

## Tema propuesto: “Lo uno *y* lo otro”

Ortega define su obra como “una faena de fusión e integración” de lo temporal y lo eterno, lo abstracto y lo concreto, lo cierto y lo incierto, las ideas y las cosas, el yo y la circunstancia. A esta misma tarea nos lleva su lectura: a integrar, incluir, salvar cuantos elementos y costados comportan la realidad, aun los más opuestos, aun los que menos nos gustan. Y así habitar la paradoja que poner los dos pies en la tierra, en cada cuadro de la realidad, conlleva.

De forma que la vida del hombre está abocada a constante cambio, aumento, ampliación de su estructura, pues de otro modo, desestimando, rechazando, negando, u ocultando parte de lo que la constituye, el hombre se hará cada vez más intolerante, por tanto, más rígido y vulnerable, y más gesticulador y menos verdadero, pues no podrá dar respuesta a la parte cada vez más grande de realidad que le sobra.

Y a esta tarea inclusiva, que no discrimina, también se la podría llamar amor, por cuanto respeta, asume y asimila los distintos ingredientes de la realidad, que la vida nos presenta en forma de desafíos, y que no son sino oportunidades de aunarnos y equilibrarnos: de madurar.

Isabel Ferreiro

Textos de José Ortega y Gasset:

[1]

Vivimos entre antítesis:

la religión se opone a la ciencia, la virtud al placer, la sensibilidad fina y estudiada al buen vivir espontáneo, la idea a la mujer, el arte al pensamiento... Alguien, al ponernos sobre el planeta, ha tenido el propósito de que sea nuestro corazón una máquina de preferir. Nos pasamos la vida eligiendo entre *lo uno o lo otro*. ¡Un penoso destino! ¡Prolongada, insistente tragedia! Sí, tragedia: porque preferir supone reconocer ambos términos sometidos a elección como bienes, como valores positivos. Y aunque elijamos lo que nos parece mejor, siempre dejamos en nuestra apetencia un hueco que debió llenarse con aquel otro bien postpuesto.

Ahora bien: las gentes suelen mostrarse demasiado presurosas en decidirse por lo mejor: olvidan que cada acto de preferencia abre, a la vez, una oquedad en nuestra alma. No, no prefiramos; mejor dicho, prefiramos no preferir. No renunciemos de buen ánimo a gozar de *lo uno y de lo otro*: Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra... Cierto que hasta ahora no se han resuelto las antítesis; pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas.

La catedral de Sigüenza, toda oliveña y rosa a la hora de amanecer, parece sobre la tierra quebrada, tormentosa, un bajel secular que llega bogando hacia mí, trayéndome esta sugestión castiza en el viril de su tabernáculo...

La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada.

[*El Espectador I*. La vida en torno. Tierras de Castilla. Notas de andar y ver (1911), II, 187-188]

[2]

*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.

Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía. A los hombres del antiguo estilo tal vez les parezca que es esto una falta de respeto. Es posible, pero inevitable.

Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. «Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos» —decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primeras.

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.*

[*El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 593]

[3]

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen incommovibles, nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay problemas*, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo.*

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo; y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial.* Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las

perspectivas individuales este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

*Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.*

[*El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 615-616]

[4]

Merecería la pena resucitar en nuestro tiempo la oposición teórica entre el espíritu guerrero y el espíritu industrial. Desde Spencer ha cambiado mucho el mundo, y sobre todo el núcleo del mundo que es nuestro corazón. A las pequeñas variaciones de inclinación que este aparato cordial sufre corresponden los cambios más gigantes en la perspectiva universal. A Spencer le parecía demasiado bien la industria y demasiado mal la guerra. Hoy empezamos a ver que, aun siendo dos modos espirituales contrapuestos, influyen el uno en el otro, se fecundan y limitan, proponiéndonos, más que una elección entre ambos, una síntesis fértil. En esto, como en todo, se manifiesta el afán típico de la época nuestra que aspira dondequiera a la integración de los opuestos y no a la exclusión. En vez de «o lo uno o lo otro», sentimos que lo mejor sería abarcar «lo uno y lo otro».

El espíritu guerrero parte de una sensación vital contraria a la que late bajo el espíritu industrial. Es, como he dicho, un sentimiento de confianza en sí mismo y en el mundo que nos rodea. No es extraño que condujese a una concepción optimista del universo. Porque, en efecto, se da la paradoja de que la Edad Media, que una estúpida historiografía nos ha pintado como un tiempo tenebroso y lleno de angustia, ha sido la sazón de las filosofías optimistas, al paso que en nuestra Edad Moderna apenas si han resonado más que voces de pesimismo. ¿Es que el espíritu guerrero confía en sí por ignorar los males del mundo? De ninguna manera: conoce tan bien como Schopenhauer todo el dolor cósmico, prevé el riesgo y subraya la angustia de vivir. Pero ¡ahí está!... Ante el mismo hecho, ante la misma realidad del dolor y el peligro, la actitud espontánea es opuesta. El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro.

Son éstos reconocidos de tal suerte como esenciales a la vida, que no se ve en ellos la menor objeción contra ésta, y, en consecuencia, se cuenta con ellos y, en vez de organizar las cosas con la casi exclusiva mira de evitarlos, se los acepta. Esta aceptación

del peligro que lleva, no a evitarlo, sino a correrlo, es precisamente el hábito guerrero, es la casa como castillo.

Hoy comenzamos a sentir inesperada afinidad con ese temperamento, al verlo retoñar en forma nada arcaica, bajo la especie de deporte. A mi juicio, la diferencia entre deporte y juego está en que aquél incluye un riesgo, aunque sólo sea el de un esfuerzo excesivo. El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, y por eso es deportista.

Es curioso que quien siente menos apetitos vitales y percibe la existencia como una angustia omnímoda, según suele acaecer al hombre moderno, supedita todo a no perder la vida. La moral de la modernidad ha cultivado una arbitraria sensiblería en virtud de la cual todo era preferible a morir. ¿Por qué, si la vida es tan mala? Por otra parte, el valor supremo de la vida —como el valor de la moneda consiste en gastarla— está en perderla a tiempo y con gracia.

De otro modo, la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma, ¿qué puede valer? ¿Va a ser nuestro ideal la organización del planeta como un inmenso hospital y una gigantesca clínica?

Ésta es la manera de sentir propia del espíritu industrial, del ánimo burgués.

Quiere a toda costa vivir, y no se resigna a reconocer en la muerte el atributo más esencial de la vida. A este fin emplea el único procedimiento hábil para alargarla, que es reducirla a su mínima expresión, como hacen ciertas especies animales al sumirse en el sueño invernal. Los biólogos han dado a éste el nombre de *vita minima*.

[*El Espectador* V. Ideas de los castillos. La muerte como creación (1925). II, 546-547]

[5]

Si queremos describir puramente —antes de aventurarnos a explicar— los fenómenos psíquicos, necesitamos primero dibujar la gran topografía de nuestra intimidad. No somos una sola cosa, un área monótona y como un espacio homogéneo donde cada punto es idéntico, o poco menos, al otro. Hay en nuestro interior zonas, estratos, orbes diversos, cuya diferencia nos es, de sobra, aparente.

Con este motivo decía yo:

«Si comparamos el hambre o el placer sexual con el pensamiento en que Einstein formula su abstracta teoría o la decisión heroica que hace a un hombre sucumbir por el deber, hallaremos tal distancia y diferencia, que nos parecerá forzoso dividir nuestra intimidad en mundos u orbes diferentes. Hay, en efecto, una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraizada en el cuerpo y viene a ser como un alma corporal. A ella pertenecen, por ejemplo, los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y dolor, la atracción de un sexo sobre otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc., etc. Sirve este alma corporal de asiento o cimiento al resto de nuestra persona. Es ella el plinto de la estatua espiritual, la raíz del árbol consciente. Lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal, sin que tenga sentido fijar una línea o frontera que separa lo uno de lo otro. Nuestra persona toda, lo más noble y altanero, lo más heroico de ella, asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. Sus fronteras son indiscernibles como lo es el límite del rojo y del anaranjado en la serie del espectro: el uno termina dentro del otro. Por eso fuera oportuno sermonear un poco a los que sermonean contra el cuerpo y le hacen, como los antiguos místicos del platonismo, blanco de todos sus insultos. Pero esto constituirá tema aparte, que he de tratar algún día bajo el título “El sentido del

cuerpo”. Es un tema de insuperable actualidad, porque el hombre europeo se dirige recto a una gigante reivindicación del cuerpo, a una resurrección de la carne —y la llamo así por ser, sin duda, el catolicismo la religión que en su más honda corriente ha hostilizado menos la corporeidad».

Como se advierte, la atracción sexual era para mí sólo un ejemplo, entre otros, de la enorme masa de fenómenos que integran ese alma corporal, esa porción del hombre íntimo que se halla sumergida, fundida, esencialmente confundida con el cuerpo. La falta de pulcritud, de lealtad intelectual —que unida ciertamente a calidades compensatorias ha caracterizado los dos últimos siglos de «idealismo» europeo— pretendió ocultar este evidente hecho de nuestra continuidad con la carne. No en balde el idealismo procede del Norte.

Es un pajarraco que hizo su nido en los icebergs. El hombre mediterráneo está más cerca del cuerpo, llámese Francisco de Asís («¡hermano cuerpo!») o César Borgia. Y el catolicismo ha tenido siempre esta leal impresión de que el cuerpo nos es muy próximo, tanto que, por una cautela hoy menos justificada que antes, enseña a temerlo. Pero temer algo es una manera de reconocerlo, es un gesto de homenaje. Oigo que ahora se elevan las voces de los más sutiles católicos para pedir una revisión de la doctrina canónica sobre la carne, por considerarla arcaica e inconforme con el espíritu profundo de la religión romana. Y fue una de las geniales intuiciones que visitaron a Nietzsche aquélla de la Reforma, del Protestantismo frente al Renacimiento. Roma, bajo los Papas, conquista una nueva madurez. El cristianismo mediterráneo se hace tan amplio, tan completo, tan universal —tan «católico»—, que ha absorbido en sí el orbe entero de la vida. Ya no necesita negar nada como los aspirantes, como los arrivistas. No se diga que pacta con todo, esto es lo que dice el *raté* o el pretendiente. No pacta; domina, reina sobre todo. Hora de gran vendimia en que la uva perfecta se hace glucosa y todo cobra de la miel el dulzor y el dorado. «¿Qué ocurrió? —dice Nietzsche. Un monje tudesco, Lutero, llega a Roma. Este monje, lastrado con todos los instintos vengativos de un fraile fracasado, se subleva en Roma contra el Renacimiento... Lutero vio la corrupción del Papado cuando en rigor se tocaba con las manos lo contrario... ¡La vida se sentaba en la sede de los Pontífices! ¡El triunfo de la vida!»

No hay duda que es esta comprensión de la carne, esta sublime idea eucarística, una de las muchas superioridades del catolicismo sobre el protestantismo —religión ésta que propende a lo espectral, a la incorporeidad y a fugarse del mundo. El catolicismo tira del cuerpo y del planeta todo hacia arriba. Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia, no de ser tráfugas.

Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo. Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: «O lo uno o lo otro» —lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: «Lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputaciones.

[*El Espectador V. Vitalidad, alma y espíritu (1925), II, 567-569*]

[6]

Como con la democracia acontece con el liberalismo. La opinión dominante hoy ¿es liberal?, ¿es antiliberal? Frente a la libertad cabe adoptar tres actitudes distintas. Cabe decir una de estas tres cosas:

Libertad ante todo,  
Todo menos libertad,  
Libertad y todo.

Los dos lemas primeros son característicos del siglo XIX. Uno frente a otro han luchado tenazmente, con una testarudez ejemplar. Precisamente de esa lucha nos hemos cansado. Nos parece un combate geométrico de dos definiciones imposibles. No hay cosa en el mundo que aislada se justifique. Los liberales de oficio no se ocupaban más que de la libertad y desatendían el resto de las condiciones de gobernación. Menos mal en razas saturadas de sentido práctico, de afanes interesados, como la inglesa. La propensión nativa corregía el error de su fe política. En España, el liberalismo degeneró pronto en una actitud formalista y torpe que daba siempre en el detalle razón a los reaccionarios. Recuérdese la falta de eficacia gubernamental ante los atentados de Barcelona. A fuerza de liberalismo se permitió la caza del hombre en la gran ciudad. La antítesis tenía que venir; pero dudo mucho que exista hoy nadie sinceramente antiliberal. Lo será, a lo sumo, una temporada; la que tarde el Poder público en extirparle a él las libertades. Mientras se trate del prójimo no siente la amputación.

Pero es innegable que, salvo reducidos grupos de temple anticuario, el liberalismo ha dejado también de ser un ideal. Se ha volatilizado aquella fe loca que esperaba de él la beatitud. El uso de las libertades nos ha enseñado su auténtico valor, que no es, ni mucho menos, despreciable, pero tampoco la mágica potencia antes imaginada. No se puede vivir sin libertad, pero tampoco se puede vivir de libertad. Ahí está: para vivir hacen falta muchas cosas y es preciso que la libertad se haga maleable a fin de poder coexistir con ellas. Libertad y todo.

Miradas desde hoy, las políticas del siglo XIX ofrecen un aspecto maniático, unidimensional. Cada una ve un solo haz de la vida pública. El reaccionario tiene la manía del orden, como si éste fuese todo. El liberal, la manía de la libertad. La sensibilidad de nuestra hora parece dirigida por un afán de integrar y no de excluir. En vez de «o lo uno o lo otro», aspira a «lo uno y lo otro». Política de muchas dimensiones, cada una de las cuales regula y modera las demás.

[“Restauración y dislocación de España” (1926), IV, 30-31]

[7]

Me importaba, digo, subrayar esto, porque no creo posible la salvación de Europa si no se decide la humanidad de Occidente, perforando todos los prejuicios y remilgos de una vieja civilización, a buscar el contacto inmediato con la más nuda realidad de la vida, es decir, a aceptar ésta íntegramente en todas sus condiciones, sin aspavientos de un artificioso pudor. Durante siglos se ha obstinado Europa en evitar ese sincero reconocimiento. Una hipocresía radical nos ha llevado a no querer ver de la vida lo que las sucesivas morales declaraban indeseable, como si esto bastase para poder prescindir de ello. No se trata de pensar que todo lo que es, puesto que es, además *debe ser*, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes, lo uno y lo otro. Ni lo que *es*, sin más *debe ser*, ni, viceversa, lo que *no debe ser*, sin más *no es*. Ningún otro continente se ha mostrado tan ligero, tan frívolo, tan pueril como el europeo en dar por no existente lo fatal. A esto se debe, en buena parte, la perpetua inquietud de su historia. Al adoptar posturas que no encajan en el marco de condiciones inexorables impuestas a la vida, se hacía ésta imposible, y forzoso buscar otra colocación, y así sucesivamente. La quietud de Asia, su mayor asiento sobre el haz de la existencia, procede, sin duda, de falta de heroísmo y de entusiasmo, pero a la vez de que se halla mejor engastada y en el soporte último de la vida.

Asia es conformista: para ella lo que es, debe ser. Europa es reformista: para ella lo que no debe ser, no es. Si algún sentido trascendente tiene el hecho de la convivencia intercontinental que caracteriza al siglo presente, será, a no dudarlo, hacer posible el

mutuo complemento de esas dos tendencias exclusivas: la reforma emanada de una previa conformidad con lo real; la modificación ideal de la vida, que parte de haber reconocido previamente sus condiciones.

[*Mirabeau o el político* (1927), IV, 216-217]

[8]

Una de las cosas que más indigna a ciertas gentes es que una persona no se adscriba al partido que ellas forman ni tampoco al de sus enemigos, sino que tome una actitud trascendente de ambos, irreductible a ninguno de ellos. A eso se llama colocarse *au-dessus de la mêlée* y para esas gentes nada hay más intolerable. Yo creo, por el contrario, que esa exigencia de que todos los hombres sean partidistas es uno de los morbos más bajos, más ruines y más ridículos de nuestro tiempo. Por fortuna, comienza ya a ser arcaica, extemporánea y se va convirtiendo en vana gesticulación. Crece, en cambio, el número de personas que consideran esa exigencia, además de tonta, profundamente inmoral, y que siguen con fervor esta otra norma: «No ser hombre de partido».

Es innegable, sin embargo, que el imperativo del partidismo gozó en los últimos veinte años de gran influjo, hasta el punto de caracterizar ese período que incluye a la hora presente. Era y es un grueso síntoma del tiempo que merece un detenido análisis. Lo que sigue no pretende ser éste y se reduce a destacar algunos de sus ingredientes.

Antes de examinar una doctrina conviene fijarse bien en quien la emite y sustenta. Ello nos ahorra, a veces, buena porción del trabajo. Así en este caso. Los que se irritan contra quienes, según ellos, se colocan *au-dessus de la mêlée*, son gentes siempre de una misma vitola. Por lo pronto no son nunca los que pensaron originariamente la idea en torno a la cual se formó el partido y que provocó la *mêlée*. No son, pues, gentes que hayan, por sí mismas, pensado nunca en nada. Se han encontrado con un partido hecho que pasaba delante de ellos y lo han tomado como se toma un autobús. Lo han tomado a fin de no caminar con la fatiga de sus propias piernas. Lo han tomado para descansar de sí mismas. Porque hay gente cansada de sí misma desde que nace. No se vaya a creer que este cansancio es un detalle accidental. El hombre nativamente hastiado de sí mismo es un tipo categórico de humanidad.

Ese hastío es el centro mismo de su ser y todo lo demás que hace lo hace en virtud de la necesidad de huir de sí a que ese cansancio le obliga.

[“No ser hombre de partido” (1930), IV, 306-307]

[9]

Nosotros no buscamos una idea de la realidad que sea firme sino que buscamos una idea que consista en la eliminación de toda idea sobre realidad; o dicho de otro modo: la idea de lo que no es idea. Y convertimos en método esa aspiración: hacemos del eludir todo resultado intelectual procedimiento formal para hallar lo que verdaderamente hay o la realidad. [...]

Ahora se ve toda la gravedad y todo el radicalismo que trae consigo el tema de nuestro tiempo: se trata de desintelectualizar nuestra concepción del universo, de desnudar el mundo para tocar su carne viva, su realidad misma.

No se trata, pues, de desintelectualizar al hombre, lo que significaría creer que el hombre puede vivir sin ideas. Todo lo contrario: como ya hemos visto es ahora cuando por vez primera descubrimos de verdad que el hombre está consignado o condenado — como queráis — a tener ideas y pensar.

No es, pues, el hombre lo que es preciso desintelectualizar y desteorizar, sino precisamente el intelecto y la teoría. Se trata de liberar al hombre de la más opresiva esclavitud, que es la que sobre él, sin saberlo él, ejercen sus propias ideas. En su guerra ilustre y milenaria con las cosas el intelecto humano ha crecido y se ha adiestrado, pero aún no se le ha hecho radicalmente combatir consigo mismo, dominarse a sí mismo. Desde siempre la filosofía en lo que tiene de más propiamente tal va, claro está, preparando el intelecto a este su mayor combate. Por eso he iniciado este asunto mostrando a ustedes —bien que muy someramente y sólo en algunos ejemplos de la historia de la filosofía— cómo corre por toda ella ese imperativo de positivismo, es decir, el compromiso que consigo mismo adquiere el filósofo de servirse de las ideas para salir de ellas a contemplar el ser mismo. Se trata, pues, sólo de formalizar este perenne empeño consustancial a la filosofía.

El pensamiento es el instrumento, el aparato o mecanismo que el hombre tiene para salir de sí e instalarse en lo real —por eso es capaz el pensamiento de ser verdadero. Pero es el caso que el pensamiento es también el error, es decir, que es, a la par, quien hace que el hombre no salga de sí, no se instale en lo real. Por sí y aislado, tan pensamiento es el verdadero como el falso, tanto sirve para ponernos frente a la realidad misma como para interponerse entre ella y nosotros ocultándonosla. El que yerra está sólo en sus ideas cuando cree estar en lo real. El que acierta es el que no está en sus ideas sino en lo real. Pero esto significa que el que acierta es quien ha dejado a la espalda o a un lado sus ideas, y ha conseguido que no le estorben, que no le intercepten su inmediata visión de lo real.

[*Principios de metafísica según la razón vital. (Lecciones del curso 1933-1934)*, IX, 112 y 114]

[10]

Por tanto, las dos formas de realidad —cosas y cambios o movimiento— no tienen el mismo rango. La cosa quieta, estable e idéntica en cuanto observable, y bien observada resulta que se reduce a variación, que es cambio y movilidad. Tomando, pues, como instancia la observación de lo que hay ahí, según ello se nos presenta, tendríamos que definir el ser como pura movilidad y flujo —el ser propiamente no es el ser sino devenir, movimiento. Todo fluye —no bajamos dos veces al mismo río. Lo real es, en verdad, como un torrente que pasa y pasa sin cesar, no como una permanencia. La estabilidad, lo permanente e idéntico es ilusión óptica de un momento. Esta es la estupenda intuición que en el umbral mismo de la filosofía y de la historia del pensamiento occidental tuvo el enorme Heráclito.

Pero si el movimiento es muy fácil de observar —basta abrir los ojos o recordar, ante lo que hoy vemos, lo que ayer vimos y advertir *quantum mutatus ab illo* es, empero, muy difícil de pensar. Si yo digo de algo que es movimiento, que es cambio, digo que es A pero que es también B, y como B no es A o es no A, digo que esa realidad cambiante es A y no A. Por eso el movimiento es lo no idéntico —esto es, lo contradictorio. Al decir, y decir es pensar, lo que es el movimiento, mi decir es un contradecirme, mi pensamiento se anula a sí mismo, se despiensa. Si yo pienso algo como A, para pensarlo como no A tengo que despensar lo primero, que borrar mi pensamiento [y darlo como no pensado —me encuentro ante una operación ciertamente difícil]. Pero el caso es que para pensar el cambio o movimiento no debo despensar A cuando pienso no A, tengo que arreglármelas para pensar juntos esos dos pensamientos, [el A y el no A], que como pensamientos son incompatibles.

[*La razón histórica. (Curso de 1940)*, IX, 544-545]



[11]

El pensamiento es la única realidad del universo que efectivamente consiste en identidad. Todo lo demás cambia, varía, fluye —más o menos, más pronto o más tarde. Pero cuando pienso «blancura» pienso sólo blancura y esa blancura pensada, en cuanto pensada, esto es, en cuanto concepto de blancura es invariable. Mi pensar «blancura» rechaza, escupe todo intento de pensar una blancura que sea un poco roja o azul. Todo concepto es, pues, identidad, diríamos, que está hecho de la materia identidad.

Pero si al decir, esto es, al pensar «blancura» no puedo decir, no puedo pensar sino puro blancor y sólo blancor, no está dicho que la cosa real de quien digo, tal vez, que es blanca —la nieve, por ejemplo, la pluma cisniega, el armiño— no sea, ella, además de blanca un poco azulada o rojiza o negra.

De hecho, en efecto, ninguna cosa real es pura blancura —es blanca sólo, como ustedes dicen, con una expresión que me gusta mucho, es blanca «hasta por ahí no más».

La cosa blanca, pues, según se nos presenta a la vista no es sólo blanca, sino que es blanca y no-blanca, esto es, azul, roja, negra. La blancura es sólo uno de sus componentes visibles. Como, en efecto, este componente «blancura» está en ella, nuestro intelecto lo encuentra en ella, lo piensa —más gráficamente, ya que yo soy inexorable en mi afán de ser claro el intelecto agarra de la cosa blanca y no blanca su componente blancura que en ella se da realmente indisoluble del azul, rojo, etcétera, lo agarra, es decir, lo advierte, es decir, se fija en él y sólo en él. Al fijarse en algo el intelecto lo deja, a su vez, fijado, fijo —como si lo tocase con la varita mágica queda aislado, purificado, petrificado, siendo sólo blancura, igual a sí misma siempre, siendo lo idéntico. Esta operación de fijarse en un componente de la inagotable realidad y fijarlo o hacerlo idéntico, de identi-ficarlo, es lo que se llama abstracción. Y abstraer —agarrar algo que en realidad es y está con muchas otras cosas, dejándolo virtual o idealmente aislado y solo— es la actividad primaria y fundamental del intelecto. Es éste un aparato, y lo digo subrayadamente, un mecanismo de identificar. De lo real que es por sí lo uno y lo otro, lo nunca idéntico, variación, ser lo que no es, no ser lo que es — en suma y en apariencia puro lío— el intelecto lo descompone en elementos idénticos. Practicando una maravillosa arte cisoria —el símil está ya en Platón—, el intelecto como un *chef* del Hotel Plaza, corta el pollo de la realidad en pedazos y esos pedazos que en el pollo viviente no sólo estaban juntos sino que cambiaban de color, de tamaño, que eran cambio constante, los mete en su frigorífico —el intelecto es un frigorífico—, y los congela para siempre en ser fijo, dado, estable, invariable, idéntico. [Esa es la operación del intelecto sobre la realidad].

[*La razón histórica [Curso de 1940], IX, 546-547*]

[12]

Por consiguiente, no hemos venido a la vida para dedicarla al ejercicio intelectual, sino, viceversa, porque estamos, queriéndolo o no, metidos en la faena de vivir, tenemos que ejercitar nuestro intelecto, pensar, tener ideas sobre lo que nos rodea, pero tenerlas de verdad, es decir, tener las nuestras. No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés: la inteligencia, la ciencia, la cultura, no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida. Creer aquello es caer en el vicio intelectualista, que ha sido causa varias veces en la historia del fracaso de la inteligencia. Porque deja sin justificar a ésta precisamente al divinizarla y creer que es lo único que no necesita justificación. Queda así la inteligencia en el aire, sin raíces, a merced de las dos hermanas enemigas: la *beatería* de la cultura y la insolencia contra la cultura. En la historia ha sucedido siempre a una época de *beatismo* cultural otra de

insolencia anticultural. En días próximos veremos cómo estas dos formas de vida —ser *beato* y ser insolente— son dos modos falsos, irreales, de existencia, o dicho en otra forma, que el hombre no puede, aunque quiera, ser de verdad *beato*, ni ser de verdad insolente. Y cuando es lo uno o lo otro, es que no quiere ser de verdad. El hombre se hace histrión de sí mismo.

[*En torno a Galileo* (1947), VI, 438]

[13]

Esta fórmula es la máxima concesión que se puede hacer al «existencialismo», pero no se entienda como si el otro lado de la vida que no es deporte fuese sólo angustia. ¡Ni de cien mil leguas! La vida es angustia y entusiasmo y delicia y amargura e innumerables otras cosas. Precisamente porque es, desde luego y en su raíz, tantas cosas no sabemos qué es. En las religiones sincretistas de la Roma imperial hablose de Isis miriódica. También es la Vida una realidad de mil nombres y lo es porque consistiendo originariamente en un cierto *sabor* o temple —lo que Dilthey llama «*Lebensgefühl*» y Heidegger «*Befindlichkeit*»— ese sabor no es único sino precisamente miriódico. A lo largo de su vida le va *sabiendo* su vivir a todo hombre con los más diversos y antagónicos sabores. De otro modo, el fenómeno radical Vida no sería el enigma que es.

[*La idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1140]