

Este libro recoge el texto del curso oral de seis sesiones sobre el tema EL HOMBRE: LO REAL Y LO IRREAL que impartió Zubiri entre los meses de febrero y marzo de 1967.

Según Zubiri, el rodeo por la irrealidad es necesario para vivir humanamente y en la vida del hombre lo irreal ocupa un volumen realmente fabuloso. Además, su filosofía de la irrealidad es comparable con una filosofía de la realidad virtual, en los términos actuales. La versión del hombre a lo virtual en tanto que irreal es vitalmente necesaria para poder estar en lo real. De hecho, vivimos un clamoroso éxito de la literatura fantástica y de la creación tecnológica de mundos virtuales.

El libro hace considerables aportaciones a una mejor comprensión de lo que debe entenderse por experiencia, al destacar la relevancia de lo irreal y la función de las figuraciones como vía de acceso a la realidad. Asimismo, trata de superar las concepciones contemporáneas de la vida y refuerza la importancia de la fantasía.

Esta concepción zubiriana de la capacidad creadora del ser humano constituye una respuesta a derivaciones del idealismo como las de Schelling y a posiciones como la de Nietzsche o similares, y una contribución fructífera para pensar a fondo el difícil problema moderno y contemporáneo de las relaciones entre verdad y libertad.

ISBN 84-206-4333



9 788420 64333

FNAC - 92 08/04/85
210102010106 308992AZUBIRI, XAVIER
HOMBRE LO REAL Y LO IRREAL
EAN 9788420643335

Precio Editor 17,50€

PRECIO MÍNIMO GARANTIZADO

PRECIO FNAC

16,80€

Xavier ZUBIRI

EL HOMBRE: LO REAL Y LO IRREAL

Xavier ZUBIRI El hombre: lo real y lo irreal

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

XAVIER ZUBIRI

- Naturaleza, Historia, Dios* (1.ª ed., 1944 en Editora Nacional; 9.ª edición en Alianza Ed., 1987)
Sobre la esencia (1.ª ed., 1962 en Moneda y Crédito; 5.ª edición en Alianza Ed., 1985)
Cinco lecciones de filosofía (1.ª ed., 1963 en Soc. de Estudios y Publicaciones; 6.ª ed., en Alianza Ed., 1988)
*Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad ** (1980/1991)
Inteligencia y logos (1982)
Inteligencia y razón (1983)
El hombre y Dios (1984)
Sobre el hombre (1986)
Estructura dinámica de la realidad (1989)
Sobre el sentimiento y la volición (1992)
El problema filosófico de la historia de las religiones (1993)
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994)
Espacio. Tiempo. Materia (1996)
El problema teológico del hombre: Cristianismo (1997)
El hombre y la verdad (1999)
Primeros escritos (1921-1926), (1999)
Sobre la realidad (2001)
Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944) (2003)

Xavier Zubiri

El hombre: lo real y lo irreal

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la perceptiva autorización.

© Fundación Xavier Zubiri
www.zubiri.net

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2005

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 84-206-4333-5

Depósito legal: M. 6.635-2005

Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.

Printed in Spain

PRESENTACIÓN

Entre los meses de febrero y marzo de 1967 Zubiri impartió un curso oral de seis sesiones sobre el tema «El hombre: lo real y lo irreal» que, como en tantas otras ocasiones, fue grabado en cintas magnetofónicas de la época y posteriormente transcrito¹.

El texto que resultó de las correcciones y anotaciones que Zubiri introdujo en la transcripción de la grabación constituye el texto básico que recoge este libro.

El curso oral de 1967 «El hombre: lo real y lo irreal», que ahora se publica, pertenece a una época en que Zubiri se encontraba profundamente afectado por las reacciones que había suscitado años antes su obra *Sobre la esencia* (1962). Como es sabido, ciertos sectores de la intelectualidad española, y muy concretamente algunos de los propios discípulos de Zubiri, se sintieron decepcionados. De ahí que durante los años que siguieron a esa obra, crucial tanto para la percepción pública de su filosofía como para la posición que adoptaron algunos integrantes del grupo de sus primeros discípulos, Zubiri impar-

¹ Las sesiones tuvieron lugar los días 9, 16 y 23 de febrero y 2, 9 y 16 de marzo de 1967.

tierra varios cursos referidos al hombre y a la realidad²; cursos que, al parecer, pretendían ir completando y precisando el sentido de algunas cuestiones fundamentales, explícitamente planteadas o sólo latentes, en la obra de 1962 que tanto desconcierto había provocado.

Dos asuntos resultaban especialmente decisivos en el ambiente de la época: 1) faltaba explicitar la gnoseología subyacente a *Sobre la esencia* (en un contexto marcado por un estrecho epistemologismo) y 2) su concepción de la realidad parecía ser excesivamente estática (en un momento histórico en el que predominaban visiones dinámicas y hasta destinadas a una praxis revolucionaria).

Con respecto al primer aspecto, algunos creyeron que Zubiri había recaído en una metafísica dogmática y escolástica, en vez de abrir nuevos horizontes a la tarea filosófica, como si la «teoría del conocimiento», hegemónica por entonces, fuera la única versión posible de una filosofía con capacidad crítica. Y, con respecto a la segunda cuestión, daba la sensación de que la metafísica de Zubiri representaba una forma de pensamiento inoperante y, en definitiva, estéril, para las urgentes exigencias sociales que los tiempos requerían. Sin embargo, lo bien cierto es que el curso de 1968 sobre «Estructura dinámica de la realidad» abrió ya los ojos a muchos y de hecho sirvió para impulsar un rico desarrollo de la filosofía zubiriana en sentido dinamicista, como lo han mostrado con creces las obras de Ellacuría, Laín Entralgo y Diego Gracia, en diversos campos de estudio, como la Historia, la Antropología y la Bioética.

Las reacciones que suscitó *Sobre la esencia* provocaron en Zubiri un cierto desánimo, porque se sintió «incomprendido». Y

² «El hombre como realidad personal», «El origen del hombre», «El hombre y la verdad», «Sobre la realidad», «Estructura dinámica de la realidad», etc.

precisamente durante esos años de incompreensión y soledad filosóficas es cuando Zubiri imparte este curso, en el que, a mi juicio, se exponen ya algunos asuntos ineludibles para comprender de forma más acabada ciertos aspectos gnoseológicos fundamentales, esenciales para superar falsas interpretaciones y para reconstruir el rico dinamismo intelectual en la concepción zubiriana de la inteligencia.

Como cuentan algunos de los que vivieron de cerca la situación que padeció Zubiri durante aquellos años³, sólo pudo superar la incompreensión de ciertos medios intelectuales, recobrar el ánimo y preparar algunas de sus últimas publicaciones gracias al ambiente que se creó en el Seminario nacido en diciembre de 1971. El Seminario se convirtió en un centro de trabajo filosófico, en una «escuela de filosofía»⁴, en la que se fueron tratando asuntos de gran calado, como los antropológicos, a los que alude Diego Gracia, debido a su trascendencia para los debates sobre el estatuto del embrión, y que tanto preocuparon a Zubiri hasta los últimos momentos de su vida.

No obstante, el primer aspecto en el que era necesario profundizar era la vertiente gnoseológica de la metafísica zubiriana. Lo requerían tanto el contexto filosófico general de la época como las propias formulaciones zubirianas. Esta línea de reflexión es la que conduciría al final a la publicación de *Inteligencia sentiente*, como una propuesta verdaderamente innovadora, situada más allá de las perspectivas escolásticas,

³ Diego Gracia, «El Seminario "Xavier Zubiri" de Madrid» y Alfonso López Quintás, «El origen del Seminario "Xavier Zubiri"», en: Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 745-753 y pp. 45-50, respectivamente.

⁴ Diego Gracia, «El Seminario "Xavier Zubiri" de Madrid»; en: Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 745-753.

kantianas, fenomenológicas, marxistas, analítico-lingüísticas y hermenéuticas, preponderantes en el mundo filosófico de la época. Ahora bien, para comprender el significado innovador de la propuesta zubiriana era necesario esclarecer adecuadamente su concepción de la inteligencia y, en ese sentido, algunos asuntos de los que trata el curso de 1967 constituyen aportaciones ineludibles, empezando por el tema central del curso, es decir, el de «lo irreal».

Aunque pueda resultar algo raro, Zubiri considera que la idea de irrealidad es un tema «archimayor» en la Filosofía, puesto que el hombre vive sumergido en irrealidades y flotando entre ellas. En la vida del hombre lo irreal ocupa un volumen realmente fabuloso, ya que la vida humana se compone de irrealidades. Por eso sería necesario hablar también de una «filosofía de la irrealidad» en la aportación zubiriana y complementar su caracterización del hombre como «animal de realidades» con la de «animal de irrealidades», por cuanto el rodeo por la irrealidad es ineludible para vivir humanamente. Ésta sería una fórmula que sustentaría en el marco zubiriano las de «animal simbólico» o «animal hermenéutico» y que se entrelaza con la de «animal fantástico»⁵.

Ahora bien, la noción de lo irreal no ha tenido siempre el mismo significado en las obras de Zubiri. El primer sentido en que aparece lo irreal en la obra zubiriana se remonta a su tesina (*El problema de la objetividad según Husserl*) y a su tesis doctoral (*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*). En ellas lo irreal se entiende en el contexto husserliano como «intencional» y «puramente virtual», como cuando nos representamos o tenemos conciencia de algo «sin su carácter de realidad»,

⁵ Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997 (Prólogo de Pedro Laín Entralgo).

como por ejemplo en el caso de «un dolor que no duele; esto es, un dolor que sólo tiene de tal su esencia, pero no su ejecutividad. Este ser puramente virtual, este estar no estando, eso es la conciencia, el ser intencional»⁶. Según Zubiri, éste es el punto de vista de Husserl, de su teoría intencional de la conciencia, según la cual, la conciencia «no es una realidad; es pura virtualidad» y «mejor que posibles, las esencias son seres virtuales».

En cambio, en *Naturaleza, Historia, Dios* lo virtual es lo potencial, las virtualidades son las potencias (y viceversa). Pero ya aquí se introduce una distinción fundamental, que va a perdurar en las obras posteriores, entre el ámbito de las «potencias» o virtualidades y el ámbito específico de las «posibilidades». Es este último un ámbito que sirve en *Naturaleza, Historia, Dios* para interpretar adecuadamente la historia como «acontecer», para resaltar la «novedad ontológica» del acontecer histórico, la historia como acontecer de posibilidades.

En las obras posteriores el uso del término «virtualidad» seguirá ligado a la noción de potencia, de la que se separa sistemáticamente la de «posibilidad». Así ocurre en *Sobre la esencia*, en *Estructura dinámica de la realidad* y en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. En todas ellas la historia se entiende en relación con la apertura del orden de las posibilidades.

Ahora bien, lo que se suele denominar hoy en día «realidad virtual» no tiene que ver con la realidad emergente de carácter potencial (lo virtual, según Zubiri), sino con la realidad de carácter cuasi-creador en el orden de las posibilidades. Zubiri estudia este orden de realidad desde *Naturaleza, Historia,*

⁶ Xavier Zubiri, *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, Universidad Central, 1923, pp. 83-84; *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1999 (al cuidado de Antonio Pintor-Ramos).

Dios hasta sus obras maduras; sin embargo, no lo caracteriza con el término «virtual» o «virtualidad», ya que éste lo sigue asimilando al de potencias.

Es en los cursos de 1953-54 sobre «El problema del hombre» y de 1959 «Sobre la persona», recogidos en *Sobre el hombre*, donde Zubiri expone parte de su doctrina ya consolidada de lo irreal, antes del curso de 1967. Aquí ya entra en juego el orbe de la irrealidad, porque la posibilidad no es real (en un sentido preciso) —dice Zubiri—, sino algo formalmente irreal, el proyecto de una realidad, que el hombre no tiene más remedio que proyectar, dado que es sensitivo y decurrente, de manera que se siente forzado a anticipar la realidad bajo la forma de un proyecto. Así pues, el hombre, «por sentiente», «no puede subsistir en la realidad más que pasando por el rodeo de la irrealidad»⁷.

En la realización de su vida, lo que el hombre proyecta hacer en su situación le abre un nuevo ámbito, el de irrealidad. En principio, lo irreal es un cierto «no» de realidad, pero se trata a su vez de un «sí» de realidad, como Zubiri expone en las lecciones del curso de 1967, puesto que lo que se da es una aprehensión de la realidad en irrealidad. Al ser el hombre inteligencia sentiente, el decurso sentiente de las cosas le lanza del atenuamiento a la realidad hacia algo que no es realidad física; a partir de su atenuamiento a la realidad el hombre se mueve también en el ámbito de lo irreal. Desde una perspectiva antropológica, entonces, el animal humano se ve forzado a moverse en el ámbito de lo irreal: la irrealidad le es necesaria para poder vivir en la realidad⁸.

⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, p. 142.

⁸ *Ibid.*, p. 647.

A mi juicio, encontramos en Zubiri una filosofía de la irrealidad, que —como ya hemos mencionado— es comparable, al menos, con una filosofía de la realidad virtual, en los términos actuales; es posible correlacionar el actual concepto de «realidad virtual» con el ámbito zubiriano de las posibilidades e irrealidades. Es en este ámbito donde habría que alojar el nuevo sentido de «virtual» como irreal. Si, según Zubiri, la versión del hombre a lo irreal le es necesaria porque la requiere para ser real, para realizarse, del mismo modo decimos actualmente que la versión a lo virtual es vitalmente necesaria para poder estar en lo real.

Huelga decir que la actualidad del tema es manifiesta, que vivimos un clamoroso éxito de la literatura fantástica, desde Harry Potter a *El señor de los anillos*, y del predominio de la «economía virtual», de la «cultura virtual» y de la creación tecnológica de mundos virtuales. Se ha llegado a decir que es una cuestión que aborda la «última frontera», incluso que la realidad virtual es «el campo de investigación más importante del momento, el más prometedor y el más inquietante, el *mysterium tremendum* que el hombre tendrá que afrontar...»⁹.

Obviamente este modo zubiriano de entender lo irreal no carece de raíces, sino que se inserta en la tradición filosófica y conecta con la fenomenología, tal como resalta Antonio Pintor cuando alude al curso de 1967 comparando la noción de irrealidad con —y distinguiéndola de— la reducción husserliana¹⁰. Sin menoscabo de estas relaciones, atestiguadas en el texto del curso, creo que debemos también situar la concepción zubiriana de lo irreal en el contexto de la filosofía española, la de Unamunó y Ortega.

⁹ H. Rheingold, *Realidad virtual*, Barcelona, Gedisa, 1994 [orig. 1991], p. 13.

¹⁰ Antonio Pintor, *Realidad y verdad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1994.

En Miguel de Unamuno hay una marcada tendencia a confundir la realidad con la ficción; de hecho recurre a la metáfora del sueño para mostrar que algo al parecer irreal constituye algún tipo de realidad. Calderón decía que «la vida es sueño» y Shakespeare que «estamos hechos de la madera de que se hacen los sueños». También en el pensamiento de Unamuno el juego entre ficción y realidad es constante. Un ejemplo paradigmático es *Niebla* (1914), donde impera la creación de ficciones, por la que la ficción es «realidad».

Ortega y Gasset es un defensor del valor de lo irreal, que él denomina «virtual», pero no porque esté en contra del «afán de realidad», sino para ampliar el orbe de lo humano. Pues la realidad virtual, también en el caso de Ortega, está ligada a la capacidad poética y a la sabiduría hecha de perspectivas. «El más frecuente error de perspectiva —dice en «Para la cultura del amor»— consiste en proyectar todo sobre el plano de lo real. Ahora bien: una de las dimensiones del mundo es la virtualidad, e importa sobremanera que aprendamos a andar por él». Y es que «una forma de lo real es lo imaginario». Por eso, Ortega, sin estar en contra de lo real, precisa lo siguiente: «Pero una vez que he llegado a lo real, me vuelvo hacia atrás y veo que lo virtual sigue subsistiendo, que es, a su modo, otra realidad donde me siento invitado a demorar».

Ortega insiste en que «debemos aprender a respetar los derechos de la ilusión y a considerarla como uno de los haces propios y esenciales de la vida». Por tanto, aunque sepáremos lo real de lo imaginario, debemos conservar «ambos mundos» y reservar «buena parte de nuestra seriedad para el cultivo (...) de todo lo que es virtual»¹¹. Lo virtual constituye un plano de la

¹¹ Ortega y Gasset, J., «Para la cultura del amor» (1917), *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, II, pp. 142 y 143.

realidad, el que abre a lo poético, pues, como ya anunciaba Ortega en *Meditaciones del Quijote* (1914), «a través de la ficción avanza la realidad».

En esta tradición filosófica española, en la que se ha transformado la fenomenología, encontramos una noción de realidad capaz de alojar «lo virtual» en el sentido de «lo irreal». El impacto real tanto de lo virtual como de lo irreal resulta decisivo para reconfigurar la experiencia y la vida humanas. A mi juicio, precisamente la noción de «irrealidad», a la que Zubiri dedicó el curso de 1967, «El hombre: lo real y lo irreal», proporciona un marco en el que comprender el trasfondo filosófico de lo que se suele llamar hoy en día «realidad virtual».

Y tratando ya de entresacar algunas de las aportaciones más relevantes de esta obra, lo primero que llama la atención es que, en general, no ha sido éste uno de los inéditos más atendidos dentro de la producción zubiriana. No obstante, de él ofreció en su día un resumen Alfonso López Quintás en su *Filosofía española contemporánea*, junto con el de otros dos cursos inéditos¹², y existen apuntes de Alberto del Campo sobre las tres primeras lecciones. Desde mi punto de vista, si tuviéramos que extraer brevemente algunas de sus más valiosas aportaciones, podrían ser las siguientes:

1) La tarea primordial del curso de 1967 consiste en aclarar en qué consiste la irrealidad y en exponer sus modalidades (ficción, espectro, idea). Aunque pudiera parecer curioso, es indudable el valor intercultural de su análisis del espectro. En cualquier caso, lo decisivo es que sólo prestando atención a las diversas formas de irrealidad es posible dar cumplida cuenta de la experiencia humana, porque la experiencia de lo irreal es un componente ineludible de la expe-

¹² BAC, Madrid, 1970, pp. 240-256.

riencia humana de lo real. Por eso este curso sobre «El hombre: lo real y lo irreal» de 1967 es tan significativo para entender plenamente el dinamismo de la experiencia humana, pues ésta no puede desarrollarse como es debido sin el concurso de la peculiar intelección sentiente —la correspondiente experiencia— de lo irreal, que emerge de las «tendencias» más profundas del ser humano.

2) El libro representa un cierto «tratado de la experiencia», como destacó de modo especial María Riaza hace tiempo¹³, al referirse a este curso como el lugar más apropiado para reconstruir una teoría de la experiencia en Zubiri.

Ciertamente, la exposición zubiriana de lo que cabe entender por experiencia varía en los distintos momentos en que se ocupa del asunto. Así, por ejemplo, no coinciden plenamente la exposición que encontramos en *Sobre el hombre* (capítulo X, tomado de un curso oral de 1953-54), la de *El hombre: lo real y lo irreal* (curso oral de 1967) y la de *Inteligencia y razón*.

En *El hombre: lo real y lo irreal* Zubiri distingue tres acepciones diferentes de experiencia, que no llegan a convencerle: 1) la experiencia como *sentir*; 2) la experiencia como *construcción del objeto* (Kant), y 3) la experiencia como *elaboración de la vida* (Dilthey). Dado que estas tres acepciones son insatisfactorias, todavía queda sin responder la pregunta «¿qué es la experiencia?». Ante todo, según Zubiri, la experiencia se funda en la inteligencia sentiente en tanto que en ella «estamos» en la realidad y «aprehendemos» la realidad. La experiencia se inscribe dentro de nuestro estar en la realidad. Por eso no

¹³ María Riaza, «Una línea de experiencia que pasa por Kant», en *Realitas* I, 1974, pp. 399-436, y «Sobre la experiencia en Zubiri», *Realitas* II (1974-75), 1976, pp. 245-312.

hay nunca experiencia de la formalidad de lo real, porque eso no es experiencia, es un acto de intelección sentiente, es el sentir intelectual, pero todavía no es experiencia. No hay que confundir la experiencia con el sentir, aunque este sentir sea intelectual.

Una de las aportaciones de este libro estriba, a mi juicio, en insistir en que la experiencia consiste justamente en el proceso de integración funcional de lo real y de lo irreal —que es una figuración— en lo real. Es decir, que sin figuraciones, sin forjarse lo irreal, no habría experiencia, porque es figurándonos lo que las cosas son, como nos acercamos a ellas. Y a este modo de acercamiento, que es un modo de estar en las cosas orientado por la figuración, es al que Zubiri denomina «probación». Se agrega al mero sentir la probación de lo que las cosas son.

No deja de ser notable que tanto esta noción, como seguramente la de «discernimiento», estén tomadas de la Ascética de San Ignacio. «Probación» (tener experiencia de algo) dice lo que en griego expresa el verbo «*peirao*» («*peiréo*»): intentar, probar, ensayar, emprender, esforzarse, procurar, probar fortuna¹⁴ y «*dokimatso*», por ejemplo en San Pablo, significa probar, someter a prueba.

Es, pues, en la experiencia donde sometemos a probación no solamente las cosas, sino también nuestras propias fi-

¹⁴ Πείρα significa prueba, ensayo, experiencia, tentativa, proyecto, propósito, empresa. Para aclarar etimológica y semánticamente estos vocablos todavía más, a fin de llegar a su través a la «vivencia originaria» que expresan, vid. J. Ortega y Gasset, «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva», *Obras completas*, VIII, 174 y ss. Ortega destaca en este contexto de aclaraciones semánticas que «en el *peir* se trata originariamente de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa, el ὁδός (*hódos*), sin μέθοδος (*méthodos* o guía)».

guraciones de ellas, pues el figurarse es el forjar lo irreal¹⁵. La experiencia nos enseña a idear y no solamente a aprehender las cosas, de modo que prueba tanto las cosas como las figuraciones que nos hacemos de ellas.

Estas reflexiones muestran que el curso *El hombre: lo real y lo irreal* hace una importante aportación a una mejor comprensión de lo que debe entenderse por experiencia, al destacar la relevancia de lo irreal y la función de las *figuraciones*. Lo cual hace juego con la sugerente exposición de la «experiencia real de lo irreal» en *Sobre el hombre*¹⁶.

Ahora bien, junto a ésta y otras importantes contribuciones, la presente obra nos plantea un problema, si comparamos lo que en el texto se dice sobre los «modos de experiencia» y lo que aparece en un texto posterior, *Inteligencia y razón*. Según esta obra, hay cuatro modos fundamentales de experiencia, que son: la *experimentación*, la *compenetración*, la *comprobación* y la *conformación*¹⁷. En cambio, en *El hombre: lo real y lo irreal* los *modos fundamentales de experiencia* son la *percepción* y el *concepto*¹⁸, es decir, actos que corresponden a la reactualización del logos sentiente y que no serían todavía propiamente «probación» en sentido estricto, tal como la entiende Zubiri en el último volumen de la trilogía.

Para resolver, aunque sea tentativamente, esta posible incoherencia entre los textos zubirianos, tal vez sería conve-

¹⁵ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, cap. IV.

¹⁶ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, pp. 650 y ss.

¹⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, pp. 242-257.

¹⁸ Y sólo fundados en estos modos radicales y fundamentales de experiencia, según Zubiri, hay otros modos de experiencia, como la «experiencia fantástica» y lo que cabría llamar «experiencia creativa».

niente distinguir entre lo que cabría denominar una «*experiencia campal*» y una «*experiencia mundanal*». Es una distinción que no encontramos explícita en el propio Zubiri¹⁹, pero que ayudaría a compaginar los diversos modos de entender la experiencia correspondientes a sus diferentes épocas y que encajaría con los términos empleados en el segundo volumen de la trilogía sobre el campo perceptivo como campo de realidad libre y con la distinción entre los modos de insertar lo irreal en lo real, distinción con la que Zubiri perfila el sentido estricto de «probación» en el tercer volumen.

3) Una tercera aportación del libro, a la que ya nos hemos referido, consistiría en bosquejar una teoría de la figuración. La figuración es una vía de acceso a la realidad, que nos orienta; pero además, según Zubiri, abiertos como estamos a la figuración, para hacer la propia vida cabe la posibilidad de la fructión de la creación. La forja de lo irreal (la figuración) pertenece al proceso de estar en la realidad, en el proceso de la experiencia, pues sin figuración no hay experiencia. Pero la estructura primordial de la figuración, que sirve básicamente para orientarse en la vida humana y que contribuye a entender el carácter experiencial de la capacidad conceptual, abre también la posibilidad de la creación.

Por otra parte, esta concepción de la figuración permite comprender la decisiva función moral de la irrealidad, porque en su vertiente de autoconfiguración tiene gran relevancia en el ámbito moral, debido a la impronta real que deja lo irreal en el dinamismo de la vida humana²⁰. Elaborar lo irreal es figu-

¹⁹ Vid. Jesús Conill, «Concepciones de la experiencia», *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.

²⁰ Vid. Jordi Corominas, *Ética primera*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

rarse cómo son las cosas y autoconfigurarse, dejando una impronta real en el ser sustantivo del propio yo.

Ahora bien, si se extrema esta concepción de la figuración, surge un grave problema que plantea serias dificultades filosóficas. Porque, si lo irreal está fundido con lo percibido, cabe preguntar si no será todo irreal, si no vivimos en un mundo deformado y déformante de todas las cosas, en el que «fingido» parece que equivale a «falso»²¹. Se plantea así la cuestión de si en la percepción no está ya deformada —de modo irremediable— la realidad. A esta cuestión responde Zubiri analizando la necesidad funcional del rodeo de lo irreal para estar en la realidad, la necesidad funcional de la fantasía y su capacidad para crear lo irreal.

4) De gran interés es la discusión que plantea el texto con algunas concepciones contemporáneas de la vida, como las de Bergson y Dilthey, y la propuesta de superación que ofrece. Por otra parte, llama poderosamente la atención, como siempre, el silencio que guarda el autor sobre la concepción de Ortega. Alude explícitamente a Bergson y Dilthey y, sin embargo, parece referirse también implícitamente a Ortega. Con lo cual podría interpretarse que está ofreciendo una respuesta, no sólo a los filósofos de la vida que nombra, sino a quien —a mi juicio— estaba siempre presente, aunque en silencio, su maestro Ortega. Con él compartía la preocupación filosófica por las cuestiones más radicales, como la pregunta «¿cómo se está en la realidad?». ¿Se está por la vida? ¿O es más radical todavía decir que se está por la intelección sentiente?

²¹ Vid. «Orientación nietzscheana de nuestra tradición filosófica», Epílogo a la 2.ª edición de Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 2001 (Prólogo de Pedro Laín).

5) Finalmente, en este curso de 1967 se refuerza la importancia del «pensar fantástico» en la filosofía de Zubiri. No sólo como base de la mitología y de la literatura²², sino también de la lógica y de las ciencias. Baste pensar hasta qué punto es decisivo el análisis de la irrealidad para comprender la irrealización en las matemáticas, por ejemplo, en el espacio geométrico. Ello se debe a que, en definitiva, el pensar fantástico —la fantasía— consiste en moverse libremente en la realidad²³. Zubiri destaca la importancia de la fantasía (no meramente de la imaginación) y, por tanto, de la figura del «animal fantástico», que no sólo se entiende como animal de realidades, sino también de irrealidades e ideales.

Esta figura del animal fantástico tiene repercusiones en la filosofía entera, incluida la política, que cabe repensar desde el enfoque filosófico de Zubiri²⁴. La concepción zubiriana de la capacidad cuasi-creadora del hombre para modular la realidad desde la irrealidad constituye una respuesta a derivaciones del idealismo como las de Schelling y a posiciones como la de Nietzsche o similares, y una contribución fructífera para pensar a fondo el difícil problema moderno y contemporáneo de las relaciones entre verdad y libertad.

²² Sobre este aspecto y su relevancia para la educación, vid. Germán Marquinez, *Realidad y posibilidad*, Bogotá, Magisterio, 1995, y Fideligno Niño, «Educación en valores. Una aproximación desde X. Zubiri», en Juan Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 639-650.

²³ Vid. el resumen de Ignacio Ellacuría del curso de Zubiri sobre «El espacio» (de mayo de 1973) y X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, Alianza/Fundación Zubiri, 1996, capítulo 1, paráfr. 1 (edición a cargo de Antonio Ferraz, cuya primera parte sobre el espacio procede del aludido curso oral de mayo de 1973).

²⁴ Fernando Danel, «Pensar la política desde la filosofía de Zubiri», en Juan Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 665-716.

Por último, quisiera dejar constancia de que, como ha sido habitual en la edición de los anteriores libros de Zubiri, también en esta ocasión se han seguido las oportunas indicaciones de Diego Gracia: como intención primordial, ajustarse al texto lo más posible, pero introduciendo las modificaciones que requiere el paso del peculiar estilo del habla oral de Zubiri al lenguaje escrito, evitando reiteraciones y expresiones coloquiales, reordenando el texto en capítulos, aunque dejando constancia del desarrollo de las lecciones orales.

- A tal efecto, se han añadido en ciertos momentos algunas notas aclaratorias y también en algunos casos especialmente significativos las referencias a los correspondientes textos clásicos a que remite la exposición de Zubiri. En esta labor de identificación de las citas agradezco la ayuda que me han prestado de modo especial Germán Marquínez y Juan Nicolás. Agradezco también el apoyo de la Fundación a través de Diego Gracia, Asunción Medinaveitia y Antonio González. Y no quisiera dejar pasar esta ocasión sin mostrar asimismo mi gratitud a quienes participan asiduamente en el Seminario que se celebra en la sede de la Fundación Xavier Zubiri, por el estimulante clima de estudio que contribuyen a crear.

JESÚS CONILL
(Universidad de Valencia)

EL HOMBRE:
LO REAL Y LO IRREAL
(1967)

INTRODUCCIÓN

Vamos a ocuparnos del tema de lo real y de lo irreal. Puede pensarse que lo irreal es un halo que aclara y completa por contraste lo real, a lo que tantas páginas he dedicado a lo largo de estos años. Todo lo que fuera aclarar lo irreal, esto es, que algo no es real, parece *eo ipso* que aclara lo que es real. Y, desde luego, en buena medida esto es así. Ahora bien, ¿lo es en la forma en que lo acabo de decir? Esto ya es otra cuestión.

Porque hay que hacer entrar en escena un factor que no es de suyo ni real ni irreal —por lo menos que no se identifica con lo real, ni mucho menos con lo irreal—, que es el hombre mismo. Efectivamente, hay realidades —la realidad entera del mundo— que son ajenas al hombre y que han sido muy anteriores al hombre. En cambio, lo irreal por lo menos no consta que se dé fuera del hombre. Si no hubiese hombres, ¿habría irrealidad? Esto habrá que preguntárselo en su momento. Pero, en todo caso, de hecho no consta sino que hay lo irreal solamente para el hombre. Y, por consiguiente, lo real y lo irreal no simplemente es un tema que está sometido a escl-

recimiento por contraste, sino que envuelve una alusión directa y positiva al hombre.

Es obvio que en el hombre se halla esta dimensión. No tomo la palabra dimensión en sentido estricto, sino en el corriente y usual de que efectivamente hay en el hombre esto que llamamos lo irreal. Y no es menos claro que esto que es irreal ocupa un volumen realmente fabuloso en la vida del hombre. Las ilusiones, las desilusiones, los proyectos fallidos de que está compuesta y tejida la vida, que hacían decir a Bergson que el camino de nuestra vida está bordeado por las ruinas de lo que pudimos haber sido y no fuimos; todo esto es muy bonito, pero no constituiría sin más un problema filosófico especial. A lo sumo, nos llevaría a la afirmación —ciertamente, digna de ser tomada en cuenta— de que la vida humana no se compone sólo de realidades sino también de irrealidades.

Junto a lo real tendríamos, pues, lo irreal que, en el caso concreto del hombre, constituiría un ingrediente de su vida. Y, efectivamente, se nos dice, lo irreal es justamente lo que no es real; está constituido por ese *no*. El hombre tiene de hecho, innegablemente, la capacidad de forjar esos *noes*. Tiene la capacidad de forjar justamente lo irreal. Entre las muchas capacidades que el hombre tiene —la de ver, la de oír, la de hablar, la de andar, la de pensar—, tiene una que es la de forjar lo irreal. Forjar justamente esos objetos que respecto de lo real están calificados por un *no*. Lo que *no* es real. Y, evidentemente, en virtud de esta capacidad, el hombre ejecuta esos actos de forjar justamente lo irreal, además de aquellos actos con que aprehende lo real. En definitiva, el hombre estaría colocado entre lo real y lo irreal, oscilando y pendulando de lo uno a lo otro en el curso de su vida.

Si así fuera, pocos problemas filosóficos plantearía lo irreal a la Filosofía. Pero uno se siente impulsado a meditar un poco

más sobre lo que acabo de decir y se pregunta si eso es verdad. Por lo menos, si es verdad en la forma en que lo acabo de decir.

1.º Lo primero que se nos dice es que lo irreal es un mero *no* de realidad. Ahora bien, ¿es esto verdad? Porque la palabra irrealidad tiene unas resonancias muy abstractas, pero la verdad es que se presenta siempre en una manera especial y concreta: hay distintos modos de ser irreal. Por ejemplo, una ficción no es el mismo modo de ser irreal que el de un proyecto, que luego resultará o no ejecutado (esto es cuestión aparte). Por lo menos, junto al *no* hay el modo del *no*. Lo cual, naturalmente, plantea ya un positivo problema de filosofía: ¿es verdad que lo irreal es el mero *no* de la realidad?

2.º En segundo lugar, se dice que el hombre posee de hecho la capacidad de forjar lo irreal. Lo cual es una cosa bien obvia y clara: puesto que lo forja, tiene capacidad para forjarlo. No hay duda ninguna. Sí, pero todo esto no es más que media verdad. Porque la cuestión que inmediatamente se plantea es esta otra: ¿es verdad que el hombre no hace de hecho sino forjar lo irreal, o no será que se encuentra, por una intrínseca necesidad, vertido a lo irreal, precisamente para poder estar en lo real? Entonces lo irreal no sería meramente el ejercicio de una capacidad, sino que sería algo más hondo y complejo. Y esto concierne también, evidentemente, a la Filosofía. Por lo menos, lleva a una visión filosófica del hombre.

3.º En tercer lugar, acabo de afirmar que se describe lo irreal como algo que está junto a lo real. Con lo cual el hombre estaría colocado entre lo real de un lado y lo irreal de otro, pendulando naturalmente en su vida de un polo hacia el otro; del polo de la irrealidad al polo de la realidad, y viceversa. Pero cabe preguntarse si es esa la posición exacta de lo irreal respecto de lo real. ¿Es un polo, además del de lo real, el otro

polo entre los dos en que se mueve la realidad de la vida humana —eso que llamamos la realidad de la vida humana— o no será al revés, que la irrealidad es algo que se encuentra positiva y formalmente integrado a eso que llamamos la realidad?

Si así fuera, la descripción inicial aparentemente tan obvia con que hemos comenzado esta lección dejaría de ser obvia; y se nos presentaría justamente erizada de graves problemas filosóficos, que vamos a reducir a tres.

Frente a la tesis aparentemente clara de que lo irreal es lo que *no es real* y de que el hombre posee *de hecho*, pura y simplemente, la capacidad de forjar lo irreal, oscilando *entre* lo real y lo irreal, surgen tres cuestiones que son estrictamente filosóficas:

En primer lugar, ¿cuáles son los modos de lo irreal? ¿Qué es lo irreal en sí mismo?

En segundo lugar, ¿cómo y por qué el hombre tiene que dar el rodeo de lo irreal, precisamente para estar en la realidad?

Tercero, ¿cómo se integra lo irreal a la realidad de la vida?

Son las tres cuestiones en que vamos a dividir la exposición de esta materia: 1) la índole de lo irreal en sí mismo; 2) el fundamento de la irrealidad en el hombre; y 3) la integración de lo irreal en la realidad de la vida humana.

CAPÍTULO 1

LO IRREAL EN SÍ MISMO

Para entrar en el tema es menester fijar un poco el sentido del concepto y del vocablo de irrealidad. La palabra irreal ha tenido en Filosofía —sobre todo en la Filosofía contemporánea— un sentido, que no es el usual y corriente del vocablo, que es el que voy a analizar aquí.

Efectivamente, en la Fenomenología de Husserl se nos dice que los fenómenos y las esencias son irreales. ¿Qué entiende ahí Husserl por irreal?

Husserl parte del hecho —bien claro— de que el hombre vive en un mundo en cuya realidad cree. No en la realidad de cada una de las cosas que hay en el mundo, pero sí del mundo tomado en bloque como una realidad, como un todo. Esta creencia, que Husserl llama la *Ur-doxa*, la proto-opinión¹, la proto-creencia, es la que soporta el fenómeno mundo y la vida que en él va trazando el hombre.

Ahora bien, por un acto especial de reducción, que diría Husserl, sin dejar de vivir en ese mundo yo puedo, sin embar-

¹ [E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hrsg. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1950, págs. 104 y 105].

go, tomar otra actitud: conservar el mundo y la vida mía que en él transcurre pero puesta entre paréntesis; es decir, restándole la creencia en la realidad. Entonces el mundo todo, el orbe de la realidad, queda reducido a puro fenómeno: queda como aquello que se me da y en tanto que se me da; y de eso que se me da, y en tanto que se me da, puedo tratar de averiguar justamente cuál es su sentido. Y ese sentido sería justamente la esencia del mundo. La esencia —dice Husserl— es constitutiva irrealidad.

- Ahora bien, no es éste el sentido en que vamos a emplear aquí la palabra irreal, por varias razones. En primer lugar, porque eso que Husserl llama irrealidad sería quizá más adecuado desde el punto de vista de su concepción llamarlo neutralidad. El mundo reducido sería neutral a la diferencia real e irreal. Pero, sobre todo, lo que quiero decir es que lo irreal, en el sentido en que vamos a emplear el vocablo y el concepto aquí, es algo que se opone a lo real, pero *dentro* del mundo real. Es decir, la realidad y la irrealidad se entienden como momentos de eso que Husserl llamaría la realidad entera y global del mundo y de la vida del hombre. Pensemos que padezco una alucinación y que califico el objeto de la alucinación como irreal. Husserl no llamaría a esto precisamente irreal, porque diría —y con mucha razón desde su punto de vista— que toda alucinación transcurre en el mundo de realidades y que por eso es alucinación. Pero reducir a puro fenómeno la alucinación es quitarle su carácter alucinatorio. Poco importa que la habitación que yo estoy contemplando sea, desde el punto de vista de la reducción, alucinatoria o real, si lo único que me preocupa es justamente tomar la percepción de esta habitación en tanto que percibida y tratar de averiguar cuál es el sentido de lo percibido en ella. Pues bien, aquí vamos a tomar la irrealidad en el sentido más usual, es decir: como algo interno al mundo

y a la vida, dentro del mundo accesible al hombre y de la vida —por lo menos de la vida humana—, como momento de una serie de cosas o de objetos, de los cuales decimos que unos son reales y que otros son irreales.

Y nos preguntamos entonces, dentro de ese mundo de realidad, ¿qué es esto que llamamos lo irreal?

Para contestar a esta pregunta podríamos seguir dos caminos: uno de ellos, el más directo, consistiría en decir qué entiendo por realidad y por irrealidad, y después tratar de apoyar esa idea recurriendo a muchos análisis y conceptos.

Se puede seguir un segundo camino: examinar, si no de una manera exhaustiva, por lo menos sí de una manera principal, los distintos modos como se nos presenta la irrealidad: eso que llamamos las cosas irreales. No todas son del mismo carácter. Y apoyado sobre el análisis de cada una de estas categorías de irrealidades, tratar de decir de manera *genérica* (emplearemos en su momento un vocablo más exacto) qué es justamente lo irreal. Vamos a seguir esta segunda vía, en lugar de la primera. Es decir, vamos a tomar el hecho de que hay diversos modos de irrealidad.

Esto es obvio. Yo puedo llamar irreal al objeto de una ficción —a algo ficticio—, pero no solamente lo ficticio es irreal, hay muchísimas cosas que yo concibo que tampoco son reales. Es decir, la irrealidad se puede presentar al hombre en formas distintas, en modos distintos. Y vamos a tratar de analizar algunas de las formas más radicales de esta irrealidad, empezando por la que acabo de citar, que es la más obvia, justamente, *la ficción*.

I) LA FICCIÓN

¿Qué es una ficción y qué es un objeto ficticio?

Después de lo que hemos dicho se puede enunciar la pregunta más estrictamente: ¿qué es la cosa irreal en ese modo de irrealidad que se llama ficción?

a) Los antiguos, en lugar de hablar de ficciones, empleaban otro vocablo, las llamaban quimeras. Una ficción, un objeto fingido, una quimera —nos decían— no es algo real, evidentemente, y le llamaban *ens rationis*. No es más que un ente de razón. Y como tal —nos decían— no tiene más que un *esse intentionale*, tiene un ser intencional.

¿Qué significa esta expresión?

«Intencional» es un vocablo tomado no precisamente de la inteligencia sino del orbe de la voluntad. Todo el mundo sabe lo que es una intención en el orden de la voluntad. Pues bien, se puede considerar el acto intelectual como algo que está dirigido «hacia algo» —una especie de intención meramente intelectual—, con objeto de aprehenderlo, conocerlo y declararlo. Y entonces se dice que ese acto de la inteligencia tiene carácter intencional: intenta efectivamente algo, el *intentum*, y de él, de ese «algo», pretende decir lo que es, o cómo es. A eso se llama *esse intentionale*. Y, entonces, se nos dice que el objeto ficticio, la ficción, es una quimera, un *ens rationis*, y que como tal no tiene más que un *esse intentionale*, un *esse* que le está conferido pura y simplemente por la intención de la inteligencia, pero que en sí mismo no tiene realidad.

Ahora bien, esto no es por lo menos suficientemente unívoco, a pesar de que sea media verdad. Porque es que la palabra intención tiene ahí una ambivalencia. Ahí y en todos los problemas. Esto es menester afirmarlo muy enérgicamente. Cada vez que aparece la palabra intencional tiene siempre

una ambivalencia: significa, por un lado, lo más obvio, lo que acabo de explicar, que la inteligencia se dirige a una cosa que tiene delante y de la cual va a declarar lo que sea, va a juzgar que es de una manera o de otra, o simplemente la va a concebir, etc. Éste es un sentido de la palabra intencional. Pero no es el sentido primario y más radical. Porque, para poder juzgar intencionalmente algo que tengo ante mí, aunque sea irreal, es menester que empiece por estar ante mí, de lo contrario ¿cómo iba a juzgarlo? Y entonces la palabra intención cobra un segundo sentido: no significa el acto por el cual la inteligencia se dirige hacia algo, con la intención de declarar lo que es, sino que significa simplemente que lo declarado en cuanto tal no tiene más ser que el que le confiere la propia inteligencia, su intención. Y a ese ser, por extensión, puede llamársele intencional. Ahora bien, estos dos sentidos, embarullados entre sí, hacen que no se pueda salir a flote en el problema de la intencionalidad.

Que las dos dimensiones sean distintas, es innegable. Tómese una ficción cualquiera, por ejemplo Don Juan. Esto es una ficción, un *esse intentionale*. Pero en ese *ens rationis* yo puedo discutir cuáles son sus propiedades. Se puede descubrir —como alguien egregiamente ha pretendido mostrar— que es un ente afeminado. Otros dirán que no. En fin, se puede discutir. Lo cual quiere decir que una cosa es la intención, el acto intencional por el cual yo declaro —con verdad o sin ella (esto es cuestión que no nos interesa de momento)— las propiedades o los caracteres que tiene un objeto irreal, y otra completamente distinta es que se nos diga en qué consiste que esa figura de Don Juan esté colocada delante de mi inteligencia y de mi mente. Son dos cosas completamente distintas, puesto que es un objeto dotado de propiedades que habrá que estudiar y descubrir.

Ahora bien, decir que esto segundo es intencional es una denominación meramente extrínseca. Es otro vocablo para decir que no es real. Pero con esto no se nos dice en qué consiste el carácter positivo de la irrealidad de ese *intentum*, más o menos quimérico, que es justamente el Don Juan. Es el problema de la presencia de la cosa irreal: ¿en qué consiste esa presencia en sí misma?

La célebre intencionalidad, el célebre ser intencional, adolece siempre de esta ambivalencia, de este equívoco, que es menester denunciar y esclarecer.

La intencionalidad, por consiguiente, tomada en el sentido estricto del vocablo, no nos sirve como contestación positiva a nuestro problema. Decir que el *ens rationis* es un *esse intentionale* deja intacto el problema del carácter y del modo mismo de esa irrealidad que es la ficción.

b) Puede entonces apelarse a una segunda concepción, también muy antigua —y como antigua muy obvia—, que es decir: el objeto irreal, ficticio, el ente irreal, es un objeto imaginario. Y aquí entra esta otra capacidad que tiene el hombre. Junto a la capacidad de percibir cosas, de concebirlas y de juzgar y razonar sobre ellas, etc., el hombre tiene la capacidad de imaginárselas. Junto a la percepción, que nos da un *percepto*, tendríamos la imaginación, que nos da una *imagen*.

Ahora bien, la cosa percibida, *perceptum*, que es real, pasa y pasa, sea porque la cosa ella misma pase, o sea porque pase el acto con que yo me dirijo a ella perceptivamente, porque desvíe mi atención o me marche de delante de la cosa y de las condiciones para poder percibirla. Entonces queda, sin embargo, algo que ya no está aparente. Mientras estoy percibiéndola, la cosa me es aparente, me es presente, es un *φαινόμενον* —diría un griego—. Fenómeno en el sentido de algo que se muestra, *φαίνεσθαι*. Ahora, cuando se va ¿ha que-

dado reducido a la nada? Es posible que sí. Pero en la mayoría de los casos, no. Y, entonces, lo que queda es una cosa distinta, queda como aleteando, frecuentativamente, aquello que ya no está delante; aleteando en su aparecer. Justamente entonces el objeto del verbo *φαντάζειν*² sería *φάντασμα*³.

Frente al puro *φαινόμενον* propio de la *αἴσθησις*, de la percepción —nos diría Aristóteles— tenemos el *φάντασμα* de la fantasía.

Este *φάντασμα* —nos dice Aristóteles— tiene, en primer lugar, una característica, que es que carece de materia: *ἄνευ ὕλης* —dice Aristóteles—⁴. Mientras los objetos de la percepción son materiales, los *φαντάσματα* son meras figuras, configuraciones; les falta esa corporeidad real que les da la materia.

En segundo lugar —dice Aristóteles— es un *φαίνεσθαι*, pero *ἀσθενής*⁵. La fantasía es *ἀσθενής*, es una cosa débil. La imaginación tiene un carácter de debilidad respecto de la fortaleza y de la claridad propia e impositiva de las cosas reales.

Y la Filosofía —por lo menos inspirada en Aristóteles— asignaba todavía un tercer carácter, que es la libre movilidad con que el hombre puede mover sus imágenes; cosa distinta del curso de las percepciones, las cuales están sometidas, evidentemente, a la férrea estructura de las cosas. Yo puedo o no percibirlas —esto es cuestión aparte—, pero puesto a percibirlas, las percibo como ellas ocurren y no solamente como yo las quiero mover libremente.

Ahora bien, la fantasía, de suyo, prescinde —diría Aristóteles— de que lo fantaseado —el *φάντασμα*— sea o no sea real. Cuando no lo es, es decir, cuando está —diría la Filosofía

² [Acerca del alma, 433 b 12].

³ [Aristóteles, Acerca del alma, III, 3 y 8].

⁴ [Aristóteles, Acerca del alma, III, 8, 432 a 9-10].

⁵ [Aristóteles, Retórica, I, 11, 1370 a 28].

posterior— disconforme con lo real (el vocablo «disconforme» no está en Aristóteles, pero, en fin, la idea sí), cuando no está conforme con lo real sino disconforme con ello, entonces decimos que el φάντασμα es algo irreal.

Ahora bien, ¿es esto una descripción suficiente de un objeto irreal?

En primer lugar, empezando por el final: la conformidad.

Cuando Tirso de Molina —o quien fuere— forjó la figura de Don Juan, o comenzó a forjarla, ¿le importaba mucho saber si aquél era un personaje real? Le tenía perfectamente sin cuidado que estuviera conforme o disconforme con la realidad. Si lo está, *tant mieux!* O *tant pis!* Pero, desde luego, al que forja la ficción le tiene completamente sin cuidado su versión a la realidad. Ni que sea conforme, ni que sea disconforme, la ficción es *ella* ficción en sí misma, y el hecho de que esté conforme o disconforme con la realidad ni quita ni pone para el carácter ficticio de la ficción. Una ficción, realizada o constatada como real, no deja por eso de ser ficción. Y aquí nos preguntamos por la ficción en sí misma.

En segundo lugar, porque con mucha exactitud desde el punto de vista de lo que es una imagen, de lo que es un φάντασμα, Aristóteles designa sus caracteres de ser ἄνευ ὕλης, es decir, inmaterial, de estar sometida a una libre movilidad, de ser débil, ἀσθενής, todo eso es verdad, pero la cuestión es otra. ¿Todo eso es verdad porque es irreal, o es irreal porque eso es verdad? Porque lo exacto es lo primero. Esos tres caracteres sí que son verdad, pero es porque el objeto es irreal. No vayamos a definir la irrealidad por eso.

Habría, pues, que haber hecho un análisis directo de lo que es el objeto ficticio para luego consignar que, efectivamente, por serlo es inmaterial, tiene una libre movilidad y tiene una debilidad, una ἀσθένεια.

Y, finalmente, ¿es verdad que el objeto ficticio sea puramente un objeto imaginado? Que la imaginación intervenga en medida mayor o menor, sí. De esto no hay duda ninguna. Pero ese objeto, ¿es producto exclusivo de una imaginación? Si uno lee cualquier novela o la figura de Don Juan a lo largo de la Literatura, allí no se encuentra solamente con imágenes, sino que hay una porción de juicios, de conceptos, de situaciones, etc. La ficción no está adscrita a una sola facultad.

Por consiguiente, la presencia del objeto irreal, en tanto que irreal, a la intención de la mente, no está suficientemente descrita —bien que no se pueda eliminar este momento— con la apelación a la imaginación.

c) Es menester tomar de frente —es la tercera respuesta— justamente lo irreal en tanto que irreal.

Los antiguos —y en este caso los antiguos son los medievales— nos dirían de las quimeras, o de los entes de razón en general, que los llamamos irreales porque «carecen» de realidad. La irrealidad es un carácter carencial. Lo ficticio carece de realidad. *

Ahora bien, esto supone que se tiene un concepto de la realidad. Y la Escolástica contestaría muy temáticamente: «Y lo tengo: realidad es existencia. Y el objeto ficticio es, justamente, el objeto inexistente». Desde el punto de vista de su realidad, la ficción es un *nilhilum existentiae*. Es una nada existencial. No es que sea una pura nada: es un algo respecto de la mente. Pero lo que tengo delante de la mente no es la existencia, porque entonces sería un objeto real; lo que tengo delante de la mente es lo que respondería a la pregunta qué, un *quid*.

La quimera tendría una esencia, pero no tendría existencia. Sería un *nilhilum existentiae*, pero no un *nilhilum essentiae*; desde el punto de vista de la esencia, sería un *aliquid*. Y, jus-

tamente, el *aliquid* que no tiene existencia es lo que llamaríamos el objeto ficticio.

Decimos que lo irreal es «aquello que no existe»; ahí están los dos momentos de la irrealidad: «aquello que», a saber, el *quid*, y «no existe», es un *nihilum existentiae*. La ficción es un caso particular —nos dirían— de esta inexistencia característica y constitutiva de lo irreal en cuanto tal.

Ahora bien, no es que esto no sea en absoluto verdad. Pero le plantea a uno una serie de problemas que es menester contestar y que no se eliminan tan sencillamente.

1.º En primer lugar, se nos dice que lo irreal carece de *toda* existencia. ¿De toda? Ésta es la cuestión.

¿Se puede decir que Don Juan no tenga *ninguna* existencia? No me refiero a que Don Juan sea una realidad, que eso nos tiene sin cuidado. Aquí me refiero a la figura literaria de Don Juan. ¿No tiene *ninguna* existencia?

Evidentemente, no existe como este vaso de agua. Esto es claro. Pero justamente, ese es el problema. ¿Se puede decir que don Juan, Ulises o Fausto no tengan *ninguna* existencia?

Tanto más cuanto que, por ejemplo, hay ciencias científicas, como la matemática, que están plagadas de lo que se llama «teoremas de existencia». Ahora, en la existencia matemática —por ejemplo, la existencia de una solución de una ecuación diferencial, el que en toda ecuación diferencial existe por lo menos una integral—, la palabra existencia no significa existencia como la de este vaso de agua. Sin embargo, ¿se podría decir que no es existencia en ningún sentido? No.

Porque todo juicio, por ejemplo, el juicio A es B, puede tomarse desde dos puntos de vista. Se puede tomar desde el punto de vista de la A, y entonces la B representa algo que es el *quid* de la A y, por consiguiente, un momento esencial suyo. Pero yo puedo tomarlo al revés, desde el predicado.

Y entonces decir que A es B no significa que A tiene la cualificación de B, sino que la B está en la A, es decir, existe en ella. Y, en este sentido, evidentemente, hay muchas propiedades de carácter existencial que serían esenciales justamente al sujeto, por ejemplo, todas las enunciadas en todos los teoremas de existencia de la matemática.

¿Se puede decir entonces que los objetos ficticios carezcan de *toda* existencia? Porque lo cierto es que, por ejemplo, antes del primero que forjara en el momento que fuere la figura de Don Juan, ese objeto no tuvo existencia ninguna. Pero después, ¿se puede decir que no tiene ninguna? ¿No puede decirse con rigor que ha comenzado a tener existencia desde el momento que fuera? Supongamos que fuera desde Tirso de Molina.

2.º En segundo lugar, se nos dice que el objeto irreal⁶ tiene, en cambio, una esencia. Pero esto es problemático por el lado opuesto. Tiene una esencia que responde a un *quid*. De esto no hay duda ninguna; pero carece de lo que tenemos, por ejemplo, todos los que estamos en esta sala, que es una esencia física: El objeto irreal, Don Juan, carece de esencia física. Es un *quid* esencial en sentido muy lato del vocablo.

Por razones opuestas, no puede eliminarse de lo irreal su momento existencial, ni se puede limitar al momento esencial. La esencia de lo irreal es perfectamente irreal, precisamente en su mismo carácter de esencia.

En suma, la irrealidad sale intacta de esta discusión. La cosa es irreal tanto en su esencia como en su existencia. No tiene ni esencia real, ni existencia real. Es irreal en toda la línea. Y, sin embargo, no es un puro *nihilum* ni de esencia ni de existencia.

¿Qué es justamente? Ésta es la cuestión.

⁶ [El texto dice: «real»].

d) Es menester acercarse a ese problema haciendo ver, en primer lugar, que el resultado de la discusión anterior no ha sido una curiosidad histórica, sino que pone en claro ante nuestra mente dos cosas: En primer lugar, que la cosa irreal no es una pura nada. Es que no puede hablarse de irrealidad sin más, sino de la irrealidad, por ejemplo, en un modo determinado que es el *fictum*, la ficción. Es *irrealitas qua ficta*. Ahora bien, este modo no es ajeno a la irrealidad, sino que pertenece intrínsecamente a ella. En este caso, el modo⁷ es bien claro, es el *fictum*. ¿Cuál es el carácter de este modo?

El segundo punto que nos decanta la discusión anterior es justamente que lo irreal no es simplemente algo carencial, sino que ese *no*, que innegablemente afecta de algún modo a lo irreal (si no, sería real *simpliciter*), no es más que el momento negativo de lo irreal, pero tiene de alguna manera un modo positivo. Lo cual es bien claro si pensamos que antes de Tirso de Molina Don Juan no tiene realidad, no tiene existencia, y a partir de Tirso de Molina la comenzó a tener. Y, naturalmente, esto nos hace sospechar que, puesto que no es realidad Don Juan —pero alguna vez comenzó a tenerla—, Don Juan, más que ser irreal, simplemente es un «algo», el resultado de una irrealización, un proceso positivo de irrealización modalmente calificado, en este caso por una ficción.

Ahora bien, si se trata de una irrealidad por irrealización, entonces todo el problema de la ficción pende de que se conteste a dos preguntas: primero, ¿qué es lo que se irrealiza? Y, en segundo lugar, en qué condición queda lo irrealizado en la ficción misma, en la irrealización. Es decir, ¿qué es fingir?

⁷ [Añade a continuación entre guiones: «puesto que no vamos a tratar de otro tipo de irrealidades»].

1.º En primer lugar, ¿qué es lo que se irrealiza?

Todo pende, como es natural, de que se tenga una idea precisa de la realidad.

Con un concepto de la realidad como mera existencia, caeríamos en lo que hemos dicho antes, que no nos ha parecido suficiente.

Ahora bien —cada uno es hijo de sus pensamientos—, yo he pensado muchas veces que lo que llamamos realidad es una formalidad de las cosas, un carácter formal; por ejemplo, a diferencia del estímulo. Realidad es una formalidad, no es una cosa. Es un carácter formal con que las cosas me son presentes, y que les incumbe a ellas, por una razón que no voy a explicar aquí, pues la he explicado en otros contextos; es una formalidad de lo real.

Y, en segundo lugar, esa formalidad consiste justamente en lo que he llamado lo *de suyo*. Efectivamente, basta comparar la aprehensión de una realidad con un estímulo para comprender que mientras el estímulo agota toda su independencia respecto del organismo estimulado, pura y simplemente, en ser aprehendido por este organismo y desencadenar en él una respuesta en principio adecuada o no adecuada (podría ser dispersa como en la neurosis experimental, poco importa para el caso), en cambio, en el caso del hombre, la más trivial de sus sensaciones —un color, por ejemplo—, en un cierto momento se nos presenta como algo que ante todo y sobre todo es un color él de por sí mismo, de suyo; que no deja de ser un estímulo, ciertamente, pero que es un estimulante real. Por eso digo que la formalidad de lo real está constituida por eso que llamamos *de suyo*. Lo cual no quiere decir que las cosas duren más que las percepciones. Esto es otro tema en el que aquí no vamos a entrar. Pero que, aunque no duraran más que lo que dura su percepción, ese momento, si es real, consiste en que

es algo *de suyo*; le pertenece intrínsecamente, como una especie de fuero interno, aquello que es en y por sí mismo el color.

Ahora bien, si esto es así, además del momento específico de las impresiones en que se nos dan las cosas, además de ese contenido, que es perfectamente específico (por ejemplo, un color, un sonido, etc.), tenemos ese momento de realidad —esa formalidad justamente del *de suyo*— que está efectivamente sentida en las cosas y que, por estarlo, he llamado *impresión de realidad*.

En *impresión de realidad* se nos da precisamente esa formalidad de las cosas que llamamos *lo real*, que está formalmente constituido por el carácter del *de suyo*.

No sólo está formalmente constituido, sino que en cierto modo —por lo menos *κατὰ λόγον*—, es decir, por su propia razón interna, es anterior al contenido específico de cada una de las percepciones y de cada una de las impresiones.

Esta anterioridad no es una mera disquisición dialéctica. Puede parecerlo, si lo que describo es nada más que el color que estoy viendo. Pero no en otros casos, como veremos ahora.

La impresión de realidad es un momento de toda impresión sensible. El hombre no solamente ve el color, sino que ve la realidad del color, siente lo sentido, pero lo siente como real. Y entre el contenido y este momento de realidad hay por lo menos una diferencia que salta a los ojos: que mientras el contenido es perfectamente específico —es un color amarillo, es un sonido de tal o cual tono, intensidad y timbre—, en cambio, la impresión de realidad es la misma; no insistamos sobre esta mismidad excesivamente: es la misma en toda impresión. Cuando el hombre queda en algo, en virtud de una percepción, no queda solamente en el color que ha percibido

en la mesa o en la habitación en que está, queda *en la realidad*, cualquiera que ella sea. Cuando viene una segunda percepción, no solamente va a chocar con el contenido de la primera percepción, sino que se va a alojar precisamente en ese mismísimo momento de realidad que ha constituido la *impresión de realidad* de la primera percepción. Y, por consiguiente, la impresión de realidad decimos que, en una u otra forma, trasciende del contenido específico de cada una de las impresiones sensibles. Y que en esa transcendencia, por lo menos *κατὰ λόγον*, *secundum rationem*, por su propia razón, es anterior a su contenido.

Pues bien, si esto es así, volvamos a nuestro *problema de la ficción*. La ficción, naturalmente, es el resultado de una irrealización. Y nos preguntamos sobre qué recae la irrealización. Uno podría pensar que recae precisamente sobre el momento de realidad. Lo que la ficción nos daría es una realidad ficticia. Si esto fuera así, no sería ni tan siquiera ficción. Sería una pura creación, no sabemos en qué, pero no sería ficción.

En el caso de la ficción sucede justamente al revés. La ficción consiste en forjarme un Don Juan dotado de determinados caracteres perfectamente positivos, es decir, un contenido, que yo atribuyo *de suyo* a la realidad. El momento de realidad es el que queda conservado en la irrealidad. Y, en cambio, lo que es término formal del acto de ficción es precisamente el contenido de esa realidad.

Por eso, no es exacto decir que la ficción me represente una realidad ficticia, sino que representa justamente una realidad en ficción. ¿Qué realidad? No una idea de realidad, sino esta realidad: la realidad física.

Es esta misma impresión de realidad que yo siento en mis sentidos, es esa misma realidad físicamente considerada, la que en una ficción se me presenta en ficción y no en percep-

ción o en impresión directa. [Por ejemplo, tomemos la realidad física de esta madera que estoy viendo, y pensemos que yo conservo el carácter de realidad, es decir, me mantengo en que es realidad física, pero prescindo de que sea madera y en su lugar alojo en ella los caracteres de Don Juan: eso es una ficción. Yo conservo físicamente en ella el carácter físico de realidad pero se lo lleno de ficción.]⁸

El objeto ficticio es realidad en ficción. Es realidad en ficción, y no es ficción de realidad o realidad ficticia.

Se dirá que la realidad no tiene *de suyo* esos caracteres del Don Juan. De acuerdo. Pero el que esos caracteres del Don Juan se me presenten como siendo *de suyo*, eso viene justamente del arrastre con que la realidad misma me lleva a atribuirle, en una forma o en otra, justamente los momentos del *de suyo*. Que *de suyo* no sea lo que es Don Juan, ni quita ni pone para que si Don Juan es ficticiamente *de suyo* lo que es, lo es porque ese Don Juan se inscribe dentro del *de suyo* físico, que constituye la realidad, que me está dada en impresión.

No se finge la realidad, en tanto que realidad, sino que la realidad, precisamente en su carácter más físico, es aquello en que se mueve constitutivamente la ficción. No hay un *tertium quid*, como si dijéramos: «Mire usted, lo tomo neutralmente: no es ni ficción ni realidad, o lo será según donde lo coloque. Si lo coloco en el fichero de la realidad, será realidad. Si lo coloco en el fichero de lo que no es realidad, será irrealidad». No. No hay más que la realidad física, una y la misma. Lo mismo la de esta mesa que la de Don Juan. La cual —tenemos que enfrentarnos inmediatamente con esta cuestión— se me presenta con un contenido que, ese sí, es puramente ficticio.

⁸ [Las líneas entre corchetes están en el texto revisado por Zubiri, escritas al margen a mano.]

No hay un *tertium quid*. Si en realidad quisiéramos buscar un *tertium quid*, tendríamos que salirnos del hombre e ir al animal: el estímulo es el auténtico *tertium quid*. Pero es un *tertium quid* anterior al hombre, pues aunque el hombre tenga estimulaciones, no entran formalmente en la ficción.

Y precisamente porque la ficción más ficticia del mundo envuelve el momento físico de realidad en que se inscribe y en que se hace posible, precisamente por eso, cobra ante los ojos del hombre toda su inmensa gravedad el mundo de la ficción. El mundo de la ficción es grave, precisamente porque se inscribe en el momento físico de realidad.

La gravedad de la ficción le viene de eso. No de que esté conforme o disconforme con la realidad (que esto no afecta al tema), sino de que es una realidad que nos está presente en ficción. Y precisamente por eso es por lo que, independientemente de toda conformidad con lo real, el hombre que finge puede y debe tomar, y toma de hecho, la ficción *en y por sí misma*. Le tiene sin cuidado a Tirso de Molina que haya, o no, señores por las calles de Sevilla que sean como el don Juan que él describe.

La gravedad de la ficción le viene precisamente de que siendo una ficción desde el punto de vista de su contenido, sin embargo ese contenido está inscrito dentro del carácter físico y archirreal del momento de realidad.

2.º Ahora bien, uno se pregunta entonces: ¿y en qué consiste esa inscripción, es decir, la ficción misma?

Lo que la hace posible es justamente esa distinción que puede parecer sutil: el momento de realidad propio de toda impresión de realidad, y *a fortiori* de todo acto montado sobre ella, ese momento de realidad trasciende de cada uno de los contenidos que cada una de las impresiones nos ofrecen.

El momento de realidad es en cierto modo homogéneo —nada más que en cierto modo (no entro en el tema, sería

muy largo)— y en ese momento de realidad es donde se van inscribiendo los contenidos de las distintas impresiones que van sucediéndose en la perceptividad humana.

Ahora bien, precisamente lo que la ficción nos pone de manifiesto es que ese carácter trascendental del momento de realidad se nos presenta, en cierto momento —y justamente es el momento que aquí nos ocupa—, como un ámbito dentro del cual se inscribe de una manera no necesaria, pero sí libre y en todo caso factual, el contenido específico.

• Mediante la ficción, que consiste en conservar el momento de realidad y en forjar imaginariamente (pero no sólo imaginariamente) el contenido específico, el hombre va creando, justamente con ese distanciamiento del contenido específico y la atención al puro momento de realidad, el ámbito dentro del cual puede ejercitarse libremente, como Aristóteles decía, su construcción.

La ficción es posible como una «construcción» de cosas en el ámbito en que nos deja el momento de realidad físicamente real, en cierto modo suelto o libre del contenido específico con que en cada caso se nos presenta.

La realidad, que aparentemente hasta ahora no era sino una abstracción, se nos presenta —dicho de una manera positiva— precisamente como la definición misma del ámbito de lo inagotable.

Precisamente en la medida en que la realidad está trascendentalmente allende el contenido de cada una de nuestras percepciones y de nuestras impresiones, precisamente en esa medida nos hace ver que la realidad es justamente inagotable. Y el ejercicio constructivo de lo que pudieran ser o no ser una realidad distinta de la que nos está dando⁹ su contenido, es justamente *la ficción*.

⁹ [El texto dice: «las que nos están».]

Por eso, las ficciones son «realmente ficticias». No es un pleonismo. El adverbio acabado en *-mente*, en este caso, indica el modo, a saber: la construcción de un contenido por ficción en el ámbito trascendental de la impresión de realidad en cuanto tal.

Lo inagotable de lo real es lo que hace posible precisamente la ficción. Y la ficción, antes de fingir aquello que finge y va a fingir, lo que hace es crear justamente el ámbito dentro del cual puede ejercitarse libremente la inagotabilidad de lo real, de esta realidad física que tengo ante mí.

Aquí no se trata, pues, de un mero *no*, carencial de realidad, sino justamente al revés. *La realidad está presente* en su propio carácter físico, en tanto que realidad.

Lo que es ficción y lo que no tiene realidad es justamente el contenido que yo atribuyo: la construcción. La ficción consiste en tomar a don Juan como si fuera realidad. Pero la expresión es equívoca. Como si fuera realidad el contenido, sí, ahí está bien el *como si*. Pero en que sea realidad, en esto no hay ficción ninguna, sino que es justamente el elemento formal en que se mueve la ficción en cuanto tal. Lo otro no sería una ficción. [Tomando la proposición «esta madera es real» por el predicado, eso significa que «lo real es esta madera». Pues bien, dejando abierto este predicado, diríamos: «La realidad es Don Juan». Esto es la ficción. Don Juan como si fuera realidad, es la realidad como si fuera Don Juan.]¹⁰

Y, precisamente por eso, porque se trata de tomar una construcción dentro del ámbito de la realidad en cuanto tal, podemos preguntarnos si ese ámbito está agotado por las ficciones.

¿Son pura y simplemente ficciones las cosas que yo construyo en el ámbito que hace posible la inexhausta fecundidad, lo inagotable de la realidad?

¹⁰ [Las líneas entre corchetes están en el texto, escritas al margen a mano].

II) EL ESPECTRO

Consideremos el segundo tipo de irrealidad. Pensemos el ejemplo que he puesto muchas veces de Júpiter que se aparece a los griegos como un auriga. (A lo mejor no se apareció nunca así, pero, en fin, es igual.)¹¹ Supongamos que hubiera aparecido como un auriga. Entonces diríamos que es una *apariciencia*, una *aparición* en el sentido más estricto del vocablo. Una apariencia de Júpiter. Y decimos que es apariencia de Júpiter, porque los caracteres de auriga con que se presenta Júpiter no le pertenecen de suyo. Justo ahí aparece la idea de la realidad. Júpiter tiene una forma suya propia, que no es la del auriga. La del auriga es algo distinto.

Puede pensarse que se trata de una ilusión. No es forzoso que sea una ilusión. Desde luego, los griegos no lo sintieron como ilusión, sino que lo sintieron como *μορφή*, como forma o figura. Porque nunca pensaron que Júpiter dejara de tener figura de auriga, cuando no hubiese nadie que lo viera. Sin embargo, en esos momentos no habría posibilidad de ilusión. En alguna manera, Júpiter se pasea con su figura de auriga sobre la Tierra. Y, sin embargo, decimos que no es real, es una mera apariencia o aparición.

Ahora bien, ¿se quiere decir con esto que es un mero no de realidad? No; tampoco es verdad esto. Aparece aquí un segundo tipo de irrealidad.

Toda realidad tiene el carácter en virtud del cual *reifica*, o convierte en *res*, todo aquello que a la realidad adviene. Si un hombre o un objeto cualquiera que es real va cambiando de color, el color no tiene realidad más que por razón de la sustan-

¹¹ [Entre paréntesis añada también: «si Mercurio apareció con un paraguas en Aristófanes, es igual»].

tividad a la cual ese color es adherente. Decimos por esto que la sustantividad *reifica*, hace *res* a todo lo que le adviene. Sí; pero lo que no está dicho en ninguna parte es que este modo de *reificación* sea unívoco.

El modo más obvio es el que acabo de citar: que efectivamente la cosa, ella, adquiere un color. ¿Es la única posible reificación? ¿No cabría precisamente un modo de reificación en que lo reificado no afectara determinadamente a la sustantividad que lo reifica, sino que, pura y simplemente, lo mantuviera en cierto modo a distancia para quedar como envuelta en lo reificado?

En ese caso, la *μορφή* de auriga no sería una pura nada. Tampoco sería real en sí misma, puesto que necesita de la sustantividad que lo reifique. Pero no lo reifica como una propiedad suya —en cuyo caso sería una propiedad real de Júpiter—, sino que le da esa especie de realidad ambivalente, que es justo su irrealidad. Es lo que, en fin (algún vocablo hay que emplear), yo he denominado un *espectro*: una *realidad espectral*. Algo que no es realidad en el sentido estricto del vocablo, que es una irrealidad —Júpiter no es realmente auriga, su figura de auriga es irreal— y que, sin embargo, no es un puro no. La realidad lo reifica, pero lo reifica manteniéndolo en cierto modo a distancia. Aquí vuelve a aparecer de nuevo una diferencia entre el momento de realidad y su contenido.

Mientras en el caso de la ficción el carácter trascendental de lo real abre el ámbito dentro del cual el hombre va a inscribir ficticiamente, imaginariamente —como se quiera— los contenidos que no están en la realidad, con lo cual se constituye el ámbito de lo inagotable de la realidad, aquí tenemos algo distinto, tendríamos un ámbito caracterizado de otra manera. Sería la constitutiva oquedad de lo real: la realidad no sería más que una cosa que está siempre allende justamente los

espectros en que se halla envuelta y a la cual realidad física remite la *μορφή*.

Ahora bien, esto, que nos parece una disquisición, lo es sólo para la metafísica europea. Esa es la situación real y positiva de algunos vedantines, en el Vedanta.

En el Vedanta —por lo menos en la interpretación de Shánkara— se supone efectivamente que lo que llamamos cada uno su *sí mismo*, su *atman*, es idéntico al *brahman*; si se quiere, a la inteligencia universal. Los textos que lo muestran así terminan siempre con estas palabras en el Brhandaranyaka¹² Upanishad: *tat tvam asi*, «esto eres tú»¹³.

Todo esto es verdad. Ahora bien, nos dice Shánkara que el resto de las cosas tampoco son realidad. Es que el *brahman* está dotado de una capacidad que es «*maya*». *Maya* significa un poder mágico que, en una especie de somnolencia mágica, va creando ese mundo espectral, puramente soñado —el mundo mágico— en virtud del cual creemos que las cosas son así, reales, cuando en realidad no hay más que una que es justamente el *brahman*, del cual lo demás no son sino espectros ilusorios.

Y, justamente, toda la misión del hombre consiste en caer en cuenta de ello e ir por esa ruta de desprendimiento de las cosas, atravesando el *maya*, y obtener de esa manera la *móksa* que es su salvación y su liberación.

Ahora bien, aquí es completamente accesorio el que se trate de *maya*. Porque hay dos momentos distintos en esta teoría. El que se trate de un poder mágico y más o menos somnolente del *brahman* es algo absolutamente accesorio. Leibniz solía

¹² [Cfr. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 257 y 258].

¹³ [«tú eres esto»].

decir: *dum Deus calculat fit mundus*¹⁴, «Dios hace el mundo calculando». Un Shánkara diría: «Dios hace el mundo soñando». Pero esto es absolutamente accesorio.

Es accesorio por dos razones: primero, porque lo que un indio, un vedantín, entiende por inteligencia es algo sensiblemente distinto de lo que entiende un griego, para quien *νοῦς* es puro reflector de la realidad. En cambio, para un indio, no es que la inteligencia carezca de ese momento reflector, pero pertenece de alguna manera físicamente a la realidad en cuanto tal. Y, por consiguiente, los productos de la inteligencia de alguna manera pertenecen a la realidad: justamente, ese es el momento del espectro. Lo de menos es que sean productos de una inteligencia. Y segundo, porque lo que importa no es este tema del *maya*, que es una explicación, sino el hecho de que las cosas sean irreales.

Y, por consiguiente, aquí lo único que nos importa es justamente el hecho de que, explicado o no por el *maya*, y según la concepción que el vedantín tenga de la estructura de la inteligencia, lo cierto es que nos encontramos en un mundo de determinaciones y de cosas, en una multitud de cosas que no le afectan al *brahman* —el *brahman* queda impasible como espíritu universal— y que son justamente los espectros de la realidad.

Se puede decir que todo esto es una ilusión, una quimera. Sí, con toda seguridad. Yo creo que, de hecho, es falso. Ahora bien, imposible metafísico no lo es. ¿Dónde se puede dar

¹⁴ [Cfr. también X. Zubiri, *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 168. Según Juan Nicolás, a quien agradezco la localización de esta referencia, se trata de una nota que Leibniz añadió al margen de su propio texto en su escrito «Dialogus», edición de Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, vol. VII, p. 191: «Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus»].

una razón metafísica, a priori, especulativa, de que eso es imposible? En manera alguna.

De hecho, yo creo que es falso. Esto sí. Es cuestión aparte. Pero un imposible metafísico no es. El imposible metafísico es que no hubiera más que espectros: esto sería imposible, porque entonces ya no serían ni espectros. Pero esto no lo ha dicho ningún vedantín.

Que no haya más que una realidad, de la cual toda la multitud de cosas no sean sino espectros, como lo sería el auriga para Júpiter, esto no tiene nada de metafísicamente imposible.

Y, efectivamente, alguna vez ha cruzado por el pensamiento europeo, a propósito de un problema muy determinado, esta tesis, muchos siglos más tarde de que apareciera en el Vedanta.

Los primeros teólogos del tiempo de San Juan Apóstol que quisieron pensar en qué consistía la humanidad de Cristo fueron los docetas. El docetismo afirmaba justamente que Cristo tenía una humanidad sólo aparente. Con lo cual no quiere decirse que los docetas pensaran que no eran más que ilusiones que el Verbo producía en la mente de cada uno de los hombres que lo vieron en Palestina; sino que, justamente, su cuerpo y su alma, humanos, eran meramente espectrales: eran la forma de la aparición del Verbo en Palestina. Ciertamente, la Teología y el propio San Juan en el Nuevo Testamento reaccionaron violentamente, pero nunca por una razón especulativa, sino simplemente por una cuestión de hecho. San Juan nos dice que va a escribir su Evangelio para decir «lo que hemos visto, hemos tocado y hemos palpado». No se le ha ocurrido nunca decir que el docetismo es imposible.

Y, en segundo lugar, es cierto que la Teología puede dar una razón especulativa, pero no de que sea imposible, sino de

que es inconveniente. Y, efectivamente, si la Encarnación tuvo por misión redimir a la Humanidad, entonces no se redimió más que lo que asumió. Y si no tenía más que una humanidad espectral, no hubo más que una Redención espectral. Aquí aparece el carácter de *σῶμα*, de cuerpo, que tienen los distintos dogmas en la Revelación. Pero pende todo de una condición primaria de hecho: que es que efectivamente hubiera Encarnación; lo cual no es ninguna necesidad metafísica.

Más aún, inclusive puede pensarse: ¿y en las apariciones auténticas?

En primer lugar, sobre esa palabra *auténtica* hay que ponerse de acuerdo. La Iglesia jamás ha definido una aparición como auténtica fuera del Nuevo Testamento. En absoluto. Habrá podido decir que hay apariciones que por sus condiciones son dignas de crédito. Pero dignas de crédito con crédito humano, pero no de fe religiosa. En absoluto. Eso, ni remotamente.

Y, en segundo lugar, la Teología no admitiría nunca que después de la Ascensión de Cristo al Cielo haya habido ninguna aparición de Cristo a ningún santo, por santísimo que sea, en la figura real que Cristo posee. En absoluto. En toda aparición postapostólica la figura de Cristo en las apariciones sólo tiene carácter espectral. La propia realidad de Cristo, como cuerpo glorioso, no ha sido objeto de aparición a nadie en la Tierra, después de la Ascensión, ni lo será, hasta el Otro Mundo.

Aparece, pues, ahí el tema del espectro, justamente bordeando —mejor dicho— entrando de alguna manera en la Metafísica.

En el espectro nos aparece como una especie de distancia o distanciamiento entre unas propiedades y la sustantividad que envuelve estas propiedades y que no hace sino envolverlas.

El ámbito donde se juega la libre creación de la ficción se torna aquí en algo distinto, lo que pudiéramos llamar la oquedad de lo real.

Que lo real no tenga oquedad, sino que sea la compacción de una sustantividad, ésta es una cuestión de hecho. Pero no sería un imposible metafísico que careciera de ella.

Mientras que en el caso de la ficción tenemos el contenido de la realidad en construcción por lo inagotable, en el caso del espectro tenemos la oquedad de lo real, en la que se proyecta a ésta, justamente por proyección, un conjunto de propiedades. Ahora bien, la *ficción constructiva* y la *proyección espectral*, ¿son los dos únicos modos como el hombre tiene la irrealidad ante sí? No. Ni remotamente. En el próximo capítulo trataremos del tema¹⁵.

*Resumen de la ficción y el espectro*¹⁶

Desde el comienzo he indicado que íbamos a distribuir la materia de estas lecciones en tres partes. La *primera* se enfrenta con el problema de qué es lo irreal en sí mismo. La *segunda* trata de por qué el hombre está en una u otra forma vertido a lo irreal. Y la *tercera*, de cuáles son las formas o las razones —poco importa el vocablo para el caso— de la integración de lo irreal en eso que se da en llamar la realidad de la vida.

Comenzamos en la primera parte por preguntarnos qué es lo irreal en sí mismo. Y, para contestar a esta pregunta, he emprendido la ruta de analizar por separado los tipos fundamen-

¹⁵ [Hasta aquí la exposición de la primera lección, correspondiente al día 9-2-1967].

¹⁶ [Comienza la segunda lección correspondiente al día 16-2-1967].

tales de irrealidad con que el hombre tiene que habérselas, para luego, sobre el análisis de esos tipos fundamentales, desgajar una idea general de qué sea la irrealidad en sí misma.

Comenzamos por el primer tipo de irrealidad, el más obvio, que es justamente la ficción. Y decía que la ficción, el ente ficticio, la realidad ficticia, no es un mero ente intencional, porque la intencionalidad se refiere a la intención con que la inteligencia se dirige a algo, para entenderlo o declararlo. Ahora bien, para que esto pueda ocurrir, la inteligencia necesita tener delante el objeto hacia el cual se va a dirigir; y lo ficticio está en esta previa presencia y presentación de lo llamado irreal a la inteligencia, como fundamento posible de una intención intelectual acerca de él.

Pues bien, el mero hecho de que pueda entablarse una discusión sobre una cosa ficticia, o de que puedan hacerse descubrimientos en ella, muestra bien claramente que el momento de pensamiento intencional es distinto de aquel momento por el que tenemos presente la cosa ficticia. Se puede discutir, en efecto, por ejemplo, si Don Juan es o no un afeminado, y se puede tal vez descubrir que lo sea. Esto sería imposible si la presencia de una cosa ficticia no fuera formalmente distinta de la intención que define, o declara, su sentido objetivo.

Nos vemos, pues, así remitidos al problema de en qué consiste esta presencia del objeto ficticio ante la mente.

Y decía que no es una mera imagen; en primer lugar, porque no se trata de que sea *solamente* imagen. ¿Dónde está dicho que las ficciones, los entes ficticios, no son más que imaginaciones? Intervienen otros muchos factores, conceptos, juicios, etc. No se trata solamente de imágenes.

Y, en segundo lugar, y sobre todo, porque los caracteres que desde Aristóteles vienen asignándose a la imagen —a diferencia de la percepción—, por ejemplo, que es inmaterial,

que está sometida a un movimiento y a un cambio que dependen libremente del sujeto y no de estructuras ajenas a él; que tiene una presencia más débil —ασθενής—¹⁷ que la percepción; todo ello, con ser verdad, sin embargo, no es lo que constituye formalmente la ficción en cuanto tal, sino que son caracteres que derivan del hecho de que el sujeto de esos caracteres es ficticio. Y, por consiguiente, no resuelven la cuestión que aquí nos preocupa.

Tampoco puede decirse, sin más, por lo menos, que lo irreal, lo ficticio, es lo inexistente. Como si lo ficticio tuviera una esencia, un *quid*, fuese algo, pero que carece de existencia.

Ahora bien, decía que esto es falso por una doble razón: en primer lugar, por lo que se refiere a la existencia. Es cierto que Don Juan no existe como cualquiera de las personas que estamos aquí, esto es verdad. Pero, ¿puede decirse que carezca de toda existencia, que no tenga ninguna existencia, después de la creación de Tirso o de quien fuere? Parece un poco difícil sostener esto.

Y lo mismo por lo que respecta a la esencia. Es cierto que Don Juan es algo, es un *quid*. Pero no por eso Don Juan tiene esencia física como la tenemos los que estamos aquí.

Lo irreal, pues, en el sentido de esencia y de existencia, no tiene ni esencia, ni existencia, y, sin embargo, es «algo»: no es una pura nada. Y es que el carácter de realidad afecta al algo, que como tal algo está allende la diferencia entre esencia y existencia. Y aquí es donde aparece —rigurosamente hablando y perfectamente acotado— *el tema de la irrealidad*.

Como hay diversos modos de irrealidad (y la ficción es uno de ellos), esto significa que la irrealidad no reposa primariamente sobre sí misma, sino que es resultado de una irreali-

¹⁷ [Aristóteles, *Retórica*, I, 11, 1370 a 28].

zación. Y nos preguntábamos entonces qué es lo que se irrealiza y, en segundo lugar, en qué consiste ese modo de irrealización que llamamos ficción.

Y decía —en primer lugar— que para esto es menester volver a la idea misma de lo real y que el carácter de lo real es una formalidad propia de las cosas que nos son presentes, no una cosa oculta tras lo que se nos aparece —lo que se nos ofrece—. Y que, en segundo lugar, ese carácter consiste en que la cosa se presenta como recabando para sí misma *de suyo* una serie de propiedades, un fuero interno —llámesele como se quiera—, en virtud del cual decimos que la cosa es real y que no simplemente se agota en estimular a un organismo psicofísico.

Esto supuesto, lo que se irrealiza en la ficción es el contenido de lo real. Pero se conserva su momento de realidad física, el *de suyo*. En esta realidad física es donde yo construyo cosas, que no son como las cosas reales, pero que son cosas en el sentido más estricto del vocablo; si no, no serían ficciones, serían otro tipo de irrealidades. Pero se conserva íntegro su momento de realidad.

La ficción no es realidad ficticia, sino que es realidad en ficción. Alojo en el momento de realidad física de las cosas contenidos que no pertenecen estrictamente a lo que son los contenidos de la realidad que tenemos. Si ante esta mesa —suponiendo que formalmente fuera real, dejemos la cuestión de lado—, si ante esta mesa, que es físicamente real, prescindo justamente de todos sus caracteres de mesa, pero me quedo con el momento de realidad física, entonces ahí es donde yo puedo inscribir el contenido constructivo de lo que llamo *mi ficción*.

La ficción no se mueve en una ficción de realidad, es decir, no es realidad ficticia, sino que es una realidad en fic-

ción¹⁸. Si se quiere emplear el término usual del *como si*, hay que decir que el *como si* afecta siempre y solo al contenido de la ficción. Y, en efecto, si enunciamos el *como si* desde el punto de vista de Don Juan, diremos que Don Juan es lo que es, como si fuera real. Si lo enunciamos desde el punto de vista de la realidad, diríamos que la realidad es como si fuera donjuánica. En ambos casos, el *como si* afecta al Don Juan, pero el momento de realidad queda incólume, el momento de realidad física es el mismo. Y es que, en efecto, en este momento de realidad, el carácter de realidad trasciende de todo contenido de una cosa determinada. La realidad, en cuanto tal, es inagotable. Y, por esto, si yo tomo el carácter de realidad en cuanto tal, me queda abierto el ámbito de inagotabilidad donde el hombre construye constantemente cosas, que no le están dadas en la realidad. Las ficciones son, por esto, realmente ficticias.

Hay un segundo tipo de irrealidad, que es distinto. El caso de Júpiter auriga, es decir, que se puede aparecer sobre la Tierra como un auriga. El docetismo, por ejemplo en la primera teología de la época apostólica, la metafísica del Vedanta, las presuntas apariciones postapostólicas, todo ello nos lleva a un dominio de lo irreal que es muy distinto —o, por lo menos, notoriamente distinto— del que acabamos de describir. Y es que la cosa real —dejemos ahora las ficciones de lado y olvidémonos por completo de ellas— puede manifestarse no en las notas que realmente posee de suyo, sino en otras que proyecta fuera de sí, como si fueran suyas, pero no siéndolo. Estas notas quedan a distancia de la propia realidad, puesto que no la afectan y no la determinan. Por consiguiente, en cierto

¹⁸ [Zubiri anota a mano al margen lo siguiente: «Anterior a la esencia y a la existencia en la ficción»].

modo, entre las notas aparentes y la realidad hay una especie de oquedad —por lo menos en el orden metafísico, si no físico— y estas notas, proyectadas hacia afuera, en sí no son reales, pero tampoco son *notas de* algo que esté oculto de la realidad, sino que en cierto modo se apoyan justamente en la realidad pero sin afectarla determinadamente. Esta ambivalencia de las notas proyectadas por lo real, que por un lado no son la realidad y por otro lado envuelven una referencia a la realidad física que las proyecta, es justamente lo que llamaba *el espectro*.

Aquí el carácter de realidad se nos manifiesta como proyección de algo distinto y distante del contenido real: es lo que llamaba la oquedad del puro carácter de realidad. El carácter de realidad no solamente es inagotable, sino que es además, en cierto modo, hueco.

III) LA IDEA

Tenemos que enfrentarnos ahora con otro tipo de irrealidad —el tercero— para acercarnos al cual vamos a ir paulatinamente recordando lo que la realidad era para los antiguos. Los antiguos no hablaban de realidad, hablaban más bien de ser (poco importa para el caso; no es lo mismo, pero no entremos a discutir ese problema). Y nos legaron una idea del ser que, efectivamente, ha durado pertinazmente en la historia de la Filosofía, con todas las modificaciones que la Historia introduce siempre en lo que pertinazmente dura en ella.

Y, en efecto, nos decía Parménides —de allí vinieron algunas de las gallinas de la Metafísica, no todas, pero, en fin, algunas— que eso que llamamos el ser, la realidad es, en primer lugar, algo que reposa sobre sí mismo: *κείμενον*, decía Par-

ménides¹⁹. Es un κείμενον, es un estante: una cosa que está ahí. Este κείμενον nos decía que no tiene ningún momento de no-ser, y que, por consiguiente, no puede cambiar; porque si cambiara tendría un momento de no-ser, a saber, lo que no es todavía aquello que cambiando va a llegar a ser. Y además nos decía que es uno, porque evidentemente, si esto acontece en el ser de toda cosa, esto quiere decir que el ser de todas las cosas es uno mismo, es ταύτόν, es idéntico.

De ahí esta idea de la realidad, frente a la cual todo lo que no participa de esos caracteres —lo múltiple, lo diverso, lo que tal vez no está ahí, lo movable, lo que deja de ser—, en definitiva, lo que en una u otra forma está perforado por el no-ser, por ser no ser, no tiene ser ninguno.

A) Pues bien, ahí va a afinar el pensamiento de Platón²⁰. Platón pretende descubrirnos que hay cosas con las que la inteligencia se encuentra como algo que está ahí —con un κείμενον—, pero que son realmente la plenitud misma del ser. Dice: ὄντως ὄν, lo que no es más que ser²¹. Por ejemplo, si se habla de la justicia, del bien en sí, de la fortaleza en sí, de la valentía en sí, ahí no hay más que momentos de ser: quienes son más o menos —tienen no-ser— son justamente los valientes o los justos, o los buenos, pero el bien en sí, la justicia en sí, la valentía en sí, etc., el hombre en sí, no admiten momento ninguno de no ser. Es la plenitud entitativa del ser en cada caso: del ser hombre, del ser justo, del ser bueno, del ser bello, etc.

Ahora bien, de este ser, de estas cosas que están delante, que son κείμενα —en el sentido de Parménides—, que están ahí, hay una (es el caso que más le importa a Platón, y, en de-

¹⁹ Diels-Kranz [= DK] 28 B 8, 26-31.

²⁰ [Cfr. *Fedón*, *Parménides*, *El Sofista*].

²¹ [Cfr. *Filebo* 59d, *República* 490b, *Fedro* 247e, 249c].

finitiva, el único en que ha pensado de una manera clara) que es, justamente, lo que un griego llamaba el εἶδος; es una visión «típica» de la realidad. El εἶδος ha cobrado en Filosofía un sentido muy solemne; pero en la vida griega tenía sentidos mucho menos solemnes, por ejemplo, el tipo del ateniense era un εἶδος, una cosa típica. Ahora bien, este εἶδος es término de una visión mental distinta de la sensible; es una visión mental, directa, de este εἶδος en tanto que εἶδος. Y entonces nos dirá Platón que este εἶδος es término de un acto de visión, es justamente Idea.

De ahí que, para Platón, la realidad suprema y máxima es justamente la Idea. Entendiendo por Idea no la idea que yo tengo, sino que Idea significa visión, la visión justamente eidética, del εἶδος de las cosas. Es un νοούμενον, que diría Platón, en el sentido etimológico de la palabra, algo pensado e inteligido por el νοῦς, pero inteligido en la cosa, que la inteligencia lo encuentra ahí, efectivamente. Yo encuentro el tipo del ateniense, encuentro el tipo del general justo o valiente, el tipo de gobernante justo, etc.

Ahora bien, al pensar en el gobernante justo, yo no pienso en aquel que es gobernante justo —esto sería cuestión distinta— sino en el gobernante justo en tanto que justo; en la justicia en cuanto tal. La cual no se limita a este gobernante concreto que tengo ante mí.

Pues bien, esto es lo que más le importa a Platón; justamente el εἶδος. Y el εἶδος es idea. Pues bien, esta idea es un κείμενον, y, por consiguiente, no cambia. ¿Cómo se va a decir que cambia la justicia o que cambia la bondad, o que cambia la valentía? No. Quienes cambian son los hombres, que de justos pueden pasar a ser injustos, o a ser más justos de lo que eran antes. Pero ella, la justicia, es αὐτὸ καθ' αὐτό, permanece en sí misma lo que es permanentemente.

En fin, iríamos viendo los caracteres del ser de Parménides, ejemplificados perfectamente en eso que llamamos la idea.

Y como quienes cambian y tienen momentos de no ser son justamente las cosas, Platón insiste en que la idea está separada, χωριστόν de las cosas sensibles, de la realidad cambiante en sí misma.

Es una idea de la duplicidad —por lo menos en principio— metafísica de lo real, en virtud de la cual, fiel al concepto del ser en Parménides, lo que está ahí como término de idea es distinto y separado de lo que está ahí en forma de cosa.

Ciertamente, el propio Platón comprendió que esta idea de la separación es difícil de sostener, por lo menos en su pureza literal. Entonces, excogitó una forma un poco distinta de la separación, donde ésta no significa una separación física —así, como si fueran dos planos de la realidad— sino que χωριστόν significaba lo que en latín llamaríamos absoluto en sentido etimológico, *ab-solutum*; es decir, el momento absoluto de la realidad. Y que como momento absoluto permanece fiel e idéntico a sí mismo a pesar de todas las vicisitudes que las cosas, sobre este absoluto montadas, puedan padecer en el tiempo y en el espacio. Las cosas, a lo sumo, dice Platón, participan de los caracteres de esta idea separada de ellas, de este absoluto.

B) Ahora bien, esto le resultó a Aristóteles un poco difícil de admitir²². Un poco difícil de admitir por muchas razones. No voy a hacer más que recordar brevemente un par de ellas.

En primer lugar, que Platón solventa con demasiada rapidez el que el εἶδος es algo que está delante, y que por estar delante es un ser y una idea. Porque Aristóteles —y probablemente todos los que con él estaban en la Academia platónica—

²² [Cfr. la crítica de la teoría de las ideas en *Metafísica* I, 9; XIII, 4-5].

se preguntará (una pregunta que, a nosotros, nos parece absurda, pero que para un griego es decisiva) si hay idea, si hay εἶδος de las cosas que para un griego eran imperfectas, por ejemplo —lo dice literalmente— el cabello, las porquerías... ¿De qué cosas hay idea? Esto preocupaba a un griego. La cuestión no es tan fácil de solventar²³.

En segundo lugar, según Aristóteles, la célebre participación platónica no explica el cambio de las cosas. Si un hombre es un esclavo, participa de la idea de la esclavitud; pero si un día es liberto, no lo es porque participe de la idea de la libertad, sino porque ha habido un sujeto que le ha dado un boletín de liberación. Las puras ideas no explicarían jamás el devenir.

Y, sobre todo, y formalmente, diría Aristóteles, porque la verdad es que ahí separación, χωριστόν, no significa en manera alguna ni una separación física, ni tan siquiera una especie de constancia de un momento absoluto en las cosas, sino que esa separación no existe más que *en y por* la inteligencia en sí misma. Es simplemente la inteligencia la que al considerar las cosas separa de la cosa que considera aquello que en ella considera. Y justamente a esta separación es a la que Aristóteles llamó, por vez primera en la Historia de la Filosofía, ἀφαίρεσις, *abstracción*²⁴.

Las ideas están separadas. Pero el sitio de las ideas no es la realidad física, no es más que la mente, el νοῦς, la inteligencia, la cual separa las ideas de las cosas por una mera abstracción.

Abstracción significa para un griego un expolio. Vamos despojando a la realidad de sus notas cambiantes, de sus notas imperfectas, de las notas que a lo mejor no tienen nada que ver con el momento típico que nos interesa descubrir en ella, etc.,

²³ [Cfr. Platón, *Parménides*].

²⁴ [Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 1; III, 4, 7 y 8 (432 a 5-9); *Metafísica*, XI, 3 (1061 a 28-b 1)].

y nos quedamos nada más que con ese reducto; y ese reducto abstracto es justamente lo que puede ser idea y lo que es εἶδος, pero que en manera alguna se halla físicamente separado de la realidad.

Esta concepción fue definitiva en la historia de la Metafísica, pero hay, sin embargo, unas cuantas interrogantes que dirigirle.

1.º En primer lugar, ¿es verdad que toda idea surge por abstracción? Esto puede ser verdad tratándose de las ideas elementales. Sí, esto es muy posible que sea así. En efecto, si yo quiero tener una idea del hombre, evidentemente, veo muchos hombres y hago una abstracción. Pero ¿es que las ideas más fecundas, por ejemplo, en la ciencia, proceden de abstracciones? ¿No es que el hombre más bien construye las ideas y lo hace por construcción?

¿Se puede decir, por ejemplo, que un espacio no arquimediano, o que un espacio de infinitas dimensiones, sea producto de una abstracción? ¿No es más bien producto de una construcción?

No es claro eso de la abstracción. Tanto más cuanto que si las abstracciones lo fueran nada más que por dejar de lado ciertos momentos de la realidad, ¿qué criterio habría para distinguir las ficciones de las ideas en el rigor de los términos?

Lo abstracto, ciertamente, es un momento de la cosa, pero no toda idea es un momento de la cosa. Y entonces queda flotando siempre la misma pregunta: ¿y qué son las ideas? No las abstractas, sino incluso las constructas.

2.º En segundo lugar, la abstracción no es suficiente, ni tan siquiera en la línea de las ideas abstractas, es decir, de aquellas ideas que por abstracción se encuentran —podemos pensarlo así (aunque habría que discutir sobre ello)— realizadas en cada uno de los individuos.

a) No basta la abstracción y su expolio. Y eso por una consideración que afecta intrínsecamente a la abstracción en cuanto tal. Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el ámbito dentro del cual la cosa va a quedar en franquía para ser término de una abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo.

b) En segundo lugar, la abstracción envuelve en ese punto un momento de visión. Está bien que se diga, como hace Aristóteles frente a Platón, que, por ser idea, no tiene realidad física separada. Sin embargo, no sería posible eliminar —y ciertamente Aristóteles no creo que eliminara— el momento de visión, dentro del término abstracto de la idea.

3.º Pero además de que la abstracción no es suficiente, ni tan siquiera en el caso de las ideas abstractas, hay una tercera razón: que es que la teoría de la abstracción elude, a mi modo de ver, el problema esencial y crucial de lo que son las ideas.

Porque, bien sea que las ideas surjan por abstracción, bien sea que se logren por construcción, lo que sí es cierto es que la idea en cuanto tal, primero, no es una realidad que repose sobre sí misma. No es una realidad que reposa sobre sí misma, y ahí está toda la concepción de Aristóteles (no lo ha dicho, pero eso es lo que acontece en su abstracción), sino que necesita por lo menos un acto de la mente. Ahora bien, este acto de la mente opera sobre lo real y por tanto su término objetivo, que es la idea, si no reposa sobre sí mismo, quiere decirse que, en una u otra forma, reposa sobre lo real.

Y, en segundo lugar, no siempre es verdad sin más —el caso de las ideas constructas lo demuestra— que el término objetivo de una idea sea un momento de una cosa real.

En definitiva, Aristóteles no nos dice lo que es lo ideado en tanto que ideado; simplemente establece una fecunda y decisiva polémica contra Platón, e introduce un concepto tan esencial como es la abstracción. Pero, a mi modo de ver, no ha resuelto —de una manera por lo menos expresa y adecuada— lo que es lo ideado en tanto que ideado.

C) La Filosofía del siglo XIX, muy poco propensa a dar la razón a Aristóteles —pero muchas veces se la daba, aun sin darse cuenta de ello—, se fijó en las Ideas. Pero ¿cuáles son estas ideas?

No piensa en los εἶδη, en el εἶδος de un griego. No, se piensa en otras cosas; por ejemplo, en las ideas matemáticas, un espacio de infinitas dimensiones. Incluso entes que se conciben en la matemática y que no se sabe si tienen realidad, por ejemplo, el último teorema de Fermat. Tres siglos o cuatro de trabajo, toneladas de premios ofrecidos en el mundo entero, no han servido para demostrar la verdad del último teorema de Fermat. ¿Existen los números de Fermat?²⁵ Éste es un dominio al cual se dirige preferentemente la Filosofía del siglo XIX.

Otro dominio, por ejemplo, son los valores. Los valores —el valor belleza, el valor justicia, etc.— no diría la Filosofía del siglo XIX, como Platón, que son κείμενα, que están ahí, pero sí diría que son cosas, no que están ahí, sino que valen, y cuyo valor es justamente ideal.

Pues bien, lo ideado, entonces, se nos dice —dejémosnos de abstracciones— que es pura y simplemente un «objeto ideal». Junto a los objetos llamados reales, hay otros objetos que son objetos ideales, que están fuera del tiempo y del espacio, exentos por consiguiente de las vicisitudes que en el tiempo y en el espacio afectan a los objetos reales.

²⁵ [Añade a continuación: «Chi lo sa?»].

Este objeto ideal —ciertamente— es visto no por los sentidos, pero está como un κείμενον delante de la mente, no por ser abstracto, sino simplemente por ser ideal.

Hay muchos triángulos, pero no hay más que *el triángulo*; puede haber muchas cosas más o menos triangulares, pero no hay más que *un triángulo*, etc.

Las ideas dejan de ser realidades separadas, como pretendía Platón, o momentos de lo real, como pretendía Aristóteles, y se tornan en algo mucho más modesto —y se nos dice, más aprehensible— que son los objetos ideales.

Ésta es una de las concepciones que nunca se ha enunciado ni defendido temáticamente: ha corrido de una manera mostrencamente aceptada a lo largo de la Historia de la Filosofía en el siglo XIX. Merecía la pena pensar sobre ello. ¿Es posible esto de los objetos ideales? Empezando por que los objetos reales, ¿son objetos? Mucho antes de que sean objetos son realidades. Yo puedo habérmelas —y me las he generalmente— con las cosas reales, no haciéndome de ellas objeto. Si encuentro en la calle a un amigo y le saludo, esto no es un objeto. Será un objeto si yo me pongo a pensar quién será fulano de tal. Pero esto es cosa distinta. Una cosa es la realidad en tanto que *res realis*; otra, en tanto que *realitas objecta*: esta última es algo que se ofrece a mi mente, a distancia suya, sobre lo cual ésta reposa e incide, como objeto justamente de su reflexión y de su pensamiento.

Pero supongamos que no hubiese esa diferencia entre realidad y objeto. ¿Se puede decir que los objetos ideales tienen alguna entidad aprehensible?

Pues bien, los objetos ideales no la tienen ni por lo que tienen de ideal, ni por lo que tienen de objeto.

1.º En primer lugar, por lo que tienen de ideal.

Porque, si se pregunta qué se entiende por un objeto ideal en tanto que ideal, se dice: «está fuera del tiempo, está fuera

del espacio». Pero esto son determinaciones negativas. Es justamente lo-que-no-es-real. Ahora, en no ser real, también coinciden las ficciones, y, sin embargo, ¿son objetos ideales?

¿En qué consiste positivamente un objeto llamado ideal en tanto que ideal?

Y es que, efectivamente, a poco que uno piense en el problema, verá que una idea, por ejemplo, la idea de un espacio no arquimediano, de un espacio de infinitas dimensiones (hemos puesto el caso de un espacio de infinitas dimensiones lo más alejado de la realidad que manejamos todos los días), esta idea, por parte de mi acto mental que la concibe, es idea de algo. Pero, no se trata aquí de esto. A lo que yo quiero referirme aquí es precisamente a ella, a lo ideado en tanto que ideado, por ejemplo, a un espacio de infinitas dimensiones continuas, el caso del espacio de Hilbert. Ese espacio es espacio de algo.

A la idea le es esencial este momento estructural, constitucional, que he llamado genitividad; genitividad, no en el sentido de generación, sino en el sentido gramatical del vocablo, de ser un genitivo. La idea es siempre idea de algo.

¿De quién son los objetos ideales ideados?

Se dirá que tienen por lo menos un sentido unívoco y que no necesitan ser de nada. Esto tuvo la gran boga en el siglo XIX. Pero, ¿se puede decir que el sentido reposa jamás sobre sí mismo?

Los sentidos de muchos actos intelectuales de una misma persona y los de todas juntas convergen en su sentido cuando hay un mismo objeto sobre el que piensan. Si no, ¿sobre qué se puede montar esa permanencia e identidad del sentido en cuanto tal, que sería esencial, sin embargo, para el objeto ideal?

Hay siempre una genitividad. Platón y Aristóteles lo vieron claramente. Para Platón, las ideas están separadas: son reali-

dades; para Aristóteles, son momentos de la cosa real. Ahora bien, a mi modo de ver, esa genitividad no quedó suficientemente concebida. Me parece esencial en el problema que la idea sea idea de, pero ese de ¿tiene como término constructo la cosa o es otra cosa distinta? Para mí, es el simple carácter de realidad; de él es la Idea. Ahí es donde nos separaríamos temáticamente de Platón y de Aristóteles.

2.º Y esto nos lleva a la segunda consideración: a lo que a los objetos ideales les falta por ser objetos, no solamente por ser ideales.

Y es que, efectivamente, la objetualidad no es nunca un carácter primario; porque para que algo sea *objectum* tiene que empezar por ser algo en sí mismo, no ciertamente en sentido kantiano —la cosa en sí—; pero sí en un sentido mental: como algo «de suyo» absolutamente tomado en sí mismo. Sin ello no podría ser objeto. Y este momento no puede ser otro, sino justamente la realidad.

Y aquí lo que le falta al objeto ideal para ser objeto converge con lo que le faltaba al objeto ideal para ser ideal, a saber: la versión hacia algo, en lo cual y sobre lo cual se halla montado el objeto ideal en tanto que objeto ideal. La primera razón nos conducía a hacer ver que no puede ser idea sino de algo real y la segunda nos hacía ver que este algo real no puede ser una cosa. Pues bien, si *sumamos* intrínsecamente en un solo concepto esos dos momentos, nos encontramos en definitiva con lo que es menester decir, a saber, que la idea, en cuando idea, es siempre —en todos los casos— un objeto irreal. No es ideal, sino irreal. Las ideas son irrealidades.

En español y otras lenguas modernas no nos es tan ajeno este concepto. Mientras para Platón la idea es lo supremo que se puede decir de las cosas, nosotros, para decir que tene-

mos el *minimum* concebible de las cosas, decimos que *no tenemos ni idea de ella*. Esto no está del todo mal visto.

Comoquiera que sea, las ideas son algo irreal. Contra lo que la Filosofía, lo mismo de Platón que de Aristóteles, ha pretendido, a saber: que lo ideal es lo sólido por excelencia, aquello que es un *κείμενον* plenario en sí mismo, hay que afirmar que justamente al revés, que lo ideal, en tanto que ideal, es siempre y solo irreal, incluso cuando la idea es un momento estructural de la realidad. Es fácil decir que en todos los hombres se realiza justamente el *εἶδος* hombre. Supongamos que uno diera una definición: «animal racional». Esto es evidente que se cumple en tanto hombre. Pero el hombre, además de ser animal racional, tiene muchas notas y caracteres que están entremezclados con la idea del animal y del racional, empezando por que el animal tiene muchos caracteres y notas. Y, naturalmente, todos esos caracteres liman un poco la arista precisa del animal racional, para darle justamente una configuración de la que el animal y el racional no son más que un momento, que no es el único ni está aristadamente precisado y determinado. Y la prueba está —como veremos enseguida— en que no basta mirar a los hombres entre sí para saber que son animales racionales.

Aun en el caso de que tomemos el *εἶδος* como tal, el *εἶδος* animal racional, en tanto que tal, es perfectamente irreal. Podrá ser real su realización; ¡esto es otra historia! Pero, en tanto que idea, el animal racional es tan irreal como un espacio de infinitas dimensiones continuas, el espacio de Hilbert, etc.

Se dirá que pongo un ejemplo matemático muy complicado: es que no quiero ponerlo más sencillo, para que no se piense que eso no necesitaría explicación. Es que las más triviales de las propiedades de nuestro vulgar espacio euclidiano son tan irreales como las del espacio hilbertiano más compli-

cado. Piénsese en el postulado de las paralelas: ¿cuándo ha visto nadie las paralelas en la Tierra? Una recta, ¿cuándo la ha visto nadie? Y esto, cualquiera que sea la definición que se dé de la recta, por ejemplo, la distancia más corta entre dos puntos. Sobre una esfera, un arco de meridiano es una línea que tiene todos sus puntos en la misma dirección. Y, sin embargo, no son rectas en el sentido euclidiano de la palabra.

La geometría euclidiana es tan irreal como la más abstracta y aparentemente patológica de todas las demás geometrías (que ni son patológicas, ni nada parecido, bien entendido).

El *εἶδος*, aun en el caso de estar aparentemente realizado, en tanto que *εἶδος*, es justamente irreal. Precisamente por ser irreal, constituye la tercera forma de irrealidad. Junto al espectro y la ficción, tenemos la idea, que es el tercer tipo de irrealidad.

Y precisamente porque es un tipo de irrealidad junto a otros, quiere decirse que es un resultado de un proceso de irrealización. Y de ese proceso nos volveremos a preguntar, como en los casos anteriores, qué es lo que se irrealiza, y en qué consiste la idea, es decir, cómo se idea, empleando la palabra idea en el sentido del verbo idear.

1.º En primer lugar, qué es lo que se irrealiza.

Ciertamente (olvidémonos de los espectros y de las ficciones) se irrealiza lo que las cosas son en realidad. Por consiguiente, vuelve a aparecer la diferencia que hay entre el carácter de realidad y el contenido concreto determinado de cada una de las realidades. Se irrealiza eso. Yo veo unos hombres, y, en alguna forma —diré por qué ahora— irrealizo esos caracteres, y eso es justamente el objeto, aquello que se irrealiza: el contenido. Pero se mantiene imperturbable el que sean realidad. Esto mismo le pasa a la ficción. De las realidades que tengo ante mí, puedo por abstracción —volveremos sobre el

tema inmediatamente— perfilar lo que es justamente su εἶδος y su idea. Bien entendido, el εἶδος y la idea de lo que son en realidad. El momento de ser en realidad es intrínseco y esencial a la idea en cuanto tal.

Ahora bien, se irrealiza *lo que son*, pero no *el que sean* en realidad. Y, justamente, como la realidad la hemos concebido como un *de suyo*, aquello que *de suyo* compete a la cosa, resulta que cuando por un acto de ideación —que tendremos que precisar cuál es—, irrealizo la realidad, irrealizo las cosas reales, manteniendo, sin embargo, intacto el carácter de realidad en cuanto tal, el término de mi actividad, justamente mi idea, es *de* la cosa, cuyo momento «*de*», de la realidad, es justamente definitorio de la realidad en sí misma. El carácter genitivo de la idea no es otra cosa sino el carácter del *de suyo*, en el que forzosa y constitutivamente se mueve la inteligencia ideante en cuanto tal.

Esta anterioridad del momento de realidad sobre su contenido es justamente lo que hace posible que haya una realidad objetual y no simplemente una realidad a secas. Ese momento de realidad no es el término de esa ideal idea de la cosa real —como pretendían, a mi modo de ver, Platón y Aristóteles— sino que es simplemente la realidad física pura y simplemente, como formalidad de lo real. La idea es idea «*de*» la realidad. Y la realidad es ahora realidad en idea. Cosa completamente distinta de la realidad ideal de que nos hablaban los objetos ideales.

2.º Ahora bien, se pregunta uno, si esto es lo que se irrealiza y lo que se conserva, ¿qué es idear? ¿Cómo se idea?

A) Idear, en primer lugar, no es forzosamente anular un contenido. Esto es lo propio de la ficción. Yo puedo anular las cosas que hay en la realidad y fingir una, por ejemplo, un centauro. En el caso de la idea no acontece eso. La idea —jus-

tamente ahí vio con claridad Aristóteles el problema— no anula ningún contenido, sino que en realidad «*prescinde*» de ciertos momentos de lo real. Y prescindir es justamente abstraer.

Pero aquí es donde vuelve el tema de la abstracción, necesitado de ulteriores precisiones. ¿Qué es abstraer?

a) Aristóteles nos decía con mucha razón que abstraer es ἀφαίρεσις, es decir, expolio, es expoliar a la cosa, como a una alcachofa; se le van quitando hojas y al final le quedan unos cuantos caracteres que serían el meollo de aquello que se quiere averiguar, que es la idea. Y que esto acontezca en la abstracción es evidente, pues es lo que quiere decir la propia palabra abstraer. Siempre que se tenga bien en cuenta —y la Filosofía clásica lo ha tenido archi en cuenta y lo ha repetido hasta en forma de aforismo— que abstraer no es negar. Prescindo de unas notas, pero no niego que la cosa tenga otras notas, aquellas de las que he prescindido.

b) Pero con sólo esto no tendríamos nunca una abstracción. Porque la abstracción no puede olvidar ni el momento de realidad ni el carácter de unidad que tiene lo real. Si no tuviese yo la mente dirigida y apuntada hacia algo «uno», hacia una unidad, no podría nunca ejercitar una abstracción. Tendría entonces sólo un cuadro de caracteres que tiene, por ejemplo, el hombre. Sí, pero un cuadro de caracteres del hombre no es «una» idea de lo que es el hombre; necesito el «uno». Ahora bien, la unidad no es una unidad meramente abstracta. La unidad es en cada una de las cosas reales algo que se realiza a su modo. Cada una es real a su modo y una a su modo. Cada uno de los hombres es uno a su modo. Y este modo de ser uno es lo que temáticamente he llamado yo constitución. Y, evidentemente, sin tener la mente dirigida hacia ese uno constitucional no podríamos jamás elaborar por abstracción, por mera ἀφαίρεσις, el tipo del εἶδος que queremos obtener.

c) No solamente esto, sino que —además— hay otro momento. Yo puedo tener la mente dirigida hacia el polo de lo «uno» y ver los muchos hombres. Pero queda una cosa por fijar: en qué línea voy a establecer la abstracción. Esto es esencial al problema.

Si aquí, además de hombres, tuviéramos cuadrúpedos, yo podría dirigir mi línea abstractiva sobre el hecho de la bipedestación o de la cuadripedestación. Con esto no llegaría a la idea del animal racional. Evidentemente.

Y, muchas veces, en la Historia de la Ciencia, la genialidad máxima ha estado no en ejercitar una abstracción, que a lo mejor es muy difícil, sino en haber visto genialmente la línea en la que había que abstraer. Einstein, por ejemplo, no creó la idea de la curvatura del espacio, ni creó para nada la idea del espacio no euclidiano, ni el cálculo tensorial. Pero tuvo la intuición genial de que en la línea de la curvatura estaba la solución del problema de la gravitación, enunciado en ecuaciones tensoriales. Ésta es la cuestión. Ante la multitud de cosas reales, hace falta dirigir la vista hacia lo uno, pero en una determinada línea. Y, justo, el descubrirla no es producto de una abstracción. Es la inteligencia misma la que va funcionando. El resultado es que entonces tenemos una idea.

B) Ahora bien, ¿en qué consiste una idea desde ese punto de vista?

Contra todas las apariencias propias del caso, una idea constructa no es forzoso que se parezca a la realidad. Por eso donde se plantea el problema más radical es justamente en las ideas elementales, en aquellas que aparentemente están realizadas en las cosas, y de las que, sin embargo, digo que son irreales. Y aquí viene la razón positiva de por qué las llamo irreales, por su exactitud. La palabra idea puede tener un sentido vago: «no tengo ni idea», una cosa confusa... Pero el que

no tiene más que confusiones no tiene ideas. La idea es una cosa rigurosa y precisa, exacta, por lo menos en intención.

Ahí interviene ese momento de un perfil de exactitud, que es justamente lo que la mente descubre o lo que la mente introduce. Es muy exacto decir que el hombre es animal racional, con tal que esa exactitud no signifique que digo exactamente todo y sólo lo que es un hombre que tengo delante de mí. Esto no. Son cosas completamente distintas. La exactitud es un atributo puro y exclusivo de la idea en cuanto idea y, a fuer de tal, es algo puramente irreal. Haría falta que la idea tuviese en cuenta todos y sólo los caracteres de lo real para poder ser exactamente real.

Bergson decía con mucha verdad que la dificultad de la Filosofía está en hacer conceptos a la medida de la intuición para cada caso²⁶. Sí, esto es verdad, ésa es la dificultad de la Filosofía, pero es también su muerte. Porque no habría posibilidad de hacerlo. Veremos por qué.

Comoquiera que sea, la exactitud que al hombre le es accesible en su intelecto es justamente una exactitud que irrealiza lo real en una forma o en otra, por el mero hecho de ser exactitud. El ámbito de la inexactitud no es el carácter de la realidad en tanto que inagotable, ni es la oquedad de lo real, donde se pueden proyectar propiedades distintas de las que la realidad posee de suyo, sino que es el ámbito de la definibilidad. Donde definición no significa dar una definición, sino —tomo la palabra etimológicamente—: *definire*, es decir, tener un perfil exacto y preciso de las cosas y de la realidad. La realidad, en cuanto tal, está abierta, es la indefinición por sí misma. Está abierta a toda posible definición dentro de ella.

²⁶ [H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, París, 1934, troisième ed.].

Desrealizamos por abstracción el contenido de lo real y elevamos lo abstracto a lo exacto. Justamente ésta es la idea, el tercer modo de irrealidad.

Ciertamente, hay otros modos de irrealidad, pero más que modos de irrealidad son modos como lo irreal se integra en la vida llamada real; de esto hablaremos más adelante. Pero, precisa y formalmente, no hay más que tres tipos de irrealidad: el espectro, la ficción, la idea.

Y esto supuesto, estamos pertrechados para decir de una manera un poco rápida qué es lo irreal en sí mismo.

Había anunciado que quería partir del análisis de los tipos de irrealidad, para sobre ellos montar una idea de lo que es lo irreal. Se dirá que lo hago «por abstracción». Sí, claro, ahí está la cosa. Es que uno ha puesto una línea para llegar a esa abstracción. Y yo no estoy exento de esa condición.

¿Qué es lo irreal —entonces— en sí mismo?

Los resultados que hemos adquirido en el análisis de los tres tipos de irrealidad son bastante sencillos.

Ante todo, hemos visto que lo irreal admite distintos modos. Las repeticiones van a ser ahora inevitables, porque lo que quiero hacer justamente es tomar los análisis anteriores para aunarlos en la estructura general, que subyace a todos ellos. Hay distintos modos de irrealidad. Lo cual quiere decir que la irrealidad no reposa nunca sobre sí misma sino sobre algo que llamamos la irrealización.

Y de esta irrealización hemos visto tres tipos:

1.º El espectro. La realidad no se manifiesta en las propiedades que le competen *de suyo*, sino que se proyecta en otras, que no le afectan, y por consiguiente podemos decir que la envuelven, pero sin ser ella misma. La realidad está dentro del hueco de lo aparente. Es justa-

mente la irrealización y en ella acontece la oquedad de lo real.

2.º En la ficción la realidad queda destituida de todas sus notas y se obtiene así, en la realidad en cuanto tal, el carácter de realidad como algo inagotable, que permite naturalmente alojar no sólo las cosas concretas que, efectivamente, son reales, sino aquellas que construye el hombre libremente.

3.º En la idea la realidad queda abstractivamente delimitada según unas notas, que se elevan a visión exacta y definida.

Pues bien, es fácil de ver que en estos tres tipos subyace una misma estructura fundamental. Y, ante todo, se trata siempre y sólo de una irrealización. Ninguna irrealidad reposa sobre sí misma, sino que es resultado de un proceso de irrealización. En cambio, la realidad sí que reposa sobre sí misma. Ésta es la diferencia fundamental. Toda irrealización se apoya, pues, en una realidad.

Esta realidad no es una cosa, sino que es una pura formalidad, es un carácter. A diferencia de lo que acontece en el animal, que percibe las cosas con el carácter de estímulo, el hombre percibe muchas de ellas o la mayoría, en general, como realidades estimulantes —en el caso de que perciba estímulos— y, a fortiori, como realidades que no son estimulantes, sino que andan por su cuenta en el mundo. Y ese carácter de realidad, que no es una cosa real oculta tras las apariencias —dejemos los espectros de lado—, esa formalidad o carácter de lo real es lo que llamaba lo *de suyo*. Pues bien, esto es lo que permite entender el proceso de irrealización en general.

Y, en efecto, ¿qué es lo que se irrealiza?

1.º No se irrealiza el carácter de realidad, sino el contenido de lo real. Irrealizar no es dejar de ser o de no ser, sino dejar en franquía a la realidad en punto a su contenido: ése es

formalmente el proceso de la irrealización. Dejar en franquía a la realidad física y en cuanto tal, a lo que pueda contener.

Y, en esta irrealización, efectivamente, hay diversos momentos.

a) En primer lugar, hay un contenido creado por mí. Se pensará que ese contenido es intencional. No. No lo es. Antes dije que no lo es, por una consideración en cierto modo dialéctica y contundente: que es que una cosa es la intención con que la mente se dirige a un objeto y otra cosa que el objeto tenga una realidad intencional. Pero ahora la razón que quiero apuntar es mucho más honda.

Tómese el caso de una ficción, el caso de Don Juan. Se puede hacer una descripción de lo que es Don Juan —los que han leído mucha literatura deben saberlo muy bien; yo no lo sé—. Se pueden dar sus caracteres. Pero un buen día viene alguien, el doctor Marañón, y dice: este hombre es un afeminado. Esto podrá ser o no ser verdad, en todo caso es una cosa discutible si esa propiedad le pertenece o no al Don Juan.

Y entonces uno cae en la cuenta de que esa propiedad del ser afeminado —o de no serlo, para el caso es igual, o de ser un hombre muy viril— pertenece a una ficción; y le pertenece en virtud de unos caracteres con que el hombre ha creado esa figura. Pero lo que eso significa entonces es que esa propiedad —el ser viril o ser afeminado— no se deduce de las otras como un silogismo. No se «deduce» de las propiedades con que el creador de la ficción ha dotado al Don Juan, sino que efectivamente, realizando ficticiamente en la realidad física esas propiedades con que el creador humano —Tirso, por ejemplo— ha dotado a Don Juan, se encuentra con que tiene esa propiedad, no porque esté «implicada», sino justamente al revés, porque esté «complicada»; es decir, el proceso de creación

no es meramente intencional. Es una realización, a su modo, una realidad ficticia, y que precisamente por serlo puede tener y tiene efectivamente muchas más propiedades que aquellas que yo he definido al crear la figura.

Se puede pensar que esto pasa sólo en las ficciones, pero ¿y en las matemáticas? Pasa exactamente igual.

Ha hecho falta el genio de Gödel, con quien discutía largamente hace muchos años. Gödel enunció el célebre teorema de que si se establece un sistema finito de axiomas para definir una disciplina matemática y se deducen con este sistema de axiomas y las reglas de la Lógica formal todas las consecuencias que de ellos derivan, la masa de teoremas que se quieran, inexorablemente se llega a problemas planteados por esos axiomas y que con sólo esos axiomas no se pueden resolver.

Ahora bien, esto significa que con mis definiciones lógicas de los axiomas, al realizarlas en la mente, esa realidad, por complicación, posee propiedades que los axiomas mismos no pueden dilucidar. Es decir, que no responden al acto intencional de la mente. La complicación es justamente algo que no es meramente intencional. Lo sería si fuera implicación.

b) En segundo lugar, este contenido tiene ciertamente un sentido. Tiene un sentido y esa identidad de sentido es lo que hace posible (en este caso como en el caso mismo de las realidades) que todos los actos mentales que recaen sobre la misma realidad, y todas las personas que están hablando de la misma realidad, tengan en sus actos el mismo sentido. La unidad de sentido reposa en la unidad del objeto al que se refieren. Que si así no fuera, ¿dónde reposaría la unidad de sentido?

c) Tiene un sentido. Y es que, efectivamente, ese sentido apunta al momento de realidad en cuanto tal. Y este apuntar es intencional, sí y no. Es intencional en cuanto intendente, pero no lo es en cuanto intendido, porque no se refiere al acto

que intiendo, sino justamente a lo entendido en cuanto tal. Es decir, la inteligencia se encuentra arrastrada en su creación por el momento de realidad y, por consiguiente, la intención, desde el punto de vista de lo entendido, no es un acto puramente mental, sino que es un acto físico. Es la física de la intencionalidad, en que se halla sumergida la inteligencia por su constitutiva versión a la realidad.

En la irrealización se irrealiza lo que es real, pero manteniendo el carácter de realidad como un arrastre. La irrealidad es por eso realmente irreal.

2.º ¿Cuál es el fundamento de esta irrealización?

Lo hemos repetido morosamente a lo largo de estos análisis: es la distinción entre la formalidad de la realidad y su contenido. Pero aquí hay que hacer una observación esencial. Esa distinción es relativamente fácil enunciarla. Ahora, si uno se pone a pensar en ella, entonces la cosa puede volverse más problemática. Evidentemente, no es lo mismo el momento de realidad de esta carpeta que el color, el peso, las propiedades que tiene esta carpeta. Esto es claro.

Pero ¿significa eso que entre el carácter de realidad y las demás notas hay una diferencia como la que hay entre dos notas entre sí? ¿Es una nota más? Esto sería completamente falso.

Por eso lo llamo formalidad. Envuelve a todas las notas. Si se quiere expresar en términos, que no por ser latinos significan que yo esté haciendo Filosofía Escolástica, diría que *in re* la realidad se identifica con todo lo que es real. No anda por un lado el carácter de realidad y por otro las notas, el color, el peso, el volumen, etc., la consistencia física que puedan tener. *In re* no hay distinción real ninguna.

Sin embargo, ese carácter de alguna manera trasciende a todo su contenido. Porque real, en cuanto real, lo es esta carpeta, pero también lo es esta silla, y lo somos cada uno de no-

sotros, cosa que no le acontece a los colores o al peso; cada uno tiene el suyo.

Lo cual significa que, aunque *in re* y realmente no haya distinción, sin embargo, hay alguna diferencia. Y, efectivamente, el hombre está *entre cosas*, pero estando entre ellas en lo que está es *en la realidad*.

Y por esto hay que decir que, si bien esta distinción no es real, sin embargo tiene un fundamento *in re*, es decir, en la variedad misma de las cosas reales.

Precisamente porque las cosas reales son varias, hay un fundamento para que el hombre distinga y se dirija independientemente al carácter de realidad y al contenido de esas diversas cosas. Veremos más precisamente cuál es este fundamento. Los que saben mucha Filosofía Escolástica, y me la quieren atribuir a toda costa, pensarán que entonces lo que estoy diciendo es que son entes de razón pero con fundamento *in re*. Sí, con fundamento *in re*, pero lo que niego es que sean de razón, que ésta es la cosa. No es la razón, sino que es la realidad humana entera. El hombre no finge, no se encuentra con espectros, y mucho menos elabora ideas o abstrae ideas, simplemente por pura razón. Lo elabora, de una manera más radical, ciertamente, con la inteligencia; pero la inteligencia es algo que tiene un volumen decisivo y fundamental en el hombre.

Y, efectivamente, por el mero hecho de estar aprehendiendo las cosas en tanto que realidad —lo he dicho repetidas veces— el hombre se encuentra, en primer lugar, atenido a la realidad. No se encuentra solamente en cosas —verdes, rojas o amarillas, blancas, pesadas, grandes o chicas— sino se encuentra *en la realidad*. Podrán pasar todas esas cosas, pero el hombre se encuentra ya inexorablemente, de por vida, atenido a la realidad.

Atenido a la realidad, pero además, en segundo lugar, henchido de realidad. Tan henchido, que nada, ni tan siquiera lo irreal, se inscribe fuera de lo real.

Atenido a y henchido de realidad, pero además arrastrado por lo real, y arrastrado físicamente.

Ahora, ninguno de estos tres caracteres constituye formalmente la distinción misma entre el carácter de realidad y sus contenidos. Si me escuchara Heidegger, a él no le parecería bien lo que digo, pero, a última hora, diría que es un poco lo que ha dicho en *Sein und Zeit*, que en la trascendencia del existir humano acontece la diferencia entre el ser y los entes.

Pero yo digo justamente al revés: que eso acontece, precisamente porque el hombre está primariamente aprehendiendo la realidad en un acto intelectual. El fundamento del hombre consiste en estar atenido a la realidad, henchido de ella y arrastrado por ella. Es un fundamento que está anclado justamente en la realidad en cuanto tal; lo cual de alguna manera —aunque *in re* sea idéntico a sus contenidos—, por su variedad, da pie forzosamente a que la inteligencia pueda y tenga que hacer lo que acabamos de describir.

El resultado es entonces que se crea una especie de gran ámbito de realidad —si atiendo a la pura realidad en cuanto tal— que abarca todo lo real y que abarca también todo lo irreal. De forma que esto irreal se inscribe, exactamente como lo real, dentro del ámbito de realidad.

La mera distinción entre el carácter de realidad y su contenido se torna justamente en el acto intelectual en algo distinto, en la creación del ámbito, el ámbito de la realidad, donde el hombre va a incardinar no solamente las cosas que realmente percibe, sino justamente las cosas que el hombre crea. Es el ámbito real de la irrealización.

3.º Esta creación transcurre de modos diversos. Es el carácter modal de la creación de lo irreal.

Ya hemos visto que, fundamentalmente, estos modos son tres, la proyección espectral, la construcción ficticia, la abstracción en exactitud.

El ámbito de la realidad tiene, para la creación, tres aspectos. Es un ámbito real. Y, en cuanto aloja un contenido creado, es un ámbito que aún no está repleto. Y esta no-repleción es justamente lo característico del momento de la irrealidad, el momento negativo, bien que no reposante sobre sí mismo. Este «no», en tanto que contra-distinto de su contenido, se encuentra fundado en el carácter de realidad en tres dimensiones distintas.

En primer lugar, porque nos encontramos con que ese carácter de realidad, si se prescinde de sus contenidos, es inagotable. Junto a las realidades que hay —por lo menos, creemos así imaginariamente, ficticiamente los hombres— podría haber otras realidades y, en todo caso, nos complacemos en crearlas.

En segundo lugar, el ámbito de la realidad es justamente lo envolvente de la realidad. Es el ámbito envolvente, respecto del cual todos los posibles espectros no harían sino describir la envoltura de esa oquedad primaria de lo real.

En tercer lugar, es el ámbito de lo ideable, donde las realidades pueden alojarse por modo de exactitud.

Por lo primero, la realidad en cuanto tal es justamente huera. Por lo segundo, es pobre. Por lo tercero, es indefinida. Y en esos tres aspectos se constituye ante el hombre el ámbito trascendental de la realidad en cuanto tal.

La trascendentalidad del carácter de realidad, respecto de su contenido, tiene para el hombre esta concreta figura tripartita o tridimensional, de ser huera, de ser pobre, y de ser indefinida.

La realidad en cuanto tal, con ser lo más decisivo, es siempre lo más problemático y lo más vacío.

Por esto, el hombre vive constitutivamente en la realidad. Y en esa realidad que trasciende de todas las cosas, por su oquedad, su pobreza y su indefinibilidad, el hombre, al aprehenderla por sí misma, ha creado el ámbito de una creación; es el ámbito de lo irreal.

Y uno se pregunta: ¿ese ámbito de la creación, así creado, en esa ingénita, en esa constitutiva oquedad, pobreza e indefinibilidad de la realidad en cuanto tal, lo hace el hombre simplemente porque tiene capacidad para ello? ¿O será por una razón más honda y más perentoria?

Es justamente lo que tendremos que empezar a averiguar en el capítulo próximo²⁷.

Resumen del primer capítulo²⁸

En el primer capítulo hemos tratado la primera de las tres partes en que habíamos subdividido este pequeño curso, en la que nos preguntábamos qué es lo irreal en sí mismo. Y hemos visto que hay tres modos fundamentales de lo irreal: un modo que llamábamos espectro, un segundo modo, la ficción, y un tercer modo, la idea. La idea, en cuanto idea, decíamos, es justamente irreal.

Estos tres modos se caracterizan, el primero por ser una proyección, en cierto modo *ad extra*, en la realidad sustantiva, de unas ciertas notas que no le pertenecen *de suyo*; la ficción

²⁷ [Hasta aquí la lección correspondiente al día 16-2-1967].

²⁸ [Aquí comienza la lección III, correspondiente a la sesión del 23-II-1967].

se caracteriza por construir cosas, concretamente cosas distintas de las que vemos en la realidad; y la idea consiste en idear de una manera exacta y definida aquello que constituye o el contenido de la realidad, o construcciones puramente ideales aplicadas a las ideas.

Estos tres modos —decía— se inscriben en el carácter físico de realidad en cuanto tal. Son justamente forjados por el hombre, pero manteniendo intacto el carácter físico de realidad e inscribiendo dentro de ese carácter justamente el contenido diverso que forjamos, sea en forma de espectro, sea en forma de ficción, sea en forma de idea.

Lo cual significa que lo irreal es el resultado de una irrealización. Una irrealización que consiste, primero, en conservar el carácter de realidad física. Efectivamente, todo lo que vemos tiene una cierta realidad física. Prescindamos ahora de lo que tiene esa realidad física y quedémonos sólo con el físico carácter de realidad.

Segundo: anulamos en él —empleo la palabra anular porque prescindir no es del todo exacta, pero se entiende lo que quiero decir— en una forma o en otra el contenido que nos ofrece la realidad, pero manteniendo el carácter de realidad.

Y, en tercer lugar, hemos dejado al carácter físico de realidad en franquía para poder alojar realidades distintas de aquellas que tenía, de contenidos distintos de aquellos de los que tenía en la primera impresión.

Con lo cual, el carácter de realidad se nos presenta como algo huero, como algo pobre y como algo indefinido: una oquedad, una pobreza y una indefinición en la que, sin embargo, el hombre va a inscribir la riqueza insondable, por lo menos, de sus ficciones y de sus ideas. Dejemos de lado los espectros, porque plantean un problema especial en el que no vamos a entrar aquí.

Este alojamiento de nuevos contenidos en la realidad física en cuanto tal, en su oquedad, pobreza e indefinición, transcurre en tres formas, a saber: la proyección espectral, la construcción ficticia, la abstracción definitoria.

Ahora pasamos a la segunda parte del curso, una segunda parte en la que nos preguntamos: ¿y por qué forja el hombre estas cosas irreales, estos objetos irreales?

En la tercera parte nos preguntaremos cómo se integra lo irreal en lo que se llama la realidad de la vida humana.

CAPÍTULO 2

POR QUÉ FORJA EL HOMBRE LO IRREAL

Comenzamos con la cuestión de la segunda parte del curso: «Por qué forja el hombre lo irreal».

Lo primero que hay que afirmar, para definir el problema de una manera muy rigurosa, es justo lo que venimos diciendo, a saber: que lo irreal es siempre y sólo forjado por el hombre.

Vamos a limitar lo irreal a las ficciones y a las ideas, porque no consta que haya espectros, por lo menos, con certeza humana de que sean formalmente espectros.

Tomamos, pues, lo irreal simplemente en sus dos modalidades de ficción y de idea, y decimos que esto es siempre algo forjado por el hombre.

Esta creación de lo irreal no es, sin embargo, arbitraria. Es cierto que es completamente arbitrario lo que el hombre vaya a fingir o a idear; de esto no hay duda ninguna. Nadie tiene obligación de fingir un tipo de Don Juan, o una sirena, evidentemente. No tiene necesidad ninguna de idear un espacio de infinitas dimensiones continuas, etc.

De modo que, en este sentido, la creación es siempre más o menos (y en este caso, totalmente) arbitraria. Sí; pero lo que no es arbitrario es que el hombre tenga que fingir algo o idear algo. Esto no. Esto es inexorable. No hay nadie que esté exen-

to de la condición de fingir y de idear. Y éste es un hecho absolutamente inconcuso. Por parte de las ideas esto es claro. Por parte de las ficciones, esto no es menos claro.

Y, entonces, como es inexorable que el hombre tenga que fingir y que tenga que idear, es decir, que tenga que producir o crear entes o entidades irreales, uno se pregunta de qué tipo de necesidad se trata. Esta es la cuestión.

¿Se trata pura y simplemente del ejercicio inexorable de una capacidad real y efectiva que el hombre tiene? Es inexorable que en condiciones normales (prescindamos de aspectos patológicos del problema) el hombre ejercite, por ejemplo, sus sentidos.

¿Se trata de algo parecido? Es decir, de que el hombre, por tener la capacidad de crear lo irreal, tenga efectivamente que ponerla alguna vez en acto? ¿O se trata de algo más? Y, si se trata de algo más, es preciso decir por lo menos en qué podría consistir ese algo más, a reserva de averiguar si consiste o no en ello.

¿Qué necesidad se puede invocar distinta de la del ejercicio de una capacidad de fingir?

Volvamos concretamente a lo que hemos dicho hace un momento de lo irreal.

Lo irreal es un contenido creado o forjado, pero que siempre está inscrito dentro del carácter físico de realidad. Forjamos lo irreal incrustando esto que forjamos en la realidad y, por consiguiente, estando nosotros mismos, en una u otra forma, en la realidad. De aquí resulta que hay la posibilidad de un tipo de necesidad distinto al mero ejercicio de la facultad de fingir o de idear. Creamos lo irreal precisamente estando en lo real, estando en el carácter físico de realidad. No vaya a resultar —y ésta es la cuestión— que precisamente *por* y *para* estar en la realidad el hombre inexorablemente necesite crear lo irreal, dar

el rodeo de lo irreal. Esto sería algo distinto del mero ejercicio de una capacidad. Sería algo intrínsecamente inscrito en nuestro modo mismo de estar en la realidad.

Y nos preguntamos si es verdad que el hombre crea lo irreal precisa y formalmente para estar en la realidad, y no simplemente porque tenga una capacidad.

Pues bien, intento afirmar que el hombre es la única sustantividad que para estar en la realidad tiene que dar inexorable y formalmente el rodeo —llamémoslo así— de lo irreal, de la irrealidad.

Para justificar esta afirmación necesitamos examinar dos cuestiones. Primera: ¿cómo estamos en la realidad? Y, segunda: ¿por qué es necesario fingir lo irreal para estar en la realidad?

A estas dos preguntas dedicaremos este capítulo. Primero vamos a limitarnos a la primera, a saber: cómo estamos en la realidad. Olvidemos de momento la irrealidad.

1. PRIMER PUNTO: ¿Cómo estamos en la realidad?

PRIMERA RESPUESTA

La primera respuesta que viene a la mano es decir: estamos en la realidad viviendo, en la vida.

Dilthey se hartaba de decir temáticamente —sobre todo en los últimos años de su vida— «la realidad es la vida»¹. Y, efec-

¹ [W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vols. 1-12, Leipzig und Berlin, Teubner Verlag, 1923-1936; puede referirse en concreto a las pp. 313-316 sobre «*Das Erlebnis*» en el vol. VI (1924), que están muy subrayadas en el ejemplar de la biblioteca de Zubiri].

tivamente, estando en la vida, viviendo, es como estamos en la realidad.

Sí; con tal de que se nos diga qué es vivir. Ésta es la cuestión.

I) Se puede pensar que vivir es ejecutar una serie de actos que son justamente característicos de la vida. Siempre que se dice esto es muy difícil luego dar la lista de cuáles son estos actos. Porque era muy sencillo hasta hace unos años decir: los seres vivos nacen por un procedimiento de división o por un procedimiento de copulación, etc., se desarrollan, crecen, permanecen en cierta manera siendo sí mismos, y un buen día naturalmente mueren, pero a lo mejor, antes, se reproducen. Sí, esta serie de actos se consideran como característicos del ser vivo, y por lo menos se llamaban seres vivos a los que los ejecutan. Hasta que el descubrimiento de los virus pone en litigio esta definición. ¿Son seres vivos los virus? Porque se reproducen, aunque no tienen más que medio metabolismo.

Esta cuestión de hecho, según la cual es difícil decir en qué consisten los actos específicos de un ser vivo —si es que esos actos existen (que ésta es otra cuestión)—, sin embargo, no nos sirve para resolver nuestro problema.

No sirve para resolver nuestro problema, porque se piensa que la vida consiste en la ejecución de esos actos. Un viviente —limitémonos al caso del viviente humano—, a lo largo de su vida, los ejecuta por millones. Son todos actos propios de un ser viviente. Ahora bien, no es menos verdad que a lo largo de su vida —aunque sea centenaria— el hombre no ha hecho sino una sola cosa, un solo acto: vivir.

II) La multiplicidad de actos problemáticos —específicos o no específicos—, característicos del viviente, queda absorbida en la unidad de la vida. Los actos en cuestión —esos actos a que se apela— podrán ser una *ratio cognoscendi*, aquello

que nos permite conocer que lo que está delante y el que ejecuta esos actos es un ser vivo, pero no constituyen la vida de ese ser vivo. La vida de ese ser vivo está, por lo menos, en la unidad de la vida. De ahí un segundo enfoque del problema de qué es la vida, un enfoque que va orientado hacia la unidad de la vida.

La vida es una unidad de actos diversos, pero una unidad. La unidad de la vida no es aditiva. No es que un viviente ejecute un acto, y otro y otro y otro... Sí, esto es verdad hasta cierto punto. Pero la vida no es eso. La vida, en efecto, envuelve una multiplicidad de actos. Pero todos ellos constituyen momentos de un acto único que es vivir. Es decir, es una unidad interna e intrínseca; no es una unidad aditiva y extrínseca.

Y entonces uno se pregunta en qué consiste la unidad, esa unidad vital de la que todos los actos no son sino momentos.

Ahora bien, esta pregunta, aparentemente unívoca, envuelve para muchos una equivocidad.

1.º Efectivamente, a esa pregunta se puede responder de una primera manera: tomemos el ser vivo como la unidad de estos actos cuya multiplicidad acabamos de enumerar; por ejemplo, el hombre piensa, come, anda, duerme, digiere, se mueve, estudia, odia, ama, etc., y en este sentido estos actos, ciertamente, son distintos. No hay duda ninguna. Pero estos actos, que son distintos, sin embargo, no se suceden como unidades numéricas. Haría falta para eso decir dónde empieza y termina un acto, para poder decir que viene uno después de otro.

Efectivamente, la unidad de la vida no es la unidad de una sucesión. Esto lo vio Bergson con toda claridad. No se trata de una multiplicidad de unidades asociadas, incluso por una necesidad interna, sino que se trata de algo distinto: de multiplicidades o de momentos cualitativamente diferentes, de una única realidad que se despliega en el fondo de todos ellos, que es

justamente la *durée*, la duración. La unidad interna de la vida sería justamente *durée*. Una duración en la que la diversidad de estados es la abstracción disecante, que la inteligencia ejercita, ante la multiplicidad cualitativa de los momentos que componen esa *durée* única, que se distiende temporalmente². (Sobre esto volveremos dentro de un momento en este mismo capítulo.)

La vida sería *durée* y la unidad de la vida sería la unidad de una duración. Ahora bien, esto no deja de tener sus dificultades. Porque, ¿qué es la duración?

Bergson, el rey de la metáfora, la compara (es una metáfora muy expresiva) a un punto elástico, que se distiende a lo largo del tiempo³. Sí, hasta que no se rompa, ésta es la cuestión. ¿Qué es la duración? ¿Es la distensión elástica o es algo distinto? Es la dureza misma que se opone a que en esa distensión se rompa la goma. La duración sería ser duro, ser *durus*, no el estar tensivamente desplegado en duración.

Ahora bien, ser «duradero de suyo» es algo, en definitiva, transtemporal. Si el hombre —si la vida humana— tiene esta *durée* es porque es duradera, porque tiene una estructura de dureza en su propia sustantividad; no consiste la vida en su propia *durée*.

Esta idea de la dureza puede recordar la definición que algunos escolásticos (sobre todo alguno) daban de lo que es durar: es retener el ser. Cosa que es tan insuficiente como la *durée* que acabamos de describir.

En primer lugar, porque no se trata de ser, sino de realidad. Pero dejemos esta cuestión de lado. En segundo lugar, es que

² [H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, París, 1917, vingtième ed.; *Matière et Mémoire*, Félix Alcan, París, 1917, treizième ed.]

³ [H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, París, 1934, troisième ed.; *Matière et Mémoire*, Félix Alcan, París, 1917, treizième ed.]

la retinencia no es un carácter constitutivo de la duración, sino consecutivo a ella. Por eso es por lo que retiene el ser en su dureza, porque tiene estructura de ser un *durus*, un duro. Es consecutivo a esta dureza, pero no es aquello que la constituye formalmente, en absoluto.

La retinencia vital pende esencialmente de la realidad estructural de algo que he llamado duración, que consiste justamente en la función trascendental del estar siendo; de algo que está efectivamente siendo. En una de sus dimensiones significa tener una cierta estructura de dureza, si no, sería la disolución, la evanescencia misma de la realidad. Y justamente en eso que es transtemporal es donde está el problema de la vida: no simplemente en la *durée* de la distensión efectiva de sus actos. La retinencia vital de la duración remite, por consiguiente, a una realidad más honda.

Decía que esto de la unidad vital es un equívoco. Tiene distintos aspectos, uno de los cuales es justamente éste, el que acabamos de citar: la *durée*.

2.º Pero yo puedo tomar la unidad de la vida con una descripción completamente distinta. En lugar de decir: veo, como, ando, me muevo, oigo, paseo, hablo..., puedo decir: yo estoy festejando a un amigo en un banquete, he venido aquí a pronunciar una conferencia y a admirar la paciencia de los que me escuchan, etc. Estos son actos en un sentido completamente distinto al que hemos dicho antes. Son actos que constituyen el tejido —todo lo modestamente que se quiera— de mi biografía. Si la concepción anterior de la *durée* pretende apresar la vida como una ζωή, y el hombre como un ζῷον, aquí se pretende apresar la vida como un βίος, objeto no de zoología, sino de biografía. Fue justamente el punto de vista de Dilthey.

La unidad de la vida no es *durée*. Para Dilthey, la unidad de la vida es algo diferente. Es una unidad de sentido. Efecti-

vamente, por muy diversas que sean las acciones que el hombre ejecuta en su vida, por muchos bandazos que dé, e incluso por rectificaciones totalmente contradictorias dentro de su vida, sin embargo, esa vida tiene una unidad de sentido. Y esa unidad de sentido es lo que constituiría la unidad interna e intrínseca de la vida. La vida, en este sentido, es —decía Dilthey— *Zusammenhang*. Podríamos traducirlo por textura o trama o contextura. La unidad de la contextura que se va forjando justamente a lo largo de mi biografía sería lo que constituiría la unidad de sentido en que la vida consiste.

Con lo cual, cada momento vital sería —nos dice Dilthey— una vivencia, una *Erlebnis*⁴. Una vivencia, que es vivencia precisamente por estar caracterizada por dos notas: primera, por su inmediatez. Una vivencia no consiste en una relación de una persona con unas cosas. Esto no sería vivencia. Vivencia consiste en lo *vécu*, en lo vivido. Donde no hay mediación ninguna, sino la inmediatez misma de lo vivido en tanto que vivido. Y, en segundo lugar, nos dice que la vivencia, en este sentido, envuelve su propia realidad.

Se podrá discutir si aquello que provoca mi vivencia es una ilusión; que yo mismo pueda ser una ilusión. Pero lo vivido, en tanto que vivido y en tanto que vivencia, ahí está, imperturbable.

En este sentido de unidad de las vivencias, la vida es una unidad de sentido y no una duración de actos y de estados, y

⁴ [W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vols. 1-12, Leipzig und Berlin, Teubner Verlag, 1923-1936. Vols. V (1924) y VI (1924); *Einleitung in die Philosophie des Lebens*; vid. especialmente vol. V, pp. 372 ss. y vol. VI, pp. 313 ss., especialmente subrayadas y estudiadas, donde Dilthey utiliza y aclara los términos «*Zusammenhang*» y «*Erlebnis*». (Por los datos que constan en las primeras páginas de los libros usados por Zubiri, parece que los siete primeros volúmenes fueron adquiridos el 22 de enero de 1929 en Freiburg)].

en ello es en lo que —según Dilthey— consistiría la unidad intrínseca e interna de la vida. Ahora bien, ¿es esto suficiente para contestar a la pregunta de qué es vivir?

Porque, naturalmente, uno se pregunta qué es lo que da sentido a la vida. Lo menos que habría que decir —y lo dice el propio Dilthey— es que se trata de mi YO, es decir, de mi propia realidad.

Sí, pero entonces esto remite al problema de qué tipo de realidad tiene ese YO que no puede dejar de ejercitar una biografía dotada de sentido. Nos encontramos en una situación muy parecida a aquella en que nos encontrábamos al analizar la *durée*. Y esto que puede parecer una distinción sutil, lo es si la aplicamos a lo que se aplican todos los biógrafos, a las vidas pasadas, que son las que cuentan los biógrafos, retrospectivamente. Parece que entonces la textura de una biografía es unívocamente la vida de aquel señor. Pero tomemos la vida prospectivamente, el hombre que la está viviendo. Entonces se pregunta uno qué es lo que da sentido justamente a la vida y la constituye como tal sentido. Eso pende de la realidad del YO.

Pues bien, entonces nos encontramos con que, si nos hemos planteado el tema de la unidad de la vida partiendo de la concepción psicofísica de la vida como unidad de duración, nos vemos remitidos a la unidad interna y real de una retinencia vital.

Y, en segundo lugar, partiendo de la vida como unidad de sentido, nos vemos remitidos al fundamento del sentido en la realidad del YO. Las dos definiciones convergen en un punto esencial, a saber: el dejarnos enfrentados con la realidad del viviente en tanto que viviente, para la cual queda intacta la cuestión. Por mucho que se diga que una cosa es la *ζωή* y otra cosa es el *βίος*, la vida, la vida del viviente, aquello que hace de algo que sea viviente, está allende la disyunción de *ζωή* y de *βίος*; la

vida es una determinación, un modo del ser del viviente. Y nos preguntamos entonces en qué consiste la vida como modo de ser del viviente.

III) Es el tercer grupo de respuestas.

Vamos a acercarnos a apresar la vida, como a tomar Jericó, dando muchas vueltas. No hay más remedio. Avancemos en dos aproximaciones, en dos grupos de pasos.

Primera aproximación

1.º A todas las descripciones anteriores les falta conceptualmente, por lo pronto, un momento que inicialmente siempre es enunciado, pero que no basta enunciarlo para que esté concebido, que es decir que la vida es siempre mía, de cada cual. Es *mi* vida.

Ahora bien, este momento de ser mía es algo que es anterior justamente a la vida; la vida no podría llegar jamás a hacer de ella una vida «mía», ni biográfica, ni psicofísicamente. Haría una vida perfectamente «individualizada», perfectamente concretada, tal vez fuera una biografía exhaustiva, que no puede ser sino de una persona. Esto es posible; no lo discuto. (Yo no lo creo, pero supongamos que así fuera.) Pero nada de eso haría que aquella vida fuese *suya*, de aquel viviente. Podría de toda esa vida no haber sido el sujeto en cuestión más que el actor de ella, pero no el agente, y, mucho menos, el autor, cosa que es imprescindible para que se pueda hablar de *mi* vida y de la vida que sea *mía*. Hay que partir de que es mía, para interpretarla biográficamente. El camino inverso es imposible de seguir. La concretización de una vida, su individualización, no constituye jamás la individuación radical y primaria del *mí*, según el cual digo que es *mi* vida. Tenemos el momento del *mí*.

Ahora bien, precisamente eso, y no la inmediatez ni la autorrealidad, como pretende Dilthey, es lo que a mi modo de ver constituye una vivencia: justamente el que sea mía. Pero esto, que es muy posible (que ningún acérrimo defensor de la visión de Dilthey o de Bergson lo negará), plantea, sin embargo, un problema: ¿qué relación hay —llámesele relación o como se quiera— entre la vida y el que sea mía, entre el mí de quien es esa vida y la vida?

Si la forma primaria como el viviente está incurso en su vida y, por consiguiente, si su primaria determinación como viviente fuese lo que acabo de decir, el *mí*, siempre habría una cierta dualidad entre la vida y el viviente. Ahora, ¿es esto rigurosamente verdad? ¿Es esa la primera forma en que funciona la vida?

Funciona de una manera más radical en un estadio anterior, que es justamente el *me*: me estoy viviendo. Esta forma medial del *me* no es la forma objetiva de un yo que se plantea frente a sí el problema de la propia realidad de sus actos. Ni es esa reflexividad incoativa que hay en el *mí*, al decir que es mía. Es una cosa mucho más inmediata y elemental, justamente, *me*. Me encuentro bien, me encuentro mal, me doy un paseo, me duermo, me decido a dar una conferencia, etc. Ese momento del *me*, que es el medial, es justamente el anterior al *mí* y al yo, en el cual intrínseca y radicalmente están fundados el *mí* y el yo.

Ahora bien, el *me*, sin embargo, no es la vida misma. No es la vida misma porque la vida, en el sentido del *me*, sería justamente la primera expresión —no digo más que primera, luego veremos otra más precisa—, no más que la primera expresión de lo que llamamos la vivencia. Pero el viviente no es viviente porque tiene vivencias, sino que tiene vivencias porque es viviente. La vitalidad es el momento fundante de la viven-

cialidad. Se es vivencial porque se es vital, no se es vital porque se es vivencial.

¿En qué se funda, pues, ese momento del *me*? Se podría dar un paso más y preguntarse entonces qué tipo de realidad es el ser viviente, que no puede menos de tener un *me* y, por consiguiente, no puede menos de tener vivencias.

2.º A esto se podría contestar con otra concepción de la vida que ha estado en su momento muy en boga, que consiste en decir: el que sea mía la vida es justamente el que la haga yo, de dentro afuera. Esta fue la concepción de los viejos vitalistas, de Stahl, por ejemplo, que tiene el grave defecto de confundir la vitalidad con la espontaneidad. Son cosas completamente distintas. Hay pocos movimientos vitales no espontáneos en el hombre, relativamente pocos, en comparación con todos los movimientos vitales espontáneos que el hombre tiene. La mayoría le están impuestos. Y, sin embargo, no dejan de ser actos de vida. No se puede confundir la espontaneidad con la vitalidad.

3.º Stahl malentendió, seguramente, algo que viene de muchos siglos atrás, que consiste en decir: la realidad del viviente, aquello en virtud de lo cual *me* estoy viviendo, es decir, se está viviendo, es un movimiento que emerge ciertamente de mi estructura sustantiva; es un movimiento unitario, tiene una unidad intrínseca, pero con una particularidad, la de que no va destinado simplemente a cambiar al sujeto. Ciertamente, en el movimiento de la vida hay cambio en el sujeto; desde que nace hasta que muere, va cambiando constantemente. Sí, pero ese cambio no es lo que constituye la vida. Lo que constituye la vida es justamente la operación activa de cambiar: el movimiento no como mutación sino como operación; ahí es donde está la vida.

Ahora bien —se nos diría— en ese sentido, la vida, los actos vitales producen cosas; es un *ἔργον*, un trabajo. Si decido

dar una conferencia o comer con unos amigos, el *ἔργον*, de dar la conferencia o el de comer, terminarán cuando haya terminado la comida o la perorata.

En cambio, el movimiento vital es un *ἔργον* que, tomado como unidad, no tiene por término producir cosas distintas sino, justamente al revés, mantener la pura actividad del viviente en tanto que viviente. No es un *ἔργον*, sino una *ἐνέργεια*, diría Aristóteles⁵. Los latinos lo han traducido diciendo que es un movimiento *in-manente*; no es transitivo, no es transeúnte sino que es inmanente: consiste en quedar como perfección del sujeto viviente. Dicho en otros términos, la vida, su movimiento, sería *automoción*; consistiría en moverse a sí mismo, en que el movimiento perfecciona operativamente a ese *αὐτός* que se mueve, y no pende de que en ese movimiento haya o no haya un *ἔργον* distinto de la acción misma.

Ésta es la vieja definición, que viene desde los tiempos de Aristóteles y ha corrido por todos los libros hasta el siglo XVII, más o menos. Pero que tiene un grave inconveniente. En primer lugar, es bastante difícil decir con precisión qué se entiende por esa inmanencia: ¿qué queda en un sujeto? ¡Hay tantísimos circuitos reverberantes, por ejemplo, en el cerebro! ¿Se puede decir sin más que porque sean reverberantes quedan en el sujeto y por consiguiente sean acciones vivas? Se dirá que son vivas porque pertenecen a un mecanismo de un ser vivo, pero en sí formalmente no lo son. Yo puedo hacer robots que tengan un sistema de *feed-back*, circuitos reverberantes: ¿serían por eso acciones inmanentes, en el sentido que quieren dar Aristóteles y la Escolástica al vocablo?

⁵ [Cfr. Fernando Cubells, *El acto energético en Aristóteles*, Anales del Seminario de Valencia, 1961].

Y, en segundo lugar, aun dejando de lado ese problema de la inmanencia, hay un problema más grave.

El problema más grave está justamente en la expresión misma de *automoción*. *Automoción* presupone que el que se mueve —el sujeto de la moción— es un αὐτός. Ésta es la cuestión. ¿Dónde y por qué el viviente es un αὐτός?

La cuestión de la vida no está en que se diga que es movimiento de un αὐτός, sino en que se diga en qué consiste ese αὐτός que, precisamente, no puede actuar si no es moviéndose hacia sí mismo.

• La vida no consiste en automoción, sino que es el modo de estar en movimiento el αὐτός. Que el movimiento venga de dentro o venga de fuera, que le esté impuesto o no, que sea inmanente o que sea transeúnte, lo característico de la vida no es eso. Lo característico de la vida es que el αὐτός esté precisamente en un cierto modo en ese movimiento. El problema está en el modo de la moción y no precisamente en que sea inmanente ni trascendente, sino en que sea αὐτός.

El movimiento no lo produce el αὐτός, sino que en la vida el αὐτός se ejecuta a sí mismo en tanto que αὐτός. En ella acontece el αὐτός en tanto que αὐτός. Y esta ejecución del αὐτός en tanto que αὐτός es lo que esta vez sí, estricta y formalmente, debe llamarse el *me*, la vivencia del *me*. *Me* estoy viviendo, *me* estoy ejecutando.

Vivir es ejecutarse el αὐτός en tanto que αὐτός. Es estar «siendo-*me*» en acto.

Esto plantea entonces el problema: ¿y qué es esta ejecución, qué es ser αὐτός? Esta cuestión es el objeto de lo que he llamado la segunda aproximación.

Segunda aproximación

Después de haber dado vueltas a la primera, ahora comencemos a dar un segundo círculo de vueltas cada vez más apretado.

Anticipando el resultado, diré afirmativamente —voy a explicar inmediatamente lo que quiere decir— que el viviente se ejecuta a sí mismo en la vida: se ejecuta poseyéndose. Vivir es poseerse. No es hacer cosas, sino que el hacer cosas es justamente aquello que el hombre hace para poseerse; es el modo como el hombre se posee. Pero la vida es justamente el poseerse. Las cosas que hace —sean acciones o sean έργα, poco importa para el caso— constituyen el *cómo se vive*, pero no constituyen la vida en tanto que vida, la cual está constituida por el poseerse. Tampoco es producir movimientos, sino que es simplemente estar en un cierto movimiento que es inexorable para la posesión. Con tal que, para explicar esto, se diga que es poseerse.

Toda realidad sustantiva tiene unas ciertas notas o propiedades que son suyas. Las posee en este sentido —si se quiere— antropomórfico. Un electrón tiene una carga eléctrica negativa, en virtud de la cual produce unos ciertos efectos eléctricos, interpretados en una cierta forma por la ley de Coulomb, o por las ecuaciones de Maxwell —poco importa para el caso—; tiene unas ciertas propiedades que son suyas y que en este sentido posee, y que poseyéndolas es como ejecuta esas acciones. Esto es verdad. Pero esas propiedades que tiene un electrón —por ejemplo, su carga eléctrica negativa— son suyas materialmente. Sí, esto también es verdad; el electrón tiene esa carga eléctrica negativa, le pertenece a él y no a otro (dejemos el problema de los isótopos isobáricos, etc., eso es cuestión aparte). Volvamos a la vieja

concepción del electrón: que tiene una carga negativa. Esta carga es suya. De acuerdo. Pero ninguna propiedad de ninguna realidad material, que no sea viva, tiene propiedades que sean formalmente suyas, es decir, que el ser suyas, el formar parte de su realidad, sea el ingrediente primero de la acción que ejecuta. Esto no le pasa al electrón. El electrón atrae o repele otras cargas eléctricas. En manera alguna, en esas leyes de atracción y de repulsión, entra un parámetro que dijera, «parámetro de realidad». Esto no. ¡En absoluto! Son suyas, pero no formalmente; son sólo materialmente suyas. Para que fueran suyas en el sentido estricto y riguroso del vocablo haría falta que funcionaran en tanto que suyas; pero no funcionan *en tanto que* suyas; funcionan como suyas evidentemente —puesto que las tiene— pero no en tanto que suyas.

Para que fueran formalmente suyas, haría falta no solamente que tenga esas propiedades sino que esas propiedades le pertenecieran formalmente al propio electrón —al propio sujeto— como algo que constituye su propia realidad. Ahora bien, esto solamente es posible para la inteligencia, en una inteligencia. Solamente una inteligencia es capaz de estar abierta justamente a la realidad en tanto que realidad. Y, por eso, solamente allí donde hay una inteligencia es posible que las acciones consistan en buena medida —no en medida completa, esto es una cuestión aparte—, y desde luego en primera medida, en ser acciones ejecutadas con vistas a la propia realidad del sujeto en tanto que realidad, y no simplemente en tanto que calificado por notas determinadas.

En cuanto se está por la inteligencia abierto a la realidad misma, y en tanto que se poseen notas que sean formalmente suyas, hay posesión; la hay en cuanto se está abierto a esa realidad, a la realidad suya. Pues bien, poseerse no es ejecutar actos

y acciones con propiedades que son del viviente, sino ejecutar actos y acciones con vistas a su propia realidad en tanto que realidad, *qua realidad*.

En estas acciones, mi realidad sustantiva se ejecuta precisamente en tanto que realidad sustantiva. Estas acciones revierten sobre el sujeto que las ejecuta, no en la forma de inmanencia —que esto ya hemos visto los inconvenientes que tiene— sino en una forma distinta. En el caso del hombre van configurando, precisamente, la figura de su ser sustantivo, que es justamente el yo.

Cuando digo «yo duermo», esto expresa no solamente una acción que estoy ejecutando, que es dormir, sino que el hecho de dormir está añadiendo un rasgo a la figura de mi yo, como yo-durmiente. Y, a lo largo de toda mi vida, en la que no tengo más acción que la del vivir, su unidad interna consiste justamente en ir completando la unidad de la configuración, justamente, del yo en tanto que yo.

Cada acción revierte sobre la realidad sustantiva que es el hombre de una forma especial. Si se quiere seguir hablando de inmanencia, entonces hay obligación de decir en qué consiste formalmente la inmanencia; y consiste justamente en dar figura al ser sustantivo, que es lo que no le pasó nunca por la cabeza a Aristóteles.

Esto no quiere decir que no haya necesidad de acciones concretas y determinadas para vivir. La acción de vivir y de poseerse no es abstracta. Todo lo contrario: es imposible poseerse, si no es justamente en las acciones concretas. La necesidad de la acción concreta para poseerse es justamente lo que llamamos el modo de vivir, y aquello cuya descripción constituye el término de una *durée* o de una biografía.

Poseerse es ratificar físicamente su propia realidad como comprometida en la configuración de sus actos.

Ciertamente, hay una dualidad de un orden que aquí no vamos a explicar —sería más largo— entre el posidente y lo poseído, y es menester mantener estrictamente esta dualidad; sin ello, no habría lugar a hablar de posesión. Pero, precisamente en la medida en que esa dualidad envuelve pura y simplemente una idéntica realidad sustantiva, puede —y debe— decirse que es un αὐτός, de manera no solamente radical sino también formal.

Cuando la diferencia entre el posidente y el poseído puede tener dimensiones distintas —por ejemplo, en la pluralidad de realidades sustantivas—, qué duda cabe que llevando la cuestión hasta su último extremo, por ejemplo, hasta el seno de Dios, la identidad de una naturaleza poseída en la trinidad de personas posidentes es justamente la expresión suprema de su interna vida. Metafísicamente, la expresión suprema de la vida es por esto el amor.

Comoquiera que sea, esto es poseerse. Con lo cual está dicho que los demás seres vivos que no son el hombre sólo son seres vivos por aproximación. Porque, rigurosamente hablando, no se poseen porque no tienen inteligencia. Son vivos —y cada vez más vivos según progresa la evolución— en cuanto su estructura es más próxima a este tipo de posesión, que no se da estricta y formalmente más que en aquella realidad sustantiva que posee inteligencia, es decir, que es una esencia abierta a su propio carácter de realidad.

A medida que vamos ascendiendo, por ejemplo, en la escala zoológica, los dos caracteres que constituyen la vida, la independencia del medio y el control específico sobre él, se van acusando cada vez más, pero es preciso dar el salto a una esencia abierta, como es el hombre, para que esta independencia y este control sean justamente los caracteres externos de algo intrínseco, que es poseerse a sí mismo, ejecutarse a sí mismo.

Ahora bien, si esto es vivir, entonces la *durée* y la biografía, la inmanencia, la espontaneidad, etc., merecen llamarse momentos de la vida, solamente en la medida en que estos distintos momentos y aspectos son otras tantas dimensiones y vertientes de una cosa única que es poseerse. Por esto, cuando decimos que el hombre a lo largo de su vida no hace otra cosa sino vivir, lo que queremos decir es que no hace sino una sola cosa, que es poseerse a sí mismo en una figura distinta.

Esta esencia abierta que es el hombre (y que no lo es más que porque es una esencia intelectual) es justamente lo propio —lo radical— de la vida.

Entonces resulta claro que lo que no es verdad es que estemos primariamente en la realidad por la vida, sino por aquello que hace posible que haya vida, que es justamente por la inteligencia.

No es verdad que estemos en la realidad por la vida. No es verdad que estemos en la realidad por la vida en tanto que vida, sino que estamos en la realidad precisamente por ser propia y formalmente esencias abiertas, por eso estamos en la realidad. Y es justamente el estar en la realidad lo que nos fuerza a vivir como vivimos. Estamos en la realidad *qua* esencia abierta. Y por ser esencia abierta es por lo que somos αὐτός y vivientes.

Lo otro, que es justamente la vida, es algo que se deja detrás, en el estar en la realidad. No estamos en la realidad ni en, ni por la vida, sino pura y simplemente por ejecutar el acto de estar abiertos en una esencia abierta.

SEGUNDA RESPUESTA

De ahí un segundo grupo de respuestas. La primera era: *estar en la realidad consiste en vivir*. La segunda es: *estamos*

en la realidad en la medida en que somos una esencia abierta, esto es, intelectual.

Ciertamente, no es que estemos en la realidad fuera de todo acto. Esto sería absurdo. Se dirá que todos los actos pertenecen a la vida. Materialmente sí, pero yo puedo tomar un acto no en tanto que pertenece a la vida, sino por su propia estructura interna, lo cual es distinto. Yo puedo considerar el acto de ver como una función psicofísica de mi aparato visual. Que el acto de ver forme un momento de mi vida, esto es otra historia. Pero yo puedo atender pura y simplemente a lo primero. Y digo que no se puede conocer lo que es una esencia abierta y el estar en la realidad más que en los actos, pero en los actos *qua* intelectivos, no *qua* vitales.

¿Cómo estamos, pues, en la realidad?

1) El primer carácter del estar en la realidad es algo que envuelve un posible equívoco. Y es que, efectivamente, uno puede pensar que con el acto intelectual estamos en la realidad porque es un acto que yo ejecuto. Sí; de esto no hay duda ninguna. Pero en ese caso el acto intelectual no tiene prerrogativa ninguna —aparte de su intrínseca dignidad— respecto a otros actos.

No, no se trata de esto, sino de que el término al que yo estoy dirigido en mi acto intelectual no es un término meramente intencional. Podría pensarse que «yo estoy pensando» significa algo así como lo que decía Descartes cuando dice: *cogito ergo sum*. Pero realmente lo que Descartes decía no es «pienso, luego existo», sino «estoy pensando, luego existo». Esta es la traducción exacta, y es su idea.

Estoy pensando, luego existo. Pero a Descartes no se le ocultaba que estar pensando no significa la realidad de lo que piensa. Si no, no hubiera tenido necesidad de montar su Filosofía en la forma que la montó. Sería, pues, un estar mera-

mente intencional, donde la realidad física del estar estaría a cargo del acto que está, pero no de aquello en que está.

Ahora bien, esto me parece que es radicalmente insostenible. Y mantengo el adverbio en *mente*, por mucha propensión que tenga a poner adverbios en *mente*. ¿A quién se le ocurriría decir que cuando yo estoy viendo u oyendo, estoy intencionalmente en los colores o en los sonidos? Estoy, pero físicamente. Ahora bien, esto mismo acontece con el acto intelectual. En el acto intelectual, no solamente ejecuto un acto de estar en la realidad, esto es, «yo personalmente estoy pensando en algo», sino que es un acto de estar físicamente en lo inteligido en tanto que inteligido. Esto es evidente, cualquiera que sea la índole de lo inteligido. Se dirá: si yo forjo un espacio de infinitas dimensiones, que además no sea arquimediano —si esto puede ocurrir (no lo sé, pero a lo mejor un matemático dice que esto es imposible)—, o el ente más abstracto que se quiera, ¿estoy en él físicamente? Pero ¡qué duda cabe! Porque todas las ficciones y todas las ideas se inscriben precisamente dentro del físico carácter de realidad. Y en él es donde estoy yo físicamente.

Yo estoy físicamente en lo irreal, en tanto que inscrito en un carácter de realidad. No significa, por consiguiente, que con la inteligencia estoy en la realidad porque estoy inteligiendo, sino que «además» estoy realmente en lo inteligido.

La inteligencia es la capacidad de enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales, pero con ello inexorablemente es la capacidad de estar en lo inteligido real y físicamente, cualquiera que sea la índole de lo inteligido.

La inteligencia es, justamente, la facultad de estar en aquello que entiende. Está real y físicamente en ello.

Y, precisamente porque eso es así, puede cobrar su gravedad la ficción. No sólo porque sea importante, sino porque

además reobra precisamente sobre el hombre, porque está físicamente en ella estando efectivamente en ella. Pero de esto hablaremos en otro momento.

Este es el primer carácter del estar en la realidad: es un estar real y físico, no simplemente un estar intencional.

II) Ahora bien, se puede preguntar: ¿y cómo está la inteligencia abierta a la realidad, cómo está en la realidad?

1.º La inteligencia no está abierta a la realidad por comprensión, sino sentientemente, por impresión. El hombre no tiene inteligencia como facultad o como capacidad de enfrentarse con las cosas en tanto que reales en la formalidad de lo real, sino en los sentidos por una impresión. Pero impresión que tiene dos momentos: el momento de contenido, que puede ser perfectamente estimulante; y además un momento de realidad. Esa impresión de la realidad, en la medida en que es impresión, es sentiente, y en la medida en que es de realidad es intelección. Se trata, pues, de una inteligencia sentiente.

Sentientemente es como la inteligencia está abierta a la realidad. Por ello, estamos *velis nolis* físicamente en la realidad *qua* realidad, porque la forma primaria y radical de la intelección es, justamente, intelección sentiente.

El hombre cuando aprehende y percibe cosas está entre ellas, ciertamente; pero está «además» en la realidad. Y esto no es una simple dicotomía intelectual sino que —como veremos inmediatamente— es algo esencial a nuestro problema.

2.º Ahora bien, si atendemos justamente a este aspecto o a este lado sentiente de la intelección, esto es, del estar en la realidad, nos encontramos con que, en virtud de ese momento sentiente impresivo, aquello que en el sentir se nos ofrece y, por consiguiente, la propia intelección sentiente, es constitutivamente corriente. Pasan las cosas y pasan los actos. Y, aunque los actos vuelvan sobre la misma cosa, el mero hecho de volver

modifica internamente el acto. No es lo mismo ver una cosa por vez primera que volverla a ver en un segundo momento, aunque fuera exactamente la misma.

La intelección sentiente es constitutivamente fluente. Es la fluencia del estar en la realidad. Con tal que se nos diga entonces qué es fluir.

a) La idea de qué es fluir viene de tiempos atrás. Hay dos filósofos de distinta magnitud, pero que en este punto merecen ser clásicos: uno de ellos es Husserl y el otro William James. Este último titula su célebre capítulo en la Psicología (que son unas de las veinte o treinta páginas que merecen figurar en los clásicos de la Filosofía), justamente, «La corriente —o el torrente— de la conciencia»⁶.

La conciencia es un torrente de estados, que él describe maravillosamente, y Husserl, por su lado, dice que la conciencia es *Fluss*, es justamente una corriente. Pero, ¿qué es esto de que sea corriente?

Es justamente la transicionalidad de un estado a otro. La conciencia no es nada quiescente y estático. Sus estados no son estados en que el hombre está, sino que transita constitutivamente de unos estados a otros. Y en la transicionalidad es en lo que consistiría el fluir en cuanto tal.

Ahora bien, ¿es esto todo en el fluir? Y, sobre todo, ¿es esto lo primario?

Porque lo cierto es que esto que se llama la corriente de la conciencia no consiste en un mero cambio de un estado a otro, ni de un cambio por continuidad de un estado en otro. No. Se trata de algo más profundo. En esto tuvo una clara vi-

⁶ [W. James, *The Principles of Psychology*, Londres, MacMillan, 2 vols.; *Principios de Psicología*, Daniel Jorro, Madrid, 1909, 2 vols.; apartado titulado «El torrente del pensamiento» («*The stream of thought*»), en este contexto equivalente a conciencia].

sión Bergson. Se trata de que un estado es la prolongación del otro.

b) No se puede hablar de dos más que arbitrariamente: por una abstracción. Con lo cual, la conciencia como fluencia no puede describirse como una corriente. (Empleo la palabra conciencia, en el sentido usual en esos libros⁷, no me hago cuestión filosófica de lo que piensan acerca de la conciencia, que no tiene sustantividad ninguna. Pero, en fin, hablemos como hablan ellos.) La fluencia de la conciencia no consiste únicamente en que un estado suceda a otro, en transición incluso insensible. No; no es una mera transición. Es que de un estado sale el otro por prolongación; es una multiplicidad cualitativa en la que un estado prolonga precisamente a otro. Con lo cual, la fluencia no sería una corriente, sino que sería eso que San Agustín llamaba distensión y Bergson —como hemos visto antes— llamaba la *durée*. La célebre imagen del punto elástico pone nuevamente en claro lo que Bergson entiende por el fluir, la fluencia.

Pero esto —aparte de las dificultades que tiene el problema de la duración en cuanto tal, de que hemos hablado antes— desde el punto de vista del fluir tiene algunos inconvenientes.

En primer lugar, ¿se puede hablar de la duración pura y simplemente sin alguien que dure? ¿Quién es el que dura?

Bergson en un momento se hizo cuestión, y muy temática, de ello⁸; y en uno de esos maravillosos análisis, como todos los de Bergson, nos hace ver cómo el empirismo supone

⁷ [Investigaciones lógicas de E. Husserl y Principios de Psicología de W. James].

⁸ [H. Bergson, «Introduction a la métaphysique», en *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, París, 1934, troisième ed., pp. 201 ss. (especialmente pp. 218 ss.). Son páginas muy estudiadas y subrayadas en los libros de la biblioteca personal de Zubiri].

siempre que el que dura es un soporte frente al cual van pasando los estados, y que por consiguiente va introduciendo entre un estado y otros estados intermedios que restablezcan la continuidad de esos diversos estados, y esto sería justamente el yo: una especie de unidad —si se quiere— la unidad de una cuerda, en la que se van engarzando las cuentas, que serían los estados.

Frente a esto, el racionalismo —nos dice— entiende que el sujeto, que el yo que dura, es sujeto abstracto, que contempla su propia duración en determinaciones racionales.

Y Bergson dice: los dos fallan por lo mismo. Mientras el empirismo perfora un túnel de estado a estado, el racionalismo tiende un puente de estado a estado, pero los dos dejan escapar la corriente, que es justamente aquello en que consisto yo mismo⁹.

Sí, esto dicho así tiene una gran belleza y una parte de verdad. Pero nada más que una parte de verdad.

Porque en esa multiplicidad de estados —imaginemos lo que estoy haciendo ahora, comparado con lo que hacía hace cinco días— está muy bien que se me diga que unos estados prolongan a otros. Sí, perfecto, hay una corriente. Pero la pregunta es ésta: si me atuviera pura y simplemente a la descripción de Bergson, yo me encontraría con que mi yo de hoy es el mismo que mi yo de ayer. Ahora, no se trata de que haya un mismo yo, sino de que haya un yo mismo, que es distinto. Esta es la cuestión.

No se trata de la identidad del yo, sino se trata de su mismidad interna. No se trata de que haya un mismo mí, sino de que sea mí mismo. Lo cual es distinto.

⁹ [H. Bergson, «Introduction a la métaphysique», en *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, París, 1934, troisième ed., especialmente p. 248].

Ahora bien, Bergson no se plantea esta cuestión. Y, en segundo lugar, no es verdad que solamente se distiendan en esta forma los estados mentales, es que se distienden también las cosas sobre las que esos estados mentales recaen; no hay duda ninguna. Williams James nos dice que lo que permanece idéntico es el objeto: Ya, ya. ¡Si el objeto fuese un ente matemático! Es que éste no es el caso de la realidad física. La realidad física va también cambiando, no por distensión, pero va cambiando. Lo que quiere decir que en el segundo estado mío, me encuentro con una distensión del primero, pero además con un objeto relativamente diferente del primero.

Ahora bien, justamente esas dos dimensiones a una son las que tendrían que plantear el problema de la distensión radical. Y es que, efectivamente, la conciencia tiene por un lado algo de corriente y tiene algo de distensión. Pero, tanto la corriente como la distensión se inscriben en algo distinto, que es aquello que se distiende justamente en realidad, la realidad de mí mismo o la realidad de las cosas.

c) En tercer lugar, habría que decir que la fluencia no consiste únicamente en corriente y en duración. ¡Es que hemos estado tan subyugados por esta idea de la continuidad de los estados vitales! Conste que de lo que voy a decir tuvo una vaga intuición William James, que era un genio para esto. Es que la conciencia *salta* de unos estados a otros, incluso temporalmente muy distintos y distantes. Esto es evidente.

La conciencia, la vida de la conciencia, no consiste en una transición duradera y —si se quiere— íntima, de unos estados que van circulando: es que (por eso es una función y un carácter de la inteligencia) salta precisamente de la realidad de hoy a la realidad que será dentro de diez años. Ahora bien, esto no podría ocurrir, si no fuera proyectando, precisamente, mi propia realidad.

Pues bien, saltar, correr y estar distenso no son la fluencia, son las tres maneras como se fluye. Todas ellas penden de una forma primaria del fluir, que es justamente el fluir del sentir en cuanto tal. Nada de esto nos bastaría para concebir la fluencia, si justamente no volviéramos a recordar que la fluencia, como momento del sentir, es justamente un momento de la intelección sentiente. Y ahí es donde está el núcleo de la cuestión.

III) La inteligencia, efectivamente, como cualquier ingrediente del psiquismo humano, está inmersa en sus actos en ese torrente de la conciencia, en esa *durée*, y hasta, si se quiere, en esos saltos que la conciencia da. Todo esto es verdad. Pero es que la inteligencia no es un estado más que tengo yo dentro de mí, como pueda tener un sentimiento o un dolor de muelas. No. La inteligencia justamente es *vidente*: ve.

En tanto que estado, fluye como todos los demás estados, pero ve justamente su propio fluir. Y lo ve precisamente como realidad: eso es lo propio y específico de la inteligencia. Como realidad —además— en la que está físicamente inmerso el fluir en tanto que inteligido; con lo cual, se encuentra la inteligencia frente a la realidad que fluye en primer lugar como una realidad, pero además como un todo. La inteligencia justamente en su fluir —en tanto que está en la fluencia del fluir— está precisamente como un todo que está viendo, pre-viendo y, por consiguiente, posiblemente construyendo lo que va a ser justamente el futuro. Y esto refluye sobre el acto mismo en virtud del cual ahora —*hic et nunc*— está fluyendo mi estado intelectual.

El fluir de lo sentido es, pura y simplemente, la realidad en fluencia. Ahora, en no haber reparado en este momento de realidad, está justamente el defecto radical de las tres interpretaciones anteriores del fluir.

Y, en efecto, cuando un hombre —cualquiera de nosotros— está entre cosas, donde está es en la realidad. Por una abstracción (no se puede hablar más que abstractamente de cosas tan concretas), imaginemos que estamos ahora ante una percepción: este vaso de agua. Supongamos que fuera la primera percepción. Pero yo vuelvo la cabeza y me encuentro con un micrófono. Un micrófono no tiene nada que ver con un vaso de agua. Esto es verdad. Pero en la visión intelectual o en la intelección sentiente de este vaso de agua hay un momento de realidad, como lo hay en la visión de este micrófono. Ahora bien, ese momento, ese carácter de realidad, es precisamente el mismo en los dos. La segunda percepción viene a alojarse precisamente en el momento de realidad que me dio la primera. Y así, y no por mera yuxtaposición continua, ni por *durée*, ni por un salto es como se va construyendo y constituyendo la fluencia de la realidad.

Fluir es el modo primario de estar en la realidad. Se está en la realidad en forma de corriente, en forma de distensión y en forma de salto, pero se está justamente con todo ello *en realidad*. Sólo por eso son fluencia; porque es justamente lo fluente *qua* realidad.

La inteligencia sentiente está en la realidad fluentemente. Y esto es justamente estar en la realidad.

Sólo el que estemos en la realidad en fluencia es lo que justifica lo que apuntaba al final del capítulo anterior¹⁰: la diferencia entre el carácter de realidad y el contenido específico; es una diferencia un poco sutil, porque *in re* son idénticos. No es que la realidad sea un océano y los contenidos las naves que cruzan el océano. No se trata de esto. *In re* son idénticos. Pero

¹⁰ [Del capítulo 1].

hay un cierto fundamento para distinguirlos. Hay un fundamento humano para distinguirlos.

Este fundamento se halla justamente, *in re*, en las cosas. Y es propia y formalmente la fluencia, con su diversidad y su curvencia, la fluencia misma de cómo estamos en la realidad. Hay un fundamento para distinguir en esta fluencia el momento de realidad del momento de contenido. Precisamente porque esa fluencia lo es *en* la realidad, la formalidad de realidad está trascendiendo a todo lo que en ella fluye, lo que es fluente realmente. Entonces esa diferencia, para el hombre y sólo para el hombre, se cambia en algo distinto: se cambia justamente en un *ámbito*. En la realidad no hay un ámbito de la realidad, hay pura y simplemente las cosas reales. En las cuales su momento de realidad es idéntico al contenido, pero que por la fluencia misma y su variedad, hay una razón o un fundamento para distinguir esos dos aspectos en las cosas. Pero cuando el hombre por su inteligencia sentiente está físicamente en la realidad, entonces no solamente se actualiza esa diferencia, sino que se convierte en algo distinto: se convierte precisamente en *ámbito*. Un *ámbito* real y positivo, donde el hombre va contemplando las cosas que se suceden, va haciendo las que tiene que hacer, y va alojando, justamente, las propias cosas irreales. Y, precisamente por esto, porque el hombre está en fluencia, es por lo que tenemos —podemos y tenemos— que preguntarnos: ¿será por esto, porque el hombre está en la realidad fluentemente, pero en la realidad —esto es, en un acto de intelección sentiente—, por lo que el hombre no puede estar en la realidad sino co-estando o dando el rodeo de lo irreal? Es justamente el tema del punto próximo^{11,12}.

¹¹ [Punto segundo: Qué tipo de necesidad mueve al hombre a forjar lo irreal].

¹² [Aquí acaba la sesión del día 23-2-1967 y se alude a la próxima, correspondiente al día 2-3-1967].

*Resumen del punto primero
(de cómo estamos en la realidad)*¹³

La segunda parte del curso está dedicada al tema de por qué forja el hombre lo irreal, después de haber visto en la primera qué es lo irreal en sí mismo.

Y, a reserva de justificarla, enunciaba la tesis un poco abstractamente de que «el hombre forja lo irreal precisamente *por y para* estar en lo real». Lo cual planteaba dos problemas. En primer lugar: cómo estamos en la realidad, en lo real. Y, en segundo lugar: por qué estando en lo real tenemos que forjar la irrealidad.

El punto anterior lo dedicamos al primero de estos dos temas, a cómo estamos en la realidad.

Y decía que hay a esta pregunta dos posibles respuestas. La primera, la que viene más a la mano, consiste en decir: estamos en la realidad, precisamente *en y por* la vida. Y entonces iniciábamos una especie de dialéctica de los conceptos de la vida.

La iniciaba diciendo, en primer lugar, que contra todas las apariencias, la vida no está constituida por una serie de actos específicos que puede ejecutar el viviente, sino que ante todo y sobre todo está constituida por una unidad interna. Y nos preguntábamos en qué consiste esta unidad interna que llamamos la vida, que es una especie de acto único, el acto único que ejecuta el viviente a lo largo de toda su vida, el acto de vivir.

Y decíamos que esta unidad primaria interna podrá interpretarse, primero, desde un punto de vista psicofísico, como unidad psicofísica caracterizada, como Bergson diría, por ser *durée*, que se distiende a lo largo de la vida del viviente.

¹³ [Aquí comienza la sesión correspondiente al día 2-3-1967].

Pero podría entenderse la unidad de la vida desde otro punto de vista, a saber, desde los menesteres y las acciones que el viviente va ejecutando en su vida: la vida en unidad de sentido.

Desde el primer punto de vista, la vida tendría la unidad de una *ζωή*. Desde el segundo punto de vista, tendría la unidad de un *βίος*, una unidad de sentido.

Y decía que, partiendo de la unidad psicofísica, nos encontramos con que esta duración remite constitutivamente a la estructura propia de la sustantividad, que consiste en ser duradera. Y partiendo de la unidad de sentido de una biografía, nos encontramos remitidos a la realidad del yo, la cual —evidentemente— es el fundamento de todo el sentido de la vida. Es decir, que en ambos casos nos vemos llevados allende la diferencia entre *ζωή* y *βίος*, a la vida como un modo del viviente, y no simplemente como a la unidad de un decurso.

Entonces —en tercer lugar— podía pensarse que este modo de ser del viviente en su vida consiste justamente en que la vida sea *mía*, la de cada cual. Y decía que esto no es que no sea verdad, pero que esto presupone el *me*, la manera efectiva como el viviente se encuentra envuelto en su vida, no simplemente como sujeto determinado por la vida, sino de una manera un poco más interna, a saber: es el *me* del que la vida es una perfección.

Ahora bien el *me* no constituye la vida sino que es el estado en que el viviente se encuentra incurso en su vida. Y esto nos remite a un plano ulterior, a un cuarto concepto de la vida como un movimiento que emerge precisamente del propio viviente. La vida sería —en este cuarto concepto— una automoción.

Pero la automoción es siempre un concepto que se refiere al modo como el viviente ejecuta su vida. Ahora bien, el ver-

dadero problema está en que el viviente sea un αὐτός. Esta es la cuestión: que sea un αὐτός.

Y nos preguntábamos en qué consiste este momento del αὐτός: el «sí mismo» es algo que ejecuta su vida como tal sí mismo. De ahí el quinto concepto de la vida: La vida es un modo de ejecutarse. Con tal que dijéramos —y tratamos de decirlo— en qué consiste esa ejecución. Ejecutarse es poseerse.

Y poseerse no es simplemente poseer las propiedades que efectivamente se tienen —en eso el viviente no hace excepción a ninguna otra realidad del Universo— sino poseer esas propiedades y la realidad sustantiva que efectivamente las posee, en su carácter de realidad como tal. Ser-en-su-propia-realidad. Esto es ser αὐτός, y la vivencia, mejor dicho, la incursión de ese αὐτός en la moción es lo que constituye el carácter del *me*.

Ahora bien, esto sólo es posible si la sustantividad tiene, como una nota intrínseca y estructural suya, eso que llamamos inteligencia, en virtud de la cual la sustantividad se enfrenta con todas las cosas y consigo misma —con la sustantividad misma— en tanto que realidad, o por lo menos como realidad. Precisamente por la inteligencia es por lo que la sustantividad está en la realidad.

Pero después de esta dialéctica en la que se ha podido elaborar un concepto de vida que me parece a mí exacto —lo he enunciado muchas veces: vivir es poseerse— esta dialéctica nos lleva a una conclusión, que anula la vía que hemos emprendido: la vida no es aquello por lo que estamos en realidad, sino que justamente al revés: es el estar en realidad lo que, primero, nos fuerza a vivir, y segundo, nos fuerza a vivir como vivimos.

Por consiguiente, es menester emprender una ruta distinta y dar una respuesta distinta, respecto del cómo estamos en la realidad: no por la vida sino por la inteligencia.

Emprendíamos esta segunda ruta diciendo que estamos en la realidad por la índole intelectual de nuestra sustantividad. Por consiguiente, no es que uno no vaya a estudiar los actos vitales. El dejar de estudiarlos sería imposible. Lo que pasa es que uno los estudia no en tanto que vitales, sino en tanto que actos de una sustantividad intelectual. Lo cual es cosa notoriamente distinta.

Ahora, con esta inteligencia y con estas notas intrínsecamente intelectuales, la sustantividad se enfrenta con las cosas y consigo misma, y está en realidad. Bien entendido que estar en realidad —volveremos sobre el tema— no simplemente es aprehender la realidad, sino que es estar físicamente en ella mediante un acto intelectual; por alejado que sea su término de la realidad, sin embargo, el hombre está físicamente en lo inteligido. No simplemente aprehende la realidad sino que está físicamente en ella. Y, en segundo lugar, estamos en ella no por comprensión de un puro acto intelectual, sino por impresión. Esta impresión es impresión de realidad. En la medida que es de realidad, es intelectual. Y en la medida que es impresión, es sentiente. Con lo cual tenemos una inteligencia sentiente. Y el carácter del estar impresivamente en la realidad es justamente lo que llamamos la fluencia.

El hombre, por ser inteligencia sentiente, está fluentemente en la realidad.

Ser fluente no es simplemente ser corriente —el concepto más clásico del fluir o de la fluencia—, ni tampoco ser distensivo. San Agustín y Bergson fueron los grandes teóricos de la distensión de la vida mental. Puede haber también una fluencia que sea a saltos. No hay razón ninguna para que esto no se admita. Contra la presunta continuidad absoluta de los estados de conciencia hay que hacer algunas reflexiones. Como estados de conciencia, son continuos. No hay duda ninguna. Pero

—veremos inmediatamente— en la medida en que uno de esos estados es una inteligencia, de esa inteligencia se debe decir lo que los viejos escolásticos, que partían un pelo en cincuenta y ocho, decían, cuando se preguntaban, por ejemplo: ¿para ir de un sitio a otro es menester pasar por la mitad? Contestaban: si se es un ser inteligente, no. Porque como para un ser inteligente estar en un sitio significa inteligir la A; para inteligir la A, y luego inteligir la B, no necesito inteligir lo que hay entre la A y la B.

Como estados de carácter puramente psíquico, los estados intelectuales fluyen, pero hay ese otro punto de vista desde el cual puede y debe decirse que la conciencia puede saltar. Comoquiera que sea: ser currente, ser distenso y ser, si se quiere, estar en salto, esos tres caracteres no son sino modos de fluir, maneras de fluir. Y el fluir mismo es un modo de ser real: el modo como efectiva y realmente —en tanto que estamos en la realidad— estamos justamente en ella, así, fluyendo.

La fluencia es un modo de estar en realidad. Y, esto supuesto, nos preguntamos entonces por qué real y efectivamente el hombre tiene que forjar lo irreal. Es el tema del punto siguiente.

2. SEGUNDO PUNTO:

¿Qué tipo de necesidad interna mueve al hombre a forjar lo irreal?

El hombre tiene una capacidad de forjar lo irreal. Si no, no lo forjaría. Por consiguiente, puede pensarse que es una necesidad puramente de hecho. El hombre posee esa capacidad de forjar lo irreal, y la ejercita cuando se dan las condiciones para ello, de la misma manera que tiene un sentido de la vista

y lo ejercita cuando se dan las condiciones para que ejecute la acción de ver, etc. Sí, pero además de esta necesidad de hecho uno puede preguntarse si no existirá una necesidad que pudiéramos llamar (no insistamos en el vocablo de una manera temática, es por llamarlo de alguna manera) funcional. ¿Existe esta necesidad? ¿Cuál es esta necesidad?

Dejemos de lado los espectros una vez más, esto nos llevaría muy lejos, y limitémonos a las ficciones y a las ideas.

Y uno se pregunta si existe una necesidad funcional, es decir, si hay algo en el funcionamiento, si se quiere, en la estructura del estar en la realidad, por lo que el hombre tiene que vivir en esta forma determinada como vive, si hay algo que le fuerza intrínsecamente, no simplemente a ejercitar, sino a *tener que ejercitar* justamente el acto de forjar lo irreal¹⁴.

¿Existe alguna necesidad que vamos a llamar funcional, pero sin que nos hagamos cuestión de ese vocablo?

Aunque el problema no ha sido planteado así, sin embargo, hay en Aristóteles lo que pudiéramos llamar un amago de este tipo de necesidad. Se trata de lo siguiente.

Aristóteles nos dice que el hombre tiene por un lado los sentidos, αἰσθησις. Aristóteles creía que son cinco; da igual que sean once. Además, el hombre posee una facultad que es el νοῦς, la inteligencia; la palabra νοῦς, es un poco amplia para ser traducida con un solo vocablo, pero llamémosle inteligencia para entendernos en este momento.

El hombre tiene una inteligencia. Y además tiene una cosa que está colocada entre la inteligencia y los sentidos, que es justamente la fantasía. ¿Cómo caracteriza Aristóteles estas tres zonas?

¹⁴ [El texto dice: «real»].

En primer lugar, nos dice Aristóteles que el objeto del νοῦς son, ciertamente, las ideas. Fiel heredero de Platón, Aristóteles ha elaborado una teoría abstractiva de las ideas, en virtud de la cual eso que para Platón era un lugar supraceleste —el τόπος ὑπὲρ οὐράνιος— se convierte pura y simplemente en el νοῦς. Y solamente κατὰ νοῦν, es decir, por una acción del νοῦς, que es abstractiva para Aristóteles, por una ἀφαίρεσις, las ideas se encuentran separadas de las cosas; donde formalmente residen e insiden es justamente la inteligencia, en el νοῦς. Y estas ideas, ya lo dijimos, Platón las caracterizaba de una manera que más o menos imperturbable ha corrido a lo largo de la Historia, unas ideas idénticas a sí mismas, dotadas por tanto de unidad y de un carácter absoluto, es decir, que constituyen algo que plenariamente es. Lo blanco en tanto que blanco es blanco y nada más que blanco, a diferencia de las cosas, que pueden participar de las ideas, las cuales son más o menos blancas.

Con los αἰσθήσεις, con los sentidos, el hombre se enfrenta con las cosas, con las cosas inmediatamente dadas, diríamos hoy. Y, efectivamente, estas cosas tienen caracteres muy peculiares. En primer lugar, se dan al hombre en un πάθος, en una afección. Y en una afección que es variable, que no puede ser demasiado intensa, decía Aristóteles, porque rompería el órgano; una visión demasiado intensa corrompería la vista. En cambio, una verdad demasiado sublime no corrompería nunca la inteligencia. Nos encontramos, pues, con las cosas. Cosas que, además, varían y cambian, a diferencia de las ideas, que permanecen idénticas a sí mismas. Pero la fantasía y su producto, el φάντασμα, es un intermediario entre las ideas y las cosas.

¿Por qué es un intermediario? Porque participa de un cierto carácter de las ideas, a saber, que no están sometidas a las

vicisitudes de lo real, que al ser material y por serlo está sometido a esas vicisitudes.

Y, efectivamente, el φάντασμα es inmaterial. Es una especie de inmaterialización de la realidad, pero conservando muchos de los caracteres que tiene la realidad sensible, aquello que nos entra por las impresiones de los sentidos.

Ahora bien, supuesto esto, Aristóteles se enfrenta con un problema central: ¿cómo se forman las ideas?

Ya lo vimos: para Aristóteles, las ideas se forman por abstracción. Sin embargo, aquí Aristóteles tiene que hundir más su potente reflexión filosófica.

Las ideas se forman por abstracción; pero aquí hay —diría Aristóteles— una dualidad. Mi inteligencia ve una idea abstracta, por ejemplo, el hombre, el εἶδος hombre. Pero, para verlo, que es el objeto del νοῦς, tiene que tenerlo delante. Para esto no le basta con que tenga delante unos cuantos hombres, muchos hombres, los hombres que él ha visto en su vida. Estos muchos hombres, por muchos que sean, no dejarán de ser muchos. Y, además, hombres en plural; cada uno distinto de los demás. No podría la inteligencia ejercitar su visión eidética, el tener una idea, si antes de inteligir las ideas el hombre no las tuviese ya abstraídas delante de su propia inteligencia. De ahí —dice Aristóteles— que la inteligencia tiene dos «aspectos».

Dejo la palabra aspecto indeterminada. En la Edad Media, por ejemplo, los tomistas, que han sido los grandes teóricos del frenesí de las distinciones reales, han pensado que se trata de dos facultades distintas. Dejemos de lado la cuestión.

Comoquiera que sea, llamémosles aspectos, para no entrar en esta cuestión, que sería accesoria para nuestro problema.

Tiene la inteligencia dos aspectos. Uno, aquel por el cual ve la idea abstracta que tiene delante. Y, como lo ve, recibe su

visión y, según Aristóteles, en esto se parece la inteligencia a los sentidos. Con la diferencia, sin embargo, que acababa de indicar y en la que Aristóteles insiste, que es que, efectivamente, la afección en los sentidos tiene que tener ciertos límites, porque, si no, se destruye la facultad sensitiva. En cambio, en el caso de la inteligencia, no. Cuanto más alto sea el objeto de la inteligencia, más se exalta y se sublima la inteligencia misma.

No todos los escolásticos estarían completamente de acuerdo con esto. Hay que leer el clásico pasaje de San Buenaventura¹⁵, donde habla precisamente del exceso de luz en la inteligencia, que convierte a nuestra inteligencia humana como en un murciélago ofuscado.

Pero, dejando esto de lado, Aristóteles entiende que una idea, por muy abstracta que sea, es recibida por la inteligencia. Y, como es recibida, llama por esto a esta inteligencia *νοῦς παθητικός*, intelecto paciente, en el sentido que acabo de describir: que recibe una cosa, un *πάθος*, una afección. Pero, antes, la inteligencia tiene que componérselas para colocar el objeto abstracto delante de sí misma. Para lo cual, no basta que haya muchos hombres, sino que es preciso que de una manera o de otra me coloque delante *el hombre*.

Ahora bien, esto la inteligencia lo tiene que hacer, puesto que en la realidad no hay sino muchos hombres muy distintos, y, por consiguiente, la inteligencia, antes que ser un *πάθος*, es decir, una afección, una recepción, tiene que ser algo que construya la idea. Aristóteles diría *νοῦς ποιητικός*, el intelecto agente, tradujeron los escolásticos. Un intelecto agente, cuya misión no es inteligir, por ejemplo, lo que es el hombre, eso lo

¹⁵ [Podría referirse al pasaje de *Itinerarium mentis ad Deum*, cap. V, párrafo 4].

hará la inteligencia, el *νοῦς παθητικός* cuando tenga delante *el hombre*, como tal hombre. Su misión es hacer justamente de los muchos hombres algo que se llama *el hombre*¹⁶.

Ahora bien, ¿cómo hace esto?

Aristóteles nos dice que lo hace reuniendo las impresiones particulares, teniéndolas juntas. Porque solamente teniéndolas juntas puede abstraerse. Aristóteles nos dice que el intelecto agente es una especie de puesto firme, que va recogiendo uno y después otro, y que los mantiene juntos, como se reúne a un ejército en desbandada. El intelecto agente lo mantiene y lo retiene todo junto¹⁷.

Reuniendo justamente y teniendo juntos a todos los hombres, en lugar de dejarlos que transcurran en su dispersión, es como se dan todas las condiciones para que pueda hacerse una abstracción.

Ahora bien, esto quiere decir que para que esto ocurra basta que haya muchos hombres que pasen delante de mi inteligencia. La inteligencia *eo ipso* coloca a todos los hombres juntos delante de ella. Aristóteles dirá, por esto, que a diferencia del intelecto posible, del *νοῦς παθητικός*, que recibe la idea y que, al recibirla, actualmente entiende lo que es el hombre, el *νοῦς ποιητικός*, el intelecto agente, está siempre en acto. Es acto y nada más que acto, y lo único que necesita es que pasen los materiales por delante, para que ese acto ejecute su acción, que es tenerlos juntos. Borrando entonces las diferencias —al tenerlos juntos—, haciendo ese expolio, quedará *el hombre*, la idea del hombre, ante el *νοῦς παθητικός*.

Ahora bien, esta idea de que el intelecto agente está siempre en acto, que es acción pura, ha tenido una suerte fabulosa

¹⁶ [Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 5 y 8].

¹⁷ [Aristóteles, *Segundos Analíticos*, II, 19; *Metafísica* I, 1].

en la Filosofía medieval. Con razón o sin ella —yo no soy especialista en el tema— se atribuye a Averroes y a todos los averroístas esta gran tesis de la unidad del intelecto agente, que como acto en sí mismo ha sido más o menos aproximado —para muchos averroístas por lo menos— al propio acto puro de Dios y conducido a una especie de visión, si no pan-teísta, algo muy sensiblemente próximo a ello, en la Filosofía medieval. El intelecto agente ha tenido en la Filosofía medieval toda clase de menesteres: en el averroísmo ha sido el responsable de los carismas proféticos, de los estados místicos y de las revelaciones progresivas. Ha sido el órgano metafísico, para Averroes, que explica justamente la Historia de las Religiones.

Dejemos esto de lado. Aquí lo que nos importa es considerar que, para Aristóteles, el intelecto agente está siempre en acto, y que lo único que hace es reunir las cosas que pasan, justamente para tenerlas juntas, y, al tenerlas juntas, exponerlas de sus diferencias y contemplar después, con el intelecto pasible o paciente, aquello que es, en el ejemplo que hemos puesto, el hombre en cuanto tal.

Pero si eso tuviera que ser así, sería muy difícil hacer abstracciones. Porque, al fin y al cabo, por muchos hombres que veamos, la mayoría han pasado y uno ni se acuerda.

Aristóteles nos dice que estos hombres que quedan así, organizados en torno al intelecto agente por la acción pura en que él consiste, son justamente los φαντάσματα de los hombres. Ahí es donde entra la necesidad funcional y por eso traía a colación este problema.

Aristóteles nos dice literalmente: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ¹⁸. No podría de ninguna manera inteligir la ψυχὴ, ἄνευ φαντάσματος, sin fantasmas.

¹⁸ [Acerca del alma III, 7, 431 a 16-17].

Aquí la necesidad es de tipo funcional. No podría llegarse a una abstracción, por el intelecto agente, si además de las impresiones fugaces de los sentidos nouviésemos justamente los φαντάσματα de todas las impresiones que han pasado en una u otra forma.

Y entonces comprendemos que la necesidad funcional de que Aristóteles nos habla es la necesidad funcional del inteligir. Sin la fantasía el hombre no podría inteligir, no podría tener ideas.

De ahí que recogiendo la idea del μεταξύ platónico, del intermedio (Platón llamaba μεταξύ a las matemáticas, entre las realidades sensibles y las ideas absolutas), Aristóteles habla de la fantasía: 1.º como de un μεταξύ, o intermediario entre los sentidos y la inteligencia. Es un intermediario fundado en la inmaterialidad, lo cual facilita enormemente la función del intelecto agente, y 2.º además de intermediario, es absolutamente necesario, diríamos, funcionalmente necesario para inteligir.

Ahora bien, es claro por estos dos caracteres que la necesidad funcional de que Aristóteles nos habla es ascendente, para subir de las cosas a la idea, como fiel discípulo de Platón. Y ahí está justamente el problema que hay que plantear a Aristóteles.

¿Es exacta su descripción?

La idea del μεταξύ ha tenido una suerte larga en la Historia de la Filosofía Moderna, empezando por Descartes y terminando en Schelling.

Comencemos por lo segundo: Es necesario, nos dijo Aristóteles, el φάντασμα para inteligir.

Sí, pero depende de qué se entienda por inteligir. Aristóteles, fiel discípulo de Platón, y en eso le ha seguido la tradición filosófica, ha entendido que inteligir es formar ideas, que es

idear. Si eso fuera así, podrían ponerse, y se le han puesto, muchos reparos a la tesis de Aristóteles, pero la idea ha seguido imperturbable en la Historia de la Filosofía.

Si inteligir fuera idear, entonces el φάντασμα y la fantasía serían el intermedio que necesariamente nos lleva de las cosas a la intelección. Sí, pero uno se pregunta: ¿es la función primaria y formal de la inteligencia formar ideas? Porque si la función propia y formal de la inteligencia es estar en la realidad, entonces ahí el φάντασμα no tiene una función que realizar.

Aristóteles se coloca siempre en el punto de vista platónico, de subir de las sensaciones a la idea. Pero, ¿y si lo propio de la inteligencia no fuera formar ideas, sino aprehender las cosas como realidad?

Entonces no nos serviría de nada esa necesidad funcional, sino que habría que decir que, si esa necesidad funcional existe, entonces no sería para colocar el φάντασμα entre las cosas sensibles y la idea, sino justamente para colocar el φάντασμα entre la aprehensión de las cosas sensibles en tanto que realidad y lo que en su contenido concreto son; en una dimensión completamente distinta a aquella en que lo colocó Platón. En cierto modo, no para ascender, sino justamente para enfrentarse con las cosas.

En segundo lugar, se nos dice que las imágenes son intermedias. Que son intermedias para inteligir, para formar las ideas. Vuelvo a repetir que, desde ese punto de vista, la tesis es plausible, aunque discutida. Cuando yo era joven, uno de los caballos de batalla de la psicología de laboratorio era el averiguar si había o no pensamientos sin imágenes. Esto lo negaron rotundamente los clásicos ingleses, sobre todo, y los franceses. Los laboratorios alemanes, con Külpe a la cabeza, creyeron probar que puede haber el célebre pensamiento sin

imágenes. Lo que sí es claro es que, aunque tenga que haber imágenes, eso no quiere decir que estas imágenes estén unívocamente determinadas. Uno puede ir de una idea a otra por cuarenta caminos distintos.

Sin embargo, mantengo enérgicamente la idea de que la fantasía es un intermediario. Y un intermediario, ¿por qué? Porque lo propio de la inteligencia no es idear, sino justamente aprehender la realidad, las cosas en tanto que realidad.

Ahora bien, la fantasía se mueve precisamente en el carácter físico de realidad de las cosas reales. Y esta formalidad es lo que hace que se pueda y se tenga que alojar la fantasía en la realidad, como una función interna de mediación necesaria, pero justamente para los contenidos que la realidad nos ofrece en su propio carácter de realidad.

Los dos caracteres de Aristóteles, el carácter necesario de la fantasía y el carácter intermediario de ella, son funcionalmente necesarios, pues, no sólo para formar ideas —que este es un menester secundario— sino primaria y formalmente para estar en la realidad.

Entonces, podemos reservar el nombre de fantasía a esta función —no hay inconveniente ninguno—, pero es mucho mejor volver a emplear la palabra «irreal» en su doble forma de ficción y de formación de ideas. No importa el nombre, pero llamémosla irreal. Después le daremos un nombre quizá más preciso.

Si esto es así, si la necesidad funcional de lo irreal no está en hacernos ascender de las cosas a la idea, nos preguntamos entonces: ¿por qué el hombre forja lo irreal precisamente estando en la realidad? Vamos a responder a la pregunta así formulada en distintos pasos.

PRIMER PASO

En primer lugar, volvamos al punto en donde terminábamos el apartado¹⁹ anterior: cómo se fluye, cómo fluye el hombre en la realidad.

Apuntaba al comienzo mismo de este apartado²⁰ que la fluencia de la inteligencia tiene distintos aspectos.

1.º La inteligencia fluye ante todo en el sentido en que fluyen todos los componentes mentales del hombre: las alegrías, las penas, los dolores, los sentimientos, los actos de voluntad, el sentirse bien, el sentirse mal, etc. Y, naturalmente, el acto de inteligir.

2.º Pero esta fluencia de la inteligencia tiene un segundo aspecto, que está anclado precisamente en el carácter vidente de la inteligencia.

Imaginemos —lo cual no es una imaginación, es una realidad— que un hombre con los ojos abiertos está corriendo. No solamente corre el hombre en el sentido que cambia de lugar, sino que con su vista está viendo el campo entero de la realidad —mayor o menor— en que corre. Hay aquí una dimensión en virtud de la cual la inteligencia al fluir abarca intencionalmente, o por lo menos intelectivamente, el campo de la fluencia como un todo. Y este campo de la fluencia es justamente la realidad en cuanto tal, el carácter, la formalidad de lo real. A la fluencia, en este segundo aspecto, cabe llamarla intelectual o intencional. No es que sea puramente intencional; al revés, voy a decir que no lo es, pero esa denominación sirve para entendernos en un primer momento.

¹⁹ [El primer punto: «¿Cómo estamos en la realidad?»].

²⁰ [Segundo punto: «¿Qué tipo de necesidad interna mueve al hombre a forjar lo irreal?»].

Este momento intencional de la inteligencia, como el aspecto de la vista, que ve efectivamente su campo visual, tiene dos aspectos distintos:

A) Si se tratase nada más que de verlo intencionalmente, entonces nos encontraríamos con que la multiplicidad cualitativa de las cosas, en su fluir, se encuentra como trascendida por el momento o el carácter o la formalidad de real que trasciende precisamente de esas cosas, y que más o menos unívocamente se va a aplicar también a otras que todavía no están fluyendo. En este caso, lo único que la fluencia nos aportaría es justamente un fundamento, no de razón, sino más amplio: el fundamento humano —de la fluencia humana— para distinguir entre el carácter de realidad, que al fin y al cabo pertenece al orden trascendental —es justamente la realidad, en tanto que realidad—, y el contenido de esa realidad, de esas realidades en las cuales el hombre, como realidad, está fluyendo. Sería una distinción. Y como distinción —decía— no pasa de ser una distinción fundada en una experiencia humana. Porque *in re* la realidad no es como un océano dentro del cual naveguen, floten, unas barcas, que serían cada una de las cosas sensibles y concretas. Esto no. El carácter de realidad es una formalidad, una mera formalidad que tienen todas las cosas reales. Lo que pasa es que ese carácter es más o menos igual en todas ellas.

Ahora bien, no es esto únicamente lo que ocurre. Lo que ocurre es que la inteligencia, estando en lo real, y en la más abstrusa y alejada idea que pueda forjar de la realidad, o en las ficciones más incompatibles con lo real, al elaborar lo irreal, no simplemente está *viendo* el campo, sino que le pasa lo que al hombre que está corriendo en un campo visual, que es que *está físicamente* en él.

Con su inteligencia, el hombre no simplemente está aprehendiendo el término de su intelección, sino que está física-

mente en ello. Se dirá: ¿cómo se puede estar físicamente, por ejemplo, en una ficción? Téngase en cuenta, como ya hemos dicho, que la ficción se inscribe dentro del carácter de realidad, el cual es perfectamente físico. Y, en segundo lugar, por otra consideración a la que aludiré dentro de un momento.

B) Si *apoyamos* el verbo estar en el carácter de realidad en cuanto tal y, por tanto, no sólo en nuestro modo de inteligir o de aprehender sino en nuestro modo de estar gracias a la inteligencia e inteligiendo, entonces no solamente hay una distinción entre el carácter de realidad y el contenido de las cosas, sino que realmente hay una diferencia. Hay una diferencia, porque no es lo mismo estar en una, en dos, en cuarenta cosas, que —por estar con ellas— estar en la realidad.

Entonces la mera diferencia se convierte en un ámbito. Es el «campo» precisamente de lo real el que se abre a los ojos de la inteligencia, no simplemente una distinción entre el orden trascendental, entre el carácter de realidad en cuanto tal, y su contenido concreto. Por ejemplo, yo puedo describir una cosa sencilla desde dos puntos de vista distintos. Así, una persona que entrara por esa puerta podría describir diciendo: yo tengo aquí un campo perceptivo, donde hay una serie de personas pacientes, que escuchan con excesiva paciencia; se ha abierto la puerta y entra un señor más. Es una descripción perfectamente exacta y se ha enriquecido mi campo perceptivo con una persona más que entra. Sí; esto es evidente y no hay la menor duda. Pero yo podría dar una descripción distinta, diciendo: ha aparecido en la realidad un hombre más. Esto sería distinto. Esto sería considerar el campo perceptivo no como un campo de cosas, entre las cuales está el hombre, sino justamente como ese campo ilimitado que es el campo de la realidad. Algo completamente distinto, donde caben vicisitudes completamente distintas a las vicisitudes físicas de las cosas

que, por su estructura física, pueden tener ciertas vicisitudes en ese campo. Por ejemplo: no hay duda ninguna de que el campo de la realidad es un campo abierto. No hay duda ninguna de que el hombre —y en esto comparte su condición con el animal— percibe las cosas mediante lo que he llamado la formalización de ciertos caracteres. He puesto miles de veces este ejemplo, permítanme que lo ponga una vez más: a un cangrejo se le puede amaestrar a capturar una presa sobre una roca. El cangrejo lo hace así. En cambio, llega un momento en que el experimentador coloca la presa colgada de un pequeño hilo, pero encima de la roca. El cangrejo es incapaz de aprehenderla, ¿por qué? Porque el cangrejo probablemente no ha tenido una visión de la roca y una visión de la presa, sino que ha tenido una visión del conjunto «roca-cangrejo-presa».

Esta es la función de formalización. La riqueza del campo perceptivo depende de las capacidades formalizadoras —puramente fisiológicas, por otra parte, desde el punto de vista del contenido de las cosas— del viviente en cuestión, y en este caso del hombre. Sí, pero el hombre formaliza las cosas en una dimensión además distinta. Hace esto, y sin esto no percibiría cosas. Pero formalizada la cosa, desde los mecanismos de formalización que el hombre pueda poseer, el hombre ha formalizado el conjunto de notas como algo que pertenece justamente a la realidad. Es decir, como una sustantividad, que es cosa distinta.

No se crea que esto es una mera dilucidación, una elucubración. Hay algunas personas que tienen probablemente una incapacidad de formalización de las fisonomías, que les impide reconocer a una persona fuera de las funciones que esté ejecutando en un orden determinado. Realmente, lo pasan muy mal. Esto puede ocurrir efectivamente.

No es lo mismo formalizar la cosa en tanto que realidad, que formalizar la cosa por el sistema de notas que efectivamente posee.

Ahora bien, esta distinción —mejor dicho— esta diferencia del carácter de realidad de las cosas, en virtud de la cual se crea el campo de la realidad dentro del cual están las cosas (repito que este «dentro» es una falsa representación), no quiere decir que las cosas estén flotando dentro del campo de la realidad, como si estuviesen yuxtapuestas o sumergidas las cosas en el campo de realidad. No. El campo de realidad no tiene realidad ninguna más que en y por las cosas que en él existen. Lo que pasa es que ese campo se abre trascendiendo las cosas. El carácter de realidad trasciende de todas y cada una de ellas y se constituye en campo, no precisamente porque las aloje (tenemos que expresarnos de alguna manera; si se quiere se puede emplear el verbo alojar, pero no consiste en alojarlas), sino justamente al revés, por organizarlas y tenerlas estructuradas en tanto que realidad. Por la función de la inteligencia en virtud de la cual no solamente aprehende las cosas en tanto que realidad, sino que está por su acción intelectual físicamente en aquello que aprehende, el hombre no sólo ha creado la mera distinción sino que la ha convertido en campo de realidad.

Ésta es la segunda dimensión del fluir de la inteligencia. La primera es que la inteligencia fluye como un acto mental más, como un estado más. La segunda añade esta diferencia: que eso que fluye tiene un carácter vidente, y ve y aprehende el conjunto de la realidad, en el cual está fluyendo.

3.º Pero este segundo momento refluye sobre el primero, a saber: si el hombre con sus ojos abiertos está recorriendo una calle y la ve, no solamente está en el estado de recorrerla, sino que además, como decía, está viendo el campo visual, el campo óptico en el cual ese movimiento transcurre; esto re-

fluye sobre el propio vidente, el cual entonces se encuentra con que no es ajeno a sus propios movimientos la estructura del campo en el cual se va a mover, porque al ver el campo se puede mover de maneras diferentes en él. Y, naturalmente, esto nos lleva a una dimensión distinta, que es esta especie de reobre del campo de la realidad sobre la inteligencia que, físicamente, está en él.

Y, efectivamente, esta reabsorción del campo de la realidad sobre la inteligencia, en tanto que fluente como acto, tiene tres dimensiones perfectamente concretas:

A) En primer lugar, la fluencia tiene siempre una *dirección* determinada, precisamente porque se mueve en un campo. Dirección no quiere decir que el hombre se haya forjado esa dirección. No. Estamos muy habituados a decir eso. Mucho antes de que el hombre forje nada se encuentra naturalmente arrastrado por el decurso de su vida, lo mismo zoológica que biográfica, en unas ciertas rutas que tienen una dirección perfectamente determinada.

B) En segundo lugar, el hombre tiene una cierta dirección, no simplemente en su fluir dentro de ese campo, sino que en su moverse en ese campo el acto con que se mueve ejercita una función que llamaríamos la *orientación*. El hombre se orienta. Orientarse no quiere decir forzosamente tomar unos puntos «cardinales»; el hombre ve la multiplicidad de objetos, la multiplicidad de reacciones que tiene y está más o menos orientado. Esta función de orientación no es lo mismo que la función de dirección. Es una función de orientación, específicamente distinta de la dirección.

C) Y, en tercer lugar, el hombre no solamente está lanzado en una dirección y orientado en el campo de la realidad, sino que ejercita una *selección* precisamente de sus posibles direcciones dentro del campo de la orientación.

Ahora bien, aquí se trata nada más que de la estructura *primaria* del campo de la realidad.

Acababa de decir que el campo de la realidad no es una especie de océano donde flotan las cosas, sino que el campo de la realidad es la contrapartida trascendental de las cosas concretas que efectivamente existen. Y precisamente el hombre, con su dirección, su orientación y su selección se está dirigiendo en la realidad, orientando en la realidad y haciendo una selección en la realidad. Una selección que es innegable que el hombre va ejecutando. Al hombre no le es indiferente ir por un lado ni por otro. Se ha dicho muchas veces que los órganos de los sentidos son el primer órgano de selección entre los veinte mil estímulos que pueda haber que lleguen a un organismo; cada uno de los sentidos no aprehende más que unos estímulos comprendidos entre un umbral y un dintel. Sí, eso dicen que es una selección. Hasta cierto punto. Eso no es una selección, eso es una constatación. Pero daría igual para el caso.

La cosa es que el hombre va ejecutando y realizando una cierta selección. Y de esta manera, es decir, como acto, como un momento de mis estados mentales, como algo que constituye el campo de la realidad y como algo que fluye en ese campo de la realidad en dirección, orientación y selección, es como la inteligencia está física y fluentemente en la realidad.

SEGUNDO PASO

Entonces nos preguntamos: ¿quién es el que fluye?

El que fluye soy yo mismo. De esto no hay la menor duda. La Psicología al uso —inclusive la de William James— ha sustantivado de tal manera el torrente de la conciencia, que al fin y al cabo mete justamente al propio yo dentro de la conciencia.

Ésta es una operación difícil de realizar. Quien fluye soy yo-mismo. Ahora bien, yo-mismo no estoy en el fluir de la vida como un soporte sobre el cual la vida fluye. Esto no. Esto sería completamente equivocado. Donde estoy yo justamente en mi fluir es en mi estar fluente en la realidad: justamente en el campo de la realidad.

Pues bien, mientras las demás cosas, trascendentalmente inmersas en el campo de la realidad, pasan delante de mí, que estoy justamente como «centro» de ese campo, la posición del yo es ser el centro del campo de la realidad, no ser soporte suyo.

De ahí que este yo, colocado así en el centro del campo de realidad y entre las cosas que concretamente van sucediéndose (van pasando); el hombre —lo decía muchas veces y ahora lo repito, porque es el punto preciso en que la distinción tiene más sentido— se encuentre ciertamente entre las cosas reales, pero aquello en que esté sea en la realidad. Bien entendido que, como no son cosas independientes la realidad y las cosas reales, sería quimérico pretender estar en la realidad sin las cosas reales. Tan quimérico como sería pretender estar en las cosas reales sin estar justamente en la realidad.

La dirección, la orientación y la selección son algo que, en última instancia, a quien miran es al yo. A este yo que intelectivamente está realmente en la realidad, al estar con las cosas y entre las cosas, con que va haciendo su vida.

Esto no es una egología. En absoluto. Esto no quiere decir que todas las cosas existan *para mí*, pero sí que todas las cosas son vistas *en mí* y, si se quiere, inclusive, queridas *en mí*, no *para mí*, pero sí *en mí*. Quiere decir que el yo ejercitaría en el campo de la realidad la función de ser un centro y, al propio tiempo, un medio de todo cuanto en él acontece.

Ahora bien, ¿qué es eso que acontece al yo, al ser un centro? Si se tratase nada más que de que hay esta fluencia,

aun con las complicaciones que hemos descrito, el hombre se encontraría con que va cobrando, por estar en la realidad, una cierta figura: se la dan las cosas, la pura fluencia. Pero no es el caso del hombre.

El hombre no solamente se hace, en el sentido de un se medial, sino que *tiene* inexorablemente que hacerse. Tiene justamente que imponerse la tarea de hacerse. Tiene que hacerse con las cosas, con los demás hombres y además consigo mismo, en la doble dimensión de propiedades que efectivamente tiene y de su propio carácter de realidad. El hombre tiene que hacerse inexorablemente. Y al hacerse, va cobrando más caracteres en su realidad sustantiva, va cobrando la figura de su yo, que es el ser sustantivo de la realidad humana. El yo es el ser sustantivo que el hombre va adquiriendo. Al ejecutar sus actos en forma fluente, el hombre va configurando su yo, es decir, su ser sustantivo.

Ahora bien, ésta no es una operación meramente pasiva y receptiva, es algo que tiene que proponerse. El hombre no solamente *se hace al hacer la vida*, sino que *tiene que* hacérsela. Y tiene que hacérsela con las cosas, con los demás y consigo mismo, en su doble carácter de realidad y de propiedades que posee.

TERCER PASO

Y se pregunta uno entonces: ¿cómo hace el hombre esta figura de su ser?

Pues bien, si el hombre se encontrase en la situación pura y simplemente que acabamos de describir, se encontraría con que no podría hacerse su vida. Imaginemos que esto que se llama la corriente de la conciencia fuese lo que dice William Ja-

mes, un fluir que en cada instante fuera tan irreductiblemente distinto de lo anterior, que no tuviera nada que ver con lo anterior; que fuese todo una realidad, pero sin repetición ninguna. El hombre no podría hacer otra cosa sino dejarse vivir. El hombre formaría su vida, pero no se propondría, ni podría proponerse, el hacérsela. En ninguna manera. El hombre necesita para eso, por lo menos, que haya algo que constituya una cierta repetición en el curso de ese torrente. Sin ello, el hombre se formaría, pero no se haría su vida.

Para que el hombre haga su vida, es decir, haga la figura de su ser, apoyado en la realidad sustantiva de las cosas, hay que decir muy temáticamente en qué consiste la función de estas cosas. A primera vista, esto es claro. Se trata de ir paseando y viendo; uno abre los ojos y ve las personas o las calles que hay. Pero no me refiero a esto, que es obvio. Lo que quiero decir es que todo acto que el hombre ejecuta refluye sobre el ejecutante añadiéndole —en todo caso modificándole— rasgos que pertenecen a ese yo. El yo que duerme o el yo que pasea es un yo paseante y un yo durmiente. Y en estos participios se expresa el carácter de rasgo intrínseco que tiene justamente el yo en cada uno de sus actos. Pero esto no se limita a los actos elementales que el hombre hace: pasear, comer, hablar; se refiere a todas las cosas que pasan delante de su inteligencia. Por muy diversas y ajenas que sean al hombre, precisamente porque el hombre está físicamente en la realidad, le pasa con las cosas lo que al fusil que se dispara. Sí, el proyectil va por ahí, pero el retuque, como dicen, ha quedado impreso justamente en el que lo dispara. Las cosas, por muy distintas y dispares que sean, por muy ajenas que sean al hombre, van dejando justamente la impronta retrospectiva, en virtud de la cual esas cosas físicas, ellas, el sol que aparece, las paredes que me rodean, la silla que me sostiene, van justamente impri-

miendo caracteres a mi yo, a mi realidad, a mi yo sustantivo, a mi ser sustantivo.

1.º Ahora bien, si esto es así, es menester que el torrente, lo que se llama el fluir, no sea tan radicalmente heterogéneo que no quepa en él repetición ninguna.

Y, efectivamente, hay una repetición, en el sentido de que el torrente del fluir, la fluencia, es siempre *recurrente*. Recurrente quiere decir que vuelven a pasar complejos de notas que no serán completamente idénticas (esto es otra cuestión), que no son sujetos y sustancias, esto tampoco, pero que sí son sistemas de notas, que por lo menos parcialmente se van repitiendo en distintos instantes de la fluencia. Solamente entonces el hombre puede apoyarse en las cosas para hacer su vida: cuando hay una recurrencia.

2.º Y, efectivamente, el carácter de esta recurrencia es tan inevitable que otorga a nuestro estar en la realidad una de las dimensiones que la hacen justamente más problemática. A saber: en esa recurrencia de algunas notas o de todas, por lo menos a las idénticas yo las reconozco como idénticas; yo veo en cierta manera que lo que estoy viendo ahora es lo que tal vez vi antes. No por completo, pero por lo menos en parte.

Y entonces, si me limitara a la aprehensión intelectual de estas notas que tengo delante, no habría cuestión. Pero si lo que quiero es contemplar estas notas desde el punto de vista de la recurrencia de las notas que antes fueron, entonces me encuentro con que, a lo mejor, esas notas que veo —reales, ciertamente— parecen ser un hombre, pero a lo mejor son un arbusto que está en el horizonte. Es el orto de la distinción entre el parecer y la realidad.

Solamente donde hay recurrencias puede haber un fundamento para una diferencia entre la realidad y el parecer. Ahora bien, el parecer se inscribe por entero en la realidad. No se

trata de que sea una apariencia de realidad, sino que sea precisamente el parecer de la realidad. Es la realidad que *parece* ser de una manera y a lo mejor resulta que es de otra. Pero el parecer está dentro del carácter físico de realidad.

3.º De ahí que si el hombre tiene que apoyarse en estas cosas para poder hacer la figura de su ser, entonces el hombre, ante esas recurrencias, lo que tiene que hacer es «figurarse» cómo son las cosas. Justamente ahí está el momento de lo irreal. El hombre se figura cómo son las cosas. Elaborar lo irreal es figurarse, por lo menos de una manera radical, cómo son las cosas, lo que son las cosas. El hombre se figura (con acierto o sin él, ésta es otra cuestión) que aquello que se mueve en el horizonte es un perro o es un hombre, y a lo mejor resulta que es un arbusto movido por el viento. Esto no lo sabemos.

Pero, comoquiera que sea, el hombre se figura. Y se figura en el sentido más medial del vocablo. Se figura, porque tiene necesidad justamente de figurarse cómo son las cosas para poder apoyar su vida sobre ellas; pero, además, no solamente tiene necesidad de figurarse cómo son las cosas, sino de figurarse en el sentido medial del vocablo. «Se» figura, es decir, se *autoconfigura*.

Acontece a la figuración lo que acontecía a las cosas: que por muy irreal que sea el término de esta figuración, sin embargo, va dejando la impronta real de su figura en el ser sustantivo del yo.

La figuración es por esto una vía de acceso, la vía de acceso que por conservar el carácter de realidad física nos orienta a la realidad; es ésta la que tiene la última palabra, pero nos permite únicamente acercarnos a ella de una manera dirigida, orientada y seleccionada.

Figurarse es algo inexorable para ir fluentemente a las cosas, apoyándonos en ellas para hacer mi propio yo.

Y, efectivamente, esto se ve con toda claridad si atendemos a los dos modos como el hombre ha forjado lo irreal y se ha figurado las cosas.

a) Empecemos por el que está más a mano y es más claro, la idea. Uno se forja ideas de las cosas. Imaginemos un espacio de Hilbert de infinitas dimensiones; puede tener uno ideas de lo más curiosas.

¿Qué es la idea? Recibe uno respuestas clásicas, que se han dado en la Filosofía y que, naturalmente, yo no voy a tratar de invalidar. Abstracciones, realidades que pueden existir como momento absoluto de una cosa, construcciones, todo esto es verdad. Pero imaginemos que se pregunte si se van entendiendo estas ideas, y se me conteste: «me he perdido».

Justamente aquello que subrepticamente suministra la idea es que el hombre no se pierda en la realidad sino que se encuentre en ella. Y precisamente ésta es la impronta que la irrealidad de la idea, mejor dicho, que la idea en tanto que idea va dejando en el ser sustantivo que es el hombre.

El hombre no solamente tiene ideas de las cosas, sino que al tener ideas de las cosas, por muy irreales que sean las ideas y las cosas de que se tiene idea, va encontrándose justamente a sí mismo, que es una realidad: la realidad de sí mismo.

b) Lo propio acontece con la ficción.

Ciertamente el hombre tiene que fingir, tiene que forjar y figurarse si aquello en el horizonte es un arbusto, un hombre o un perro. Y hará cosas distintas: si es un perro que se antoja peligroso, podrá echar a correr; si es un hombre, podrá acercarse para ver si es un amigo, o escapar si es un guardia, etc. Esto es verdad. Pero el hombre se encuentra a sí mismo entre esas cosas concretas, fingidas y forjadas precisamente para acercarse a lo real, porque todas esas ficciones y todas esas ideas, en las cuales el *fictum* en cuanto *fictum* y lo ideado en

cuanto ideado son irreales, sin embargo, lo son por su contenido y se alojan siempre en el carácter físico de realidad. En ese sentido, se alojan las ficciones y las ideas en el mismísimo campo de realidad idéntico, en que las cosas están pasando fluentemente delante del hombre.

Por muy estrafalaria que sea una ficción, el que la ha fingido algo cobra de esa ficción, no solamente del acto de fingir, sino de esa ficción, en su propio ser sustantivo.

El forjar lo irreal, es decir, el figurarse, es algo inexorablemente necesario para poder acercarse a la realidad cuando esta realidad tiene que dar o tiene que realizar la función de servir no solamente como objeto de intelección, sino como un punto de apoyo en que estar en la realidad, y con ella forjar mi propio ser sustantivo.

CUARTO PASO

Ahora bien, el cuarto paso no es solamente eso. Porque esto no pasa de ser la estructura primordial de la figuración. No pasa de ser la estructura radical de la figuración, porque, en efecto, toda figuración se funda en eso. Pero ¿quiere decir que se limite a eso?

No solamente en este orden, los llamados —mal llamados— niveles de la vida del hombre, incluso los psicofísicos, necesitan a veces poner en juego los llamados niveles superiores para poder realizar su función. Allí donde flaquearan, por ejemplo, los automatismos que se adquieren con el sistema nervioso, el hombre necesitaría hacer intervenir su inteligencia para trazar una conducta adaptativa.

Y en este sentido he dicho muchas veces que la primera función de la inteligencia, la aprehensión de la realidad, es jus-

tamente dar una respuesta adecuada; es decir, es una función biológica.

Lo que ocurre es que una vez que los llamados niveles inferiores, que hacen inexorable el que se ejercite esta función de la inteligencia en un cierto momento de la vida del hombre, han desgajado el nivel superior, éste también tiene sus intrínsecas cualidades y estructuras, y anda funcionando por sí mismo. Y el hombre entiende cien mil millones de cosas, que no tienen nada que ver con la respuesta adecuada a una situación puramente biológica.

Digo que no son niveles, sino que es algo más. Porque en el ejercicio de la función del nivel superior está activa subyacentemente la función del nivel inferior, y se trata, por consiguiente, más que de niveles, de lo que yo he llamado la subtensión dinámica de unas funciones por otras. En virtud de la cual, las inferiores desgajan la intervención de las superiores, pero las superiores, una vez cumplida su misión respecto de las inferiores, abren el campo de su propia tarea para trascenderlo enormemente.

Y esto es lo que pasa con la figuración. El hombre tiene que figurarse cómo son las cosas para ir justamente a ellas y poder hacer con ellas su vida. Pero, abierto el ámbito de la figuración, el hombre puede hacer una cosa completamente distinta, tan esencial a la vida como el orientarse con las cosas, que es justamente la fruición de la creación.

El hombre creador crea sus ficciones, crea sus ideas, no precisamente porque con ellas se figure la realidad, sino porque son las posibilidades de contenido que el hombre va alojando en el carácter físico de realidad, con las cuales encuentra —tal vez— aquello que es lo más propio, lo más íntimo, y en todo caso —aunque parezca lo contrario— lo más intransmisible de un hombre a otro.

El hombre necesita forzosamente figurarse, es decir, forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida. Esta necesidad funcional hace que, justamente, lo irreal sea un intermediario, pero no entre las cosas y las ideas, sino justamente al revés, entre el puro estar en la realidad y las cosas concretas que están en la realidad.

Esta necesidad funcional —y no la que Aristóteles propugnaba— es la que he querido explicar aquí.

En el próximo capítulo nos preguntaremos —será la tercera parte—: ¿cómo integra el hombre estas figuraciones que en su doble forma de idea y de ficción va produciendo en el ámbito de su inteligencia y alojando dentro de la realidad en cuanto tal? ¿Cómo las va integrando en su vida real?

A esto dedicaremos el capítulo próximo.

*Resumen acerca de qué tipo de necesidad mueve al hombre a forjar lo irreal*²¹

En el último apartado nos planteamos el problema de por qué y con qué tipo de necesidad el hombre, inexorablemente, forja lo irreal. Y veíamos que se trataba de una necesidad funcional y no del mero hecho, bien trivial, de que el hombre forje irrealidades.

Se trataba aquí de preguntarnos por la necesidad funcional: qué género de necesidad —llamémosla funcional, sin insistir demasiado especialmente en el vocablo—, qué género de ne-

²¹ [Resumen del Segundo Punto del capítulo 2] [Comienza la sesión correspondiente al día 9-3-1967].

cesidad funcional lleva al hombre, inexorablemente, a forjar lo irreal.

Y decía que esta necesidad funcional no está determinada pura y simplemente por el hecho de la aprehensión intelectual y sentiente de las cosas en su formalidad de realidad, sino por algo más hondo: que es que la inteligencia no solamente *aprehende* intencionalmente la realidad de un modo sentiente, sino que *está* físicamente en la realidad aprehendida, sea cualquiera la índole de ella, sea real o sea irreal.

Ahora bien, este modo de estar en la realidad es un modo en fluencia. Y esta fluencia es justamente la que determina la inexorable necesidad funcional con que el hombre tiene que forjar lo irreal.

Y, efectivamente, al estar fluentemente en la realidad, la inteligencia se encuentra inmersa en esa fluencia, en primer lugar, en una cierta dirección, según la cual la vida fluye; pero, en segundo lugar, la inteligencia es vidente, es decir: ve efectivamente la totalidad del campo de la fluencia —del campo de la realidad— en el cual orienta de una u otra manera su movimiento, su fluencia. Y, en tercer lugar, seleccionando en una u otra medida —de una manera activa o de una manera pasiva— algunas de las direcciones dentro de esa orientación. Así se constituye un campo de realidad, en el cual está el hombre físicamente y del cual el hombre, físicamente, constituye su centro mismo.

Ahora bien, el hombre, en este fluir, vive. Es decir, se posee a sí mismo y al poseerse va configurando de una manera progresiva, pero también inexorable, la figura de su ser sustantivo, a saber, su yo. La realidad sustantiva, ciertamente, tiene también modificaciones, desde que el hombre nace, se desarrolla y acaba por morir. Pero, aparte de esto, el hombre en esa realidad sustantiva va configurando el ser sustantivo

de esa realidad, que es justamente su yo. Y lo va configurando en ese fluir en que el hombre fluye como centro en el campo de la realidad, con las cosas, con los demás hombres y además con su propia realidad.

Ahora bien, si no fuera más que esto, el hombre no haría sino dejarse vivir. La fluencia efectivamente iría modulando la estructura de su ser sustantivo. Pero el hombre —es un hecho innegable— no solamente se siente colocado en la fluencia en el sentido de dejarse configurar por ella, sino que siente justamente que *tiene* que hacerse su vida: no solamente se deja vivir, sino que tiene que hacerse su vida. Y esto plantea un problema distinto. Porque si, efectivamente, la fluencia humana fuese cualitativa y absolutamente nueva en cada uno de sus puntos, el hombre no podría sino dejarse vivir. De esto no hay duda ninguna. Lo que ocurre es que esa fluencia representa algunos aspectos que llamaba recurrentes. Vuelven, por recurrencia, en esa fluencia, momentos anteriores y momentos que luego, más tarde, serán a su vez recurrentes. De ahí que el hombre, si tiene que hacerse su vida, lo que va a hacer es justamente *apoyarse*, ante todo y sobre todo, en esos momentos de recurrencia, gracias a los cuales no solamente se deja vivir, sino que puede apoyarse en las cosas para configurar su propio ser sustantivo.

Se apoya, pues, en estas recurrencias. Y lo primero que ocurre es que las recurrencias no son nunca perfectas (y, aunque lo fueran, tendrían que ser objeto de un juicio de identidad); en estas recurrencias que nunca son perfectas hay siempre un margen recurrente e irrecurrente, lo cual hace que inexorablemente el hombre no solamente constate la recurrencia, sino que le parezca que, en efecto, la realidad es de una manera o es de otra.

Ahora bien, el parecer, en oposición al ser, no podría darse más que si la fluencia tiene un sistema de recurrencias. Y el

parecer es por parte de la cosa simplemente un parecer; pero por parte del hombre, que vive el parecer, es un figurarse que las cosas son como parecen o distintas de lo que parecen. Y justamente esta figuración es la forja, es justamente lo irreal.

Es inexorable que lo irreal sea funcionalmente necesario para que el hombre haga su ser sustantivo en las cosas en que está fluentemente. Por esto, y sólo por esto, tiene el hombre la necesidad estricta y funcional de forjar lo irreal.

Si el hombre —repito— no tuviese más que una fluencia cualitativamente nueva en cada uno de esos puntos, no habría lugar a forjar lo irreal. Y si lo forjara, sería una cosa supererogatoria. Ahora bien, no es así.

La fluencia es justamente algo que tiene recurrencias. En las recurrencias el hombre se figura que las cosas son como le parecen, de una manera o de otra: y justamente con ese parecer se acerca el hombre a las cosas, precisamente porque la inteligencia está en la realidad.

Solventábamos con esto —si se puede hablar de solventar rápidamente cosas tan esenciales desde muchos puntos de vista— la segunda de las tres partes del curso. La primera era: qué es lo irreal en sí mismo. La segunda: por qué forja el hombre lo irreal.

Ahora bien, lo que acabo de decir plantea un tercer problema, al que vamos a dedicar el tercer capítulo, la última parte del curso, a saber: cómo y en qué medida y en qué forma lo irreal se integra con lo real en la realidad del yo sustantivo humano.

CAPÍTULO 3

CÓMO LO IRREAL SE INTEGRA CON LO REAL EN EL YO HUMANO

Acababa de decir que el hombre forzosamente tiene que figurarse lo que las cosas son, es decir, forjar de una u otra manera lo irreal. Y nos preguntamos cómo se integra esta realidad, así forjada, en lo que se llama la realidad de la vida.

I) PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Podría pensarse que se trata de una *oscilación*. Efectivamente, el hombre, junto al polo de la realidad, tendría el polo de sus figuraciones, el polo de lo irreal, y la vida podría consistir en una oscilación —más o menos importante, y más o menos grave— entre lo irreal y lo real.

Lo real y lo irreal serían dos polos, y la vida transcurriría *entre* esos dos polos, con preferencia de peso en unos casos sobre lo irreal y en otros sobre lo real. El hombre tendría lo real y *además* lo irreal.

Pero éste no es el caso. Porque, como acabamos de ver, es necesario forjar lo irreal precisamente para hacer mi yo estando fluentemente en la realidad.

Si necesito forjar lo irreal para estar fluentemente en la realidad, es que entonces no hay oscilación. Es que por lo menos la forja de lo irreal, la figuración de lo irreal pertenece, en una o otra medida, al proceso por el cual el hombre está en la realidad y transcurre en ella.

El hombre no tiene lo real y además la figuración de lo irreal, sino que ambas se presentan en una estructura unitaria, que es lo que provisionalmente he llamado «integración».

Nos preguntamos, pues, en este capítulo, en qué consiste la estructura de esta integración de lo real y lo irreal en el estar en la realidad.

Por lo pronto, como acabo de decir, integrar consiste —dicho de una manera puramente externa— en que lo real y lo irreal —el estar en la realidad con contenidos reales o con contenidos irreales— se funden en un solo proceso, que es el de estar en la realidad.

Esto no podría ocurrir —so pena de tener una representación puramente imaginativa (y esta representación imaginativa ha gravitado de manera penosa en la psicología, sobre todo, del siglo XIX)— si el hombre, por su inteligencia sentiente, no estuviera en la realidad. Si se tratase nada más que de la fusión, por así decirlo, de las representaciones de las cosas reales y de las irreales, como se decía en Psicología antigua, decimonónica, se podrían tener unas representaciones más o menos mixtas. No se trata de esto. Se trata de que el hombre está efectiva y formalmente en la realidad, y de que ese proceso de estar en la realidad, un proceso uno y unitario, envuelve forzosamente un momento inexorable de forja de lo irreal. Y la integración consiste, precisamente, en la unidad de esos dos momentos, de lo irreal y de lo real, en el unitario y único proceso que es estar en la realidad.

El planteamiento del problema, en el cual tenemos que demorarnos un poco, pues, es la pregunta: ¿de qué proceso se trata?

A primera vista, la cosa es, no diré sencilla, pero sí relativamente comprensible. Efectivamente, el hombre está fluentemente en la realidad, pero precisamente por lo que acabo de decir, a saber: porque abarca con su inteligencia el todo del campo de la realidad en el que está fluyendo *antes* de que efectivamente haya fluido en todos sus puntos y momentos. Si vuelve retroactivamente de esta visión de la totalidad del campo de lo real en tanto que fuente sobre su situación actual, el hombre se encuentra con que —en una u otra medida— va a determinar su punto en ese campo de la realidad en el futuro, en función de algo que está concibiendo desde el presente. Es decir, la fluencia tiene un momento inexorable de proyección, de proyecto. Aquí quien domina es el futuro.

Toda proyectividad se funda esencial y formalmente —a mi modo de ver, por lo menos— en el carácter fluente de una inteligencia sentiente.

El hombre, inexorablemente, proyecta. Y en ese proyecto acontece justamente la temporalidad del hombre. Cualquiera que sea la estructura que se asigne a esta temporalidad, que se la entienda desde el pasado, desde el presente o desde el futuro —poco importa para el caso—, la temporalidad, que constituye el cañamazo en que se va tejiendo y dibujando el proyecto, es algo que afecta constitutivamente a algunas dimensiones —no a todas ni, mucho menos, primariamente—, de la fluencia humana.

Ahora bien, el proyecto, precisamente porque es proyecto, proyecta algo que no es real; si no, no haría falta proyectarlo. Si no es real —se nos dice—, es que es irreal; y entonces la forma primaria y radical de ese proceso unitario en que coin-

ciden y se funden lo real y lo irreal sería justamente la proyección, el proyecto. Ese proyecto se va realizando; a medida que se va realizando cobra menos caracteres de irrealidad y más de realidad. La unidad de ese movimiento sería justamente el proceso en que van integrados lo real y lo irreal. El proceso radical sería la realización de los proyectos.

Sin embargo, una reflexión, que no hace falta que sea muy complicada, nos hace caer en la cuenta de que eso no es completamente así. En primer lugar, porque no es verdad que la razón de ser de la irrealidad del término de un proyecto penda formalmente de que es proyecto. Imagínese que yo conciba como proyecto el hacer una cosa irreal: por ejemplo, el escribir una novela. ¿Se va a decir por eso que la novela, al irse realizando, se ha convertido en una cosa real? Se ha convertido en una cosa real el que yo la escriba. Pero yo no estoy hablando de eso. Estoy hablando de la novela en sí misma.

No está dicho en ninguna parte que el término de un proyecto, por ser término de un proyecto, tenga que ser forzosamente un irreal realizándose.

Pero hay además una razón más honda. Y es que el proyecto es irreal, si por irreal se entiende lo que todavía no es real. Pero esto es una cosa distinta. Aquí entendemos por irreal aquello que intrínseca y formalmente es *irreal*, esté o no actualmente, en este momento de ahora, ejecutado o forjado, o figurado por la mente humana.

No es lo mismo lo que todavía no tiene realidad y aquello que es formalmente irreal. Son dos cosas completamente distintas.

Una cosa es lo que aún no es real, otra muy distinta lo que en sí mismo y formalmente es irreal.

Ahora bien, la ficción y la idea, en sí mismas, en tanto que *fictum* y en tanto que *ideatum*, son precisamente irreales.

Y no nos preguntamos justamente por el proceso de proyección que como tal deja intacta la integración de lo real y de lo irreal; nos preguntamos precisamente por ese proceso en virtud del cual lo que es real y lo que es *formaliter* irreal, en sí mismo y por sí mismo, se funden en una u otra manera en un solo proceso.

Que esto sea posible se deriva del análisis mismo de lo irreal. Lo irreal, hemos visto, afecta en su irrealidad al contenido de lo irreal. Pero lo irreal mantiene el *físico* carácter de realidad —e insisto en la palabra *físico*—, en el cual se inscriben las ficciones o las ideas.

No es que junto a la realidad que realmente existe haya un mundo de ficción, sino que el carácter físico de realidad aloja por un lado las cosas reales que veo y además las ficciones o las ideas que yo forjo dentro de ese campo.

Esto fundamenta en una cierta medida, da una cierta posibilidad de que ocurra un proceso único. Pero, como hemos dicho, dentro de ese campo de la realidad, de ese carácter de realidad, no se yuxtaponen, sino que lo irreal es necesario para estar, por lo menos en cierta manera, con las cosas reales. Con lo cual vemos que el proceso en que se funden unitariamente lo real y lo irreal es el mismo de la fluencia del estar-en-la realidad.

Ciertamente, este proceso no es proyectivo, pero sí es fluencial. Y en ese carácter fluencial del proceso de estar en la realidad es donde se van a encontrar fundidos lo real y lo irreal. Envuelve justamente la realidad y la irrealidad, como modos esenciales de un único estar-en-la realidad.

El problema, pues, que se nos plantea es la estructura de la integración entendida como un proceso fluencial. Y para precisar este problema un poco más recurramos a un viejo filósofo. La vez anterior recurrimos a Aristóteles, ahora vamos a recurrir un poco más atrás, a Platón.

En uno de sus diálogos centrales (probablemente el más central de los diálogos platónicos), titulado *El sofista*, Platón se plantea el grave problema de saber conceptualmente qué es un sofista.

Platón nos ha dicho en otros diálogos, en primer lugar, qué es lo que entiende él por el ser. Dejemos la diferencia, que es esencial, entre el ser y la realidad. Usemos los dos términos promiscuamente. Nos ha dicho qué entiende por realidad. Y Platón entiende por realidad justamente la idea, es decir, el εἶδος, término de una visión intelectual, de una visión mental y noética que se llama idea.

Las ideas platónicas son el término real, justamente, de una visión, de un acto de ἰδεῖν. Ahora bien, estas cosas, estas ideas, son precisamente las que tienen la plenitud entitativa: son ὄντως ὄν.

Junto a ello, las cosas «participan» de la idea y tienen unos mayores o menores caracteres de fluidez o de consistencia. Efectivamente, hay cosas más o menos blancas, hay hombres más y menos justos, hay personas más o menos bellas, generales más o menos valientes, gobernantes más o menos justos... Sí, todo esto es verdad, dice Platón, pero la justicia, la belleza, la bondad en sí, son αὐτὸ καθ' αὐτό. Esto son ideas que son plenariamente lo que son: nada más que bella, nada más que buena, nada más que justa.

Las cosas participan de la idea. Bien entendido que se puede describir el mismo proceso —y Platón lo hace— desde el punto de vista inverso: no de las cosas que participan de la idea, sino que por el hecho de que participan de ella puedo decir que las ideas están de alguna manera presentes en las cosas. Son παρών, παρουσία. Παρουσία desde el punto de vista de las ideas, es decir, presencia; y μέθεξις, participación, desde el punto de vista de las cosas; eso es todo lo que confiere su

carácter entitativo al mundo de la realidad, de la realidad que vemos, de la realidad sensible.

Ahora bien, en esta realidad y moviéndose en ella, y sobre todo entre las cosas políticas del ciudadano, se encuentra justamente la masa de los sofistas, que a Platón le ponía de muy mal humor. Y se pregunta Platón qué es un sofista. Más tarde Aristóteles tiene una frase que resume exactamente el pensamiento de Platón: dice que la sofística es φαινομένη σοφία, οὐσα δ' οὐ¹, que la sofística es una sabiduría², que parece serlo, pero que no lo es en realidad.

A Platón se le plantea el problema de en qué consiste esa falta de realidad de la sofía que tiene el sofista. Esto le obliga a Platón a cometer lo que él llama un grave parricidio con ese Parménides³ a quien llama Παρμενίδης ὁ μέγας, «el Gran Parménides», «Parménides el Grande»⁴. Y el parricidio consiste en una operación un poco fuerte, como todo parricidio, y es que Parménides había dicho que no se puede pensar más que el ser: «Nunca podrás pensar el no-ser», ni inteligir el no-ser. El no-ser, precisamente por no ser, no es ni objeto de pensamiento. En cambio, el ser sí, plenariamente. Y no se puede pensar intelectivamente que unas cosas sean a mitad sí y a mitad no, porque en la medida en que tienen un «no», tienen el no-ser y el no-ser es impensable. Ahora bien, Platón opone a esto el hecho irrefragable del error. El hombre en sus λόγοι se equivoca, yerra, y Platón se pregunta entonces en qué consiste el error, en el que precisamente son técnicos, para él, los sofistas.

El problema de Parménides brota a una con el problema mismo del sofista, aunque esto parezca paradójico.

¹ [Aristóteles, *Metafísica* IV, 2, 1004 b 18-20 y 25-26].

² [El texto añade: «(una filosofía, dice él —poco importa para el caso)»].

³ [Platón, *El sofista*, 241 d].

⁴ [Platón, *El sofista* 237 a].

¿Qué entiende Platón por error?

Según Platón, el error lo es siempre en una intelección. La intelección se hace siempre con vistas a la idea. Si no hubiese más que una idea, no habría posibilidad de errores. Lo que pasa es que hay muchas ideas, muchas εἶδη, y que las unas participan a su vez de las otras. Y aquí empieza la cuestión.

Estas ideas están, en cierto modo, jerarquizadas. Pero hay una idea que es suprema y que mantiene en su estructura la unidad entera del mundo de las ideas, que es la idea del ser; todas las ideas «son», aunque ninguna de ella se identifique con el ser: la belleza es, el bien es (dejemos el bien que es un capítulo aparte). El bien es, la valentía es, etc. Todas ellas son, pero ninguna se identifica con el ser.

Ahora bien, si no se identifican con el ser, es que todas son y son plenariamente, pero al no identificarse requieren un elemento que impida esta identificación. Y Platón dice: sí, justamente esa es la esencia de «lo otro», τὸ ἕτερον.

Todas estas ideas «son» y son plenariamente, y en esa medida son ταῦτόν consigo mismas; pero ninguna de ellas se identifica formalmente con el ser. Son, pero al mismo tiempo que son, y precisamente por ser, son otras que el ser, ἕτερον.

Tenemos, pues, tres ideas fundamentales: el ser, lo mismo y lo otro. Naturalmente que en la medida en que participan del ser son en cierto modo lo mismo que el ser, y si no se identifican es porque al ser lo mismo son, sin embargo, otras que el ser. Y esta ambivalencia, mejor dicho, esta doble participación en el orden de lo mismo y en el orden de lo otro, es justamente lo que hace que las ideas sean, por ser ταῦτόν, mismas con el ser plenariamente siendo; y que por ser distintas que él, sin embargo, no se identifiquen formalmente con el ser. Tenemos esas tres ideas.

Claro está, Platón, sobre todo en atención a su sofista, cae en cuenta de que la realidad no está compuesta únicamente de ideas, que está compuesta también de cosas, las cuales de-vienen. Y entonces Platón nos dice que el devenir mismo consiste en una participación en la idea misma de la κίνησις, en la idea del movimiento. La idea del movimiento no se mueve, pero los que participan en ella, precisamente por participar, se están moviendo. Y lo mismo ocurre con la idea del reposo. La idea del reposo no está quieta, pero están quietas las cosas que participan en la idea del reposo. Y todo este edificio, constituido en esta forma junto al ser, siendo ταῦτόν con el ser, pero lo otro que él, es lo que da su arquitectura al mundo de la realidad plenaria, del cual las cosas no son sino participaciones; vistas desde la idea, se trata de παρουσία, presencia de la idea en una u otra forma en lo que llamamos las cosas.

Aquí Platón descubre una posibilidad: que precisamente en la medida que hay una idea que es τὸ ἕτερον, lo otro que la idea del ser, uno puede tomar como mismo lo que es otro y tomar como otro lo que es mismo. Ahora bien, si es otro que el ser, es justamente el no-ser. Y aquí está el parricidio.

Contra lo que Parménides pretendía, inexorablemente, por la estructura misma de las ideas, hay el ser del no-ser. Y ese ser del no-ser es justamente lo otro, la alteridad.

En la medida en que el hombre dice una cosa que no es verdad —tres y cinco son siete—, lo que dice no es que no sea un ser: el siete es un ser, lo que pasa es que es un ser otro que el tres y que el cinco. Y justamente ahí está el no-ser, el τὸ ἕτερον. Dice el ser, pero «otro».

Y en esta forma de alteridad Platón quiere resolver, mediante esto que él llamó el parricidio, el grave problema que le plantea Parménides.

Ahora bien, si esto es así —y vamos a ahorrarnos la larga exposición del «Sofista» platónico— comprendemos que puede haber algunos hombres que, en lugar de esforzarse por el ὀρθότης, por la rectitud de articular lo otro y lo mismo desde el punto de vista del ser y de la idea, se sumergen precisamente en las cosas, que son múltiples, porque participan de muchas ideas, y que nunca tienen bordes definidos. Lo cual quiere decir que uno puede cargar en un momento determinado la mano sobre un aspecto de la cuestión, otras veces sobre otro, y, en definitiva, moverse en perpetua heterología. Esta heterología, apoyada en las palabras, es justamente la falsedad radical de una inteligencia. Y, para Platón, ese es el sofista.

El *sofista* es justamente el que hace profesión en su inteligencia de la «alteridad» y que, por consiguiente, nunca está en la mismidad del ser, sino que siempre está en lo otro. Se le pregunta una cosa y sale por otra. Hace un argumento sofístico.

El *sofista* es, para Platón, en Grecia, justamente la realidad viviente del error de Parménides. Él es la demostración de que además del ser hay justamente el no-ser. Y por eso su sabiduría parece ser y no es. Parece ser ταῦτόν con la Filosofía, pero es τὸ ἕτερον, es otra que la Filosofía.

Ahora bien, se dirá: ¿y qué tiene que hacer esto con el problema que nos hemos planteado? Pues sí, tiene que hacer algo con lo que nos hemos planteado.

1.º En primer lugar, en esta exposición del problema del error —y es una de las primeras cosas que quería subrayar— Platón toma lo que llama lo otro⁵ como un error. Ahora bien, Platón se deja en el tintero otro aspecto de la cuestión: que hay cosas no en que yerra la inteligencia, sino que son en sí mismas falsas. Es el problema del falso. Un vino falsificado lo

⁵ [El texto añade: ταῦτόν].

es antes de que el hombre yerre al juzgar acerca de sus caracteres. Y juzga con error acerca de ellos precisamente porque está instigado por el *falsum* en que la realidad consiste.

Ahora bien, ¿qué es ser un *falsum*? Platón no se ha planteado este problema. Ese *falsum* radica en las cosas; no precisamente en la idea, ni en la atribución de las ideas a las cosas, las cuales atribuciones serían erróneas, pero nunca explicarían a satisfacción qué es el *falsum* del vino que tengo ante mí.

2.º En segundo lugar, Platón toma al *sofista* como un ente que se mueve entre cosas que tienen aspectos aparentemente irreconciliables. Esto es verdad. Pero uno se pregunta: esa multitud de aspectos atributivos, de propiedades aparentemente irreconciliables que tienen las cosas, ¿la tienen al azar? ¿Es simplemente una suma externa que no se sabe de dónde viene, en virtud de la cual presentan las cosas esos caracteres? ¿No será precisamente que hay una unidad interna —la que sea—, sin la cual no habría posibilidad ni de μέθεξις, ni de παρουσία, es decir, ni de participación ni de presencia?

La apelación a las palabras no nos sirve de gran cosa.

3.º Y tercero —que es adonde convergen las dos observaciones anteriores—, toda esa concepción platónica está montada sobre un supuesto: que de lo que se trata es de llevar las cosas a la idea. Sea que las cosas participen de la idea, sea que las ideas estén presentes en las cosas, se trata siempre de que las cosas estén inmersas en la idea. Lo cual es una integración, pero de las cosas en la idea. Ahora, el problema es el contrario. Es la intervención de las ideas en las cosas, que es adonde van las observaciones anteriores.

No nos basta que haya ese mundo de ideas, sean o no existentes, que esto es cuestión aparte. Aun desde el punto de vista de Platón, no nos basta con que ese mundo de ideas exista. Es menester integrar, justamente, las ideas en las cosas, y

no al revés, integrar las cosas en la idea ascendiendo de aquéllas a ésta.

Ahora bien, para que esto pueda ocurrir es menester comenzar por volver a subrayar que inteligir no es primariamente formarse ideas y en esas ideas tener la capacidad de errar, sino que inteligir es estar justamente aprehendiendo las cosas en su formalidad de lo real, cosas que en un momento determinado pueden ser ellas, en sí mismas, un *falsum*, una falsedad.

No hay que integrar, pues, las cosas en la idea —y si se me apura, ni tan siquiera las ideas en las cosas (veremos por qué)—, sino que lo que hay que integrar es las cosas y las ideas en la realidad. Y en esa integración de ambas en la realidad es donde se plantea justamente el problema de la integración que aquí nos preocupa.

II) TRATAMIENTO DEL PROBLEMA

Planteado así el problema, debemos entrar directamente en él. Y para esto son inevitables algunas repeticiones, para que tenga unidad la exposición.

1.º En primer lugar, tengamos muy presente ante nuestros ojos que la realidad, en tanto que realidad, es algo dado. La realidad no es algo que pone la inteligencia. La realidad es una formalidad o un carácter que la inteligencia va aprehendiendo sentientemente en las cosas, como hemos dicho, en impresión de realidad.

El hombre siente la realidad. En la medida en que es realidad, ejercita un acto de inteligencia, un acto intelectual, y en la medida en que siente, un acto de sentir. Es, pues, una inteligencia sentiente. El carácter de realidad o la impresión de realidad está dada y sentida en una intelección sentiente, con lo

cual estamos ya inexorablemente en la realidad, en el carácter físico de realidad.

Podrá ser que las realidades que hay en ese campo me fallen, que las anule, que las supere, que las deje de lado. Pero todo eso acontece dentro del momento físico de realidad, en el que se mueve inexorablemente la inteligencia por su primer e inapelable acto de intelección sentiente.

2.º En segundo lugar, en esta realidad, que nos está dada, estamos fluentemente, pero en recurrencia. Es decir, en esa fluencia, el hombre apoya la fabricación, la *ποίησις* de su propio ser sustantivo, de los caracteres de su yo. Esta recurrencia es algo así como un volver a dárseme por segunda vez, o por enésima vez, una misma cosa. Y ahí es donde comienza el verdadero problema.

Porque dárseme a mí la misma cosa, en el sentido de que es una misma la que se me da recurrentemente en varias contexturas y complexiones, es lo que tradicionalmente se ha llamado experiencia. Pues bien, esto nos hace pensar, ya de antemano, que la integración es en sí misma y formalmente lo que llamamos experiencia. Con tal que digamos qué es experiencia, que ésta es la cuestión.

Repito, pues, una vez más, para la intelección de la tesis, que el dárseme la misma cosa en los sentidos en forma recurrente —esa es la mismidad— es lo que llamamos experiencia. Y que, por consiguiente, la integración, ese proceso unitario en que lo real y lo irreal están fundidos funcionalmente, es justamente lo que llamamos experiencia.

¿Qué se entiende por experiencia? Ésta es la cuestión. Una cuestión de la que, aparentemente, pocas veces se hace cuestión y que, sin embargo, es esencial para el problema.

A) El primero que, por lo menos de manera temática y conceptual, habla de experiencia es Aristóteles.

Aristóteles nos dice que el hombre y los animales tienen αἰσθησις, tienen sensaciones, tienen percepciones sensibles, tienen sus sentires. Y dice que algunos animales, la mayoría, tienen memoria. Algunos, como las abejas —no sé de dónde se sacó Aristóteles esa observación— dice que no tienen memoria. Con la memoria se van depositando los recuerdos y con todos estos recuerdos referentes al mismo objeto, μίξις ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν⁶, se constituye la fuerza de una misma experiencia. Es decir, se confecciona el poder, la capacidad o la fuerza de una misma experiencia. La experiencia es hija de la memoria.

Puesto que la memoria es un reconocimiento, podríamos emplear la expresión «familiaridad». Experiencia es justamente la familiaridad con las cosas que vuelven, las reconocemos, son las mismas y producen una cierta familiaridad. De ahí un primer concepto de experiencia.

B) En forma no conceptual, sino mostrenca (que es lo peor que puede ocurrir en toda actividad intelectual, aunque sea la Filosofía), la palabra experiencia ha corrido a lo largo de los siglos, y especialmente hasta finales del siglo XVIII, como justamente lo empírico. Aristóteles empleaba en griego (cuál iba a emplear, puesto que no había otra) la palabra ἐμπειρία. Y se dijo que la experiencia es justamente lo empírico: lo empírico es lo que entra por los sentidos, a diferencia de lo que entra por la razón o por la inteligencia, que sería justamente lo racional o lo intelectual. Con lo cual se ha amputado considerablemente el concepto de experiencia que nos dio Aristóteles. Porque para Aristóteles, la experiencia no era únicamente αἰσθησις, sentir, sino que era sentir con familiaridad, es decir, con μνήμη, con ἀνάμνησις, por lo menos con μνήμη.

⁶ [Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981 a 1].

Lo que pasa es que Aristóteles, que distinguió muy adecuadamente entre la retentiva y la reminiscencia, no aplicó esa distinción a su concepto de la experiencia. Y ahí es donde, a mi modo de ver, como veremos inmediatamente, falló el concepto de Aristóteles. Pero, comoquiera que sea, dio un concepto de la experiencia que es superior al puro sentir.

El empirismo ha tomado experiencia como idéntico y sinónimo de sentir, de sentir en general.

C) Ahora bien, Kant —es el tercer momento— vio que había un problema más grave en la experiencia. Efectivamente, si se leen las primeras líneas de la Introducción —no del Prólogo, sino de la Introducción— de la *Crítica de la razón pura*, tanto en su primera edición, como en la segunda, Kant dice que todo nuestro conocimiento comienza indudablemente por la experiencia; porque, si no fuese por las impresiones sensibles que los objetos nos producen, cómo el entendimiento iba a elaborar estas impresiones, que llamamos objetos, etc.

En la primera edición lo decía más breve y temáticamente: «La experiencia es el primer producto del entendimiento cuando se enfrenta con las impresiones sensibles»⁷.

Entonces, Kant opera con dos conceptos de experiencia. Uno es el concepto de experiencia que ha tomado de los empiristas: justo, las impresiones sensibles a que acabo de aludir, las impresiones sensibles que nos producen los objetos, es decir, las sensaciones. Las sensaciones no en el sentido psicológico y elemental del vocablo, sino en la acepción de los sentires elementales.

⁷ [El texto kantiano que cita Zubiri: «Erfahrung ist (...) das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet» (KrV A 1)].

Pero otro, que es el problema que Kant se plantea, es elaborar con eso que él llama el material bruto, *der rohe Stoff der Erfahrung* —el material bruto de las impresiones sensibles—, en forma sistemática, lo que llamamos «objeto», el objeto de experiencia, por ejemplo el Sol, la Luna, la Tierra.

Para esto —dice Kant— no basta sentir, es menester poner en juego toda una compleja máquina de función intelectual, cuyo análisis es el objeto de la *Crítica de la razón pura* y cuyo objetivo es precisamente hacer ver cómo, con ese «mecanismo», el mundo amorfo de las impresiones sensibles va cobrando la figura de un objeto, de estos objetos cuyo conjunto llama Kant justamente la experiencia.

Las ciencias —por ejemplo, la Astronomía, la Física— son para Kant ciencia de estos objetos. Y en ese sentido, el problema de la *Crítica de la razón pura* es el de la elaboración de una experiencia. Cosa sensiblemente distinta a la mera recepción de las impresiones sensibles de que nos hablaba el empirismo y de que nos habla el mismo Kant cuando no piensa en el problema mismo que se trae entre manos.

D) En el siglo XIX se ha modificado un poco el concepto de experiencia, donde por experiencia se entiende no únicamente el sentir, ni interno ni externo, sino algo que nos es inmediatamente presente a la conciencia, por ejemplo, para Bergson en forma de *durée*.

E) Ahora bien, en quinto lugar, hay una ampliación del concepto de experiencia —si no del concepto, por lo menos del ámbito de la experiencia— en dos pensadores independientes, pero que por lo menos uno ha tenido una cierta influencia sobre el otro, aunque este otro trate de disimularlo siempre. El primero es Stuart Mill. Stuart Mill —buen positivista y además en el sentido más psicologista del vocablo— cree que todas las ideas se obtienen justamente por la

experiencia, en el sentido más empírico y elemental del vocablo⁸.

Si se le pregunta a Stuart Mill cómo se obtienen los principios elementales de la Matemática, Stuart Mill contesta siempre: por una experiencia imaginaria. Hago una experiencia en imagen. Ese es precisamente el origen de las nociones matemáticas. Yo no he visto paralelas, pero yo puedo hacer una experiencia imaginaria con unas paralelas.

Tenga o no tenga razón, él introdujo esta idea de la experiencia imaginaria, que de alguna manera refluó sobre Husserl, que es el otro pensador, cuando dice que la fantasía es una cuasi experiencia, *eine quasi Erfahrung*⁹.

Para Husserl, una experiencia consiste no únicamente en el sentir, sino en que algo se nos dé inmediatamente, originariamente, por sí mismo. Y en este sentido —dice él— la fantasía, la imaginación, no nos permite dar cosas reales inmediatamente a la mente humana, pero sí nos permite tenerlas en imagen delante de los ojos, para formarnos ideas, que es justamente la idea de la esencia de las cosas.

F) Y —sexto, finalmente—, al mismo tiempo que Husserl, hay otro sentido de la palabra experiencia, el que usa Dilthey. Es justamente la experiencia que el hombre va adquiriendo en la vida. Esto quiere decir que la palabra experiencia, que tan corrientemente se aplica en Filosofía, tiene complicaciones internas y que merecía la pena hacerse cuestión de qué se entiende por experiencia.

⁸ [J. St. Mill, *Sistema de lógica, deductiva e inductiva*, Madrid, Daniel Jorro, 1917].

⁹ [En *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, p. 243, se dice: «La imaginación es, para Husserl, una "cuasi-experiencia"»].

[Discusión de estas ideas de experiencia]

Si dejamos de lado —de esto hablaremos en otro momento— la ampliación del ámbito de la experiencia por parte de Stuart Mill y Husserl, las otras cinco acepciones se reducen, en definitiva, a tres grupos.

En primer lugar: la experiencia como un sentir.

En segundo lugar: la experiencia como una elaboración, sea una elaboración del objeto —que es lo que dice Kant—, sea una elaboración de la vida —como dice Dilthey.

Pues bien, frente a estas tres concepciones es menester, a mi modo de ver, decir que ninguna de las tres nos da un concepto adecuado y exacto de lo que es la experiencia. Y ésta es la cuestión.

1.º En primer lugar, examinemos la idea de que la experiencia consiste en sentir.

¿Es verdad que basta sentir para tener experiencia?

Si la palabra sentir se emplea en el sentido etimológico de *sentire* por oposición a *intelligere*, entonces experiencia es un sentir; pero un sentir no es sin más una experiencia. De la misma manera que no es lo mismo entender que tener un conocimiento, tampoco es lo mismo sentir que tener una experiencia.

Tener un conocimiento es algo montado sobre la intelección. Yo veo la luz, pero no por eso sé Óptica. No tengo conocimiento de la luz. El caso de la luz es demasiado trivial, pero yo puedo sentir una sensación determinada de unos objetos, en una percepción, y no por eso tengo experiencia de ese objeto.

La experiencia agrega al sentir algo, sin lo cual el sentir no sería experiencia; de la misma manera que el conocimiento agrega algo justamente a la mera intelección para poder ser conocimiento. Lo que la inteligencia agrega es justamente la comprensión.

Solamente cuando se comprende lo que se entiende es cuando hay conocimiento y no solamente intelección. Pues bien, al sentir es menester añadirle algo para que haya experiencia: por sí mismo, en sí y ante sí, el sentir no es una experiencia.

Si no hubiera recurrencias, tendríamos todos los sentires, la fluencia sería un perfecto sentir, pero no tendríamos experiencia ninguna. Porque cada punto sería cualitativamente distinto de los demás, y no habría experiencia ninguna.

No es lo mismo, pues, tener un sentir que tener experiencia¹⁰. Ni tan siquiera es cuestión de *μνήμη*, como diría Aristóteles. No es cuestión de *Μνήμη* o de memoria, porque si por memoria se entiende la retentiva, entonces la retentiva es condición de la experiencia, pero no es la experiencia misma. Pero si por memoria se entiende lo que él dice, la *δύναμις*, la fuerza de una identificación, es decir, de una *ἀνάμνησις*, entonces, al revés, hay que decir que esa *ἀνάμνησις* está fundada en la experiencia y no que la funda. Es una cuestión distinta, como lo veremos inmediatamente.

La familiaridad no reposa sobre la memoria sino que reposa sobre la estructura misma de eso que queremos buscar y que es la experiencia. La experiencia es algo que se refiere al objeto.

2.º En segundo lugar, se nos dice que la experiencia —en el sentido kantiano de la palabra, que barruntó más o menos el problema— es algo distinto del mero conjunto de impresiones sensibles.

Pero, si se le pregunta a Kant: ¿y qué ha hecho usted con ese problema? La respuesta de Kant sería: he construido los objetos de la experiencia. Dejemos de lado que su construcción

¹⁰ [El texto dice: «inteligencia»].

sea o no aceptable. Aceptable, desde luego, no lo es. Es cierto que el hombre construye la objetualidad del objeto; pero no me parece aceptable que el hombre construye la *res objecta*, en tanto que *res*, que es una cosa distinta. Pero aquí no estamos discutiendo el idealismo. Tomemos lo que hace Kant, con razón o sin ella. Lo que hace Kant es construir el objeto de la experiencia, pero nos deja completamente a oscuras sobre en qué consiste esa experiencia misma de la que ese constructo es un objeto. ¿En qué consiste que sea experiencia? ¿En qué consiste experimentar?

Si se le hace esa pregunta a Kant, contestará con los empiristas: la experiencia es sentir. Pero no estoy hablando de sensaciones; estoy hablando del Sol, de la experiencia que tiene un astrónomo, de la experiencia que tiene un físico y de lo que la experiencia tenga de experimento, que esto es cuestión ulterior.

¿En qué consiste la experiencia? Ese objeto estará o no construido en formas *a priori* de la mente. Eso es cuestión aparte. Lo cierto es que con haber visto que ahí hay un problema, Kant ha deslizado la cuestión por el lado del objeto, pero ha dejado completamente en la penumbra lo que es la experiencia en tanto que experiencia, lo que es el experimentar mismo.

3.º En tercer lugar, se nos dice con Dilthey que la experiencia es lo que se va elaborando a lo largo de la vida. Ahora bien, como la vida —según vimos— está fundada intrínseca y constitutivamente sobre algo previo (no temporalmente sino *κατὰ φύσιν*, por su propia naturaleza, o *κατὰ λόγον*, por su propia razón), que es justamente el estar en la realidad, no es la vida entonces la que nos da la experiencia de la realidad, sino justamente al revés. Es la experiencia la que, por ser un modo de estar de la realidad, fuerza precisamente a la vida a

adoptar determinadas estructuras y, dentro de ellas, a ejercitar lo que legítimamente puede y debe llamarse una experiencia en la vida, por lo menos. Pero eso en manera alguna significa que la fuente primera de la experiencia sea justamente la vida, sino que es al revés: yo tengo experiencia, porque estoy en la realidad. Y en la medida en que estoy fluentemente en la realidad, tengo que vivir de cierta manera y adquirir secundariamente una cierta experiencia de las cosas. Y si entonces se pregunta qué es experiencia, Dilthey enmudece exactamente como la Filosofía anterior.

Tomada por los tres lados, la misma cuestión se ofrece ante nuestros ojos, a saber: el preguntarnos, de una manera todo lo provisional y modesta que se quiera, ¿en qué consiste la estructura formal de la experiencia en cuanto tal? ¿Qué es el tener experiencia? ¿Qué es experimentar?

Y para eso, vamos a contestar muy rápidamente a tres cosas:

En primer lugar, qué es la experiencia en sí misma.

En segundo lugar, de qué cosas, de qué, hay experiencia.

En tercer lugar, cómo es la experiencia. Porque no parece sino que la experiencia no es más que de una manera. A lo mejor es de muchas.

1) Preguntémonos, pues, ante todo, qué es la experiencia, qué es experimentar, *experire*.

Decía que la experiencia se funda en la inteligencia sentiente en tanto que en ella «estamos» en la realidad, y no simplemente «aprehendemos» la realidad. Por consiguiente, la experiencia se inscribe por entero dentro de la realidad y de nuestro estar en la realidad.

Es absolutamente falso que sea la experiencia la que nos lleva a la realidad; justamente al revés: es la realidad la que hace posible que haya eso que llamamos experiencia.

La experiencia se inscribe por entero dentro de la realidad y concierne a lo que hay en la realidad. No hay por eso nunca experiencia de la formalidad de lo real. Eso no es experiencia: eso es justamente un acto de intelección sentiente, es el sentir intelectual, pero eso todavía no es experiencia. No confundamos la experiencia con el sentir, aunque este sentir sea intelectual. Estamos en la realidad, instalados en la realidad, atendidos a ella y henchidos de realidad, y precisamente sólo por eso hay lo que tenemos que averiguar: experiencia¹¹.

Hemos visto que si no hubiese recurrencias en la fluencia, no habría experiencia ninguna. Y que esta recurrencia no plantea un problema de memoria —que es cosa secundaria— sino un problema distinto. En la medida precisamente en que la memoria es, no una mera retentiva, sino una identificación, como la identificación nunca es plenaria, uno se pregunta si aquello que se me presenta como hombre, con unos ciertos caracteres que son reales, efectivamente es un hombre o no lo es. Es justamente el dominio del parecer.

Y aquí vuelve a surgir lo que decíamos en el resumen del capítulo anterior¹²: en esa recurrencia y en el modo fluente de estar en la realidad se constituye lo que llamamos el parecer. Y el hombre, inexorablemente, se figura que aquello es o no es, por ejemplo, un hombre. En ese figurarse está justamente el forjarse lo irreal. Esto lo hemos visto. Pues bien, figurándonos lo que las cosas son, nos acercamos a ellas; justamente, creyendo o figurándonos que son una cosa o que son otra. Creo —me figuro— que es un hombre, a lo mejor resulta un perro o un arbusto, o resulta algo completamente nuevo, que no sé lo que es; pero nos acercamos a la cosa estando en rea-

¹¹ [El texto dice: «una experiencia no es estar en la realidad»].

¹² [Resumen del segundo punto del capítulo 2.º].

lidad. Nos acercamos a algunas de las cosas que hay en esa realidad, figurándonos lo que ellas son.

Este modo de acercamiento es un modo de estar en las cosas orientado por la figuración. Y este modo —si se me permite emplear un vocablo, tomado no precisamente de libros de Filosofía, sino de libros de Ascética, y especialmente de Ascética de los Jesuitas, de San Ignacio— diría que es *probación*. Uno agrega al mero sentir de las cosas la probación de lo que ellas son; no es comprobación, la comprobación es una cosa muy intelectual en el sentido teórico del vocablo. Aquí se trata de algo más elemental, que es justamente la probación.

Una probación que dice exactamente lo que en griego dice el verbo *πειράω*, que es justamente tener experiencia de algo; o el verbo *δοκιμάζω*, por ejemplo, cuando San Pablo en la Epístola a los Corintios nos dice *δοκιμαζέτω ἄνθρωπος ἑαυτόν*¹³, «pruébese el hombre a sí mismo», aquí se trata de una probación.

Pues bien, justamente la experiencia es la aprehensión y el estar en las cosas en una probación que consiste precisamente en probar si las cosas son o no son como nos las hemos figurado. Experiencia es constitutiva y formalmente probación, probación de si las cosas, efectivamente, son o no son como nos hemos figurado; y no por un razonamiento, sino justamente por un contacto inmediato con ellas.

La experiencia por esto no es un mero sentir. Ni que ese sentir sea el sentir puramente sensible de que hablan los empiristas; ni tan siquiera el sentir intelectual de la impresión de realidad. Porque eso sería sentir, pero no sería tener experiencia.

¹³ [Epístola a los Corintios (1 Cor 11, 28)].

La experiencia consiste en ese contacto con las cosas, en virtud del cual, efectivamente, las probamos a ellas y las probamos, como toda probación, con vistas a algo, que es lo que nos hemos figurado de ellas. Eso es justamente la experiencia.

Sin figuración no habría probación, ni por tanto habría experiencia. La integración de lo irreal, que es una figuración, en lo real, es justamente esto: experiencia.

Esa es la integración funcional de lo real y de lo irreal como un proceso único. Ese proceso es la experiencia, que consiste en la probación de la realidad orientada, justamente, a lo que nos hemos figurado de ella.

De ahí la diferencia fundamental de este concepto de experiencia con Kant y con Dilthey.

Para Kant, la experiencia consiste propiamente o en sentir de una manera puramente sensitiva, o en elaborar estructuras objetivas, a base de formas *a priori* de la inteligencia y de los elementos sensibles, dados por los sentidos.

No se trata de esto. Se trata de una estructura formal de la experiencia. Incluso aunque fuera verdad la filosofía kantiana, quedaría siempre el problema de plantearse: ¿y qué entiende Kant por experiencia? Mejor dicho, ¿en qué consiste la experiencia de esos objetos (que Kant construye) para el físico o para el astrónomo? Consistiría justamente en instituir una probación, para probar (en el sentido más físico del vocablo) si efectivamente son o no son como nos hemos figurado. En eso consiste formalmente la experiencia.

Y lo mismo digo de Dilthey. No es la vida sino el modo de estar en la realidad lo que constituye la experiencia.

Por esto, si podemos emplear el verbo «experimentar», diría que la integración de lo real y de lo irreal no es la integración primaria de los distintos aspectos del sentir —ni tan siquiera del

sentir intelectual—, sino que es justamente la integración del experimentar en la experiencia.

Experimentar es siempre y sólo —por lo menos de una manera radical, de lado de sentidos derivados— instituir la probación de las cosas en el sentir inmediato, desde el punto de vista de lo que nosotros nos hemos figurado de ellas.

Ahora bien, decía a propósito de Platón que el problema que se planteaba uno frente a Platón es no integrar las cosas en la idea sino las ideas en las cosas. Sin embargo, hacía una salvedad: que eso, dicho de prisa, lo decía para salir a flote y poder entrar en franquía en la cuestión. Porque la verdad es que en esa experiencia no solamente hemos sometido a probación las cosas, sino que hemos sometido a probación nuestras propias figuraciones de ellas. Creíamos que era un hombre o que era un perro lo que —a lo mejor— es un arbusto. Hemos tenido que modificar, en alguna manera, nuestro modo de fingir y de forjar lo que son las cosas que vemos a distancia.

Cuando uno forja la idea (en la que lo ideado, en tanto que ideado es perfectamente irreal), la probación no simplemente es de lo que son las cosas, sino de lo que son las ideas mismas. La experiencia nos enseña a idear y no solamente a aprehender las cosas, prueba a una las cosas y las figuraciones mismas (y justamente esa unidad es uno de los aspectos de la integración de que venimos hablando); a una, la experiencia nos enseña lo que son las cosas y lo que son nuestras figuraciones de ellas.

II) Como segunda cuestión, nos preguntábamos: ¿y de qué cosas hay experiencia?

No se trata de hacer una clasificación de cosas y de modos de experiencia; no se piense en las ciencias, en que no son lo mismo los experimentos de Biología que los de Física. No, no se trata de esto.

Se trata de encontrar alguna diferencia primordial —si es que hay alguna— y de ver en qué consiste esa diferencia.

Pues bien, por un lado, tenemos la experiencia de las cosas constituida, a la vez, por las cosas y por los demás hombres. Y, por otro, la experiencia que tengo de mí mismo. Cada uno tiene experiencia de sí mismo. Uno se figura a sí mismo de una cierta manera. Y solamente la probación a que uno se somete a sí mismo pone en claro si uno es o no es como se ha figurado que era.

• Esa es la diferencia fundamental y primaria en las cosas de que hay experiencia.

1.º Por un lado, hay experiencia de cosas y de personas. La figuración tiene carácter más complicado para las personas, contra lo que Descartes pretendía. Descartes titula una de sus *Meditaciones*: «Sobre el alma, que es más fácil de conocer que el cuerpo»¹⁴.

Eso de más fácil, según y conforme. Para lo que él creía, que el alma está presente inmediatamente a sí misma, no hay una mediación, mientras que la hay, en cambio, para conocer los cuerpos. Entonces, puede que tuviera razón. Lo que pasa es que el supuesto primario es más que discutible, por no decir falso.

Pero, comoquiera que sea, la figuración —esto es un hecho obvio— tiene más complicaciones tratándose de personas que tratándose de cosas. Sobre todo, porque tratándose de personas la figuración y, por consiguiente, la probación que de ella deriva, hace intervenir en las personas algo que, por lo menos ordinariamente, no se hace intervenir en las cosas: que de las personas se pide algo.

¹⁴ [Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación 2.º].

Con lo cual la probación y, por consiguiente, la experiencia, tiene un carácter muy distinto tratándose de personas y tratándose de cosas.

En ambos casos, tratándose lo mismo de personas que de cosas, la experiencia de uno que haga esa experiencia con esas personas y esas cosas es siempre extrínseca a las cosas y a las demás personas —dejo de lado el problema de la comunicación interpersonal—. Tomadas en sí mismas, les tiene perfectamente sin cuidado la probación a que yo las someta. En este sentido, es extrínseca. Repito que dejo de lado —y no podría examinar todos los aspectos de la cuestión aquí— que la comunicación de las personas entre sí introduce no solamente una complicación sino una nueva dimensión del problema. Permítaseme que por eso la pase por alto.

2.º El segundo orden de cosas está constituido por la experiencia de mí mismo, que es la más difícil de las probaciones.

Todos nos figuramos de una cierta manera. En cuanto uno lo dice, uno siempre piensa en los demás: ¿cómo se verá fulano a sí mismo? Pero el problema no es éste, porque eso es cuenta de él y no mía. El problema es cómo me veo yo a mí mismo. Es decir, no pensemos siempre en el otro para hacer la experiencia y la probación. Piense uno en sí mismo. Y es la más difícil de las experiencias, por dos razones:

a) En primer lugar, porque lo más difícil es saber cómo nos figuramos ser a nosotros mismos. Esto es enormemente complicado. Si es difícil examinar qué es lo que hemos hecho, es infinitamente más difícil averiguar cómo cada uno se figura ser a sí mismo. Lo mismo en el orden de la ficción que en el orden de la idea. Esto es lo más grave que cabe imaginar.

b) Pero, por otra parte, esta figuración es inexorable. Y en eso se distingue de la experiencia de cosas y de las demás personas. Mientras estas últimas experiencias son, en el senti-

do que he explicado, extrínsecas a las cosas y a las personas, tratándose de mí mismo, la figuración que hoy me hago de mí mismo y la probación a que yo me estoy sometiendo, quiera que no, en cada uno de los actos de mi vida, pertenece a mi propia realidad, inexorablemente. El hombre no solamente tiene ideas de sí mismo, sino que las ideas que tiene de sí mismo pertenecen a la realidad que en sí mismo es.

Y de aquí viene la enorme y decisiva complejidad del problema de la experiencia que uno tiene de sí mismo. Es que la experiencia que uno tiene de sí pertenece intrínsecamente a la realidad misma que uno es. Le pertenece, justamente, la experiencia de sí mismo.

Mientras la experiencia de las demás personas y de las cosas es, en definitiva, extrínseca —dejo una vez más de lado el problema de la comunicación interpersonal—, tratándose de cada uno a sí mismo es una experiencia intrínseca, cuya peculiaridad estriba, en primer lugar, en la dificultad insuperable, en cierto modo, de averiguar cuál es la idea exacta que uno se forma de sí mismo; pero, segundo y sobre todo, en que exacta o inexacta esa idea que uno se ha formado de sí mismo, esa figuración pertenece intrínseca y formalmente a la propia realidad de cada cual. Y esto es lo que hace que el hombre huya, en cierto modo, o tenga la tendencia a huir de sí mismo. Pero esa huida es también un modo de experiencia.

No solamente es un modo de experiencia, sino que en definitiva estos dos tipos de experiencia, el tipo intrínseco y el extrínseco, no están inconexos.

Así como al formarme ideas, lo que hago es encontrarme yo entre las cosas y no perderme en su variedad; análogamente, al tener experiencia de las cosas y de las personas por remota e insignificante que sea esta experiencia, aunque sea la caída de una piedra, al tener la experiencia, en el sentido

de una probación de lo que las cosas son desde el punto de vista de lo que yo de ellas me he figurado, en forma de ficción o en forma de idea, al tener esa probación, en realidad, me estoy experimentando a mí mismo.

En cualquiera de las más modestas acciones del hombre en su vida acontece de una manera formal y radical, bien que probablemente sin darse cuenta de ello siempre, una experiencia de sí mismo.

En la ficción, esto es claro. Pero no es menos claro en las ideas. He citado muchas veces lo que se decía allá en los tiempos del comienzo de la teoría atómica en Copenhague: que había muchos físicos que iban a Copenhague simplemente porque allí se respiraba la atmósfera de los cuanta. Es decir, tenían una cierta experiencia de lo que son esas cosas, que nadie ha visto, que en aquel momento pocas personas podían medio calcular en algunas fases; y, sin embargo, había una cierta experiencia; es decir, se ponía un poco en ejecución el propio físico en el laboratorio de Bohr. En cualquier experiencia de las cosas y de las demás personas se va perfilando y produciendo la experiencia que uno tiene de sí mismo.

De esto es de lo que hay experiencia.

Ahora queda la tercera cuestión: ¿cuáles son los modos distintos de esa experiencia? A ello dedicaremos el próximo apartado¹⁵.

*Resumen [de los apartados anteriores]*¹⁶

Dedicábamos los apartados anteriores al estudio de la integración de lo real y de lo irreal en un proceso unitario y único.

¹⁵ [Aquí acaba la sesión del día 9-3-1967].

¹⁶ [Resumen de los apartados anteriores [sesión anterior (9-3-1967)] y comienzo de la del día 16-3-1967].

Y decía que esta integración se encuentra fundada en que estamos intelectivamente en la realidad. Y ese modo de estar, en primer lugar, es fluente, vamos fluyendo en la realidad. Y, en segundo lugar, en esa fluencia vamos adquiriendo y cobrando la figura del ser sustantivo en que la realidad de cada uno consiste —es decir, la figura de su Yo— y, por consiguiente, la fluencia va marcando con rasgos indelebles, en definitiva, la figura de este Yo.

Pero si no fuera más que esto, la fluencia constituiría la figura de nuestro ser y no más, pero es que, además, no solamente vivimos, sino que *té*emos que hacer la vida y la figura de nuestro ser. Para lo cual no basta con que haya una fluencia en la que cada punto fuera, por así decirlo, cualitativamente distinto de todos los demás, sino que hace falta que haya —por lo menos, si lo hay es cuando ese tener tiene sentido— unas ciertas recurrencias, en las cuales el hombre pueda efectivamente apoyarse, para poder hacer su vida y, con ella, la figura de su Yo.

Ahora bien, esta necesidad de apoyarse en las recurrencias implica que, cuando la recurrencia se produce, como la recurrencia nunca es perfecta, el hombre, más o menos, piensa de un modo muy elemental y muy directo (no se trata de un acto de reflexión) que lo que tiene delante es lo mismo que vio antes. Le parece, pero a lo mejor no lo es, porque la recurrencia nunca es perfecta y, sobre todo, nunca es constatable como perfecta.

De ahí que, entonces, el hombre tiene que figurarse que lo que ve es lo mismo que lo que vio antes. Es el momento del parecer, en el que va incurso el figurarse. Ahora bien, figurarse es justo el forjar lo irreal en tanto que irreal.

De ahí que el forjar lo irreal es una inexorable necesidad funcional, que tiene que integrarse en una u otra forma en lo real.

Esta integración es, en primer lugar, como acabo de decir, empleando un vocablo tomado de la ascética ignaciana, *probación*. Tengo que probar, efectivamente, si lo real corresponde o no corresponde a aquello que me he figurado de ello. Y, en segundo lugar, esta probación tiene que hacerse *formalmente* con vistas y con sentido orientado a lo figurado, en tanto que me lo he figurado.

Y esto es lo que temáticamente he llamado experiencia. Nos preguntábamos en el apartado anterior:

1. En primer lugar, qué es la experiencia.
2. En segundo lugar, de qué cosas hay experiencia.
3. Y, en tercer lugar, cuáles son posiblemente los distintos modos de experiencia que el hombre tiene con las cosas.

[1] En primer lugar: qué es experiencia.

Decía que experiencia no es meramente sentir, de la misma manera que inteligir no es lo mismo que conocimiento. El conocimiento no es inteligir: no basta con tener un acto de intelección primera y primaria de una cosa, para que con esto digamos que tenemos un conocimiento de ella. Hace falta algo más. Hace falta que esa intelección vaya acompañada inexorablemente por lo menos del momento de comprensión.

Pues bien, el sentir en cuanto tal tampoco es experiencia. Es experiencia solamente si se le añade algo. Y ese algo que hay que añadir al sentir para que sea experiencia es, en primer lugar, la probación, la probación de una cosa. Y, en segundo lugar, esa probación de la cosa tiene que estar hecha con vistas, formalmente, a lo que me he figurado de esa cosa, es decir, justamente a lo irreal.

En esta experiencia experienciamos a una las cosas y también nuestras propias figuraciones. Vamos rectificando o modulando lo que nos vamos figurando de las cosas.

Tanto las ficciones como las ideas se van modificando en la experiencia que tengo con las cosas. Las cosas reales y lo irreal se van modificando en la experiencia *a una*. Y ese *a una* es, justamente, el fenómeno de la integración de que nos estamos ocupando.

[2] ¿De qué cosas hay experiencia o probación?

En primer lugar, hay experiencia de las cosas externas. En segundo lugar, hay experiencia de las demás personas. Pero ni a las demás personas, ni a las cosas, les pertenece intrínseca y formalmente lo que yo pueda figurarme de ellas. Intrínseca y formalmente podría no figurarme nada, o no existir yo, y esas personas seguirían siendo lo que son.

Lo que pasa es que hay un segundo tipo de experiencia —que ésta sí que es inexorable— que es que el hombre se figura a sí mismo ser de una cierta manera. Y la manera como el hombre se figura ser a sí mismo pertenece formal e intrínsecamente a su propia realidad. No puede faltarle. Por este carácter intrínseco, inexorable, que la idea de sí mismo y la figuración de sí tiene respecto de la propia realidad del yo, está justificado el que a las demás las llame experiencias extrínsecas.

Nos preguntábamos, en tercer lugar, cuáles son los distintos modos de experiencia. Y ése es el tema de este apartado. Cuáles son los distintos modos de experiencia, es decir, de probación de lo real con vistas a la figuración, a lo que nos figuramos de ello.

III) CUÁLES SON LOS DISTINTOS MODOS DE EXPERIENCIA

Decía que la experiencia es probación, probación con vistas a la figuración, y que, por consiguiente, caben distintos modos de experiencia. ¿Por qué? Es menester acotar la pregunta.

En primer lugar, decir que hay distintos modos de experiencia no significa que hay distintos órganos con que el hombre puede efectuar su experiencia. Esto es soberanamente claro. Yo puedo, efectivamente, hacer una experiencia con los sentidos, puedo hacer un experimento en el laboratorio, de veinte mil maneras distintas. No me refiero a esto. No me refiero a *con qué* hago la experiencia. Tampoco me refiero al camino, a los distintos caminos que habría para hacer la experiencia: éstos serían métodos, *μέθοδοι*. Serían caminos que conducen, efectivamente, a la experiencia.

Aquí nos preguntamos por el carácter formal e intrínseco de la probación en tanto que probación, sean cualesquiera los órganos con que ejercite yo esta probación, sean cualesquiera los caminos y los métodos en que esté dirigida. Se trata del carácter mismo de la probación.

En segundo lugar, este carácter pende, en buena medida, del carácter mismo de la figuración en vista de la cual se hace la probación. Vamos a verlo inmediatamente.

Y, en tercer lugar, esta figuración tiene distintos caracteres respecto de lo figurado. No es lo mismo figurarse lo que está ocurriendo en el interior de un átomo en este momento (si los átomos tuviesen interior) que figurarse otras muchas cosas, por ejemplo, el que yo me figure que les estoy dando la lata en este momento. Son cosas distintas.

Hay, pues, distintos modos, formalmente intrínsecos, de probación que penden del distinto modo¹⁷ de figuración respecto de lo que está figurado.

Y esos distintos modos de experiencia son los que quisiera recorrer, si no exhaustivamente, por lo menos de una manera ejemplificada en los puntos más salientes.

¹⁷ [La grabación dice: «tipo»].

I. *Modos de experiencia primarios*

Hay unos modos de experiencia que yo llamaría primarios. Y estos modos de experiencia son primarios y fundamentales, porque consisten en una probación directa de las cosas sobre las cuales se va a hacer la experiencia. Se dirá: ¿qué es eso de la probación directa?

Contestaré a esa pregunta con dos afirmaciones, cada una de las cuales es un modo de experiencia.

1.º Recordemos que acabo de decir que no hay posibilidad de que haya experiencia si no es en una recurrencia. Es decir, si no hay momentos recurrentes, no sería experiencia. Sería pura y simplemente el sentir.

Tiene que haber una recurrencia. Gracias a esa recurrencia —y precisamente por la misma— yo me figuro lo que es la cosa que aparece por segunda, tercera, cuarta vez, y lo primero que me figuro es que es la misma. He ahí el primer tipo de figuración: la mismidad de la cosa. Es la misma cosa la que aparece en distintas recurrencias. Es la misma mesa la que veo desde distintos ángulos, en distintos momentos, etc.

Ahora bien, ¿por qué se llama a esto ficción e irreal? Porque la recurrencia no es nunca igual. Si yo quisiera describir de una manera exhaustiva todos y solos los caracteres que esta mesa tiene en los distintos actos de percepción que ejecuto sobre ella, me encontraría con muchas recurrencias, pero también con muchas diferencias. No hay duda ninguna. La recurrencia nunca es perfecta. Y, sin embargo, digo que la mesa es la misma. Hay un momento de mismidad. Naturalmente yo forjo —finjo— que efectivamente es la misma. Lo será o no lo será. Justo es lo que hay que averiguar. Es la probación, la experiencia de este tipo.

Pues bien, la probación en este caso no consiste simplemente en captar lo que tengo delante. Esto sería pura y simplemente sentir. Sino que consiste en *percatarme* de que justamente es lo mismo. Ahora bien, el percatarse es la manera vulgar de lo que quiere decir el verbo *per-captare* en latín, de *per-caeptio*, que justamente es percepción.

He ahí el primer modo de experiencia: la experiencia de la mismidad de un objeto recurrente es justamente lo que llamamos la *per-caeptio*, la percepción; la percepción directa de lo sentido, con vistas a lo figurado en recurrencia.

Yo no veo simplemente esto que tengo delante, sino que percibo efectivamente que es la misma mesa. En este sentido, la experiencia es, no de una manera accesoria sino *formalmente*, la experiencia de la mismidad. A lo mejor los psicólogos no están de acuerdo con ello, pero lo discutiríamos.

Y precisamente por tratarse de una experiencia, esa probación no es primariamente una comprobación. No, eso es distinto; la comprobación es siempre un modo fundado. Yo puedo comprobar si una hipótesis mía tiene o no realidad, o está verificada en la realidad; esto es un asunto distinto de lo que llamamos la probación primera, inmediata y directa de las cosas.

No se trata en esta experiencia de una comprobación, sino de una presentación de la cosa en su propio perfil, independientemente de todo detalle del sentir. Podrá haber variaciones en el sentir; sin embargo, la cosa es la misma.

A) Esto significa que en la percepción dejo de lado muchísimos caracteres que en la recurrencia irían acompañando a los momentos recurrentes: el tono de luz, la intensidad; eso variaría en todo momento perceptivo. Y, sin embargo, lo voy dejando de lado.

Este dejar de lado ¿es una abstracción? No, no es una abstracción; es formalmente algo distinto, es una selección.

Una selección cuyos mecanismos son distintos, complejos (no es el tema del que vamos a ocuparnos), pero selección al fin y al cabo. Se seleccionan, efectivamente, ciertos momentos recurrentes para decir: éstos son esta mesa, la misma mesa, y lo otro son vicisitudes que le pasan a la misma mesa: iluminación distinta, distancia distinta, perspectiva distinta, etc.

B) Ahora bien, hay un factor que desempeña un papel radical y fundamental en este dejar de lado, que es justamente lo que tantas veces he llamado formalización. Efectivamente, con las notas que hay en lo sentido y en los momentos recurrentes, recorto el perfil unitario de lo recurrente y a eso es justamente a lo que me atengo para la mismidad de la cosa; si no tuviese la capacidad psicofisiológica de una formalización, por muchas recurrencias que hubiera, no tendría posibilidad de hablar de una misma cosa. El ejemplo del cangrejo al que se le adiestra a captar una presa sobre una roca, pero que es incapaz de captarla si se la colocan colgada de un hilo sobre esa misma roca, muestra bien a las claras que el cangrejo percibe todas esas notas, pero no les da el recorte unitario de ser dos cosas, una roca y una presa, sino que tiene el recorte unitario de una *Gestalt* compuesta, o integrada, por la roca y la presa.

Ésta es una función de formalización. Si todos los hombres vivimos prácticamente en el mismo mundo perceptivo (no hay la menor duda), es porque todos tenemos mecanismos mínimamente idénticos de formalización, psicofisiológicamente asegurados. De lo contrario, sería imposible vivir.

Ahora bien, estos dos factores, a saber, que se trata de una selección y de una formalización, unidos componen un fenómeno que los psicólogos han estudiado mucho (a lo mejor han cambiado de idea en estos últimos años): el fenómeno de constancia. Yo veo un objeto redondo, un disco redondo, y lo veo como redondo cualquiera que sea la posición en que lo

coloque. Rigurosamente hablando, lo vería elíptico según la posición; sin embargo, veo el mismo objeto redondo. Es un fenómeno de constancia, cuya explicación psicológica yo ignoro. Pero el hecho, como hecho, es así.

C) Y en ese fenómeno de constancia intervienen por lo menos estos dos momentos de selección y de formalización. Ni que decir tiene que se trata de una cosa real y que, por consiguiente, ese recorte y ese perfil unitario, en que una percepción humana, en tanto que humana, posee justamente el momento recurrente, es un carácter de realidad, a saber: que la cosa en esa recurrencia y con ese perfil unitario de notas que posee *de suyo*, es una realidad.

En esta percepción, así, rápidamente descrita, se trata de una probación o de una experiencia, no se trata de un abrir los ojos y ver el mundo de cualquier manera, sino de una probación perfecta y directa. El hombre va constituyendo el elenco de las cosas recurrentes y sustantivas a base de probaciones; interviene, pues, un momento de irrealidad: justamente lo que yo me figuro que es la cosa, la misma cosa. Y, en segundo lugar, hay un momento de presentación de la cosa real en la percepción.

Pero, para evitar equívocos y dificultades, conviene insistir un poco en cada uno de estos dos momentos de la experiencia perceptiva de las cosas.

a) En primer lugar, hay un momento de irrealidad.

No me refiero a que a lo mejor no todo lo que la percepción me presenta sea real —de esto hablaré inmediatamente—. No me refiero a eso, sino a que, aunque todo fuera real, el modo de estar presentado justamente en la experiencia es probación de lo sentido con vistas, por ejemplo, a la ficción: a lo que yo finjo ser la misma cosa. Solamente entonces es cuando yo puedo hablar de una identificación. La identifica-

ción se hace, forzosamente, por el rodeo de la ficción, por lo menos en lo que tenga de forja de lo irreal, del figurarse de lo irreal.

La ficción es un modo que pertenece intrínsecamente a la probación. Es un modo, precisamente, de estar integrado en la realidad. Tengo ante mis ojos la realidad de esta mesa, precisamente porque, después de ver la mesa, comienzo por fingirme que es la misma en distintas percepciones.

El momento de irrealidad está fundido con el momento de realidad en la presentación misma de la cosa. Pero entonces es cuando surge la cuestión para muchos más grave (aunque realmente, en definitiva, no lo es), que es la constitución misma de la sustantividad en el momento de lo irreal.

b) Efectivamente, si esto es así, si los momentos irreales están fundidos definitivamente en la *Gestalt* —en la configuración unitaria de la cosa percibida que tengo ante mí, en tanto que percibida—, uno se pregunta, ¿quién me asegura que eso sea real? Con lo cual, todo el montaje se viene por tierra. ¿Y si todo fuera irreal? ¿Quién me asegura que una percepción no deforma precisamente las cosas?

A eso hay que contestar varias cosas.

a') En primer lugar, que en la percepción la formalidad que llamamos realidad es la que tiene la primera y la última palabra. Ahora bien, el carácter y el momento de realidad no es objeto de experiencia, sino objeto de intelección sentiente. Yo siento, efectivamente, la realidad, y esto no es objeto de experiencia. Lo que es objeto de experiencia es la cosa que es real. Eso es diferente. Pero el momento mismo de realidad en cuanto tal es perfectamente intrínseco e intrínsecamente indefectible a toda experiencia perceptiva de lo real. La realidad es siempre y sólo un *de suyo*, que se da primariamente en el sentir, aunque aquello que se me ofrezca como siendo *de*

suyo pueda resultar problemático. Pero el que sea algo *de suyo* es el dato, el momento primario de la impresión de realidad.

b') Pero, dicho esto, la objeción levantaría la cabeza por otro lado. Atengámonos al contenido: ¿quién nos asegura que ese contenido es así como lo vemos?

Ésta no es una pregunta necia, ni mucho menos. Ha tenido una larga historia —por lo menos de cuatro o cinco siglos— en la Historia de la Filosofía.

Locke fue el primero que, por lo menos de una manera voluminosa, canonizó la diferencia de lo que él llamaba las cualidades primarias y las cualidades secundarias¹⁸. Las cualidades que para los empiristas fueron siempre secundarias son aquellas que, en definitiva, son puras impresiones y afecciones del sujeto. Así como no se puede hablar de los sabores independientemente del paladar que una persona tenga, ni de los olores ni de los aromas, pues tampoco se puede hablar de los colores, de los sonidos, de la temperatura, independientemente del estado psicofisiológico del sujeto. Prescindamos de los sujetos, borremos los sujetos humanos del mundo y se desvanecen precisamente todos los colores, todos los sonidos, todos los aromas, todas las temperaturas. Locke canonizó esto. Y tan lo canonizó, que uno de los problemas que se han planteado a lo largo de esos cuatro siglos de Filosofía es cómo, a pesar de eso, puede uno lograr averiguar lo que las cosas son, si todo aquello que las cosas dan carece de realidad, por lo menos en este sentido sencillo y elemental de una realidad primaria y fundamental.

Ahora bien, si esto fuera así, no habría argumento intelectual ninguno que nos llevara a la realidad de las cosas. ¿De

¹⁸ [J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. VIII, 9 y ss. y 17].

dónde va a sacar el razonamiento más sutil y más contundente del planeta la realidad de algo, si ese algo empieza por no presentarse como real, si no tiene momento ninguno de realidad? Sería como querer probar a un ciego de nacimiento la existencia de colores. Todos los razonamientos del mundo le harían aprender muchas matemáticas y ecuaciones de ondas, pero jamás la percepción de un color.

Y lo cierto es —y lo he dicho más de una vez en estos cursos, a lo largo de muchos años— que éste es uno de los puntos cruciales en que creo que se ha producido realmente un escándalo de la Filosofía. Que no sepamos lo que es un color o lo que es un sonido, a última hora, ¡qué le vamos a hacer! Tan-tísimas cosas —la inmensísima mayoría de las que hay en el mundo— no sabemos lo que son. ¡Qué le vamos a hacer! No se trata de esto. Se trata de algo más hondo.

Supongamos que queremos averiguar qué es un color. Y uno, ingenuamente, como ve los colores, pues se lo pregunta a un físico: ¿qué es un color?

Cualquiera que sea la teoría que se dé de un color, una ondulación electromagnética de determinada amplitud, un chorro de fotones de determinada frecuencia, etc., en el mundo físico no hay colores. Si no hubiese hombres, no habría colores. En el mundo físico lo único que hay son ondas o fotones —según la teoría que se adopte—, pero en el mundo físico no hay colores. Pregúntese, pues, no a los físicos sino a las personas que se ocupan del hombre.

Hemos borrado los colores del mundo físico y nos dirigimos al mundo de los fisiólogos, pues, en definitiva, yo veo los colores con la retina. Hay unos procesos químicos en la retina, mucha rodopsina, muchos pigmentos sensibles, muchas vitaminas como el caroteno. Sí; y con todo eso, pues, veo los colores. Pero el fisiólogo dirá que ahí no ve más que potenciales

eléctricos, reacciones químicas, sinapsis de determinada intensidad, acetilcolina para la transmisión de los impulsos sinápticos, etc., pero ¿colores? En los nervios ópticos no hay colores. El color no existe ahí, en absoluto; se me arrebató el color del mundo entero de la Fisiología. Es allá en el cerebro —es cosa muy usual decirlo entre neurólogos— donde «se elabora lo que llaman la conciencia de las sensaciones». Ahí tal vez haya colores, pero lo que es en todo el resto del sistema nervioso, no los hay; los colores no pertenecen a ese orden.

Bien. Uno ingenuamente va al psicólogo. Y le pregunta: ¿y los colores son representaciones? Mire usted, responde, eso es cosa de físicos y de fisiólogos. Para mí funcionan como si fueran objetos. La Psicología es una ciencia positiva. El hombre, efectivamente, se enfrenta con los colores, los percibe más o menos, y con eso elabora unas estructuras mentales en virtud de unas leyes. Al psicólogo le tiene perfectamente sin cuidado saber si los colores tienen o no tienen realidad. Aunque no la tuvieran, la Psicología continuaría imperturbable; no dice nada acerca de eso. Pregúnteselo si usted quiere a un filósofo.

Claro, depende de quién sea el filósofo a quien se lo preguntan. Porque si se lo preguntan a Schopenhauer, diría: el mundo es mi representación. Tampoco hay colores ahí. Pero, ¿es que el mundo realmente tiene colores? Y saldrán otra vez el físico, el biólogo y el fisiólogo diciendo que no.

Con lo cual nos volvemos a casa no simplemente no sabiendo lo que es el color —que eso sería lo de menos—, sino no sabiendo *dónde alojar* el color, ni en qué región del Universo meter los colores. No se sabe. No pertenecen al mundo físico, no pertenecen al mundo biológico, no pertenecen al mundo psicológico, no pertenecen, en fin, a las representaciones intelectuales. ¿Adónde pertenecen? Naturalmente, ese ignorar dónde colocar el fenómeno «color» es el escándalo ra-

dical de la Filosofía en este punto, mucho más que no saber qué es un color. Y lo que digo de los colores lo digo lo mismo de los sonidos.

Frente a este problema que no voy a tratar aquí en extenso (no soy capaz de deshacer escándalos tan rápidamente), si es menester, sin embargo, hacer dos o tres observaciones.

En primer lugar, la pregunta misma adolece de una irregularidad. Se nos pregunta si no podría en la percepción estar completamente deformada la realidad. Y uno, empleando una terminología escolástica, diría: retuerzo el argumento. ¿Cómo sabe usted que puede ser una deformación si de la realidad no se tiene más noticia que ésta? ¿Cómo se le puede a usted ocurrir que esto sea una deformación? ¿Qué vía de acceso tiene usted a la realidad, tan segura y tan firme, para que desde esa vía de acceso, desde esa realidad, y solamente desde ella, tenga sentido la deformación? Porque, si no, ¿cómo sabe usted que es una deformación?

Dialécticamente, la pregunta del empirismo es absurda. No se puede hablar de deformación, porque para eso habría que tener un tal acceso a la cosa, respecto del cual la percepción sensible mía fuese una deformación, porque, si no, evidentemente, no habría lugar para hablar de deformación.

Pero, aparte de esta razón dialéctica (que no se crea que es meramente dialéctica, aunque no puedo desarrollar el tema *in extenso*), hay una grave confusión en esto que decimos que el color no es una realidad.

¿De qué realidad se trata?

Volvamos a los ejemplos que acabo de poner. El físico nos dice que un color es una ondulación del campo electromagnético de determinada longitud de onda, o un chorro de fotones de determinada frecuencia, una cierta energía, etc. Sí; todo esto es verdad, pero ¿se refiere eso al color o a la realidad

de lo que llamamos en mi percepción color, cuando no es percibida e independientemente del acto de mi percepción? ¡Es que son cosas perfectamente distintas!

Porque en el acto mismo mío de percepción el color es real. Se podrá decir que ese color real está limitado a ese acto de percepción. Esto es otra historia. Justamente, lo que la Física me quiere decir es qué es un color independientemente de mi acto de percepción. Pero yo pregunto qué es un color en el acto de mi percepción que, aunque no sea más que en el acto de mi percepción, tiene efectivamente realidad.

Podrá ser que esa realidad no la logre más que por la interferencia de lo que usted llama realidad independiente de mi cuerpo, con las condiciones de mi cuerpo y las condiciones de mi mente, esto es cuestión aparte. Pero, comoquiera que sea, en aquel momento, aquello tiene realidad, y la prueba está en que para explicar lo que es un color no me basta con toda la Física del planeta, ni con toda la Fisiología del planeta; necesitaría traer a colación todos los factores que me explicaran por qué y cómo estoy viendo aquí un color verde.

En el acto de la percepción, y en tanto en cuanto dado, aquello no solamente es un contenido de la percepción sino que es una realidad. Lo que ocurre es que esa realidad no vale más que para el acto de percepción. Si yo quiero sacarlo de la percepción y decir que, efectivamente, si me marcho a casa, «esta mesa continúa teniendo el color que tiene mientras la percibo», esto es asunto distinto. Ahí entiendo por realidad no simplemente el carácter real de lo que se me ofrece en una percepción, sino que entiendo por realidad las estructuras primarias que un cuerpo tiene, por ejemplo, esta mesa, independientemente de cuando ese cuerpo actúe sobre los órganos de mis sentidos.

Ese es otro sentido completamente distinto de la palabra realidad. El error del realismo ingenuo estará en creer que sin mis órganos receptores el mundo tiene toda la gama de colores y cromatismos que la percepción presenta. Esto, con toda seguridad, es completamente falso. Otra cosa, completamente distinta, es decir que cuando lo estoy viendo carece de realidad.

Y es que, efectivamente, hay que tener en cuenta que el problema de la realidad se puede plantear (y volveré sobre este punto con más detenimiento ahora mismo) en distintos niveles. Una cosa es el problema de la realidad en el nivel inmediato de una percepción primera, otra cosa es el problema de la realidad en el nivel de lo que una cosa es cuando no es objeto percibido y cuando no actúa sobre mí perceptivamente o para ser percibida, en tanto que *percepta*. Esto es una cosa completamente distinta. La diferencia de niveles es siempre una diferencia hecha con vistas a lo que la cosa real es. El carácter de realidad de las cualidades inmediatas es la determinación de lo que es la realidad en cuanto tal, tal como nos es dada y en cuanto nos es dada. Si yo lo saco de estas condiciones, entonces habrá que averiguar qué ocurre con esa realidad en otro nivel. Pero el que una realidad sea fugaz y no tenga realidad más que en el momento en que yo la percibo, eso no la destituye de su carácter de realidad, en absoluto.

En este sentido, la percepción es una experiencia que consiste en la probación directa de la cosa real, con vistas a lo que nos figuramos que ella es. Y en la percepción, en este sentido, forzosamente hay un momento de representación irreal y de deformación. Sin la ficción no habría percepción, sería un mero sentir.

Esto que hemos fingido se funde precisamente con lo que es sentido. Sí; pero eso no quiere decir que sea falso. En ma-

nera alguna es falso. Efectivamente, ha habido un filósofo a finales del siglo XIX y comienzos del XX —nada menos que Bergson— que ha hecho una larga teoría sobre la percepción, distinguiendo lo que él llama la percepción pura y la percepción no pura¹⁹. Como si la percepción no-pura fuese el cargamento que una percepción sensitiva tiene con todo el mundo de imágenes que las distintas percepciones han decantado en mi mente anteriormente.

Que esto pueda ocurrir no hay la menor duda. Pero el problema es éste: eso que llama Bergson la percepción pura no es percepción, es el mero sentir. Y, por consiguiente, de lo otro (lo que él llama la percepción no-pura) hay que preguntar en qué consiste esa no-pureza. ¿En que incorpora elementos e imágenes? En manera alguna: a lo mejor los incorpora —esto es cuestión aparte—, pero no está en eso el momento de impureza. El momento de impureza (si se lo quiere llamar así) está en lo que agrega al mero sentir; justamente en la probación de algo que he fingido, que me he forjado yo que es esa cosa. Y entonces esto que me he forjado sí que se funde real y efectivamente con lo que me está dado, pero la unidad de esa fusión es justamente la experiencia percipiente. Es la aprehensión de que se trata de una misma cosa. Es un modo directo de experiencia.

La tesis de Bergson está fundada exclusivamente en la posición entre las imágenes y el sentir. Ahora bien, esto no es lo que constituye una percepción. Por mucho que se fundan las imágenes con los sentires, esto no sería nunca una percepción. Y, por consiguiente, su presunta teoría de la percepción pura y no-pura deja en pie este problema. Tanto más, cuanto que

¹⁹ [H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Félix Alcan, París, 1917, treizième edit.].

Bergson, en el punto que nos ocupa, era absolutamente realista, por otras razones.

2.º Hay otro modo de experiencia que no es la percepción. Repito que la percepción es una experiencia. E insisto en que la percepción es un fenómeno directo de probación: es la probación de una recurrencia en orden a la mismidad de su objeto.

Ahora bien, hay otro modo de aprehensión de una misma cosa, que trata de aprehender en ella justamente «lo que» ella es. Esto es asunto distinto.

La primera forma de experiencia concierne al *quién*. En la recurrencia tengo justamente la mismidad de la cosa: es la misma cosa. El segundo modo de experiencia concierne al *qué* es la cosa recurrente: ¿qué es ella? Me figuro de ella lo que es y esa figuración tiene un nombre preciso: es justamente una idea. Tengo una idea.

La idea —ya lo vimos— tiene un término que en tanto que ideado es perfectamente irreal. Está recortado justamente con la exactitud de la definición, que se compadece mal con lo que la realidad nos ofrece, tal como nos está dado en el sentir. La idea es exacta, pero la realidad será exacta para una mente infinita —y seguramente lo es—; para el hombre, en cambio, no es del todo exacta. Pero aquí lo que nos importa es el momento de definición. En la idea nos figuramos lo que son las cosas que parecen recurrentes.

Ahora bien, el que pertenezcan a una misma cosa todas estas notas, que estén juntas, que sean com-puestas, y que justamente el *qué* en cierto modo encierre todas las notas de una sustantividad, ese estar todo junto es lo que en griego se dice *συλλαμβάνω* y en latín se dice *cum capio*, es decir, tenemos justamente un concepto. La idea tiene función de concepto. En el concepto tengo juntas entre sí las notas que constituyen el

qué de algo, y al captarlos con-capto la cosa de quien es concepto. El concepto es justamente el otro modo de experiencia. Un modo de experiencia que no concierne a la mismidad del *quién*, sino a la mismidad del *qué*.

No es lo mismo la idea y el concepto, porque el concepto es lo realizado justamente en la cosa del *qué* envuelto en la idea. Toda concepción se funda estructuralmente en una recurrencia. Si no hubiera recurrencias no habría conceptos.

De ahí, y solamente de ahí, arranca el carácter de generalidad del concepto. Un concepto puede ser general en la medida en que hay recurrencias, porque, como no las hubiera, todos los conceptos del planeta comenzarían por no existir, como los impuestos en Roma. Si no hubiese recurrencias no habría conceptos. Habría ideas. Lo que no habría es concepto.

El carácter de generalidad de un concepto está fundado estructuralmente en la recurrencia. Pues bien, insisto en que la concepción es un modo de probación de la cosa, según la idea.

En la Escolástica —sobre todo en los comentarios lógicos a Aristóteles— no dejaron de percibir este problema, con otro vocabulario, pero vieron algo de este problema. Insistían en que un concepto en sí mismo es abstracto, por ejemplo, decir «el hombre, animal racional». (Es un concepto temático y muy malo; pero no es un azar que sea la única definición que se pueda dar en el mundo de lo que es una especie. Lo cual tiene también su intrínquis, como se dice vulgarmente. Pero supongamos que hubiese otras definiciones de otros conceptos.) El hombre, animal racional. Ese concepto (Aristóteles lo llamaba concepto, pues no distinguía entre idea y concepto) tiene dos momentos: uno, de abstracción; efectivamente, la nota de racionalidad, la nota de animalidad, tal como se halla realizada en cada cual.

Pero es que si digo que fulano de tal, A, es hombre y que fulano de tal, B, es hombre, entonces el hombre me aparece como siendo el mismo predicado en distintos juicios, el mismo predicado aplicado a distintos sujetos. Y uno se pregunta cómo está realizado ese predicado en los distintos sujetos, en ese su momento de generalidad, no simplemente en el momento de las notas que posee.

Ahora bien, se podría pensar que eso es justamente lo que aquí acabo de llamar concepto o concepción, a diferencia de la idea. Sí, en cierto modo sí. Pero nada más que en cierto modo. Porque lo que es absolutamente falso es que el modo primario como la concepción concapta lo real, sea precisamente un fenómeno de predicación. Esto no. No es un fenómeno lógico.

Antes, y para que haya una predicación de todos los hombres, diciendo que son hombres, es menester que yo conciba precisamente las realidades que tengo, como siendo realidades humanas; que encuentre realizado en cada una de ellas, justamente, lo que la idea de hombre lleva irrealmente en sí. Ahora bien, este encontrar es justamente objeto de una probación. Y, por eso, la concepción de que yo hablo es de carácter experiencial, no es de carácter predicativo lógico. Es un carácter estrictamente experiencial.

Ahora bien, aquí es donde es menester recordar —volver al punto sobre el que antes no hice más que deslizarme— que las concepciones, y también las percepciones, tienen distintos niveles. A propósito de la percepción, he citado el nivel inmediato: una cosa en tanto que yo la veo. Pero las concepciones pueden darse en niveles distintos. Y uno se pregunta: ¿es que en esos distintos niveles las concepciones tienen distinto valor para ser concepciones de la cosa? Pues no; con tal que uno se atenga a su nivel.

Como ejemplo, voy a poner varios casos. Tomemos el caso de la luz. Estamos habituados a hablar de los rayos de luz. Un rayo de luz no es una cosa precisamente geométrica. La luz pasa por un orificio, todo lo pequeño que ustedes quieran (hasta cierto punto), y allí se ve el rayo de luz. Sí; efectivamente. Así se hace la óptica llamada geométrica, considerando que la luz es un haz de rayos. Sí; todo eso es verdad relativamente. Yo puedo aplicar allí esa concepción, esa concepción que es la concepción de la luz como un haz de rayos.

Pero llega un momento en que el orificio es tan pequeño, que es justamente de las dimensiones de lo que un físico diría una longitud de onda. Entonces, se acabó la historia del rayo de luz. Lo que pasaría por ese orificio no es un hilito de luz, sino al revés, una especie de expansión de la luz en una zona extensa, en una superficie. Es el fenómeno de la difracción. En la difracción desaparece la validez del concepto del rayo de luz para convertirse en una cosa distinta, por ejemplo en un campo ondulatorio. No se puede entender la difracción con la idea, con el concepto, del rayo de luz.

El concepto de onda vale en ese límite. Sí, pero supongamos que yo hago pasar ondas por distintos agujeros muy pequeños, justamente del tamaño de los orificios de las dimensiones de una longitud de onda. Entonces me encuentro con fenómenos muy curiosos. La Física del siglo XVIII, y sobre todo la del XIX, creía haber encontrado el *experimentum crucis* para demostrar que la luz es ondulatoria, mediante las interferencias. Pero el mismo mecanismo de las interferencias conduce en la Física actual a una cosa completamente distinta: a una distribución de fotones puramente estadística; donde vuelve a desaparecer, entonces, la validez del concepto de onda. Aparece otra cosa distinta, aparece la idea de una partícula, pero de una partícula que no puede identificarse con un cor-

púsculo. La luz no es un sistema, un conjunto de corpúsculos que van en línea recta, ni es una ondulación, sino que es una partícula elemental, un fotón, cuyo carácter y cuya índole están descritas por una ecuación, pero que no es representable ni como corpúsculo ni como onda.

Como se ve, según los distintos niveles, los conceptos tienen validez de aplicación, o no. Y uno se dice: es que el concepto primero era muy rudimentario, es que no era verdad. No; es que era verdad, pero en aquel nivel, que es cosa distinta. Ésta es la historia.

No vayamos a creer que la realidad puede unívocamente subsumirse en un sistema de conceptos, sino que es menester saber en qué nivel existen los conceptos. Porque, con cualquiera de estas concepciones que he enunciado, desde la realidad del color hasta la ecuación de la distribución de fotones en una pantalla, preguntarse, por ejemplo, por el color que tiene un electrón, carecería de sentido. No es que un electrón tenga color o no lo tenga, es que carece de sentido hacerse la pregunta.

Los distintos niveles no invalidan los conceptos, sino que los limitan precisamente a ese nivel. Y, por eso, cuando en la percepción se nos dice que el color no tiene realidad física, habría que saber qué se quiere decir con que no tiene realidad física el color verde. Tomada la realidad, justamente, de los átomos y de las moléculas que ante mí tengo, es muy posible que no la tenga. Pero no es en ese nivel en el que se plantea el problema de la realidad del color, sino en el nivel de lo inmediatamente dado en una percepción. Que es cosa distinta.

Ahora bien, dentro de cada una de estas concepciones en distintos niveles, hay, sin embargo, grados distintos de aproximación. Esto hizo a Bergson —volvamos a él una vez más— invalidar el concepto de abstracción; insistía en que la

abstracción es un desmenuzamiento de la realidad en que se sustituye lo dinámico por lo estático (todos conocemos ese argumento de Bergson)²⁰. Lo que pasa es que hay una confusión grave entre una conformidad y una adecuación. Un concepto puede ser conforme con una realidad, y no ser adecuado para representarla (que es cosa distinta), lo mismo tratándose de flores que de la Santísima Trinidad. Esto es una cuestión distinta. Hay grados de aproximación en orden a la adecuación.

En todo caso, la concepción es un modo de experiencia en que aprehendemos el *qué* de la cosa recurrente; es un modo de probación con vistas a lo que de ella nos figuramos en la idea.

Percepción y concepción son los dos modos radicales y fundamentales de experiencia, esto es, de probación de la cosa, según lo que nos figuramos ser en mismidad o en quiddidad. (Empleando aquí la palabra quiddidad no en un sentido riguroso, como opuesto a constitutivo, sino en sentido vulgar que contesta a la pregunta *quid*, a la pregunta *qué*.)

De esta experiencia hay que decir:

1.º Que se inscribe por entero en el carácter físico de realidad. Es una experiencia de lo real *en su realidad*. No es una experiencia para averiguar si hay realidad o no. Para esto no hay experiencia ninguna: la realidad es un dato.

2.º En segundo lugar, es una probación, en los dos casos. Siempre con vistas a lo figurado, sea ficción o sea idea.

3.º Es una probación de la cosa en tanto que recurrente. Sin ella no habría lugar a experiencia, sino que habría pura y simplemente un sentir de las cosas.

²⁰ [H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, París, 1934, troisième ed.].

4.º Este recurso a la recurrencia es una necesidad funcional, para hacer precisamente mi ser sustantivo en mi vida; para poseerme, fluentemente, a mí mismo en mi Yo.

5.º Esta necesidad se funda en el estar fluentemente en la realidad.

Percepción y concepción son, por consiguiente, algo estrictamente humano; y no por eso, sin embargo, tienen un carácter meramente humano. Tienen un carácter que rebasa, justamente, lo humano. En primer lugar, por su momento representativo: tanto la idea como la ficción, de alguna manera, pretenden representarme lo que son las cosas. Pero no es ése, quizá, el carácter decisivo de la ficción y de la idea. Evidentemente, si no hubiese ningún momento perceptivo, no servirían de nada. ¿Pero quiere decirse que la idea está primariamente acotada y terminada, incluso en la percepción, en su momento representativo? De ninguna manera. Hay un momento mucho más importante, que es el momento direccional. Nos pone justamente en camino hacia otras cosas y hacia otras direcciones del Universo. Este momento direccional está inscrito en la estructura misma de la percepción y de la concepción.

Y, precisamente, si bien es cierto que sin hombre no habría ni percepción ni concepción, esto no quiere decir que la percepción y la concepción sean pura y simplemente fenómenos antropológicos, en su doble dimensión representativa y direccional. Sería absurdo.

II. *Modos de experiencia fundados*

A estos dos modos primarios y fundamentales se añaden, o sobre estos modos se apoyan, otros modos fundados que son justamente quizá los más importantes —por lo menos los más

espectaculares— y de los cuales no voy a citar más que unos cuantos, a título de ilustración y de ejemplo.

1.º Decía que una ficción, mejor dicho, que lo irreal, una figuración, puede tener distintos respectos a lo real, con lo cual cambiaría el carácter de la experiencia de la probación. Efectivamente, hemos visto que no es lo mismo el respecto de ser una idea, que el respecto de fingirme que es la misma mesa de una manera perceptiva. Esto es verdad.

Pero puede haber otros tipos de relación fundados en lo anterior —en la percepción y en la concepción—, por ejemplo, que lo que yo me figuro de las cosas no pretenda ser un ingrediente de ellas, ni en su *qué*, ni en su *quién*, sino algo distinto, que sea pura y simplemente un paradigma de las cosas.

Entonces tendríamos una experiencia de las cosas paradigmática; es decir, veríamos en las cosas si están o no conformes a su paradigma.

La idea del paradigma como causa ejemplar ha tenido una larga historia en la Metafísica. Pero aquí no trato de la ejemplaridad como causa; no me refiero al hecho de que en una causa inteligente esté precontenida, en forma de idea, la realidad del efecto que esa inteligencia y los factores poiéticos de ese ente puedan producir en la cosa. No. Se trata pura y simplemente de saber si lo que está aquí delante de mí responde o no responde al ejemplo o al ejemplar con que, a lo mejor, mi forja de lo irreal se ha forjado que tiene que estar hecha esa cosa. Se trata de una relación puramente formal. Es una experiencia paradigmática.

No es lo mismo comprobar una cosa en orden a su paradigma, a saber, si responde o no responde a un ejemplo, que el percibirla o incluso el concebirla.

2.º Hay otro modo de colocar lo irreal respecto de lo real, y, por consiguiente, de instituir una probación.

En efecto, yo puedo colocar el orden irreal no como paradigma, y no como ingrediente ni de mismidad, ni de concepción de las cosas reales; puedo colocarlo deliberadamente, sabiendo que son cosas distintas lo que se me da y lo que yo he forjado, pero con el intento de situarlos en correspondencia unívoca.

En ese caso, la experiencia, la probación, tendría un carácter distinto: sería el averiguar hasta qué punto esa correspondencia puede establecerse y en qué sentido.

A) Hay una forma primaria y elemental de esto que puede parecer abstracto, que es sencillamente el medir una cosa. Medir, en definitiva, es tomar el conjunto de las cosas que hay, el Universo al alcance de mi percepción, y a cada una de ellas asignarle un número. Esto es la medida. Claro, operación difícil siempre, sobre todo en quienes, por ejemplo, gustan de decir que una tela mide algo más que un metro escaso: que es la definición misma de la imprecisión. Uno toma el número y lo va colocando a cada momento. Pero, justamente, ese ejemplo pone en claro dónde está la dificultad de la cuestión, que es que el colocar un número es siempre un paso al límite. Ahí la experiencia tiene el sentido de una medición, de una medición en el sentido de un paso al límite; es el número de una convergencia obtenida por un paso al límite. Efectivamente, si yo tomara con exactitud exhaustiva la longitud de un metro, y de una tela, y viese el espesor que tiene el borde del metro, etc., tendría que emplear un número con infinitas cifras decimales, cosa que no llegaría nunca a terminar. Si le asigno un número determinado, es porque paso al límite en una cierta forma.

Y en esa forma, ese paso al límite —y, por consiguiente, la posibilidad de medir— está fundado en esa experiencia que es de la convergencia, esa convergencia que conduce a lo que llamamos medición.

En la medición establecemos una correspondencia, por lo menos unívoca (bien que no biunívoca —esto es otra cuestión—), entre el conjunto de todas las cosas que medimos y el conjunto de los números (enteros o no enteros, racionales, etc.).

Esta experiencia es la medición en un paso al límite.

B) Pero hay otros modos de experiencia de correspondencia, que han tenido gran fortuna durante por lo menos un siglo en Física, que es considerar el mundo de lo irreal como un modelo de lo que en el límite acontece justamente en el mundo de lo real. Por ejemplo, la última gran aventura de este modo de concebir las cosas fue la idea del átomo de Niels Bohr.

Niels Bohr supuso que un átomo es un núcleo en torno al cual van girando los electrones como los satélites en torno al sol. Es un modelo. Bien, ya sabemos —Bohr lo sabía mejor que nosotros— que la realidad no es que sea exactamente y de una manera rigurosa y geométrica lo que esas leyes dicen, pero aquello era un modelo al cual correspondía el conjunto de los datos experimentales: la distribución de rayos espectrales, etc. Era un modelo. En definitiva, un modelo un poco peculiar, porque estaba regido por leyes muy raras. Tan raras, que rompieron el modelo.

Pero, antes de eso, hubo la célebre cuestión de lo que es el éter. El campo electromagnético tiene unas ondulaciones. Sí; pero ¿quién ondula? Pues se dijo que el éter. Tiene unas propiedades muy curiosas: una elasticidad prácticamente infinita, es penetrable a todos los cuerpos, etc. Ahora, el modelo mecánico de la estructura del éter, para ponerlo en correspondencia con los fenómenos eléctricos experimentales, electromagnéticos, falló siempre. Hasta el punto de que en ese caso se abandonó la idea del modelo y se obtuvo (voy a decirlo in-

mediatamente) algo distinto. Todavía en su magnífico libro de electricidad y óptica²¹, que yo estudiaba de muchacho, Poincaré dice en el Prólogo que eso es así, que la suerte ha sido esa, que quien quiera llegar al fondo de las cosas tendrá que hacer el modelo mecánico del éter. Claro, esto suponiendo que la tarea de la Física fuese hacer modelos.

En el caso de Bohr esto, hacer modelos, fue falso; fue falso, porque no hay órbitas en los átomos. Más que órbitas son nubes de presencia de electrones, nubes a última hora estadísticas, cosa completamente distinta a las célebres órbitas de Niels Bohr.

C) Y, entonces, lo irreal que se pone en correspondencia con lo real, puede ser no un modelo, sino simplemente un sistema de operación. Y en ese caso, tenemos un sistema de ecuaciones, por ejemplo, en el caso de la electricidad, las ecuaciones de Maxwell, o en el caso de la óptica, o de la teoría del átomo, unas ecuaciones muy complicadas (Schrödinger, Dirac, etc.), que no pretenden representar la realidad, ni darnos un modelo de ella, sino darnos en cierto modo la estructura formal de su funcionamiento, pura y simplemente, dejándose de lado todos los demás momentos del modelo. Realmente, el átomo de Bohr lo que tenía de falso no es que no decía bastantes cosas del átomo, sino al revés, que decía demasiadas; porque no hace falta pretender que haya órbitas y todo eso para que sean verdad las ecuaciones del átomo. Es una Física sin modelos.

Aquí la experiencia tiene sentidos distintos precisamente porque la figuración está colocada en una dimensión distinta: en dimensión con la correspondencia.

²¹ [H. Poincaré, *Électricité et Optique. La lumière et les théories électrodynamiques*, París, Gauthier-Villars, 1901].

3.º Tercer punto de vista: Yo puedo colocar lo irreal como una situación a la que se refieren las situaciones de los hombres. En ese caso tendríamos una experiencia de otro orden, que es la experiencia interpretativa. Yo interpreto las conductas de los hombres, forjándome situaciones, y esto, además, de muchas maneras. Estas muchas maneras no las vamos a estudiar aquí, ni mucho menos, porque no hay tiempo ni tendría objeto. Pero sí hay una manera elemental, que es la de fingir la realidad para transmitir una doctrina; por ejemplo, la alegoría, y dentro de los Evangelios el célebre género literario, la parábola, pues es clásico en este respecto.

Ahí lo que fingimos es algo para transmitir una doctrina. Sí; pero hay casos en que lo que fingimos, forjamos y concebimos e ideamos no es una cosa para transmitir una doctrina, sino para transmitir la estructura de una realidad. Por ejemplo, la realidad entera de la Historia. En ese caso, aparece un género literario que no es parábola ni es la alegoría: es justamente el apocalipsis.

El apocalipsis no solamente es el Libro del Apocalipsis, sino que es un género literario apocalíptico; por ejemplo, el apocalipsis se encuentra en Zacarías, antes de Cristo, y sobre todo el apocalipsis de Daniel, y luego los apocalipsis apócrifos —problema que no nos importa en este momento, sino su género literario—, el apocalipsis de Enoch, etc.

El apocalipsis —la palabra lo dice— es una revelación. Sí; pero una revelación que difiere esencialmente de la profecía. Mientras la profecía se refiere a hechos concretos que van a ocurrir en determinado momento, más o menos preciso o impreciso (eso importa poco), en el apocalipsis tenemos algo completamente distinto.

En primer lugar, porque los personajes que aparecen en un apocalipsis no son nunca personas determinadas, aunque

nos sean desconocidas; son personas típicas. Es el primer hombre, es Adán, es el primer salvador de la Humanidad, es Noé, etc. Pueden ser los grandes animales y las grandes estatuas, por ejemplo, con que Daniel se figura las monarquías, justamente del tiempo de los Epifánidas; y, probablemente, en el apocalipsis de San Juan, la estructura misma del Imperio romano. Son personajes típicos, no son personajes individuales.

En segundo lugar, aquello a que se refiere un apocalipsis, mediante ese conjunto de signos²² que nosotros nos forjamos y que formalmente son irreales, es, justamente, darnos el sentido de la Historia entera. La profecía está limitada a cosas muy determinadas, más o menos amplias pero, en definitiva, siempre determinadas. El apocalipsis, en general, quiere describir el sentido entero de la Historia.

Ahora bien, los episodios de ese apocalipsis son visiones, pero puramente simbólicas. No se trata de que un personaje figurado en un apocalipsis va a tener una existencia real sobre la Tierra, sino que eso representa simbólicamente un tipo de aquello a que se quiere referir el apocalipsis. Son episodios como visiones, pero puramente simbólicas, en las que, por consiguiente, el tiempo está transcendido. El apocalipsis no hace distinción entre el presente, el pasado y el futuro, por lo menos en su estructura como género literario. Evidentemente, se refiere sobre todo a la historia tal como va a ocurrir, pero se refiere también al pasado, porque arranca en definitiva de un presente. ¿Cómo se va a sostener razonablemente que el apocalipsis de Daniel, por ejemplo, no está refiriéndose a la profanación del Templo por Antíoco Epífanes? Y, sin embargo, eso es término de una visión apocalíptica. Aparece justamente

²² [La grabación dice «símbolos»].

en su estructura transtemporal, en la que todo es un puro presente, pero un puro presente que se desliza en una visión puramente simbólica, en la que el tiempo es un momento estructural, no un transcurso sucesivo.

La ficción es, en este caso del género apocalíptico, un órgano de la verdad de la Historia.

4.º Todos estos modos fundados se refieren a las cosas y a los sucesos. Pero hay otro modo de experiencia en que lo irreal se refiere no a las cosas reales, sino a otras cosas irrales. En ese caso nos encontramos en una situación paradójica: figurarme lo que es una cosa irreal. Lo decía al comenzar estas lecciones, se puede discutir sobre si Don Juan era o no afeminado. Don Juan es irreal, tomado en sí mismo. Y, por consiguiente, a eso que es irreal le puedo aplicar todo cuanto acabo de decir de la realidad de una irrealidad: figurarse lo que es una cosa figurada. Ahora bien, no se crea que esto es una sutileza: es que esto tiene una estructura bastante exacta y definida.

Hay, en primer lugar, una experiencia que llamaríamos fantástica. Es lo que Stuart Mill llamó la experiencia imaginaria y lo que Husserl más tarde llamó la cuasi-experiencia. Efectivamente, yo puedo combinar imágenes, para forjarme con ellas propiedades geométricas, etc., y utilizarlas con objeto de formarme conceptos o ideas. Una experiencia fantástica.

Pero, además, lo que nos importa es que —fantástica o no— esa experiencia de lo irreal, en la que yo forjo precisamente lo irreal en cuanto tal, es justamente objeto de una experiencia distinta: es lo que llamaríamos la creación. Pero sobre la creación, para terminar, diré inmediatamente dos palabras.

En sus modos fundantes de percepción y de concepción, y en sus modos fundados —de los cuales he citado unos cuantos,

a título ejemplar—, el hombre integra lo irreal a lo real justamente en una experiencia unitaria, que es la probación de lo real con vistas a lo que nos hemos figurado. Y precisamente es lo que nos habíamos propuesto averiguar.

RESUMEN

Nos preguntábamos en estas lecciones tres cosas:

I) Primero, qué es lo irreal en sí mismo. Y veíamos que es algo que tiene diversos modos de ser irreal: espectro, ficción, idea. Y que, por consiguiente, es siempre y sólo el resultado de un proceso de irrealización.

Este proceso de irrealización conserva, sin embargo, carácter físico de realidad. Esta mesa es una realidad física. Dejemos de lado que sea mesa, pero conservemos su carácter físico de realidad. Entonces ese carácter se me queda, en cierto modo, sin contenido, de una manera huera, con poco contenido, con un contenido bien pobre y, sobre todo, con un contenido indefinido. En el cual el hombre, precisamente por eso, puede ir alojando aquello, justamente, que le da una cierta compacción, aquello que constituye una posible riqueza, aquello que constituye el carácter definido.

Esta conservación del carácter físico de realidad en el proceso de irrealización consiste en dejar en franquía, justamente, a lo real para ser otra cosa distinta de lo que es. En eso estriba justamente la esencia misma de lo irreal en tanto que tal.

II) ¿Por qué —es la segunda cuestión— forja el hombre lo irreal?

1.º Decía que es por el modo mismo de estar en la realidad. En la realidad no estoy primariamente como un ser viviente. Estoy primariamente porque este ser viviente que yo

soy es inteligencia sentiente. Estamos en la realidad, no solamente *aprehendiendo* lo que ya es en una intelección sentiente, sino que estamos *físicamente* en la realidad; es decir, en nuestro *inteligir sentiente estamos* precisamente en la realidad. Y este estar es fluente, en dirección, orientación y selección.

2.º En segundo lugar, estamos no solamente viviendo por estar fluentemente en la realidad, sino además teniendo que hacer nuestra vida, y para eso necesitamos apoyarnos en recurrencias, en las cuales al hombre le parece que las cosas son de una manera o de otra, y por consiguiente tiene que figurárselas, forjar lo que son.

La forja de lo irreal es, pues, necesaria por el modo mismo de estar en la realidad, que es un modo doble: fluente y, además, con la necesidad de hacerme la figura de mi propio Yo sustantivo.

III) Y, en tercer lugar, nos preguntábamos cómo se integra lo irreal y lo real en el estar en la realidad. Ese modo de integración es justamente la experiencia. La experiencia como probación de lo real, en orden a lo que me he figurado irrealmente que es eso real. Y he rememorado que esta experiencia tiene modos y formas diversas.

Ahora bien, tomando el tema en conjunto, no puede negarse que, desde el punto de vista de una filosofía más o menos usual, éste es un tema menor. La idea de irrealidad no parece que desempeña grandes funciones en la filosofía. Pero si se centra la filosofía en el momento mismo de realidad, entonces el tema no es que sea menor, es que es un tema archimayor. ¿Cómo se va a pretender, efectivamente, que la función precisa y formal de la inteligencia sea enfrentarse con las cosas como realidad, si justamente el hombre está sumergido y flotante entre irrealidades?

Entonces, enfocada así la cuestión, se podría recurrir a dos posiciones de la filosofía usual, que podrían servir para contestar a esa pregunta y que —a mi modo de ver— son absolutamente insuficientes.

1.º En primer lugar, inscribir la realidad dentro del ser. Lo irreal, entonces, es justamente el no-ser. O, a lo sumo, sería como si fuera ser, es decir, *ens rationis*. Es la postura clásica, naturalmente, hasta el siglo XIX.

Lo irreal es justamente *ens*, es decir, es un ser, y además un ser *de razón*, que la razón forja intencionalmente, pero que carece en absoluto de realidad.

Ahora bien, a mí esto me parece absolutamente insuficiente, entre otras, por tres razones.

Primero, porque el ser no es nunca lo radical de las cosas, lo radical es que sean realidad. El ser es un acto ulterior de lo real, en tanto que actual, precisamente, en esa respectividad metafísica que es el mundo. Y, por consiguiente, el problema de lo irreal no se inscribe en el problema del ser, sino en el problema de la realidad misma.

Segundo, porque lo irreal no está constituido por un mero «no», sino que está constituido en cada caso por un proceso distinto de irrealización. Y, si se quiere emplear el «no», habría que decir que, por lo menos, ese «no» tiene distintos modos de ser «no». Lo cual es algo más que ser pura y simplemente un puro «no» a secas.

Y, tercero, porque éste es un proceso que no es de razón sino de la experiencia entera, justamente, de la constitución del ser sustantivo que soy Yo. Yo tengo que hacerme mi vida y tengo que hacerme la figura de mi Yo, apelando para esto a las recurrencias, a las cosas más o menos recurrentes y mismas que encuentro en mi experiencia.

2.º La otra posición consistiría en tomar justamente lo que hemos dicho en el último capítulo²³ por el cabo opuesto.

El hombre es la gran fuente de la creación. El hombre es creador. La realidad del hombre, por lo menos, es la realidad de un proceso de creación. Esta fue toda la filosofía del Romanticismo y especialmente la filosofía de Schelling²⁴: se considera al hombre fuente de la realidad, si no de la realidad total (en definitiva, si que se lo creían los idealistas, por lo menos, si se quita el momento físico de esta fontanalidad), sí se considera al hombre como la fuente de toda su realidad. El hombre es la tarea, justamente, de lograr su realidad propia. Sin embargo, esto me parece absolutamente insuficiente, porque no es dar un concepto preciso de lo que es la creación humana.

¿Es el hombre, efectivamente, creador? Sí y no.

Stricto sensu, no. Porque la realidad no está creada, ni está tan siquiera experienciada: está dada en impresión primaria, que es justamente la impresión de realidad, a la cual el hombre se encuentra atenido, de la cual se encuentra henchido, por la cual se encuentra arrastrado en todos los momentos, inexorablemente, de su vida.

El hombre no es creador de la formalidad de lo real: todo lo contrario. Sin embargo, el hombre se apoya en lo real para

²³ [El capítulo 3.º trata de la «experiencia» como «probación» y la penúltima sesión (lección, del día 9-3-1967) trata de los modos de experiencia, de cómo se integra lo irreal y lo real en el estar en la realidad].

²⁴ [F. W. J. Schelling, «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände», en *Philosophische Schriften* (1809); *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Felix Meiner, Leipzig, 1925 (ejemplar de la biblioteca de Zubiri con abundantes subrayados); *Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, Stuttgart und Augsburg (3 libros en 2 vols.); M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von Hildegard Fleck, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971].

hacerse. Y en este apoyarse en lo real para hacerse se cambia la diferencia entre lo real y el contenido en un ámbito que, como acabo de recordar, es huero, pobre, indefinido. Y en eso es en lo que consiste el proceso de irrealización.

Un proceso de irrealización en que el hombre va a poder inscribir, dentro del carácter físico de realidad, en ese mismo carácter, otras cosas distintas —y de distinta manera— que aquello que se le ofrece en el contenido del sentir. Y, en ese sentido, el hombre es creación. Por eso, diría que el hombre es cuasi creación. Cuasi creación, en el sentido más elemental del vocablo, despojándole de cuanto pudiera tener de una resonancia meramente intelectual o intelectualista. No se trata, por ejemplo, como diría Cohen, de que la verdadera realidad es el concepto²⁵. No. El concepto no es realidad.

En primer lugar, porque el concepto es una experiencia conceptual, de concepción; y, en segundo lugar, porque la idea, en cuanto idea, no es realidad sino que es justamente irreal.

El hombre va haciendo la experiencia de las cosas reales por un proceso de irrealización, en el cual hay una cuasi-creación. Pero, entonces, se dirá: si el hombre lo único que crea es justamente lo que no es real, es un poco perder el tiempo.

Y a eso hay que contestar, primero, que lo irreal como creación reobra sobre la anchurosidad misma de lo real. Esto pone bien en claro que aquello en lo que primariamente está el hombre no son las cosas, sino que entre cosas está en la realidad. Y que precisamente esa experiencia de la anchurosidad de lo real pertenece —en la forma de una experiencia creadora— al haber del hombre con su inteligencia, respecto de las cosas.

²⁵ [Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1914, zweite verbesserte Auflage].

Y, en segundo lugar —como decía—, yo configuro mi ser sustantivo, mi Yo, precisamente con esta experiencia de las cosas, no solamente porque las cosas me agregan, reales o irreales, rasgos en sí mismos a mí. Esto sería muy relativo: si yo pienso en un espacio de infinitas dimensiones continuas, o pienso en un centauro, ¿qué me deja a mí de rasgos este espacio y este centauro? Evidentemente, en definitiva, nada. Se dirá: lo único que hay de real es el acto en que usted lo concibe o lo finge.

Pues hay algo más: les pasa a esas cosas irreales en mi experiencia lo que al disparo de un fusil: el proyectil sale por donde quiera, pero deja la impronta retrospectiva en el hombro del que ha disparado. Las ficciones más ficticias, los conceptos más alejados de la realidad, dejan, evidentemente, su impronta en el ser sustantivo del hombre. Y, sobre todo, le dejan en aquella dimensión y en aquel momento en que tenemos en cuenta la experiencia con nosotros mismos.

El hombre, efectivamente, se figura ser de una cierta manera y hace la experiencia de sí mismo. Y esa experiencia de sí mismo es, a última hora, el eje cardinal de toda la integración de lo real y de lo irreal.

Esa experiencia es estrictamente creadora. Por lo menos, cuasi-creadora. Creadora, porque no es algo dado sino hecho. Pero nada más que cuasi-creadora porque es una experiencia. Una experiencia en la cual lo creado no es un *ens rationis*, sino que es precisamente un *ens hominis*²⁶, en que el hombre desempeña una función de probación real y física respecto de sí mismo y de su propia realidad.

Lo real y lo irreal están en última instancia integrados en el hombre. Por eso, el tema de estas lecciones se llamó: «El hombre, lo real y lo irreal».

²⁶ [¿No debería sustituirse el término «ens» en esta fórmula por el de «experiencia» (fantástica y cuasi-creadora de la vida humana)?].

APÉNDICE

EL HOMBRE:
LO REAL Y LO IRREAL
(1967)

Por Ignacio Ellacuría

Introducción

¿Se da lo irreal sin el hombre como se da lo real sin él?

¿Se puede explicar lo irreal como lo *no real*?

Hay diversos modos de ser irreal y, por tanto, lo irreal no es sin más lo *no real*.

Versión necesaria del hombre a lo irreal para ser real.

» Lo irreal no es algo independiente de lo real.

El problema plantea tres grandes cuestiones:

La índole de la realidad en sí mismo.

El fundamento de la irrealidad en el hombre.

La integración de lo irreal en la realidad de la vida humana.

1. *Lo irreal en sí mismo*

1.1. Algunas concepciones sobre lo irreal y su crítica:

1.1.1. Husserl:

Aceptación de la realidad del mundo como *Ur-doxa*, y la puesta en paréntesis de la realidad que me da el fenómeno de que busco el sentido.

Diferencia entre neutralidad e irrealidad; lo irreal se opone

a lo real dentro del mundo real, por lo menos así se va a tomar aquí.

1.2. Análisis de los distintos modos en que se presenta la irrealidad:

1.2.1. *La ficción*: ¿qué es la ficción y qué es un objeto ficticio? qué es lo irreal en ese modo de irrealidad que se llama ficción:

a) La ficción o quimera como *ens rationis: esse intentionale*:

Su *esse* es un *esse intentionale*, un *esse* conferido por la intención de la inteligencia.

Pero esta concepción olvida el segundo sentido de intención: que lo declarado en cuanto tal no tiene más ser que el que le confiere la propia inteligencia, el cual puede tener sus propiedades (Don Juan), un ser no puramente «intencional».

b) El objeto irreal, ficticio como objeto imaginario:

Mientras la cosa me es presente, es fenómeno, pero cuando no lo está podemos tener el fantasma de la fantasía, que no tiene materia, es débil y libremente movable (Aristóteles). Cuando el fantasma no es conforme con lo real, es algo irreal.

Pero el hecho de la ficción es ella ficción en sí misma y no por su conformidad o inconformidad con lo real. El objeto irreal es inmaterial, móvil y débil, porque es irreal y no es irreal por ser inmaterial, etc. En el objeto irreal interviene la imaginación pero no sólo ella.

c) Lo irreal como lo carente de realidad:

Algo que no existe, pues la escolástica toma existencia por realidad.

No se puede decir que lo irreal carezca de *toda* existencia (Don Juan y los teoremas de existencia en matemáticas). La esencia que se dice tener es irreal.

d) Qué es propiamente lo irreal:

La discusión interior muestra que no hay irrealidad sin más sino irrealidad de un modo determinado. Lo irreal no es simplemente algo carencial, sino algo resultante de un proceso de irrealización.

Qué es lo que se irrealiza:

Realidad es una formalidad de las cosas, que consiste en el de suyo, anterior al contenido que me es dado en impresión de realidad.

Los contenidos son distintos y la formalidad real es la misma, que es aquello en que el hombre queda.

Lo que es término formal de la ficción no es el momento de realidad sino su contenido. No realidad ficticia sino realidad en ficción, la misma realidad física que tenemos presente.

La realidad en su carácter más físico es aquello en que se mueve la ficción; de ahí la gravedad del mundo de la ficción.

En qué condición queda lo irrealizado:

El contenido está inscrito factualmente en la realidad y no de manera necesaria, con lo que el carácter trascendental del momento de realidad es donde se inscribe el contenido.

En ese ámbito «separado» se pueden introducir nuevos contenidos, pues la realidad se nos muestra como inagotable por su separación del contenido.

La realidad presente es la que me permite la construcción «realmente» ficticia, una construcción dentro del ámbito de realidad.

1.2.2. *El espectro:*

Júpiter auriga es una apariencia, y no necesariamente una ilusión, porque ese carácter no le pertenece de suyo sin que sea un mero no de realidad.

La reificación propia de toda realidad no es unívoca y puede quedarse a nivel de espectro.

El ámbito de lo real tomaría aquí la forma de constitutiva oquedad de lo real.

La concepción de ese tipo de irrealidad en el Vedanta según la interpretación Shankara.

No es metafísicamente imposible que no haya más que una realidad de la cual todas las cosas fueran espectros.

Por esta misma línea iba la interpretación docetista de la humanidad de Cristo.

Las mismas posibles apariciones de Cristo serían espectrales, después de la ascensión.

En el espectro nos aparece como una especie de distanciamiento entre las propiedades y la sustantividad, de modo que el ámbito donde se juega la libre creación de la ficción se torna en la oquedad de lo real:

En el caso de la ficción tenemos el contenido de la realidad en construcción por lo inagotable.

En el caso del espectro tenemos la oquedad de lo real en la que por proyección se atribuye a lo real un conjunto de propiedades.

Resumen de la ficción y el espectro.

1.2.3. *La idea:*

El arranque de la concepción del ser en Parménides.

El εἶδος en Platón:

Lo que no es más que ser y lo que tiene un momento de no ser.

El εἶδος como término de un acto de visión y la idea como visión del εἶδος de las cosas, de su tipo:

El εἶδος es un κείμενον que no cambia.

La separación de idea y de cosa, al menos como momento absoluto de realidad.

La posición de Aristóteles:

La crítica de Platón:

De qué cosas hay idea.

La participación no explica el devenir.

No hay separación física sino abstracción.

Observaciones a la posición de Aristóteles:

Además de la abstracción hay la construcción.

La abstracción implica un acto previo que cree el ámbito de la abstracción y que es un momento de visión.

Las ideas no reposan sobre sí sino sobre lo real y su término no es siempre momento de una cosa real.

La filosofía del siglo XIX y su crítica:

La existencia de objetos ideales.

Crítica de esta concepción:

Los objetos ideales no son necesariamente objetos, pues es distinto *res realis* y *res objecta*.

A la idea le es necesario el momento de genitividad, la idea es idea-de y no sólo una presunta identidad de sentido.

La objetualidad no es un carácter primario sino que remite a algo previo: lo real.

Las ideas no son objetos ideales sino irrealidades, incluso cuando la idea se da en la realidad.

La idea como tercera forma de irrealidad:

Qué es lo que se irrealiza:

Se irrealiza lo que las cosas son en realidad, pero no el que sean en realidad.

Con lo que la idea es idea «de» la realidad; el carácter genitivo de la idea es el carácter del de suyo.

Cómo se idea, qué es idear:

No es anular un contenido sino abstraer:

Abstraer no es anular sino prescindir, pero con el prescindir no tendríamos abstracción.

Se necesita una referencia anterior a la constitución unitaria.

La abstracción presupone una línea desde la cual se va a abstraer, ejemplo en Einstein.

En qué consiste, por tanto, la idea:

La exactitud como atributo de la idea y, por tanto, algo irreal.

La realidad es indefinida y la idea definida.

Desrealizamos por abstracción el contenido de lo real y elevamos lo abstracto a lo exacto.

1.3. Qué es lo irreal en sí mismo:

La irrealidad reposa sobre la irrealización.

En el espectro tenemos la oquedad de lo real, en la ficción el ámbito de libre creación y en la idea la exactitud; es decir, las tres formas se fundan en lo real.

Qué es lo que se irrealiza:

Se irrealiza no el carácter de realidad sino el contenido de lo real.

En esta irrealización hay diversos momentos:

Hay un contenido creado por mí que no es intencional pero con propiedades no implicadas sino complicadas que no responden al acto intencional de la mente (Gödel).

Hay unidad de sentido pero apoyada en la unidad del objeto al que se refieren.

Hay una intención pero es una intención física en que se halla la mente por su versión a la realidad.

El fundamento de la irrealización:

El fundamento es la distinción entre la formalidad de realidad y su contenido.

Pero la formalidad «realidad» no se distingue realmente de las notas del contenido.

Es posible la distinción porque las cosas reales son varias, pero no es distinción de la razón sino del hombre entero:

Atenido a la realidad, henchido de realidad y arrastrado por ella es como se hace la operación.

Y esto es anterior la diferencia entre el ser y los entes en razón de la trascendencia humana, pues ésta se apoya en la primaria apertura a la realidad.

Por esta distinción se crea la unidad del ámbito de realidad donde se inscriben las cosas percibidas y las cosas creadas.

Esta creación transcurre de modos diversos; es el carácter modal de la creación de lo irreal:

Son tres: la proyección espectral, la construcción ficticia y la abstracción en exactitud.

El ámbito de realidad tiene también tres aspectos apoyados en su no estar repleto: inagotable, hueco y exacto, por lo que la realidad se presenta como huera, pobre e indefinida.

Crea así el ámbito de lo irreal.

Resumen de la primera parte.

2. Por qué forja el hombre lo irreal:

Lo irreal es siempre y sólo forjado por el hombre, dejando aparte el problema de los espectros.

Esta creación no es del todo arbitraria; es arbitrario lo que finge pero es forzoso el que tenga que fingir e idear.

¿No creará la irrealidad para estar en realidad y no porque tenga capacidad de crearla?

2.1. ¿Cómo estamos en la realidad?

Primera respuesta: estamos en la realidad viviendo, en la vida (Dilthey). Pero ¿qué es la vida?

Definir la vida por los actos vivos no resuelve el problema de la vida:

Está la cuestión de hecho de los virus.

La multiplicidad de actos queda absorbida en la unidad de la vida.

Definir la vida por la unidad de la vida:

La unidad interna de la vida sería *durée* y no mera sucesión (Bergson).

Pero la duración temporal se funda en que algo es duro o duradero de suyo, que es algo transtemporal,

ni es pura retinencia en el ser que también se funda en la duración como función trascendental del estar siendo. La unidad interna de la vida no es *durée* sino unidad de sentido (Dilthey), no es problema de *ζωή* sino de *βίος*:

La vida sería *Zusammenhang*, trama o textura y cada momento vital una *Erlebnis*, una vivencia, caracterizada por su inmediatez y por algo que envuelve su propia inmediatez.

Pero la vida se vive y no la que es contada cobra su sentido de mi propia realidad, de mi yo, es un modo del ser viviente y está por encima de la división de *ζωή* y *βίος*.

Definir la vida más allá del sentido y de la *durée*:

Primera aproximación:

La vida para ser mi vida tiene que ser antes que todo mía y en eso consiste la vivencia; y no ha [de haber] dualidad entre el mía y vida porque el mí se funda en el me [,] principio de vivencia; el hombre no es viviente porque tenga vivencias sino que tiene vivencias porque es viviente.

La vida no consiste en que la haga yo (Stahl) de dentro afuera, pues esta concepción confunde espontaneidad y vitalidad: hay muchos actos vitales que no son espontáneos sino impuestos, la vida sería entonces automoción (Aristóteles).

Es difícil determinar la inmanencia (problema de los circuitos reverberantes, del *feed-back*).

No se explica bien la automoción; la vida no es el movimiento de un autos, sino que en la vida el autos se ejecuta a sí mismo.

Segunda aproximación: la vida es poseerse:

Las propiedades de los seres no vivos sólo son materialmente suyas y no funcionan en su acción por ser suyas.

Que funcionen como suyas sólo es posible por la inteligencia: ser acciones ejecutadas con vistas a la propia realidad del sujeto en tanto que realidad.

Poseerse es ejecutar acciones con propiedades que son del viviente con vistas a su propia realidad qua realidad, configurando la figura de su ser sustantivo en lo que consistiría la inmanencia; poseerse es ratificar físicamente su propia realidad como comprometida en la configuración de sus actos:

Hay una dualidad entre posidente y poseído pero en una identidad real sustantiva.

La expresión suprema de la vida es el amor.

Los demás seres vivos son sólo por aproximación vivos.

Por tanto, no estamos en la realidad por la vida, sino que estamos en la realidad por la inteligencia.

Segunda respuesta: Estamos en la realidad en la medida en que somos esencia abierta:

Con el acto intelectual estoy en la realidad no porque es un acto que yo ejecuto:

Cuando estoy pensando no es que esté intencionalmente en lo que es término del pensamiento sino es un acto de estar físicamente en lo inteligido.

Estoy siempre en el carácter físico de realidad sea lo que sea el contenido.

La inteligencia está en la realidad impresivamente y por ello lo está fluentemente:

La impresión de realidad y su estructura.

Por ser sentiente la intelección es constitutivamente corriente, fluente:

La transicionalidad de los estados descrita por James y Husserl no es suficiente.

La concepción agustiniana y bergsoniana de la distensión y duración es más acertada pero tiene también sus dificultades:

Porque quién es el que dura: no el mismo yo sino un yo mismo; no se trata de la identidad del yo sino de su mismidad.

El objeto mismo de la conciencia va cambiando; es la realidad misma la que se distiende.

Hay un momento de salto que se logra proyectando la propia realidad.

En definitiva, saltar, correr y estar distenso no son la fluencia, sino tres maneras como se fluye.

La inteligencia fluye también pero ve su propio fluir como realidad:

La inteligencia en su fluir está como un todo viendo y previendo y esto refluye sobre el acto mismo en virtud del cual está fluyendo mi estado intelectual.

El fluir de lo sentido es la realidad en fluencia:

En el cambio de todas mis percepciones estoy siempre en la realidad.

Fluir es el modo primario de estar en la realidad; estoy en la realidad en forma de corriente, de distensión y de salto.

La fluencia me permite distinguir la realidad del contenido, y la diferencia se convierte en ámbito, donde el hombre contempla las cosas que pasan.

Resumen de lo dicho en 2.1.

2.2. Qué tipo de necesidad mueve al hombre a forjar lo irreal:

La pregunta es si hay una necesidad que no sea puramente de hecho sino de tipo funcional que lleve a tener que ejercitar esa potencialidad:

Concepción aristotélica de $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y fantasía

El objeto del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ son las ideas.

¿Con los sentidos el hombre se enfrenta con las cosas en afección que varían a diferencia de las ideas?

La fantasía es algo intermediario que participa de ambos.

Cómo se forman las ideas según Aristóteles:

La inteligencia tiene dos aspectos: uno, por el cual ve la idea abstracta que tiene delante y la recibe (intelecto paciente); otro, por el que coloca el objeto abstracto delante de sí (intelecto agente).

Para poner delante el hombre tiene que juntar las impresiones particulares y esto lo hace el intelecto agente que está siempre en acto:

Importancia en Averroes del entendimiento agente.

Pone juntas las cosas y expolia sus diferencias pero para eso necesita los fantasmas.

De ahí la necesidad funcional de la fantasía sin la que no podría haber abstracción: es un intermediario y un intermediario necesario.

Crítica de esta concepción aristotélica:

Esto sería así si el inteligir fuera idear; pero no es así y el fantasma es necesario como interpuesto entre la aprehensión de la realidad y su contenido concreto, la fantasía es un intermediario necesario para estar en la realidad.

2.2.1. La fluencia y la forja de lo irreal:

La inteligencia fluye en el sentido en que fluyen los demás actos mentales.

Pero la inteligencia abarca el campo de la fluencia como un todo:

El campo de fluencia es la formalidad de lo real.

Este momento de videncia del campo tiene dos componentes:

Nos da el fundamento humano de la distinción entre formalidad y contenido pero no sólo porque vea el campo sino porque está físicamente en él.

Al estar en realidad no hay sólo distinción sino que hay diferencia y la diferencia se convierte en un ámbito:

Es el campo de lo real, el que se abre a los ojos de la inteligencia, no más cosas sino el campo mismo de lo real como un campo abierto.

No es lo mismo formalizar la cosa en tanto que realidad que formalizarla por el sistema de notas que posee o la función que desempeña.

No es un campo en que se alojen las cosas sino algo que las estructura en tanto que realidad.

Este campo reobra sobre la inteligencia:

La fluencia tiene una *dirección* determinada independientemente de que el hombre la forje.

Tiene también una orientación.

Y ejecuta una selección.

2.2.2. Quién es el que fluye:

El que fluye soy yo mismo, aunque yo no sea el soporte fijo de la fluencia de la vida.

El yo en su fluir está en el campo de la realidad como centro de ese campo:

Esto no es una egología (todo es para mí) sino que todo es visto en mí.

Pero es un yo que tiene que hacerse ejecutando sus actos en forma fluente.

2.2.3. ¿Cómo hace el hombre la figura de su ser?

Cada uno de los actos va configurando o modulando la figura del propio ser.

Para que el hombre haga su vida y no sea su vida la que le haga a él, la fluencia debe ser en algún modo recurrente, pues sólo así el hombre se puede apoyar en las cosas para hacer su vida.

La recurrencia es el orto de la distinción entre parecer y realidad.

Y esto hace que tenga que figurarse cómo son las cosas.

Se figura cómo son las cosas porque se ve forzando a apoyarse en ellas para hacer su vida, y así se autoconfigura.

Lo que hace primariamente la idea es que no me pierda en la realidad y para encontrarse a sí mismo.

La ficción misma modula el ser de quien la finge.

El forjar lo irreal, el figurarse, es necesario para acercarse a la realidad cuando ésta tiene que realizar la función de servir no sólo como objeto de intelección sino como punto de apoyo.

2.2.4. La subtensión dinámica de la figuración:

La figuración no tiene por qué reducirse a aquello que la ha hecho necesaria.

Abierto el ámbito de la figuración para orientarse entre las cosas, queda abierta la posibilidad de la creación.

Resumen de 2.2.

3. *Cómo lo irreal se integra con lo real en el yo humano*

3.1. El planteamiento del problema:

Podría pensarse en una oscilación de la vida humana entre lo real y lo irreal, pero no es así, pues debe apoyarse en lo irreal para ser real.

Se trata, más bien, de una integración:

La integración consiste, por lo pronto, en la fusión del proceso de estar en la realidad:

El proceso de estar en la realidad envuelve inexorablemente la forja de lo irreal.

La integración consiste en la unidad de lo real y lo irreal en el proceso único y unitario de estar en la realidad.

De qué proceso se trata:

La fluencia tiene un momento inexorable de proyección; en ella domina el futuro:

En ese proyecto debido a la inteligencia sentiente acontece la temporalidad humana.

El proceso radical sería la realización de proyectos.

Pero esto no es completamente así:

El término de un proyecto no es forzosamente algo irreal que ha de realizarse.

No es lo mismo lo que todavía no tiene realidad y lo que es formalmente irreal.

La proyección no explica sin más la unidad del proceso.

El proceso en que se funden unitariamente lo real y lo irreal es el proceso mismo de la fluencia del estar en la realidad.

El planteamiento platónico en el *Sofista*:

La realidad es la idea y las cosas son más o menos reales por su mayor o menor conformidad: hay *παρουσία* y *μεταξύ*.

El parricidio contra Parménides:

El error implica lo otro, la no plena identificación con el ser.

El ser, lo mismo, el otro.

Por la estructura misma del ser hay no-ser.

El sofista es quien se basa en lo otro.

Crítica del planteamiento platónico:

Hay cosas en que no yerra la inteligencia sino que son en sí mismas falsas antes de toda idea: vino falsificado.

La pluralidad de propiedades pende de una unidad interna.

Lo necesario es integrar las ideas en las cosas y no las cosas en las ideas y ambas en la realidad.

3.2. Tratamiento del problema:

Introducción:

La realidad no la pone la inteligencia sino que está dada y dada en impresión de realidad.

Estamos en esta realidad fluente pero recurrentemente, lo cual nos plantea el problema de la experiencia.

¿Qué es experiencia?

Sistematización de ideas sobre la experiencia:

Aristóteles: la memoria de sensaciones repetidas y que forman así unidad: familiaridad.

Siglo XVIII: reducción de la experiencia a lo empírico, al puro sentir: empirismo.

Kant: para hacer algo objeto de experiencia se necesitan las impresiones sensibles más todo el aparato de la razón pura.

Bergson: algo inmediatamente presente a la conciencia.

Stuart Mill llega a la idea de experiencia imaginaria y Husserl llama a la fantasía una cuasi-experiencia que permite tener las cosas presentes en imagen.

Dilthey: la experiencia que el hombre va adquiriendo en la vida.

Dejada aparte la quinta acepción pueden reducirse a tres:

La experiencia es un sentir.

La experiencia es una elaboración de la razón o de la vida.

Discusión de estas ideas sistematizadas:

No es lo mismo sentir que tener una experiencia como no es lo mismo inteligir que conocer.

Kant explica la construcción del objeto de experiencia pero no nos dice lo que es la experiencia o la reduce al puro sentir.

La vida se funda en el estar en realidad y, por tanto, no es el fundamento de la experiencia.

La estructura formal de la experiencia en cuanto tal.

3.2.1. Qué es la experiencia en sí misma:

La experiencia se inscribe dentro de nuestro estar en la realidad:

No hay experiencia de la formalidad de lo real.

La experiencia no es sin más es sentir ni siquiera el sentir intelectual.

Se requiere la fluencia que nos sitúa ante el parecer por la figuración.

Es un modo de acercamiento que es probación (San Ignacio):

Se trata de probar si las cosas son o no lo que nos hemos figurado de ella y esto por un contacto inmediato con ellas.

En la experiencia se da una integración funcional de lo real e irreal en un proceso único:

Esta probación es la que rebasa el planteamiento de Kant.

Experienciar es instituir la probación de las cosas en el sentir inmediato desde la figuración, pero en la que quedan probadas también las cosas mismas.

3.2.2. De qué cosas hay experiencia:

La experiencia de cosas y personas:

En ese caso se trata de una experiencia extrínseca a las cosas y a las personas.

Queda al margen el problema de la intercomunicación personal.

La experiencia de sí mismo:

Es sumamente difícil averiguar cómo cada uno se figura a sí mismo.

Pero esta figuración es inexorable e intrínseca, pues la experiencia de sí mismo pertenece intrínsecamente a la realidad misma de uno.

Además en la experiencia de lo que no soy me experimento también a mí mismo.

Resumen de 3 (hasta 3.2.2.) [3.1. y 3.2. (3.2.1. y 3.2.2.)]

3.2.3. Cuáles son los distintos modos de experiencia:

Por qué caben distintos modos de experiencia:

No se trata de los órganos ni de los métodos con que el hombre hace su experiencia.

Se trata del carácter mismo de la probación.

3.2.3.1. Modos de experiencia primarios: aquellos en que hay probación directa de las cosas:

La percepción:

La percepción directa de lo sentido con vistas a lo figurado en recurrencia de modo que aparezca como lo mismo:

Experiencia de la mismidad.

No se trata de comprobación sino de probación.

La percepción es selección.

Es necesaria la formalización que con la selección nos da el hecho de la constancia.

Tiene un doble momento de realidad e irrealidad.

Hay un momento de ficción, de figuración pero fundado en el momento de realidad.

Quién asegura que la cosa sea real:

El momento de realidad es intrínseco a toda experiencia perceptiva de lo real.

Pero el problema surge en cuanto al contenido:

Cualidades primarias y secundarias en Locke y la imposibilidad de llegar a lo real; los colores, sonidos, etc., no son reales.

Crítica a ese planteamiento:

Con qué razón habla el empirismo de deformación de la realidad.

¿De qué realidad se trata? En el acto mío de percepción el color es real, aunque no sea independiente de mi acto de percepción,

Una cosa es el problema de la realidad en el nivel inmediato de una percepción y otra al nivel de lo que la cosa es cuando no es percibida.

En la percepción no implica un momento de representación irreal deformativa:

Sin la ficción no habría percepción pero lo fingido se funde con lo sentido.

La teoría de la percepción pura y la percepción no pura de Bergson no explica el carácter último de esta no pureza que reside en la ficción.

La idea como resultado de la concepción:

La percepción es un fenómeno directo de probación: es la probación de una recurrencia en orden a la mismidad de su objeto; concierne al quién.

El segundo modo de experiencia concierne al qué de la cosa recurrente desde la figuración que es aquí idea.

La idea tiene aquí función de concepto:

En el concepto tengo juntas las notas que constituyen el qué de algo y al captarlas con-capto la cosa.

No es lo mismo la idea y el concepto porque éste es lo realizado en la cosa del qué envuelto en la idea:

Sin recurrencia habría ideas pero no conceptos que tienen un carácter de generalidad:

La explicación de la generalidad en la escolástica.

Pero la concepción es de carácter experiencial de probación y no de carácter predicativo lógico.

Las concepciones pueden darse a distintos niveles:

Ejemplo en la conceptualización de la luz.

Los distintos niveles no invalidan los conceptos sino que los limitan a esos niveles.

Hay grados de aproximación a la realidad pues es distinto conformidad y adecuación.

Carácter experiencial de la percepción y del concepto.

Caracteres de la experiencia:

Se inscribe en el carácter físico de realidad, que no es objeto de experiencia.

Es una probación desde lo figurado.

Es una probación de la cosa en tanto que recurrente.

El recurso a la recurrencia es para hacer mi yo.

Es una necesidad funcional que se funda en el estar fluentemente en la realidad.

Percepción y concepción son algo humano pero no tienen un carácter meramente humano:

Tienen un carácter representativo.

Pero sobre todo direccional.

3.2.3.2. Modos de experiencia fundados:

La colocación de lo irreal respecto de lo real a modo de paradigma: si la cosa responde o no al paradigma.

La experiencia como intento de averiguar el sentido de la correspondencia entre lo irreal y lo real:

La medida en el sentido de un paso al límite; el número de una convergencia.

Considerar el mundo de lo irreal como un modelo de lo que en el límite acontece en el mundo de lo real: ejemplo en el átomo de Bohr y en el éter.

La correspondencia por un sistema de operación.

La experiencia interpretativa que tiene diversas formas, por ejemplo la de fingir la realidad para transmitir una doctrina o para transmitir la realidad entera de la historia: parábola y apocalipsis.

La figuración de lo que es una cosa figurada:

Aquí se da la experiencia fantástica que Stuart Mill llamó experiencia imaginaria y Husserl cuasi-experiencia.

Otro modo es el de la creación.

Resumen de todo el curso:

Lo irreal en sí mismo.

Por qué forja el hombre lo irreal.

Cómo se integra lo irreal y lo real en el estar en la realidad.

Contrastación de esta posición con dos posiciones de la Filosofía:

Inscribir la realidad dentro del ser de modo que lo irreal sería el no-ser: *ens rationis*:

El ser no es lo radical.

Lo irreal no está constituido por un mero no.

No es un proceso de razón sino de experiencia entera.

La realidad del hombre es la realidad de un proceso de creación (Schelling):

La realidad no está creada por el hombre sino que le es dada.

Hay un proceso de irrealización que posibilita la cuasicreación:

No se trata de que la verdadera realidad sea el concepto (Cohen).

Sino de un proceso de irrealización:

Lo irreal como creación reobra sobre lo real.

Así configuro mi ser sustantivo creadoramente.

ÍNDICE DE AUTORES

- Antíoco Epifanes, 190.
Aristófanes, 32.
Aristóteles, 19-20, 30, 39, 46-47,
49-54, 56-57, 83, 87, 105-113,
129, 137, 139, 145-147, 151,
179, 200, 203, 207, 210-211.
Averroes, 110, 210.
Averroístas, 110.

Bergson, 10, 59, 75-76, 81, 94-
96, 100, 103, 148, 177, 182-
183, 206, 209, 218.
Bohr, 161, 187-188, 220.

Cohen, 196, 221.
Coulomb, 85.
Cristo, 36-37, 189, 202.

Daniel, 189-190.
Descartes, 90, 111, 158.
Dihrac, 188.
Dilthey, 73, 77-79, 81, 149-150,
152-153, 156, 206, 207.
Don Juan, 17-18, 20-24, 27-29,
31, 39-40, 42, 62, 71, 191,
200, 201.

Einstein, 58, 204.
Enoch, 189.
Epifánidas, 190.

Fausto, 22.
Fermat, 50.

Gödel, 63, 205.

Heidegger, 66.
Hilbert, 52, 54, 126.
Husserl, 13-14, 93, 94n., 149-
150, 191, 199, 209, 220.

James, W., 93, 94n., 96, 120,
123, 209.
Júpiter, 32-33, 36, 42, 202.

Kant, 53, 147-148, 150-151,
156, 216.
Külpe, 112.

Leibniz, 34, 35n.
Locke, 171, 218.

Maxwell, 85, 188.
Mercurio, 32.

Parménides, 43-44, 46, 139, 141-
142, 203, 214.
Platón, 44-46, 47n., 49-54, 56,
106, 111-112, 137-143, 157,
203, 214.
Poincaré, 188.

San Agustín, 94, 103, 209.
San Buenaventura, 108.
San Ignacio, 155, 163, 216.
San Juan, 36, 190.
San Pablo, 155.

Schelling, 111, 195, 221.
Schopenhauer, 173.
Schrödinger, 188.
Stahl, 82, 207.
Stuart Mill, 148-150, 191, 220.

Tirso de Molina, 20, 23-24, 29,
40, 62.
Ulises, 22.
Zacarias, 189.

ÍNDICE DE TÉRMINOS

Abstracción, 30, 47, 49-50, 55,
• 57-58, 60, 65, 67, 70, 76,
94, 98, 107, 109-111, 126,
167, 179, 182, 203-204,
206, 211.
aphaíresis, 47, 57, 106.
Acción, 78, 83, 85-87, 101, 105-
106, 109-110, 118, 161,
208.
Acto, 10, 13, 16-17, 27, 29, 45,
49, 52, 63-64, 66, 72, 74-
75, 77-78, 82, 86-87, 89,
90-93, 97, 100, 103, 109-
110, 114, 118, 120, 123,
144-145, 160, 175, 205-
209, 211, 218.
Actor
(agente, autor), 80.
Afección, 106, 108.
aísthesis, 19, 105-106, 146, 210.
Alegoría, 189.
Alucinación, 14.
anámnesis, 146, 151.
Animal, 54, 58-59, 61, 117, 146,
179, 190.
Apariciones, 32, 37, 42.
Apariencia, 32, 58, 61, 100, 125.
Apocalipsis, 189-191, 220.
atman, 34.
Automoción, 83-84, 101, 207-
208.
autós, 83-84, 88-89, 102, 208.
Averroísmo, 110.

brahman, 34-35.
Biografía, 77-79, 87, 89, 101.
bíos, 77, 79, 101, 207.
Brhandaranyaka, 34.
Campo, 116-120, 121, 127, 130-
131, 135, 137, 145, 181,
211-212.
Color, 32-33, 64-65, 91, 172-
175, 182, 218.
Concepción, 179-186, 191, 196,
203, 207, 209, 211, 218,
220.
Concepto, 13-14, 39, 147, 150,
178-183, 191, 196-197,
219.
Conciencia, 93-94, 96-97, 103-
104, 120, 148, 173, 209.
Conformidad, 20, 182, 214, 219.
Constitución, 57, 170, 204.
Construcción, 30-31, 38, 48-49,
67, 69-70, 108, 151, 202-
203, 206, 216.
Correspondencia, 187-188, 220.
Creación, 27, 38, 62, 64, 67-68,
71-73, 128, 191, 195-198,
202, 204-206, 213, 221.
cuasi-creación, 196-197, 221.
Creer
figurarse, 125-126, 127, 128-
129, 132, 133, 154, 156-
159, 162-164, 165, 170,
212-213, 216.

De suyo, 25-26, 28, 32, 41-42,
53, 56, 59-61, 68, 169-171,
201, 202, 204, 206.
Docetismo, 36, 42, 202.
dokimátso, 155.
Duración, 76-77, 94-96, 206-207,
209.
durée, 76-77, 79, 87, 89, 94,
97-98, 100, 148, 206.
eidós, 45-48, 50, 54-57, 107,
138, 140, 203.
Ejecutarse, 102.
empeiria, 146.
Empirismo, 94-95, 146-149, 152,
155, 171, 174, 218.
Encarnación, 37.
enéргеia, 83.
Ens rationis, 16-18, 194, 197,
200, 221.
Ente de razón, 16, 21, 65, 205.
érgon, 82-83, 85.
Erlebniss, 207.
(Vivencia, Vida), 78.
Error, 139-140, 142, 214.
Escolástica, 21, 76, 83, 104, 108,
174, 179, 200, 219.
Esencia abierta, 88-89, 90, 208.
Esse intentionale, 16-17, 200.
Espectro, 32-43, 55, 60-61, 65,
67, 68-69, 71, 105, 192,
202, 204, 206.
Experiencia, 145-161, 163, 164-
192, 193-194, 195n., 196-
197, 216-221.
cuasi experiencia, 149, 191.
Experienciar, 153, 156, 163, 195,
216.
Fainómenon, 18-19, 139.
falsum, 144.
Familiaridad, 146, 151.
Fantasía, 19, 106, 111, 113, 149,
200, 210-211.
Fantasma, 110, 200, 211.

Fenómeno, 13-14, 18, 173, 200.
Fenomenología, 13.
Ur-doxa, 13, 199.
Ficción, 11, 15, 16-31, 33, 38,
39-42, 48, 52, 55-56, 60-63,
68-69, 71-72, 93, 105, 113,
115, 116, 126, 127-129,
136-137, 159, 164, 166,
169-170, 176, 183-185,
191, 192, 197, 200-202,
204, 213, 218.
fictum, 24, 126, 136.
quimera, 16, 21.
Figurarse, 125-126, 127, 128-
129, 132, 133, 154, 156-
159, 162-164, 165, 170,
212-213, 216.
autoconfigurarse, 122, 125,
212, 217.
figuración, 125, 127, 128-129,
132, 133-134, 155-160,
163-164, 165-166, 217-219,
178, 185, 188, 213, 216.
Fluencia, 93-94, 96-99, 103-104,
114-115, 119, 121-122, 124,
130-132, 133-135, 137, 145,
151, 153-154, 162, 184,
193, 209-214, 216.
Fluss, 93.
Formalidad, 25, 41, 61, 64, 92,
99, 113, 115, 130, 144,
154, 170, 195, 201, 205,
211, 216.
Formalización, 117, 168-169,
217.
Frución, 128.
Genitividad, 52-53, 56, 203-204.
Geometría, 55, 181, 187.
Heterología, 142.
héteron, 140-142.
Idea, 43-68, 69, 71-72, 105-109,
111-113, 126-127, 128-129,

- 136-138, 140-144, 148, 157, 159-161, 164, 178-181, 183-185, 191, 192, 196, 203-204, 210, 213-215, 219.
- abstracta, 48-49, 107-108.
 constructa, 48-49, 58.
- Idealismo, 152.
- Imaginación, 18-19, 21, 39, 134, 149, 200.
- Imagen, 18, 20, 39, 112-113, 149, 177, 191.
- Impresión de realidad, 26-27, 92, 103, 144, 155, 171, 195, 201.
- Individualidad :
 (Agente, autor, actor), 80.
- Integración, 12, 38, 134, 137, 143-144, 145, 156-157, 161-163, 193, 197, 199, 213, 216.
- Intelecto, 59, 109.
 agente, 108-111, 210.
 paciente, 108, 110, 210.
- Inteligencia (sentiente), 16-17 34-35, 39, 44, 47, 56, 58, 64, 66, 76, 86, 88-89, 91-92, 96-99, 102-104, 105-109, 111-116, 118-120, 127-130, 132, 134-135, 142, 144-146, 153-154, 156, 170, 185, 193, 196, 200, 208-212, 214.
- Intencional, 16-18, 39, 62-64, 90-92, 114-115, 200, 209.
Intentum, 16, 18.
- Intuición, 59.
- Irrealidad, 9-12, 13-15, 18, 20-24, 27-28, 32-33, 38, 39-42, 43, 53, 55, 60-61, 64, 67, 73, 100, 126, 129, 136-137, 169-170, 191, 193, 199-201, 204, 206, 217.
- Modos de irrealidad, 11-12, 15, 16, 40, 60.
- Irrealización, 24, 27, 55, 60-62, 64, 66, 69, 192, 196, 201, 204-205, 221.
- katà lógon*, 152.
- keímenon*, 43-45, 50-51, 54, 203.
- Luz, 181-182, 219.
- Matemáticas, 22-23, 50, 63, 111, 149.
 «teoremas de existencia», 22-23.
- maya*, 34-35.
- Me, 81-82, 84, 101, 207.
- Memoria, 146, 151, 154.
mnéme, 146, 151.
- Metafísica, 34, 36-38, 42-43, 46, 48, 88, 110, 185, 194.
- metaxú*, 111, 214.
- méthexis*, 138, 143.
- Mismidad, 26, 95, 145, 166-168, 178-179, 183, 186, 209, 217-218.
- móksa*, 34.
- morphé*, 32-34.
- Mundo, 9, 13-15, 29, 34-35, 50, 61, 137, 172-173, 187, 201.
- Necesidad funcional, 211.
- Neutralidad, 14, 199.
- Nihilum*, 21-23.
- noúmenon*, 45.
- noús*, 35, 45, 105-107, 210.
- noús poiētikós*, 108-109.
- noús pathētikós*, 108-109.
- Objeto ficticio, 16, 18, 21-23, 28, 39, 200.
- Objeto ideal, 50-53, 56, 203-204.
- Objeto imaginario, 18, 21, 200.
- Objeto irreal, 14-15, 17-18, 20-21, 23, 53, 70, 200.
- Objetualidad, 53, 56, 204.
ob-jectum, 53.
- óntos ón*, 44, 138.
- Oquedad, 33, 38, 43, 59, 61, 67-68, 69-70, 202, 204.
orthótes, 142.
- Paradigma, 185-186, 220.
- Parecer, 124-125, 132, 154.
- parousía*, 138, 141, 143, 214.
- peiráo*, 155.
- Percepción, 14, 18-19, 25-28, 30, 39-40, 98, 146, 150, 166-167, 169-170, 174-178, 180, 182, 184-186, 191, 210, 217-220.
 percepto, 18, 176.
- phainesthai*, 19.
- phántasma*, 110.
- poíesis, 145.
- Poseerse, 85, 87-88, 102, 130, 184, 208.
- Posibilidad, 59.
- Probación, 155-161, 163-164, 165-167, 169-170, 176-178, 180, 183, 185-186, 192, 193, 195n., 216-217, 219.
- Proyecto, 135-136.
 proyección, 38, 67-68, 70, 136-137, 202, 206, 213-214.
- Quiddidad, 22-23, 40, 183.
- Quimera, 16, 21, 35, 121, 200.
- Racionalismo, 95
- Realidad, 9-12, 13-15, 16, 20-21, 24-25, 27-31, 32-35, 38, 42, 43-47, 49, 51-53, 56-59, 61-70, 72-104, 105, 107-108, 111-122, 124-132, 133-139, 141-145, 152-156, 160, 162, 164, 167, 169-176, 180, 182-183, 187, 189, 191, 192-198, 199-202, 205-221.
 de suyo, 25-26, 28, 41-42, 59-61, 68, 169-171, 201, 202, 204.
 existencia, 9.
 formalidad, 25, 41, 61, 64, 92, 99, 113, 115, 130, 144, 154.
- Realidad en ficción, 27, 41, 63, 201.
- Realidad espectral, 33, 35.
- Recurrencia, 124-125, 131-132, 151, 154, 162, 166-169, 178-179, 184, 193-194, 212, 217, 219.
- Reificación, 32-33, 202.
- Romanticismo, 195.
- Selección, 119-121, 167-169, 193, 212, 217.
- Sensación, 146-147, 152, 173.
- Sentires, 97, 105-108, 111, 120, 144, 146-151, 154-157, 163, 165-167, 170, 176-178, 183, 196, 216.
 (*aisthesis*), 19, 105-106, 146, 210.
- Ser, 16-17, 43-44, 46, 74, 76-77, 82-83, 87-88, 104, 123-127, 130-132, 138-142, 145, 162, 192, 194, 197, 200, 203, 205, 207-208, 212-214, 221.
- Signos, 190.
- Símbolos, 190n.
- Sofistas, 138-139, 141-143, 14.
sôma, 37.
- Subtensión dinámica, 128, 213.
- Sustantividad, 32-33, 37-38, 73, 87-88, 101-103, 145, 162, 169-170, 178, 193-194, 197, 202, 208, 221.
- tautón*, 44, 140-141.
- Temporalidad, 135, 214.
- «Teoremas de existencia», 22-23.
- tomistas, 107.
- Trascendental, 67, 77, 115-116, 120, 201, 207.
- Unidad, 63, 74-79, 82-83, 87, 95, 100-101, 106, 110, 136, 140, 157, 205-207, 213-214.

uno constitucional, 57, 204.
Ur-doxa, 13, 199.

Valores, 50.

Vedanta, 34-36, 42, 202.

Shánkara, 34-35, 202.

Vida, 10, 12, 13-15, 60-70, 73-80, 81-82, 84, 85, 87, 89, 90, 96, 100-101, 103, 121-122, 123, 128, 133, 149, 152, 156, 161-162, 184, 194, 199, 206-208, 212-213.

bíos, 77, 79, 101, 207.

zoé, 77, 79, 101, 207.

Virtualidad, VH-X.

Vitalidad, 81, 207.

espontaneidad, 82, 89, 207.

Vitalismo, 82.

Vivencia

(*Erlebniss*), 78, 81-82, 207.

Yo, 79, 81, 87, 95, 101, 121-122, 123-125, 130-132, 133, 145, 162, 184, 193-194, 197, 207, 209, 212-213, 219.

Zusammenhang, 78, 207.

TÉRMINOS GRIEGOS

αἰσθησις, 19, 105-106, 146, 210.

ἀνάμνησις, 146, 151.

ἄνθρωπος, 155.

ἀσθενής, 19-20, 40.

ἀσθένεια, 20.

αὐτὸ καθ' αὐτό, 45, 138.

αὐτός, 83-84, 88-89, 102.

ἀφαίρεσις, 47, 57, 106.

βίος, 77, 79, 101, 207.

δοκιμάζω, 155.

δύναμις, 146, 151.

εἶδη, 140.

εἶδος, 45-48, 50, 54-57, 107, 138, 140, 203.

ἐμπειρία, 146.

ἐνέργεια, 83.

ἔργον, 82-83, 85.

ἕτερον, 140-142.

ζωή, ζῶον, 77, 79, 101, 207.

ἰδεῖν, 138.

κατὰ λόγον, 26, 27, 152.

κατὰ νοῦν, 106.

κατὰ φύσιν, 152.

κείμενον, 43-45, 50-51, 54, 203.

κίνησις, 141.

λόγοι, 139.

μέθεξις, 138, 143.

μέθοδοι, 165.

μεταξύ, 111, 214.

μνήμη, 146, 151.

μορφή, 32-34.

νοούμενον, 45.

νοῦς, 35, 45, 105-107, 210.

νοῦς παθητικός, 108-109.

νοῦς ποιητικός, 108-109.

ὄντως ὄν, 44, 138.

ὀρθότης, 142.

πάθος, 106.

παρουσία, 138, 141, 143, 214.

πειράω, 155.

ποίησις, 145.

σοφία, 139.

συλλαμβάνω, 178.

σῶμα, 37.

ταυτόν, 44, 140-141.

τόπος..., 106.

ὕλη, 19.

φαίνεσθαι, 18.

φαινόμενον, 18-19, 139.

φαντάζειν, 19.

φάντασμα, 19-20, 106-107, 110.

χωριστόν, 46-47.

ψυχή, 110.

ÍNDICE GENERAL

Presentación	I-XVI
Introducción	9
Capítulo 1. LO IRREAL EN SÍ MISMO	13
I) LA FICCIÓN	16
II) EL ESPECTRO	32
Resumen de la ficción y el espectro	38
III) LA IDEA	43
Resumen del primer capítulo	68
Capítulo 2. POR QUÉ FORJA EL HOMBRE LO IRREAL	71
1. PRIMER PUNTO: ¿Cómo estamos en la realidad? ..	73
— PRIMERA RESPUESTA	73
Primera aproximación	80
Segunda aproximación	85
— SEGUNDA RESPUESTA	89
Resumen del punto primero	100
2. SEGUNDO PUNTO: ¿Qué tipo de necesidad interna mueve al hombre a forjar lo irreal?	104

PRIMER PASO	114
SEGUNDO PASO	120
TERCER PASO	122
CUARTO PASO	127
Resumen acerca de qué tipo de necesidad mueve al hombre a forjar lo irreal	129
Resumen del segundo punto	129
Capítulo 3. CÓMO LO IRREAL SE INTEGRA CON • LO REAL EN EL YO HUMANO	133
I) Planteamiento del problema	133
II) Tratamiento del problema	144
Qué se entiende por experiencia	145
[Discusión de estas ideas de experiencia]	150
II] Qué es la experiencia en sí misma	153
III] De qué cosas hay experiencia	157
Resumen de los apartados anteriores	161
III) Cuáles son los distintos modos de experiencia ..	164
I. Modos de experiencia primarios	166
II. Modos de experiencia fundados	184
Resumen	192
Apéndice: «El hombre: lo real y lo irreal» (1967), por Igna- cio Ellacuría	199
Índice de autores	223
Índice de términos	224
Términos griegos	228