 4: «la sustancia primera es anterior por naturaleza en el ser a la cantidad, y no se puede entender la sustancia en su ser sino cuando es ésta; luego no es anterior por naturaleza si no lo es en cuanto es ésta; luego no es ésta por la cantidad... (q. 6) luego (la individualidad) sigue a alguna otra entidad que determina la naturaleza». Naturaleza que de suyo no es ni individual ni universal, en la línea del triple estado de la esencia aviceniano.

15 Cf. G. Bonn, *El yo moderno*, Pretextos, Valencia 1999, pp. 27-39.

16 Cf. Ch. Taylor, *o. c.*, § 13.

A) D. HUME

Representante, por antonomasia, de una de las líneas de la modernidad en el orden epistemológico. La experiencia es origen y límite del conocimiento de la criatura humana que, de nacimiento, no es sino un lienzo preparado para recibir toda la información. Los contenidos de la mente son llamados «percepciones». Las percepciones, según su fuerza e intensidad de presencia, serían impresiones e ideas. La intensidad de aquéllas es mayor puesto que éstas no son sino el rastro, la huella que ha dejado la impresión. Que la experiencia es el origen del conocimiento quiere decir que todo nuestro conocimiento surge desde las impresiones. No desde la «realidad en impresión», sino desde «lo que en mí queda con fuerza e intensidad»; esto es tal que nunca sabremos si lo que hay fuera-de-mí es tal y como queda-en-mí.

a) Primera fase.—Aniquilación de los «prejuicios»: la duda radical. ¿Qué sucede con el yo? ¿Es cierto que será algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes? Sería cierto si tuviera la impresión correspondiente. Y ¿dónde está la impresión del yo? ¿Dónde hay una impresión de algo invariable y continuo? ¿Dónde me percibo como algo fijo y determinado sobrevolando el flujo del tiempo? En ninguna parte. El examen atento de mi mente conduce inexorable a la conciencia de que sólo tengo impresiones de frío, o de calor, del sonido, de la luz... Y nada más. Esto es: no somos más que haces o conjuntos de percepciones en flujo y cambio constante.

b) Segunda fase.—O cómo lograr cierto consuelo sobre mi identidad. Si las impresiones son despiadadas respecto a esa identidad de cada cual, ¿de dónde extraemos la idea de identidad? Y ¿de dónde la extraemos si, además, no existe respecto de nada la impresión de invariabilidad? Define identidad como «idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo»; mas si todo objeto está en el tiempo, de él habrá impresiones diferentes; las impresiones diferentes dejan ideas diferentes, sucesivas y que cada uno relaciona entre ellas mismas. Esta relación entre ideas diferentes es la que confundimos con la identidad. «La relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo». Pero esto no deja de ser una ficción pues lo único que hay es una sucesión de objetos relacionados. Para justificarse, la mente inventará un principio en el que, se supone, residirá esa identidad: sustancia, alma, yo. Está claro, en cualquier caso, que «la identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia». Y que es posible alcanzar esa ficción en cuanto nuestra memoria genera la sensación de que el que antes se percibía percibiendo y el que ahora se percibe percibiendo percepciones diferentes es el mismo. Causamos la mismidad desde

que la memoria descubre semejanza en la diferencia. Por esta misma razón, la amnesia es pérdida de identidad y necesidad de reconstruirla.

Así pues, el yo no es algo; el yo sólo es la invención de la mente que relaciona ideas y, por tanto, más un asunto gramatical que un problema filosófico ¹⁷.

B) I. KANT

Kant da el paso que ha dejado preparado Hume. Se trataría de justificar de otra forma aquellos conceptos que: a) no proceden de las impresiones pero b) la mente humana los usa para pensar la realidad. Tal y como sucede con el de «identidad», por ejemplo. Será el origen de los conceptos puros o categorías, junto con la necesidad de ofrecer soporte teórico a la posibilidad de los juicios sintéticos a priori y, por esta vía, justificar el conocimiento. Básicamente de acuerdo con Hume en lo que respecta a la falta de referente empírico del yo, intentará darle sentido desde el orden puro de los presupuestos a priori. En la *Crítica de la Razón Pura* se ocupa del asunto sobre todo en dos partes: a) en aquella que estudia las categorías, su deducción y justificación; b) en la *Dialéctica Transcendental*, Psicología.

Sólo podremos pensar objetos de la experiencia y, en consecuencia, adquirir conocimiento científico, en la afirmación de la existencia de ciertas condiciones formales de la experiencia; estas condiciones a priori son los conceptos puros del entendimiento. Así, la experiencia es un producto del entendimiento. Producto significa que utilizamos lo presente en nuestro entendimiento y «desechamos», pues nada es para nosotros, el objeto de las representaciones. ¿De dónde surge la unidad del objeto si el objeto nada es para nosotros? De la unidad del sujeto percipiente. La posibilidad de la experiencia pasa por la unidad del sujeto que unifica lo diverso. Es a lo que llama «apercepción transcendental», identidad a priori del yo. Así pues, las tres síntesis presentes en todo conocimiento —aprehensión de las representaciones en la intuición, reproducción en la imaginación y reconocimiento en el concepto— penden del «yo», apercepción pura. «El “yo pienso” tiene que poder acompañar a todas mis representaciones... las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia». Tenía que conducir necesariamente a afirmar el desconocimiento de mí mismo, en la medida en que el «yo» no dejará de ser una representación de esa x que es la cosa en sí: no me conozco tal como soy sino como me manifiesto a mí mismo.

17 D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. Nacional, Madrid 1988, p. 369.

Pero ¿me manifiesto a mí mismo de alguna forma? O ¿en todos las auto-manifestaciones soy el mismo yo? O sea, ¿soy capaz de determinar el contenido del «yo pienso»? ¿Puedo hacerlo? Si el yo lógico, que es la apercepción transcendental, queda reducido a condición de la unidad de la realidad, ¿hay un yo ontológico? La Psicología es el intento de dar contenido a mi «yo». Sustancia, uno, simple y relacionable con otros objetos en el espacio. Como sustancia es inmaterial. Como simple, incorruptible. Como uno, es posible hablar de una personalidad y «un» yo a través del tiempo. Como relacionable con otros objetos sería alma-en-un-cuerpo, principio de vida. Estas son las determinaciones de la Psicología que Kant va a poner en duda. «No podemos señalar como fundamento de tal doctrina sino la representación “yo”, que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de este yo que piensa no se representa más que un sujeto transcendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado... La conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de la representación en general»¹⁸. «Yo» no es nada más que el sujeto lógico del pensamiento, la conciencia que acompaña a toda representación, de donde —aquí Hume— no se demuestra en absoluto la identidad numérica del yo. Una cosa es el yo-sujeto-lógico, siempre presente como condición necesaria del pensar y de la experiencia y otra el yo-empírico idéntico en el tiempo.

Los textos que conforman el *Opus Postumum*¹⁹, en principio, no parecen aportar excesivas novedades a lo dicho en la *Kr.r.V*. Los paralogismos, en la segunda edición, distinguen claramente entre «yo determinante» y «yo determinable». Aquél es el sujeto lógico, sujeto del pensamiento y condición de toda experiencia y conocimiento, de cuya autoconciencia no cabe aumentar el conocimiento de uno mismo. El «yo determinable» es objeto de intuición en este *Opus Postumum*. La intuición puede ser pura y empírica. La conciencia de mí mismo es el primer acto de conocimiento en el que «el sujeto hace de sí mismo un Objeto según la regla de identidad» (XXII, 95), pero aún no hay percepción alguna, no representación sensible, sino intuición pura. El nivel siguiente es el yo como objeto de la aprehensión sensible, el yo empírico, la puesta en experiencia —la experiencia es hecha por el yo— del yo. «Soy consciente de mí mismo (*apperceptio*). Yo pienso, es decir: yo soy para mí mismo objeto del entendimiento. Pero yo soy también para mí un objeto de los sentidos y de la

18 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid 1984, B 404.

19 *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Ed. Nacional, Madrid 1983.

intuición empírica (*apprehensio*): el yo pensable se pone a sí mismo como lo sensible» (XXII, 119). De la apercepción a la aprehensión sólo es posible transitar a través de la facultad representativa²⁰. El sujeto lógico es consciente de sí como capaz de representar; con lo que se determina como aquello que representa. La representación como «lo que representa» es el fenómeno de sí mismo; y como tal en el espacio y el tiempo. Este acto de constitución de sí mismo como objeto es un acto de conocimiento sintético *a priori*, «el cual hace subjetivamente posible la experiencia» (XXII, 365). «De entre todas las propiedades que competen a un ser pensante, la primera es la de ser consciente de sí mismo como persona; de acuerdo con tal propiedad, el sujeto —según el idealismo trascendental— se constituye a sí mismo *a priori* en objeto, no como dado en el fenómeno... sino como ser que se fundamenta a sí mismo y es su propio autor» (XXI, 14).

C) PRIMERA CONCLUSIÓN: ENTRE EL YO-RESIDUAL Y EL YO-FUNDAMENTO

En nuestra opinión, problemas semejantes han generado soluciones radicalmente diferentes en ojos que, radicalmente, miran de modo diferente a la realidad. Desde la misma dificultad de determinar la «yoidad» empíricamente —extensión, al fin y al cabo, del viejo problema heraclíteo de la identidad—, pues todo cambia constantemente, queda un yo que es muchos yoes hilados y unidos por el delgado sedal de la memoria. Ésta vincula la caótica multiplicidad de las percepciones a un único sujeto que se autopercibe como variable. La otra posibilidad es darle la vuelta al proceso humeano. De un yo percibido a un yo constituyente. De un yo empírico a un yo que hace posible la experiencia. De esta forma, la variabilidad del yo empírico queda unificada por la identidad constituyente de la experiencia del yo-soy. La identidad originaria y trascendental. Que determina, dicho, la experiencia más también el orden de la normatividad moral. La autonomía del sujeto ético kantiano volcada en el imperativo categórico. La apercepción trascendental como voluntad determinante no sólo de la norma sino también, y en esa medida, del orbe de lo en sí.

²⁰ En *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* (Tecnos, Madrid, 1987) insiste mucho en esa dualidad del yo, yo-sujeto-pensante y yo-fenómeno-de-la-sensibilidad-interna; afirmando a la vez que este *factum* «es algo sencillamente imposible de explicar» (p. 30).

3. EL PRIMER INTENTO CONSCIENTE DE POSTMODERNIDAD EN ESPAÑA: ORTEGA Y GASSET

Si la modernidad es el racionalismo cartesiano y los idealismos generados desde él, que ya eran una superación del ingenuo realismo premoderno, Ortega no puede ser ya moderno; naturalmente, porque una de sus pretensiones filosóficas fue la superación de ese modo de pensar la realidad en cuanto cada filosofía es el pensar en la y desde la realidad en la que vive el filósofo que piensa; de donde, como no existe la filosofía definitiva, toda filosofía es «constitutivamente un error»²¹, anunciando en el presente la necesidad de una auténtica filosofía de «mi» época; a la vez, en mi tiempo y en esa su filosofía van esas filosofías pasadas, «como vísceras». Pensar desde el hoy asume la inevitable tarea de construir una filosofía sumida y sumergida e inmersa en la historia. Consciente, así, la filosofía, de su perenne caducidad.

La necesidad de superar el idealismo moderno es lo que lleva a ocuparse del «yo» en la historia. «El yo, el sujeto, se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado ingurgitando el universo. El yo idealista es un tumor». Idealismo es hacer bailar el universo al ritmo que el yo le impone; es la estructuración de la realidad desde las estructuras de la subjetividad humana, en los idealismos menos idealistas, los que aún permiten la entrada de algo que sea no-yo a través de las retículas de las estructuras *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento; hasta el yo que no deja nada fuera de sí. Y todo frente a la «ignorancia» del yo premoderna. «Para el griego, el yo era un detalle en el cosmos. Por eso, Platón no usa casi nunca la palabra *ego*. A lo sumo dirá «nosotros»... Para Aristóteles el yo-alma es como una mano que palpa el Cosmos, se amolda a él para informarse de él... Pero ya en Descartes asciende el yo al rango de primera verdad teórica y al hacerse mónada en Leibniz, al cerrarse en sí y segregarse del Cosmos grande, se hace un mundito íntimo, un microcosmos y es, según Leibniz mismo, un *petit Dieu*, un minoteos. Y como el idealismo culmina en Fichte, en él toca también el yo el cénit de su destino —y el yo es, lisa y llanamente, Universo, todo»²².

Desde un yo que va al mundo hasta un yo que saca de sí el mundo, que es el mundo. Yo = mundo es la fórmula del idealismo y es lo que hay que superar. Razones: tanto la necesidad de elaborar un pensamiento a la altura de la historia en que vivimos como la constatación del error básico del idealismo. Ya en el orden práctico como teórico. Superación que conducirá, simultánea-

21 J. Ortega y Gasset, «Ideas para una historia de la filosofía», en *Historia como sistema*, Espasa-Calpe, Madrid 1971, p. 132.

22 ¿Qué es filosofía?, Espasa-Calpe, Madrid 1973, pp. 156-157.

mente, a reformar el concepto de ser que, al final, había sobrevivido a ese yo sobrevenido de la modernidad: yo sigue siendo sustancia. Así pues, un yo-mundo es un yo-todo; un yo-sin-realidad es un yo-sin-vida, un yo-muerto. Así que, siendo el pensamiento, su existencia, evidente; siendo evidente que el yo pensante es intimidad ha de afirmarse la radical, naturalmente, evidencia de la realidad del mundo. De este modo: negando que la evidencia del yo-pensante signifique que la realidad depende del yo-pensante exclusivamente; percatarse, al fin, de que mi yoidad pende y depende del otro polo, de la realidad de la realidad.

La raíz es la coexistencia de yo y mundo, que yo existo para el mundo y el mundo es para mí. La realidad es: que sólo ante el otro, el tú/lo otro, el yo se constituye como yo. «El yo nace después que el tú y frente a él, como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del tú, del prójimo como tal, del que tiene la insolencia de ser el otro»²³. Lo evidente es la vida. Y lo radical. El yo y la circunstancia son secundarios, en cuanto ingredientes de mi vida²⁴. Por eso no consisto sino que existo, no soy sino que vivo. La consistencia es el pasado, el ser, la naturaleza. La existencia es exigencia de respuesta a los embates de la realidad; es realización, es construcción, hacer, dinamismo, futuro. El pasado, lo sido, lo estático, la naturaleza, condiciona lo futuro. Vivir es también un ir-siendo que puede «des-ser-lo-sido», un hacer desde lo hecho contra lo ya hecho. Así, «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia»²⁵. Quizá tiene naturaleza, el depósito de lo pasado, siendo historia, el hacer hacia el futuro. Lastrado por el pasado, en cuanto «las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre»²⁶.

La postmodernidad orteguiana consiste en el descubrimiento de que la vida es lo primero, la vida de un cada cual que es un ya estar viviendo y esto es un necesario estar respondiendo, haciendo, a mis necesidades y los embates de lo que me rodea. Y que en un «estar haciendo» primero está el que hace, el «yo» y el medio en el que hace. El yo, así, es identidad, intimidad, teniendo que hacerse en una circunstancia que impone un tiempo limitado. El yo es futuro, historia, desde un pasado en un tiempo.

23 «Ideas...», o. c., p. 88.

24 *Unas lecciones de metafísica*, Alianza, Madrid 1981, lección V, p. 78: «Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de ambos. Yo vivo, y al vivir estoy en la circunstancia, la cual no soy yo. La realidad de mi yo es, pues, secundaria a la realidad integral que es mi vida... Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida».

25 *Historia como sistema*, o. c., p. 55.

26 Id.

4. Y EL DISCÍPULO: J. MARÍAS

Puede que sea encomiable reconocer el magisterio y proseguir la tarea disciplinadamente en busca de la verdad. Ciertamente, la intención central de Ortega es fecunda: considerar la vida como lo radical y elaborar desde ahí una metafísica, un conocimiento de la realidad centrado en la inevitabilidad de la centralidad del que conoce, el ser humano en su vida.

La tesis central de Marías en torno a lo que nos ocupa, reiterada en su prolífica bibliografía, se encuentra en *Antropología Metafísica*, de 1970²⁷, totalmente sistematizada. En su opinión, las preguntas centrales de la filosofía son dos: quién soy yo y qué va a ser de mí. Como ya sabemos nos preguntamos por *quién* soy yo y no por *qué* soy yo. «Quién» y no «qué», porque hemos de partir de la irrenunciable afirmación de ser realidad totalmente otra. No un tipo de cosa o sustancia, sino algo otro. No una especie en un género, sino otro género de realidad. Un quién. De ahí la crítica al tradicional entendimiento del ser humano como *substantia individua naturae rationalis*.

Quién soy yo/qué va a ser de mí señalan las cuestiones que ordenan el trabajo filosófico hacia el desentrañamiento de la realidad. Cuestiones sucesivas en una línea común, la línea de la vida. La radicalidad de la vida —«lo que yo hago y lo que me pasa; yo con las cosas, haciendo algo con ellas»²⁸— se abre para su análisis, en la cuestión del yo que hace, que conduce inevitablemente, porque el hacer está limitado en el tiempo, a la muerte y, así, al qué va a ser de mí.

Simultáneamente, nuestro autor distingue un doble análisis. El primero se refiere a lo común a toda vida humana y en ese sentido a priori, es la *estructura analítica*. El segundo sirve de puente entre ese análisis y la vida que vive realmente. Es la *estructura empírica*. Caracteres estructurales pero variables en la historia. Así la temporalidad pertenece a la estructura analítica pero la sensibilidad a la empírica. Toda vida y en todo tiempo se desarrollará en el tiempo y en orden al futuro. En cambio, si es cierto que todo ser humano realmente existente está dotado de sensibilidad, no lo es menos que la sensibilidad es variable a lo largo del existir humano: sentidos más o menos desarrollados, extendidos técnicamente...

A) EL DESCUBRIMIENTO DEL YO

Si la vida es lo primero, ¿dónde está el yo? En mi vida, claro, igual que en ella está lo otro de mí que soy yo. Porque lo primario es estar haciendo

²⁷ *Revista de Occidente*, Madrid 1973. Será citada como AM.

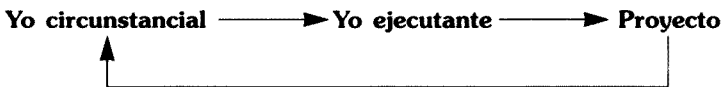
²⁸ AM, p. 59.

cosas con las cosas —lo que Marías llama el carácter «transitivo» de la vida—, de donde me descubro a mí como el que hace entre otras muchas realidades de muy diferente signo. Me veo reflejado en el hacer, y sobre todo me veo reflejado en los otros, porque me compruebo viviendo. La primera forma de autodescubrimiento estriba en el reflejo. Cabe otra posibilidad a través de la capacidad de darse cuenta de uno mismo en el vivir, la reflexión comentada en el que está haciendo la vida, el yo, que es el ensimismamiento.

B) DE LOS YOES

Porque el yo que soy yo, el yo viviente que realiza su vida, el yo ejecutivo que se las ve con lo otro no es el yo-pasado, lo que se hizo que ya pertenece al orden de lo ya incambiable y poseído por mí, mi circunstancia, que nos ofrece recursos pero también encauza y limita mis posibles vías de actuación. ¿Estamos atomizando y disgregando el yo? ¿Yo no soy yo? Marías niega categóricamente la identidad del yo. Porque el yo que soy yo es el yo ejecutante, el yo vivo, el yo que hace su vida según un proyecto y en vistas al futuro. Porque el concepto de «identidad» quiere decir cosificación, inmovilidad, estaticidad.

Pero tampoco disgregación. El yo ejecuta su vida según un proyecto constantemente retroalimentado por lo ya vivido:



No hay identidad, pero sí mismidad. “Yo” es el nombre que damos a esa condición programática y vivente. Cuando digo “yo”, me “preparo” o “dispongo” a ser... Cuando decimos “yo”, no se trata de un simple punto o centro de la circunstancia, sino que ésta es mía: por ser yo mismo puedo tener algo mío. En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy *el mismo* pero nunca lo mismo... el “yo” pasado no es yo, sino circunstancia con la que me encuentro; es decir, con la que yo —proyectivo y futurizo— me encuentro cuando voy a vivir»²⁹.

La unidad del yo es una unidad de acción según un proyecto en una circunstancia con todas las interacciones propias de la diversidad de la vida.

29 AM, pp. 43-44.

C) ALGUNOS CARACTERES

El yo es irreductible y único, diferente a todo y a todos, que se enfrenta con todo lo otro. Su irreductibilidad es posible por su constitutiva inmersión en una circunstancia: circunstancialidad. Es el desarrollo de la vieja fórmula orteguiana. El yo es corpóreo, proyectivo, programático y futurizo. Todo esto conforma el *apriori* de cualquier yo, aquellos caracteres que necesariamente se dan en todo ser humano. Es la estructura analítica de la vida humana.

Pero hay otros caracteres más concretos que los anteriores, que definen formas variables de estar en la realidad, de la «instalación» auténtica y empírica. Es la estructura empírica; empírica porque se acerca más al existir concreto. Estructura porque define elementos comunes. La sensibilidad, la condición sexuada, la edad, la lengua, la clase social, la raza, la casta. «Desde estas diferentes formas de vida, desde estas estructuras biográficas del *estar*, apoyándose en ellas, avanza el hombre en diversas direcciones, *hace* lo que se ha proyectado, despliega el dramático dinamismo que llamamos vivir... la instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical»³⁰.

«Las cosas están en el tiempo, pero el hombre está *haciéndose de tiempo*»³¹. La temporalidad aparece como uno de los caracteres radicales del yo, del que hemos insistido en su denominación de «futurizo». Apoyándose en la naturaleza de lo pasado —también lastrado y dirigido por la inmodificable realidad de éste— se dirige dirigido por un proyecto a hacerse en el futuro. Temporalidad es el acontecer, lo que nos pasa. Y lo que acontece en un tiempo limitado, de ahí el carácter dramático de la vida. La vida es acontecer que fluye —articulado empíricamente en edades—. Es realización que cosifica posibilidades cosificándose en la medida en que pasamos, es tiempo con un fin cierto pero impreciso. De ahí la importancia de la otra gran cuestión que dirige el trabajo filosófico, ¿qué va a ser de mí? Aunque algo fuera de nuestra intención, señalar que la misma comprensión del «yo» como ejecutante y futurizo, la radical constatación del yo como fluidez en el tiempo amarrado por el pasado y «solidificándose» según el desarrollo de mi programa vital en la circunstancia, conducen a Marías a negar la muerte como fin final. Incluso desde otra perspectiva diferente a la de la «naturaleza» del yo y es la de aquella científica que niega la destrucción de la materia y afirma la transformación de las realidades no humanas.

30 AM, p. 99.

31 AM, p. 230.

D) SEGUNDA CONCLUSIÓN

La tradición orteguiana nos presenta, como ha quedado suficientemente patente, un yo hecho de tiempo y de historia. Un yo-fluido canalizado por las circunstancias —entre ellas mi propio yo-pasado— y que busca hacerse un camino según un proyecto. Un yo dotado de la unidad de la mismidad —frente a Hume— y que ha superado las tendencias idealistas que hacían de él el «ombligo» de la realidad.

5. INTERLUDIO POÉTICO: D. ALONSO Y F. PESSOA

Incluir dos poetas en este trabajo supone afirmar nuestra confianza en que la poesía, dicho así en general, puede decirnos algo a los que nos dedicamos a la filosofía. No sólo hacer sentir la emoción derivada de la virtualidad estética de la combinación de palabras sino la impresión de una comprensión de la realidad. Está extendida la denominación «poetas metafísicos», referida sobre todo a poetas ingleses del XVII³²; en todo caso, el portugués Fernando Pessoa (1888-1935), como es natural, sería denominable así: su poesía y prosa está impregnada de ese aroma que fluye de la preocupación por la vida y la actitud ante ella³³. Lo mismo que la obra de Dámaso Alonso (1898-1990), sobre todo la colección de poemas *Hijos de la ira* (1944)³⁴. No es nuestro problema, ni lo permite nuestra formación, un trabajo técnico obre la forma.

A) PESSOA: «LA POESÍA DEL CREPÚSCULO DE LA DESILUSIÓN»

i) Pessoa no se considera a sí mismo como propietario/poseedor de una visión pesimista de la realidad. Tanto porque no intenta tener una «visión» de la realidad —aunque su obra la dé— como porque no es tan positivo que pueda ser pesimista. También Ortega y Gasset afirma la radicalidad del fracaso³⁵ mas junto a él el esfuerzo por vivir y conocer. «¡Dichosos los hacedores de sistemas pesimistas! No sólo se amparan con haber hecho algo, sino que también se ale-

32 Cf. H. Gardner (ed.), *The Metaphysical Poets*, Penguin Books, 2.ª ed. rev., Londres 1985.

33 F. Pessoa, *Poesía*, Alianza, Madrid 1983 (será P). *Libro del desasosiego*, 12.ª ed., Seix Barral, Barcelona 1991 (será LD). *El regreso de los dioses*, 2.ª ed., Barcelona 1988 (será RD).

34 *Hijos de la ira*, Castalia, Madrid 1986.

35 Hablando de la radicalidad del fracaso, tenemos en Th. Bernhardt una auténtica literatura de la disección de la vida como fracaso. Cf. *Corrección* (Alianza, Madrid) u *Hormigón* (Alianza, Madrid) y, en general, todas sus obras.

gran de lo explicado, y se incluyen en el dolor universal. Yo no me quejo por el mundo. No protesto en nombre del universo... Sufro y me quejo pero no sé si lo que hay de malo es el sufrimiento ni sé si es humano sufrir. ¿Qué me importa saber si eso es cierto o no?... Yo no soy pesimista, soy triste»³⁶. ¿Es esto una visión poética de la realidad? El esfuerzo filosófico exige preguntar por la certeza de lo que decimos, por comparar diferentes perspectivas —«la metafísica me ha parecido siempre una forma prolongada de locura latente. Si conociésemos la verdad, la veríamos; todo lo demás es sistema y alrededores»³⁷—. El esfuerzo poético se queda en la afirmación formal de esa mi aprehensión de la realidad; no, aprehensión suena demasiado a querer conocer, el sentir sin saber que conduce a una contemplación estética de la vida, «¿saber existir por medio de la voz escrita y la imagen intelectual!»³⁸. Pero contemplación que conduce finalmente a percibir la realidad en sí misma, a eliminar el velo de inconsciencia —al menos de vez en cuando— que nos protege de la vida. «La vida sería insoportable si tomásemos conciencia de ella. Afortunadamente, no lo hacemos. Vivimos con la misma inconsciencia que los animales, del mismo modo fútil e inútil»³⁹, aunque simultáneamente, sea consciente de que ha dado el paso que le separa de la total inconsciencia: llama «decadencia» a esta pérdida de inconsciencia.

ii) La vida aparece como centro de sus comentarios sobre la realidad. En esencia la vida es nada. «La vida está hueca, el alma está hueca, el mundo está hueco... Todo está más vacío que el vacío. Es todo un caos de cosas ningunas»⁴⁰. Ésta es la intuición esencial que no viene sino a resumir y compendiar la experiencia que Pessoa posee de su propia personalidad: si «somos quien no somos», si «de tanto andar con sombras, yo mismo me he convertido en una sombra», si «todo en mí es la tendencia a ser inmediatamente otra cosa», si «yo nunca he hecho más que soñar», la vida es hueco que hay que llenar. Y en la medida en que es hueco, «vivir me parece un error metafísico de la materia»⁴¹, y, al fin, un fracaso. «He fracasado, como la naturaleza entera». «Fracasé en todo». Evidentemente la conciencia de este ser verdadero de la realidad es insoportable, y lo único que lo hace soportable es el vivir en la inconsciencia; más, vivir se vive en la medida en que se ignora: la vida es sueño. «Va inconsciente. Vive inconsciente. Duerme,

36 LD, § 288.

37 LD, § 435.

38 LD, § 472.

39 LD, § 360.

40 LD, § 277. «No soy nada./ Nunca seré nada./ No puedo querer ser nada./ Esto aparte, tengo en mí todos los sueños del mundo... Fracasé en todo./ Como no tenía propósito alguno, todo tal vez fuese nada»: P., pp. 235-236.

41 LD, § 148.

porque todos dormimos. Toda vida es un sueño. Nadie sabe lo que hace, nadie sabe lo que quiere, nadie sabe lo que sabe»⁴².

Este sentir de la existencia, la afirmación de la vacuidad y la inutilidad, de lo absurdo de las ilusiones y del esperar⁴³ conduce a un solo pensamiento: «el deseo íntimo de morir... de quitarme el esfuerzo involuntario de ser», pues al fin «estoy harto de todo, y del todo de todo»⁴⁴.

Desde aquí, la huida en el arte de la «sordidez» de lo real junto a una contradictoria «añoranza», «no lloro la pérdida de mi infancia; lloro el que todo, y en ello la infancia, se pierda. Es la fuga abstracta del tiempo, no la fuga concreta del tiempo... Es todo el misterio de que nada dura»⁴⁵.

La vida es error y fracaso, constatación de la inevitable fugacidad en la añoranza. La vida es vacío y nada, de ahí que tengamos que llenarla con nuestros sueños. Como fracaso, la vida es la inutilidad de las ilusiones. La vida es, en resumidas cuentas, la insostenible estancia en una «posada en la que tengo que quedarme hasta que llegue la diligencia del abismo»⁴⁶.

Comprensión de la existencia que determina una moral, la moral de la inacción social y del refugio en el arte. «No hacer a nadie ni mal ni bien... ni que me lo hagan... Transeúnte de todo —hasta de mi propia alma—, no pertenezco a nada, no deseo nada... Con esto, no sé si soy feliz o desgraciado, ni me importa». O también, «sabiendo cómo las cosas más pequeñas tienen con facilidad el arte de torturarme, a propósito me esquivo al roce de las cosas más pequeñas... Mi aislamiento no es una busca de felicidad... sino de sueño, de apagamiento, de renuncia pequeña... Mis horas más felices son aquéllas en que no pienso nada, no quiero nada, no sueño querer... Disfruto sin amargor de la conciencia absurda de no ser nada, el antesabor de la muerte y del apagamiento»⁴⁷.

iii) Yo. Desde diversos caminos se confluye en una especial visión de este yo. Desde la percepción de la vaciedad de la vida y de la consiguiente afirmación de que vivir es soñar, o sea una construcción. Desde la percepción de vivir un momento histórico carente de cualquier punto de apoyo —«el trabajo destructivo de las generaciones anteriores había hecho que el mundo para el que nacimos no tuviera seguridad en el orden religioso, apoyo que ofrecernos en el orden moral, tranquilidad que darnos en el orden político»— que nos pueda pro-

42 LD, § 46.

43 «¿Esperar? ¿Qué tengo yo que esperar? El día no me promete más que el día, y yo sé que éste tiene transcurso y fin»: LD, § 112.

44 LD, § 112, § 147.

45 LD, § 228.

46 LD, § 2.

47 LD, § 98.

porcionar fe y esperanza: «no tengo fe en nada, esperanza de nada, caridad para nada»⁴⁸. Desde la percepción del carácter de fugacidad, la falta de fijeza, ser transeúnte. Desde la afirmación de que la vida es fracaso en esencia y desolación.

Desde todo eso no puedo concluir sino mi vaciedad: «hoy he llegado, de repente, a una sensación absurda y justa. Me he dado cuenta, en un relámpago íntimo, de que no soy nadie. Nadie, absolutamente nadie... Mi alma es un maelstron negro, vasto vértigo alrededor del vacío, movimiento de un océano infinito en torno a un agujero de nada... Y yo, verdaderamente yo, soy el centro que no existe sino mediante una geometría del abismo; soy la nada en torno a la cual gira este movimiento»⁴⁹. Existir es dinamismo, la vida es movimiento constructivo que, naturalmente, emana de lo que tiene que ser construido. La necesidad natural de construcción se origina desde la radical ausencia de determinación, mas con la peculiaridad de que el vacío original perviva en las diferentes determinaciones. La vida sigue siendo fracaso y vacío por mucho que la adornemos: «veo que todo cuanto he hecho, todo cuanto he pensado, todo cuanto he sido, es una especie de engaño y de locura (...) Yo mismo no sé si este yo, que os expongo, en estas sinuosas páginas, realmente existe o es un concepto estético y falso que he formado de mí mismo... He esculpido mi vida como una estatua de materia ajena a mi ser»⁵⁰. No hay realización posible sino fracaso irremediable en todos y cada uno de los órdenes pensables. Desde luego en la vida y el pensamiento.

No hay un yo íntimo y radical sino que existir es construirse aún abocados conscientemente a la nada desde la nada; la peculiaridad de Pessoa es la afirmación de que en cada uno se instala una pluralidad de yoes:

*Viven en nosotros innúmeros;
... Tengo más almas que una.
Hay más yos que yo mismo*⁵¹.

El agujero de la personalidad origina múltiples yoes en el estar existiendo; que no es la afirmación de la fluidez y el cambio en el yo sino la afirmación de la multitud de yoes, el ser una «orquesta oculta», una «sinfonía». Las varias personalidades creadas por el autor son, a su vez, autores. En el año de su muerte afirma: «he tenido siempre, desde niño, la necesidad de aumentar el mundo con

48 LD, § 3, § 228.

49 LD, § 25.

50 LD, § 188, §193

51 P, p. 170. «Cada uno de nosotros es varios, es muchos, es una prolijidad de sí mismos»: LD, § 17.

personalidades ficticias, sueños míos rigurosamente contruidos, vistos en visiones de claridad fotográfica, comprendidos por dentro de sus almas... Hoy ya no tengo personalidad: cuanto en mí hay de humano lo he repartido entre los autores varios de cuya obra he sido ejecutor. Soy, hoy, el punto de reunión de una pequeña humanidad solo mía»⁵². Son los famosos heterónimos. Si en la perspectiva orteguiana uno es el mismo aunque nunca sea lo mismo, asistimos en Pessoa a la desintegración de la mismidad. Uno es muchos unos no sucesiva sino simultáneamente.

¿Por qué? ¿La elaboración creativa/creadora como modo de realización? Pero no hay realización. No hay felicidad. La inevitabilidad del hacerse es cierta, ¿por qué hacerse en muchos? ¿Por qué somos muchos, «innúmeros»? La multiplicidad no niega ni ciega el vacío, torbellino generador de vida. La nada generadora. Pessoa creyó ver alguna enfermedad mental en todo lo relacionado con esos heterónimos. En una carta de enero de 1935 afirma que «el origen de mis heterónimos es el profundo rasgo de histeria que hay en mí. No sé si soy completamente histérico o si soy, más exactamente, histericoneurasténico... sea como fuere, el origen mental de mis heterónimos reside en mi tendencia orgánica y constante a la despersonalización y a la simulación»⁵³.

B) DÁMASO ALONSO

La primera edición de *Hijos de la ira* es de 1944. Supone, en la poesía española, un cambio de óptica: respecto a una poesía pura, «a lo Garcilaso», una poesía «impura» en lo temático, formal y léxico. Frente a una poesía como expresión una poesía como comunicación. «Yo buscaba una expresión para mover el corazón y la inteligencia de los hombres, y no últimas sensibilidades de exquisitas minorías»⁵⁴. Esta obra intenta una profunda exploración de la realidad, de sus estratos más íntimos y radicales: Dios, el sentido, el ser; y de todos aquéllos relacionados con el existencialismo más en boga: el miedo a la muerte, el absurdo de la existencia, la náusea existencial, la soledad. *Hijos de la ira* es un canto de hondo pesimismo que, incapaz de soportarse a sí mismo, finaliza en un suspiro de esperanza en Dios. Los tres últimos versos son:

*para que Dios me ame,
para que mi gran Dios me reciba en sus brazos
para que duerma en su recuerdo.*

52 RD, § 108.

53 RD, § 109.

54 D. Alonso, *Poemas escogidos*, Gredos, Madrid 1969, p. 195.

La obra de Alonso parece moverse entre esa necesidad de salida sobre la que se cierne la más profunda de las dudas:

*¿Estás? ¿No estás? Lo ignoro; sí, lo ignoro.
Que estés, yo lo deseo intensamente.
Yo lo pido, lo rezo. ¿A quién? No sé.
¿A quién? ¿A quién? Problema es infinito (...)
Siempre necio creer en mi cerebro:
no me llega más dato que la duda*⁵⁵.

La más insondable de las dudas. La vida es un viaje, un discurrir y pasar, como describe en el poema «Mujer con alcuza», de HI:

*Esta mujer yo la conozco: ha venido en un tren,
en un tren muy largo;
ha viajado durante muchos días
y durante muchas noches.*

Un viaje en tren que tiene una estación en la que acabar. Porque en la metáfora de la vida como viaje se vuelca el hondo pesimismo de Alonso⁵⁶. No sólo porque se afirma como discurrir que acabará necesariamente en la muerte, sino porque se piensa en el discurrir como un caer continuo —«que es más horrible / infinito caer sin dar en nada, / sin nada en que chocar. Oh viaje negro, / oh poza del espanto: / y, cayendo, caer y caer siempre»⁵⁷—, el fluir de la existencia como tristeza —«sé que la tristeza es gris y fluye. / Porque sólo fluye en el mundo la tristeza. / Todo lo que fluye es lágrimas. / Todo lo que fluye es tristeza, y no sabemos de dónde viene la tristeza»⁵⁸—; la vida al final como putrefacción —«como la vida / ese amarillo pus que fluye del hastío, / de la ilusión que lentamente se pudre»⁵⁹—.

Pero soy yo el que viaja, soy yo el que discurre y pasa. La vida es putrefacción y muerte, pero soy yo el que se va muriendo y descomponiendo. No

55 D. Alonso, *Antología de nuestro monstruoso mundo. Duda y amor sobre el ser supremo*, Cátedra, Madrid 1985, p. 211 (será DASS).

56 Él mismo se describe: «En mi vida, cada vez más, ha habido un sufrimiento que ha ido intensificándose... en la suma interioridad de mi espíritu haya habido una constante angustia, vertida sobre mi propio yo, y atribuida a nacimiento desde mi propio yo... Mi amargura era profunda desde casi mi niñez y además crecía a diario... Mi terror vital y mi duda son enormes»: «Vida y obra», en DASS, pp. 26-27.

57 HI, p. 127, «A Pizca».

58 DASS, 148

59 HI, p. 163, «A la Virgen María».

tenemos más que recordar el célebre comienzo del texto que nos traemos entre manos, en el poema «Insomnio»: «Madrid es una ciudad de más de un millón de cadáveres (según las últimas estadísticas)... Y paso largas horas preguntándole a Dios, preguntándole por qué se pudre lentamente mi alma, / por qué se pudren más de un millón de cadáveres en esta ciudad de Madrid, / por qué mil millones de cadáveres se pudren lentamente en el mundo». Que no sería sino el hecho básico desde el que hay que partir e intentar explicar. El yo es continuo deshacerse desde el fondo de la tristeza más radical como esencia de todo —pues el pasar es destrucción⁶⁰ y la vida es pasar y en la entraña de todo lo que existe no hay sino espanto, amargura y terror oscuro. En consecuencia, parece evidente que no puede calificarse al ser humano sino como «monstruo»: «cercado estoy de monstruos / que mudamente me preguntan / .../ me hacen ser una angustia que se desarrolla a sí / misma, / me hacen hombre, / monstruo entre monstruos»⁶¹; soy/somos «odres de putrefacción» (HI, «De Profundis»). Mas a pesar de este carácter decidida y radicalmente mortal que nos convierte en un devenir corrupto, la interrogación por el yo va acompañada de la continua aseveración del desconocimiento de uno mismo. En el poema «Yo», dice:

*dice, presencia incógnita,
45 años de misteriosa compasión,
¿aún no son suficientes
para entregarte, para desvelarte
a tu amigo, a tu hermano,
a tu triste doble? (...)
Hace 45 años que te odio,
que te escupo, que te maldigo,
pero no sé a quién maldigo,
a quién odio, a quién escupo.*

No saber quién soy que aparece junto a la falta de unidad/unicidad en mí. Soy misterio, «desgarrada incognita», pero soy muchos. Continua el mismo poema:

*fétida hidra de 800.000 cabezas,
¿por qué siempre me muestras solo una cara?
Siempre a cada segundo una cara distinta,
unos ojos crueles,*

60 «Las sombras que yo veo tras nosotros, / tras ti, Pizca, tras mí, /por las que estoy llorando, / ya ves, no tienen nombre: / son la tristeza original, / son la amargura / primera, / son el terror oscuro, / ese espanto en la entraña / de todo lo que existe»: HI, pp. 127-128, «A Pizca».

61 HI, pp. 118-119, «Monstruos».

*los ojos de un desconocido,
que me miran sin comprender.
(con ese odio del desconocido)
y pasan:
a cada segundo.
Son tus cabezas hediondas,
tus cabezas crueles.*

Hay odio en el fondo del corazón hacia cada uno —monstruo, odre de putrefacción, hidra de innumerables cabezas— pero junto a él hunde sus raíces el amor. «Yo» continúa: «Dulce, / dulce amor mío incógnito, / hace 45 años ya / *que te amo*». Esa ambigüedad radical, coexistencia del más profundo pesimismo con aquella fuerza que te permite expresar y aspirar, como mentábamos al principio, a cierta esperanza matizada por ese pesimismo en forma de duda (*Duda y amor sobre el ser supremo* es de 1984), porque al final parece que al ser humano no le queda sino la duda continua que inunda todo conocimiento: «¡Ah!, me toca ignorar, no hay día claro; / la pregunta se hereda, noche a noche: / mi sueño es desear, buscar sin nada»⁶². Hasta el de mi yo.

C) UNA PEQUEÑA CONCLUSIÓN (III) JUNTO A UN BREVE EXCURSO (L. M.^a PANERO)

Parece existir, aunque sólo nos hemos detenido brevemente en dos poetas y esencialmente en textos de la primera mitad del siglo XX, una tendencia a una reflexión desintegradora acerca del yo; al reconocimiento de las múltiples caras de la identidad⁶³. ¿Lo idéntico puede tener múltiples caras sin que se fragmente la identidad? Unida al hecho de la desestructuración del sujeto. La identidad como accidental y temporal coincidencia de estructuras diversas bajo un mismo nombre, «es mi yo un andrajo al que viste un nombre»⁶⁴. En el contexto de que «la locura no da fe de otra cosa que de la verdad»⁶⁵, el yo queda reducido a un «sistema de enajenaciones», la verdad del yo es su irrealidad, «una pose, un juego: por tanto, cabe elegir entre varios. No estamos atados a ningún absoluto»⁶⁶. Y Pessoa el que se atrevió a vivir como jugando un juego, porque en resumidas cuentas la vida no es sino lo que el hombre hace con ella.

62 DASS, «¿Existes? ¿No existes?», p. 211.

63 «Soy la sombra, / el habitante de la sombra / y el soldado que lucha en la sombra»; «Yo no soy nadie»: León Felipe, *Antología rota*, Losada, Buenos Aires 1978, pp. 94, 175.

64 Leopoldo M.^a Panero, «Hay restos de mi figura», en *Piedra negra o del temblor*, Libertarias, Madrid 1992.

65 *Y la luz no es nuestra*, Libertarias, Madrid 1993, p. 55.

66 *Ibid.*, pp. 163, 55.

6. DISCÍPULOS DÍSCOLOS (I): X. ZUBIRI

A) DE LA REALIDAD AL YO: BREVES APUNTES DE METAFÍSICA

Situemos al Yo. Siguiendo la metodología de *Sobre la esencia*, donde la persecución de la esencia se hace desde la determinación de la realidad en toda su generalidad, iniciando desde ahí un proceso de exclusión que acabará en la realidad esencial. Así que, del mismo modo, partimos desde esa realidad y llegaremos hasta la realidad que es el Yo.

Primera etapa: la realidad

«Hay realidad en la percepción y realidad *allende* la percepción... En ambos niveles, se trata, pues, de realidad, de auténtica y estricta realidad. Realidad es el término en que se inscriben los dos niveles. ¿Qué es esta realidad que se divide en lo percibido y en lo *allende* la percepción? Ya lo hemos visto: es ser *de suyo* lo que se es. Las cualidades son reales en la percepción porque son *de suyo* lo que en ellas es presente. Realidad no es ni cosa, ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el *de suyo*. Estos dos niveles tienen una intrínseca articulación: es la realidad aprehendida en intelección sentiente. La realidad no está aprehendida sentientemente tan sólo como algo que está *delante*, sino que está también aprehendida en ese modo de sentir que es tenerla en *hacia*»⁶⁷. Realidad es «de suyo». Lo de suyo no es simplemente ser fuera o aparte del sujeto ni mera independencia. La cosa es real al ser de suyo y ratificarse desde la intelección en la prioridad de su realidad extrínseca. La aprehensión es acto del sujeto inteligente, pero también encuentro con lo inteligido.

Segunda etapa: la realidad desdoblada, talidad y transcendentalidad

La doble dimensión de la realidad, susomentada, comporta que siendo formalidad, modo de quedar, no deja de referirse a aquello con lo que nos encon-

67 X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia* (se citará como ETM) Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1996, pp. 338-9. En el mismo sentido en *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad* (se citará como IS), Alianza-Soc. de Estudios y Publicaciones, 3.ª ed., Madrid 1984, pp. 58-9: «La formalidad es, por un lado, el modo de quedar en la aprehensión, pero es, por otro, el modo de quedar "en propio", de ser "de suyo". Esta estructura es justo lo que fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión. No se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma».

tramos como exterior a nosotros. En esto, lo «de suyo» implica el ser de un modo determinado con las otras cosas. Ahora bien, este carácter determinado, exige la distinción entre contenido y formalidad. En relación al contenido la cosa es «tal», en cuanto es así y no de otro modo: diferente a los demás. Mas también es real, como lo demás; con lo que realidad y talidad son dos dimensiones de la cosa en su integridad: «como la talidad envuelve la formalidad de realidad, podemos decir que la unidad de la cosa real consiste en ser “tal realidad” (verde real) o ser “realidad tal”»⁶⁸. Hablamos de trascendentalidad cuando nos referimos a la dimensión que une las distintas realidades: todas son reales, y que es determinada por la talidad en lo que denomina «función trascendental».

Tercera etapa. Mundo y Cosmos

Hay transcendentales simples y complejos, ya se considere desde la cosa real en sí misma o desde ella respecto a los demás. Zubiri llama «cosmos» al todo de las cosas en cuanto cosas-tales y determinadas. «Mundo» es el trascendental complejo determinado por el cosmos, que funda los demás, pues sólo en su seno cada cosa es algo, verdadera y buena frente a las demás realidades.

Cuarta etapa. Por fin, el ser

Si nos referimos al mundo comprobamos que en él se actualiza lo real —que la cosa queda como real respecto a las demás—, y esta actualidad de lo real es el ser: «la mera actualidad de lo real en el mundo es justo su ser. Ser es actualidad mundanal»⁶⁹. Es decir, ser sólo se da en el mundo y el mundo ya supone la realidad, es la actualidad de lo real respecto a las otras cosas que están en el mundo, es la afirmación de una realidad-tal distinta a las demás. Utilizando la metáfora de la iluminación, el ser es la luz que surge de la luminaria, la realidad⁷⁰, la presencialidad física de lo real⁷¹.

68 X. Zubiri, «Respectividad de lo real», en *Realitas*, III-IV (1979), pp. 13-43.

69 IS, p. 219. «La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el “ser”»: X. Zubiri, *Sobre la esencia* (se citará como SE), Alianza-Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985, p. 433.

70 «Es decir, tenemos primero la luminaria, la realidad, tenemos después la luz, ser, y tenemos la luz en cuanto que revertiendo sobre la propia luminaria de la cual emerge, el ser revertiendo sobre la realidad. Esta reversión es precisamente lo que constituye el ser de lo sustantivo»: X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (se citará como EDR), Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1989.

71 Cf. «La dimensión histórica del ser humano», en *Realitas* I (1974) 12.

Quinta etapa. Hacia la realidad verdadera (I): las notas constitucionales

El camino hacia la verdadera realidad gira en torno a la noción de «nota», que se refiere a todo carácter de la cosa real: un color, una forma, un comportamiento... Esta cosa real se me presenta como un conjunto de notas unidas. Pero no todas las notas tienen el mismo valor constitutivo. Hay una jerarquía. Desde fuera hacia dentro. Desde las menos reales hasta las más reales. Las más exteriores son aquellas que, para existir, dependen de algo extraño a la cosa real en cuestión, son las notas causales. De las propias de la cosa, algunas están conectadas con algo diferente: son las adventicias; mientras que otras sólo son propias de la cosa real, las constitucionales, ya que forman la constitución física de la realidad: «por ejemplo, la gordura misma, si a ella contribuye una disposición metabólica especial; el calor específico y la valencia de un elemento químico; el color normal de la piel de una raza; las peculiaridades fenotípicas, lo mismo típicas que individuales, más o menos indelebles...»⁷².

Sexta etapa. Hacia la realidad verdadera (II): la sustantividad

Es fundamental la noción de sistema, estructura. Las notas constitucionales están ordenadas sistemáticamente, o sea cada una es de las demás —posicionalmente interdependientes— y forman un todo clausurado, cerrado. Lo constitucional-en-sistema es la sustantividad: «este carácter constitucional es justo lo que llamamos «sustantividad». Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva»⁷³. De modo que, la realidad es, esencialmente, sustantividad, sistema sustantivo.

Séptima etapa. El Cosmos sustantivo

Zubiri tiende, por una parte a afirmar una única sustantividad al examinar el orden de la acción cósmica: «el Todo es la única sustantividad estrictamente dicha. Y, por tanto, es este Todo, esto es, el Cosmos, el que propia y estrictamente está en acción, no cada cosa en sí y por sí... El Cosmos en su totalidad tiene en cada instante una acción única, acción complejísima que sólo por motivos pragmáticos puede tomarse localmente... La misma acción es aquella según la cual se está expandiendo el Cosmos, están explotando las estrellas, irradiando los astros y produciéndose reacciones químicas en las estrellas, en los espacios intergalácticos o en un rincón de mi casa»⁷⁴.

72 SE, pp. 136-7.

73 SE, p. 146.

74 ETM, pp. 427-428.

Dinamismo es dar de sí, lo cual hace desplegándose. El despliegue de una misma realidad que en su dar de sí sigue siendo ella misma supone entender esta unidad como autoprocedencia, donde jugando con los dos elementos de la sustantividad, notas y unidad, afirma que las notas proceden de la unidad y la unidad procede a las notas. Y esta autoprocedencia es el dinamismo. A la vez como las notas son las cosas materiales del Cosmos, el dar de sí se modifica —dinamismos diferentes— con las cosas que van procediendo. El movimiento es una de las notas del Cosmos —que como toda nota es nota-de— que afecta a todo el Cosmos: éste da de sí en movimiento, desplegando lo que está plegado. Como las cosas que vemos no son sino fragmentos cuasisustantivos, es propiamente el Cosmos la causa; y el Cosmos en cuanto causa es *natura naturans*, naturaleza naturante. Así que podemos decir que el Cosmos es naturaleza en cuanto lo tomamos en el orden de la actividad, orden que, por otra parte, no es algo accidental ni accesorio sino que es propio, esencial, del Cosmos.

Octava etapa. La sustantividad humana

El ser humano se encuentra en el quicio, es la bisagra que une materia y no materia. En el ser humano hay cuerpo y psique, dualidad entendida por Zubiri según la relación cuerpo-de-una-psique/psique-de-un-cuerpo, y nunca como principalidad de psique sobre el cuerpo. Hay una estructura con notas corpóreas y psíquicas, a la vez que lo psíquico es irreductible a lo corpóreo. Simultáneamente ni psique ni cuerpo se transmiten sino que brotan desde la célula germinal. Pero, ¿cómo, si la psique/inteligencia supone una diferencia esencial con la mera capacidad de sentir, un más allá de las estructuras materiales? A la vez, es indudable que la psique surge desde esas estructuras materiales. Soluciona Zubiri: «a la célula germinal se le puede hacer que haga una psique»⁷⁵. Lo que exige volver a la idea de Cosmos. El Cosmos es la realidad sustantiva de la que las cosas que vemos no son sino fragmentos cuasisustantivos; es el sistema en el que las notas son las cosas particulares, por donde cabe una doble perspectiva: desde las notas del sistema, desde la unidad. Si «el Cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas», desde la unidad que se despliega, el Cosmos es *natura naturans*, y desde las notas que despliegan esa unidad, *natura naturata*. Esa naturaleza naturante es la que hace que las estructuras materiales hagan las notas psíquicas, en un hacer denominado como «elevación»: «hacer que lo que es “de suyo” constituya un “suyo”, que actúe por su formal carácter de realidad»⁷⁶. Que es por lo que tiende tam-

75 *Sobre el hombre* (será SH), Alianza ed.-Fundación X. Zubiri, Madrid 1986, p. 465.

76 SH, p. 468.

bién a decir que sólo el ser humano, de entre esos fragmentos cuasisustantivos, alcanzaría la sustantividad estricta. Desde el punto de vista de la materia⁷⁷ nos encontramos con el siguiente orden de realidades: partículas elementales → materia corporal → materia biológica → organismo → ser humano, que «por su momento orgánico es un fragmento del cosmos material. Pero, por su momento psíquico, no lo es»⁷⁸. La sustantividad humana se mueve realmente y no estimúlicamente. Lo que permitirá, desde otra perspectiva, una realidad que no sólo es sujeto-de notas, sino que es sujeto-de porque previamente está sujeto-a, o sea, que es capaz de apropiarse sus posibilidades. O de otro modo, que frente a las sustantividades que son conclusamente «de suyo» —cerradas— tenemos aquéllas que se pueden comportar respecto a la misma realidad del sistema, «que su manera de ser “de suyo” no está unívocamente determinada por la talidad de sus notas»⁷⁹. No sólo actúa o hace sino que se realiza. Es la sustantividad abierta.

Novena etapa. La sustantividad abierta y sus actos

La sustantividad abierta es persona, capacidad de autodeterminar su realidad. Como realidad, posee las siguientes propiedades: i) que cada persona es suya, es propiedad de sí mismo. No sólo capaz de generar actos inteligentes, sino que la inteligencia, la voluntad y el sentimiento son míos. ii) Que es una realidad subsistente, o sea que está dividida/clausurada respecto a lo otro, que tiene carácter de todo y que se pertenece a sí mismo. iii) Y que en sus actos es capaz de actualizarse⁸⁰, que al actuar queda ante sí. Este quedar tiene varios modos. El más elemental es el «me»: absorbo en la acción, el actuante se está totalmente presente como un «me» —me encuentro bien, me encuentro ante un cuadro...—, señalando la diferencia entre acción y ejecutante humano. El modo posterior exige la no absorción en la acción, y surge sobre la elementaridad del «me» la forma del «mí». Mientras que el modo último es aquél en el que el «mí», al enfrentarse con el todo de la realidad, se hace un «Yo». Así que, primera aproximación, el Yo es la realidad sustantiva humana en cuanto en sus actos es capaz de ponerse frente al resto de la realidad.

77 Si cosa material es lo percibido sensitivamente (ETM, p. 331), materia se refiere a las notas constitutivas (ETM, p. 344); además de que Zubiri sostiene lo que denomina «materismo», que toda realidad intramundana nace en el seno de la materia, en función de ella y tiene un momento material.

78 ETM, p. 422.

79 SH, p. 67.

80 «El mero quedar es lo que constituye la actualización, esto es, el hacerse presentes desde sí mismas, el mero estar presente desde sí mismas»: SH, p. 19.

Décima etapa. Personeidad vs. personalidad

Zubiri distingue «personeidad» de «personalidad». Personeidad es la realidad sustantiva humana en cuanto tal, el orden estructural que se refiere a ser realidad subsistente. La modulación de esa personeidad, la personeidad en el mundo, en su actualización es la personalidad. Obviamente, sobre la invariable personeidad la personalidad varía. La personeidad en el mundo es la personalidad. La personalidad dice relación al orden del ser.

B) PERSONALIDAD, SER Y YO

En cada uno de los individuos humanos la distinción entre personeidad y personalidad se cierra con la intimidad. Ésta es la reafirmación de la persona como idéntica a sí misma, por tanto la unión de realidad y ser, el cierre del bucle, la asunción desde la realidad que su actualización en el mundo es ella misma. Y es ella misma sin ser siempre lo mismo. Es ella misma en devenir. De esa intimidad, el yo es la actualidad de la dimensión de realidad en el mundo, por tanto en el orden del ser. El yo es modo de ser. «El yo no es mi personeidad sino mi personalidad»⁸¹. El acto personal tiene un doble aspecto: por un lado es un acto determinado y, por otro, es una manera de afirmarme como realidad, de afirmarme físicamente como algo que está en la realidad. Todo acto tiene, así, una «actitud» en donde haga lo que haga me afirmo como realidad absoluta sin añadir nota alguna a mi realidad. Esa actitud es actualidad, «es la actualidad de afirmarme en mi realidad absoluta en el todo de lo real: es justo mi ser. Este ser tiene un nombre preciso: es Yo»⁸².

Posee dos tipos de rasgos: naturales y apropiados. Naturales, por cuanto antes del hacerse cargo de la realidad, se han tenido que producir una serie de actos —constitución como sustantividad psicoorgánica— que van a posibilitar justamente eso. Lo denomina también «yo en pasividad». Apropiados —«yo accional»— porque, propiamente, la sustantividad humana es una unidad dinámica —al fin, la realidad era de suyo dinámica, daba de sí—, donde se van incorporando nuevos rasgos y cualidades a través del despliegue de una única actividad. El yo no puede ser nunca algo «sido», no es un devenir pasado, sino que como dinámico «está siendo», «esente». Dinamismo siempre ordenado sobre la actividad de los elementos reales que nos constituyen, psique y organismo. «El hombre se abre animalmente a la intelección. Con ello el hombre opta por

81 SH, p. 158.

82 «La dimensión histórica...», o. c., p. 15.

un modo de realidad en el mundo. Esto determina una nueva fase modal del ser humano. Hasta ahora, el hombre era algo meramente “sido”, pero ahora es algo que pudiéramos llamar “esente” en el sentido activo del vocablo. Es un ser no sólo “sido” sino opcionalmente “apropiado”. La acción de optar determina un modo de ser accional: el ser “esente”⁸³. Y en la opción a través de la que cada cual se va configurando, va tomando un modo de ser absoluto; o sea, un modo de ser propio respecto a la realidad. Y de varias maneras, según ya se han señalado: me, mí, Yo son las tres formas graduales que señalan mi posición ante la realidad. Gradualidad que supone que cada una de las formas se funda en la anterior que, a la vez, se conserva en la siguiente. «Me, mí, Yo, son, pues, las tres formas de mi ser personal absoluto»⁸⁴.

a) *Momentos del yo*

Zubiri insiste en el carácter dependiente del dinamismo del ser respecto a la actividad psicoorgánica. Y en que la actividad intelectual, que nos abre a la realidad, según la tesis de la subtensión dinámica de los distintos niveles de la actividad psicoorgánica, ha de estar abierta por el nivel anterior pero también determinada por éste: la apertura a la realidad nunca es indeterminada: «lo natural no prefija el ser de lo absoluto, pero determina el modo como me abro a él»⁸⁵. La aperturalidad está modalizada: «voy siendo así», el yo es «así»⁸⁶. A partir de este ser así del yo, junto con el ya reiterado carácter dinámico, concluye Zubiri con otro de los caracteres estructurales de la personalidad, la «flexividad», o sea que «mi modo de ser, como suele decirse, “da muchas vueltas”». En dependencia del carácter dinámico de la realidad que hace ganar o perder cualidades —ir haciéndose—; pero un ir haciéndose mediado por la opción: hay que ir a la realidad para volver a uno mismo, circunflexión, de forma que se da el rodeo de la realidad para optar por la forma de ser que quiero tener. Hay un cuarto carácter de la personalidad —junto a aperturalidad, modalidad y flexividad—, la figuralidad. Para entenderlo vuelve a situar el nivel de la personalidad, el ser, frente a la actividad psicoorgánica, la realidad, rescatando el concepto de intimidad. El Yo es la reactualización de mi realidad frente a toda realidad. Y como tal reactualización hay un momento de identidad en la reversión de lo reactualizado respecto a la realidad. Ese momento de identidad es la intimidad.

83 SH, p. 169.

84 SH, p. 172.

85 SH, p. 177.

86 «La manera de apertura no es la misma si la animalidad lo es de mucha vitalidad o poca... Si yo fuera temperalmente melancólico, me enfrentaría con la realidad en cuanto tal melancólicamente»: *id.*

Y su importancia radica en que en ella se constituye la unidad de ser y realidad. La adquisición de una nueva cualidad real es reasumida en el orden del ser, por cuanto la nueva cualidad supone un nuevo modo de actualización. La reasunción en la intimidad de la nueva cualidad es el modo por el que el ser del hombre sigue siendo uno pero además determina «que “voy siendo dando toda suerte de vueltas en mi intimidad”»⁸⁷, hay un solo ser que se va configurando según lo realizado.

b) Dimensiones del yo

Además de los cuatro momentos estructurales del yo, Zubiri, en el referente de la respectividad y la codeterminación del yo respecto a otros yoes, habla de dimensiones estructurales. Precisa el carácter de estas dimensiones frente a los momentos:

1. Presuponen el Yo, con lo que no lo constituyen formalmente.

2. No son propiedades del ser: a) o derivarían del ser en cuanto ser; b) o derivarían de alguna relación extrínseca. Y no es ninguno de los dos casos, pues son caracteres del ser en cuanto está determinado por la realidad.

3. Al ser la realidad respectiva, a los caracteres los llama factuales. O sea, que no son ni consecuencias necesarias del ser ni meras relaciones adventicias. Dimensiones estructurales quiere decir que en cada una de ellas está el ser entero de la realidad sustantiva pero dimensionalmente determinado.

4. A la vez son dimensiones funcionales, ya que el ser de cada realidad sustantiva está codeterminado por el de los demás.

5. Y filéticos. La codeterminación funcional es específica: «las dimensiones funcionales son el reflujo de estos generados sobre el ser de la realidad sustantiva de cada cual»⁸⁸.

A su juicio las dimensiones son tres, individual, social e histórica, puesto que el *phylum* tiene tres caracteres —pluralizante como unidad desde la que surge la pluralidad de individuos; continuante, de donde los individuos conviven; prospectivo—.

«Hay tres sentidos de la individualidad. Uno, la individualidad propia de lo real en cuanto real; es propio de toda realidad. Otro es la individualidad propia

87 SH, p. 183. «Y aquí es donde se palpa la diferencia entre realidad sustantiva y ser. La realidad es lo que se está realizando, tal vez es también la huella de lo que se realizó y la tendencia a lo que se va a realizar. Pero el ser es la figura de todo ello en su actualidad misma; una estructura que abarca en cada instante mi ser por entero y lo reasume. Es todo mi ser en cada instante»: SH, p. 186.

88 SH, p. 215.

de la realidad personal en cuanto personal; es propia de toda persona. Hay, finalmente, una tercera individualidad, la propia de una persona humana pero respecto de otra persona humana; es una individualidad, si se quiere, diferencial»⁸⁹. El carácter específico-filético de la realidad humana no es un mero concepto general fruto de la abstracción sino un conjunto de notas propias de la esencia de cada cual, un esquema replicable —«la especie, la quiddidad, se funda en una línea muy precisa, en la línea de la *multiplicación* física y real de las esencias constitutivas»⁹⁰— pero realizado de modo diferente en cada uno, pues en cada uno las notas comunes revisten un modo diferente: «nada hay *simpliciter* repetible en los seres vivos y mucho menos en los vivientes humanos. Cada hombre tiene matices propios en todas sus notas tanto orgánicas como psíquicas, tanto naturales como apropiadas»⁹¹. En SE lo expresa diciendo que la esencia quidditativa es por sí misma algo «diferendo» ya que, considerado desde ella, «las esencias constitutivas son los diferentes modos de realización de la esencia quidditativa»⁹². Lo que determina, en orden al yo, el que cada uno sea individualmente absoluto, absolutamente diverso al resto de los seres humanos.

«Ser diverso a» oscila desde la diferencia en una comunidad filética hasta la versión en diversidad a los miembros de esa comunidad. Ésta versión es la sociedad, la convivencia de realidades humanas, frente al «grupo» que es el modo de convivencia de los animales. En la sociedad distingue otro modo de convivencia, ordenado en el carácter de persona, la comunión personal. Los caracteres del orden de la realidad psicoorgánica determina las distintas dimensiones del orden del ser y así de la personalidad, o sea del yo. De donde el yo es a una individual y social: igual que el Yo es absoluto individualmente, lo absoluto de mi ser lo es comunalmente.

La tercera dimensión es la historia. También explicada desde el carácter filético de la realidad humana. Especie va ligada a replicabilidad, por eso no sólo a venir-de sino a ir-hacia: es el carácter prospectivo. Prospección tiene que ver con transmisión. Replicabilidad es posibilidad de transmisión de vida pero esto, propio de todo animal, cobra en el ser humano un sentido diferente, en cuanto transmisión de una tradición, «de modos de estar vivientemente en la realidad». Modos de vivir, y por eso no es una mera transmisión, entre los que cabe opción pero también la sustitución por otros diferentes y que alcanzan a una comunidad. Historia va ligada a tradición, ya dicho, y ésta, en su hondo

89 SH, p. 191. En SE diferencia la individualidad singular, en cuanto un individuo no es otro, de la individualidad estricta, de forma que la individualidad numeral está internamente determinada por la unidad de contenido: cf. SE, p. 138.

90 SE, p. 233.

91 SH, p. 192.

92 SE, p. 225.

sentido, es la forma real que constituye a la vida. Porque la vida es autopoeseer-se como realidad, cada acto vital es una manera de esa autoposición, y la tradición supone formas de autoposición, «el hombre se posee a sí mismo según tradición»⁹³. Formas tales a través de las que es posible, en opción, la realización. De modo que la historia, en la historia, el hombre se va haciendo. La dimensión del ser que determina la historia la denomina «ser acrecente». Como el hombre se realiza en base a las posibilidades transmitidas por la tradición, el irrealizándose en el ser supone un ir siendo pero en crecimiento, «al ser de la realidad sustantiva le compete una intrínseca «crecida» entitativa»⁹⁴.

Dicho lo anterior, insiste Zubiri en que estas dimensiones son graduales —«hay personalidades más o menos acusadamente individuales, sociales y históricas»—, su sentido y dirección no son unívocas —«en cada dirección cada uno de los hombres puede estar determinado en dirección no sólo progresiva o positiva sino también en dirección regresiva o negativa, o hasta en dirección, por así decirlo, marginal»—; y tienen un valor acotado, en referencia a que la unidad de los seres humanos como especie es una unidad de convivencia y ésta como tal es plural, por lo que en cada una de las direcciones nos encontramos con una pluralidad de círculos de convivencia.

7. DISCÍPULOS DÍSCOLOS (II): J. FERRATER

A) HUYAMOS DE LOS EXTREMOS

Igual que el método de Zubiri es un método en espiral que a la vez que va cercando cada vez más su objeto profundiza en la realidad, el integracionismo de Ferrater intentará comprender la realidad en base a lo que denomina «conceptos-límite». Parte del presupuesto del carácter «híbrido» de los conceptos que usamos para hablar de las cosas, esto es, que cada concepto supone una escala, y que a cada realidad se le aplica no del mismo modo sino en un nivel determinado de esa escala. Sin ir más lejos, el concepto «individuo»: es individuo el ser humano, un eucalipto y una bacteria. Pero no lo son con la misma intensidad, pues la mayor individualidad corresponde al ser humano y en el mínimo sentido lo es la bacteria. El «integracionismo» consiste «en un análisis de los conceptos destinado a mostrar primero su contraposición y luego su posible complementa-

⁹³ «El hombre de hoy no sólo tiene organizada su vida de forma distinta a como la tenía el hombre de hace tres siglos, sino que el hombre de hoy es en su realidad distinto del hombre de hace tres siglos»: SH, p. 208.

⁹⁴ SH, p. 212.

riedad. Se trataba de poner de manifiesto que cada uno de los conceptos de un determinado par funciona como un concepto-límite en la medida en que pueden mostrarse los confines de su aplicación y a la vez su complementariedad con el otro concepto. El «integracionismo» es en este sentido un método de integrar conceptos por medio de un análisis de sus funciones»⁹⁵. «Huyamos de los extremos» quiere decir «integremos los extremos» en la medida en que el análisis nos muestre la relevancia del concepto en cuestión para la comprensión de la realidad, que no es «eclecticismo»⁹⁶, sino la constatación de la imposibilidad de que el concepto agote la pluralidad poliédrica de la realidad a no ser que a él le demos esa misma pluralidad.

Así pues, los conceptos límite representan extremos en una línea graduada en la que van situándose las diversas realidades.

B) LA ORGANIZACIÓN DE LA REALIDAD

Ferrater organiza la realidad física —o material, o capaz de generar determinados elementos a partir de esa materialidad (cerebro → pensamiento)— en cuatro niveles: físico, orgánico, social y cultural. Como niveles de una estructura determinan una realidad continua según los siguientes vínculos: físico-orgánico, orgánico-social y social-cultural. Como en toda estructura, el nivel posterior necesita del anterior a la vez que posee cierta autonomía respecto a él. El mundo, así, no es sino un «continuo de continuos»⁹⁷ con sus correspondientes propiedades, también continuas, y en la doble relación de fundamentación-autono.

Las realidades son individuales pero, como ya hemos señalado, existen «grados de individualidad»: la individualidad de la célula es mucho menor que la del ser humano. La diferencia entre las mismas células es mínima mientras que la que hay entre seres humanos es máxima. Otro criterio del grado de individualidad es la muerte: como morir es desindividualizar, a mayor individualidad, mayor muerte⁹⁸. En cualquier caso, la individualidad se mueve entre dos polos; por un lado es una propiedad interna por cuanto depende de su constitución genética; por otro, esta constitución genética determina un individuo entre otros en el

95 J. Ferrater, *Cambio de marcha en filosofía*, Alianza, Madrid 1974, pp. 108-109.

96 «La que declara que todas las doctrinas, métodos y concepciones son admisibles, porque cada una dice algo filosóficamente verdadero, importante o significativo... En su sentido originario, el «eclecticismo» equivale a la selección de «lo mejor», mas con el fin de proceder a ello hay que sentar un criterio que suele dar al traste con todo eclecticismo en el sentido originario del término»: J. Ferrater, *La filosofía actual*, Alianza, Madrid 1986, p. 115.

97 J. Ferrater, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid 1979, p. 34.

98 J. Ferrater, *El ser y la muerte*, Planeta, Barcelona 1984, p. 91. Será SM.

mundo. La muerte de la célula es hasta complicado de «certificar» en su propia identidad, porque hay un flujo continuo de células «idénticas». Naturalmente, el problema de la individualidad es distinto al de la identidad. Y tratarlo pasa por darse cuenta de la gran diferencia en el existir de las realidades. Algunas realidades son totalmente actuales al carecer de potencialidad, como acontece en las realidades inorgánicas. En las orgánicas, al contrario, su carácter dinámico, en formación, modifica los parámetros de potencialidad, que crece, y actualidad, que disminuye. Llegando al caso extremos del ser humano, que hace su vida, máxima potencialidad.

La definición del ser humano se inscribe en el orden de los dos conceptos clásicos, naturaleza e historia, a través de los que se ha intentado dar cuenta del ser de lo humano. Ortega salió huyendo de la «sustancia individual de naturaleza racional», afirmando que el hombre no tiene naturaleza sino que es historia. Ferrater sitúa a naturaleza e historia como conceptos límite. La realidad inorgánica carece de historia, es naturaleza. ¿Carece el ser humano de naturaleza? Ciertamente, la vida humana es una vida en construcción que se traduce en que: i) cada individuo humano no se reduce a la especie; ii) mi vida tiene un carácter histórico y dramático, por cuanto es irreversible lo ya acontecido; iii) tiene un carácter intencional, buscamos algo a la vez que nos buscamos a nosotros, a nuestro auténtico ser; iv) la vida es dinamismo. O sea, que vamos «hacia fuera» y «hacia dentro». «La vida humana puede definirse como una marcha incesante *hacia* sí misma que puede convertirse en una marcha *contra* sí misma»⁹⁹. Sólo la vida humana se va haciendo. ¿Significa esto que queda reducida a la pura circunstancialidad? ¿Es la vida humana un río sin orillas? La pura historia es imposible —límite—; la historia es siempre de alguien y refluye en lo siguiente. La historia se va convirtiendo en naturaleza, lo sucedido en mi bagaje existencial, ya irreversible y dramático. Así que concluye Ferrater: «puede decirse que la sustancia personal en que consiste el hombre es lo que subsiste por derecho propio y es perfectamente comunicable. Pero no por ser un supuesto de índole racional, sino un supuesto cuya “naturaleza” es histórica y dramática. La persona sería, así, “una sustancia individual de naturaleza histórica”»¹⁰⁰.

C) LA IDENTIDAD EN LA HISTORIA

Ferrater ha usado dos pares de conceptos, actualidad y potencialidad, naturaleza e historia. Los seres que no pueden ser sino como son tienen reducida

99 SM, p. 130.

100 SM, p. 133.

su potencialidad —su poder ser, su poder dar de sí— y, en consecuencia, y como mucho, están en la historia pero no tienen historia no son historia. Su actualidad es máxima en una mínima potencialidad. Por otra parte, el ser humano va haciendo su vida hasta el punto de que puede ir contra ella. Sus posibilidades son máximas y se pueden ir actualizando en la historia: es historia. ¿Hay, en consecuencia, identidad? ¿Hay un yo? Y la solución, como no podía ser menos, pasa por pensar la identidad como una escala. A la máxima identidad consigo mismo llama «ipseidad», sólo aplicable en este grado a los objetos ideales que están fuera del tiempo. De donde la realidad humana, que es tiempo, poseería esa identidad que es la «mismidad». La identidad buscada, la necesidad de hacerse cada uno su yo en el decurso de la historia. Ser el mismo es mantener la identidad en la variación, en la historia que esencialmente es cambio. El yo es identidad en el tiempo, identidad construida y mantenida.

8. CONCLUSIÓN (Y IV)

La filosofía en la España del siglo xx, aun reconociendo la enorme variedad y vitalidad de otras propuestas, aparece dominada por la figura de Ortega y Gasset. Quien se propuso una tarea a todas luces titánica, la de iniciar una nueva época en la filosofía, la filosofía de su tiempo, posible sólo si superáramos el idealismo vigente en la modernidad y, a la vez, el concepto de ser de la premodernidad que late en aquél. Nada más y nada menos. Iniciar un nuevo giro en la espiral que conforman los sucesivos pensamientos filosóficos. A partir de ahí surge la radicalidad de la vida. Lo primero y evidente para cada ser es que está haciendo algo en las cosas y con las cosas, que vive. Todos los demás análisis se efectuarán como desentrañamiento de esa vida: qué es vivir, quién vive, cómo y para qué se vive, cómo se debería vivir. Ortega deja escuela aunque, como hemos dicho, también deja impregnado el pensamiento de este siglo del aroma de sus propuestas.

El yo, en consecuencia, no es sino ingrediente de mi vida, una de las dos dimensiones que juega en el devenir que es nuestra existencia, junto con las cosas. Como luego insistirá Marías, el yo es el ejecutante, el que está haciendo su vida. Podríamos hablar de un yo fluido que va solidificándose en sus acciones; el yo sólido ya es pasado y, en esa medida, circunstancia. El yo fluido, nunca un yo sustancial, un rígido armazón/armadura, es el yo que va realizando su proyecto. En esa medida el yo pasado es el yo que quería ser en cuanto fruto del hacerme según mi proyecto. O, al contrario, el yo que no quería ser: porque puede que las circunstancias me venzan. ¿Podría uno hacerse contra lo que cree que debería ser? El arrepentimiento.

Mariás añade una mayor sistematicidad y estructuración desde el acuerdo de base. El yo vive en una circunstancia haciéndose, o deshaciéndose, mas tiene una estructura *a priori*: futurizo, temporal, o sea que todo yo la tiene. A la vez que por su estructura empírica está instalado de un modo peculiar: es hombre o mujer, desarrolla su vida en una edad determinada, en una clase social...

No se trata de seguir haciendo un resumen sino de insistir en esa evidente originalidad del pensar español contemporáneo. En esa medida es novedosa y rigurosamente sistemática la propuesta de Zubiri. Éste no intentó sino cumplir el programa orteguiano de superación del ser. El ser es derivado respecto a la realidad: si es actualidad, sólo puede haber actualidad de algo que ya es algo, que es real, estructuralmente real. Por aquí se sale a la noción de sustantividad. Desde donde se llega a la persona, la única sustantividad que puede ser considerada como tal. Supera, o lo intenta, la problemática de naturaleza e historia en el ser humano afirmando una estructura básica —personidad— que va modulándose —personalidad—. Y en mi vida, que no es sino hacer/realizarse, en mis actos —sean cuales sean— estoy yo/soy yo. Mi realidad en acción es el yo, siempre individual-social-histórico en sus acciones.

La importancia del vivir, la figura del yo haciendo/haciéndose¹⁰¹, dándose forma desde unos elementos naturalmente constitutivos, a la vez siendo yo, el mismo yo, pero distinto, con elementos comunes, aunque distintamente modulados. Dámaso Alonso se inscribe con toda claridad en esta línea teórica: la vida como viaje, el yo siempre desconocido en cuanto que siempre distinto. Aunque las metáforas ofrecen una fuerza que los conceptos a veces no tienen: la vida como putrefacción; vivir es, así, descomponerse, la realización algo imposible. Así Pessoa. La multiplicidad de yoes inserta en cada persona, vivir como tristeza y nostalgia, la imposibilidad de colmar el vacío o sea, la muerte de la felicidad. Curiosamente, para estos poetas la vida carece

101 ¿Haciéndose? «En un día así; con una dulzura muy parecida a ésta, hería a mi primera ballena... Hace cuarenta años... ¡Cuarenta años de continua pesca de ballenas! ¡Cuarenta años de privaciones, de peligros y de tormentas!... Cuando pienso en la vida que he llevado; en la desolación de soledad que ha sido; en el emparedado y amurallado aislamiento de un capitán, que deja muy poca entrada a cualquier simpatía de la tierra verde que le rodea... ¡Ah fatiga, pesadez!... ¡Cuando pienso en todo esto; que antes sólo sospechaba a medias y no sabía tan penetrantemente...; y luego la locura, el frenesí, la sangre hirviendo con que en mil ataques en la lancha el viejo Ahab ha perseguido a su presa con furia espumeante —¿más demonio que hombre?—; ¡sí, sí! ¡qué cuarenta años de loco! ¡Loco, loco!... ¿Por qué este empeño de la persecución? ¿Por qué fatigar y paralizar el brazo en el remo y el arpón y la lanza? ¿Qué ha ganado o mejorado ahora con eso Ahab?»: H. Melville, *Moby Dick*, Planeta, Barcelona 1987, pp 612-613.

de realización. Mientras que para los filósofos es piedra angular, en general, la afirmación de la realizabilidad de la vida. Con esto cerramos la conclusión. ¿Está tan claro que la vida sea realizarse? Esto es, ponemos en duda que la vida sea un hacerse, o más que un hacerse, que haya una meta, y que si la hubiere se pudiese conseguir, y que si se consiguiera, el ser humano fuera algo más de lo que ya es. ¿En algún sentido vivir y hacer cosas es ser más? ¿Se puede ser-más? ¿Somos fracaso?

JOSÉ CERCÓS SOTO