

CURSO DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

LECCIÓN INICIAL *

Historia y concepto de la verdadera "Antropología Filosófica"

Hay una Antropología científica. Diversificadísima. Física y médica, cultural y social, económica, comparada. . . Es una ciencia del hombre bajo todos los puntos de vista que parecen posibles, el físico y el psíquico, el individual y el colectivo, el cultural y hasta el histórico. ¿Cómo podrá haber, a diferencia de esta Antropología científica, de esta ciencia del hombre, una Antropología Filosófica —una ciencia no científica del hombre, una ciencia filosófica del hombre, o una filosofía no científica del hombre? . . .

El concepto de los *propria* del hombre, de lo que vengo llamando "las *exclusivas* del hombre", no permite la distinción. Ya la Antropología científica investiga y expone lo que diferencia al hombre del animal y de los demás entes —de la experiencia, que son, todos, entes considerados por nosotros, los hombres, como infrahumanos: desde las diferencias somáticas hasta la cultura en todos sus sectores. ¿Le quedará a la Antropología Filosófica la investigación y exposición de lo que diferencia al hombre de los entes sobrehumanos, como los ángeles o Dios? Ni siquiera esto, en cuanto que estos entes son ya objeto de una ciencia mucho más competente para investigarlos y exponerlos, a saber, la ciencia teológica.

Pero ¿y el concepto de la *esencia* del hombre? ¿No permitirá distinguir entre la Antropología Filosófica como ciencia de la *esencia* del hombre, pura y exclusivamente, y la Antropología científica como ciencia de todo lo demás distintivo del hombre, propiedades y accidentes?

Es cierto que en la filosofía de nuestros días se ha negado precisamente que el hombre tenga esencia. No es forzoso acordarse exclusivamente de Ortega —"el hombre no tiene naturaleza, sino historia"— o de Sartre. Se puede recordar, de ya antes, a Heidegger y a Unamuno. La *Jemeinigkeit* de Heidegger, el ser el ser que le va al hombre "en cada caso, mío", quizá no diga en su cuño terminológico, tan técnico, abstracto y pedante, más ni otra cosa que la castiza, concreta y viva expresión unamunesca del "hombre de carne y hueso". Y éste lo contrapone Unamuno a esa "otra cosa, que llaman también hombre" y "es el bípedo implume de la leyenda, el *zōon politikón* de Aristóteles. . . el *homo sapiens* de Linneo", un "hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre". Es decir: la esencia del hombre.

* Colegida de las variantes de las iniciales de los cursos dados.

Pero el que el hombre no tuviese esencia, antes podría servir para fundamentar la distinción entre la Antropología Filosófica y la científica, que para no encontrarla y seguir poniendo a la Filosófica en el brete de no poder constituirse justificadamente en disciplina independiente. Pues qué objeto más privativo para ella que el único ente sin esencia y tal singularísimo ser sin tener esencia.

Sólo que todo ello es demasiado problemático para fundamentar una disciplina de otra suerte que la precaria del planteamiento de tales problemas y del intento de resolverlos, sin garantía alguna de solución determinada, ni siquiera la solución alguna o de que sean solubles.

Lo que en general y en el fondo pasa, es que la pregunta anteriormente hecha —¿cómo podrá haber, a diferencia de la Antropología científica, una Antropología Filosófica?— parece patentemente implicar la distinción entre ciencia y filosofía en general —pero no por el objeto “material”. A lo sumo, por el objeto “formal”, o por el método, o por alguna otra cosa, si fuese posible. El objeto material de la Antropología científica y la Antropología Filosófica es ineludiblemente el mismo: el hombre. Únicamente por el aspecto bajo el cual estudiar el hombre, o por el método con que estudiarlo, o por alguna otra cosa, podría distinguirse de la Antropología científica la Filosófica. Pero estas posibilidades de distinción de la Antropología Filosófica respecto de la científica implican a su vez una concepción de la filosofía: ésta tendría, en su totalidad o en algunas de sus partes, los mismos objetos materiales que las ciencias, pero los estudiaría bajo otros aspectos o con otros métodos... Ahora bien, esta concepción de la filosofía es tan problemática como toda concepción de la filosofía. El examinarla a fondo desviaría el curso de Antropología Filosófica hacia un curso de Filosofía de la Filosofía. No parece que debamos, pues, entrar por semejante vía. Pero ¿y entonces?...

Recordemos la frase inicial de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres tienden por naturaleza a ver y saber.” El capítulo iniciado por ella y el siguiente son la explanación de ella. La explanación consiste en mostrar cómo los grados del saber, del saber *latissimo sensu*, que empiezan en el de la percepción sensible, común al hombre con los animales, culminan en la sabiduría por excelencia, la ciencia que propiamente el solo dios tiene de sí mismo, pero de la que pueden participar los hombres que amen y practiquen la sabiduría, la contemplación o teoría de ese mismo dios, mientras la practiquen. Mostrar esto equivale a mostrar en definitiva que el hombre tiene por naturaleza el amor a esa sabiduría, o la filosofía, y que ésta tiene por raíz la naturaleza humana. En suma: los dos primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles son en el fondo una sumaria, más indicativa que expositiva, explicación del hombre por la filosofía y explicación de la filosofía por el hombre. El hombre podría *definirse* por el amor a la sabiduría, por la filosofía. El hombre sería el animal filósofo. Y la filosofía no podría, en-

tonces, definirse a su vez más que por el hombre. La filosofía sería el amor a la sabiduría *distintivo* del *hombre*. El dios no tendría propiamente *amor* a la sabiduría, porque tendría la sabiduría misma, consistiría en ésta, *sería* ésta. El animal no tendría amor a la *sabiduría*, ni más que los oscuros antecedentes naturales de este amor que serían la percepción, la memoria y la capacidad de aprender. El amor a la sabiduría no podría comprenderse más que *como* o *por* la constitución, la naturaleza misma del hombre, intermediaria entre la del animal divino —pues Aristóteles llama al Dios un *zōon* eterno y excelentísimo, en el libro XII de la *Metafísica*— y la del animal infrahumano.

Pero ahora saltemos a la *Crítica de la razón pura*. ¿Qué es esta obra, dicho en la más sintética expresión posible? Una explicación de la Matemática, de la Física y de la *Metafísica* por el *sujeto* —y una explicación de éste por la Matemática, la Física y la *Metafísica*. Lo primero es lo reconocido corrientemente. La Geometría y la Aritmética se explican por tener por objetos objetos formados de las formas intuitivas del sujeto que son el espacio y el tiempo. Los *principios* de la Física se explican por tener esta ciencia por objetos objetos formados con las formas conceptuales del sujeto que son las categorías de unidad, pluralidad, totalidad, realidad, etc. Y que la *Metafísica* no hubiera entrado todavía en tiempo de Kant por el camino seguro de la ciencia, también se explica: por tener por objetos el alma sustancial, el mundo y Dios, objetos constituidos por las ideas regulativas de la formación, con las categorías, de los objetos de la experiencia psíquica, de la experiencia física, de la totalidad de la experiencia posible. Nada tan corrientemente reconocido es, en cambio, lo segundo: que la *Crítica* es una explicación del sujeto por la Matemática, la Física y la *Metafísica*. Pero así es. Pues la *Crítica* expone cómo el sujeto consiste en, *es* las formas intuitivas que hacen posibles las ciencias matemáticas, *más* las formas conceptuales que hacen posibles los principios de la ciencia física y esta toda, *más* las ideas cuyo uso regulativo acaba de hacer posibles las ciencias anteriores, pero cuyo uso constitutivo hace imposible la *ciencia* metafísica —sea lo que sea lo que pase con los dos “*más*” subrayados con el tono de la voz, o sea, lo que pase con la articulación de las intuiciones del espacio y el tiempo, los conceptos categoriales y las ideas en la constitución unitaria del sujeto. Ahora bien, éste ¿es el hombre?— Aunque sea el *sujeto trascendental*, no deja de ser el hombre, incluso el hombre individual, en cuanto que este mismo resulta, no sólo uno, o muchos, de los objetos de experiencia formados con las intuiciones del espacio y del tiempo y las categorías reguladas por las ideas, sino el portador, el sostén, el *sujeto* del sujeto trascendental. Así, pues, la *Crítica de la razón pura* también es una explicación del hombre por la filosofía —por excelencia, la *Metafísica*— y una explicación de la filosofía —la misma filosofía por excelencia— por el hombre. Aunque cuánto más detallada y voluminosa que la de los dos primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles, debido, en prin-

cial parte, a ser una explicación del hombre por la filosofía y de la filosofía por el hombre, comparada la filosofía por excelencia con las ciencias también por excelencia, las Matemáticas y la Física. Según la *Crítica*, el hombre resulta *ser* un espacio y un tiempo con los que hace Geometría y Aritmética, unos conceptos con que hace Física y unas ideas que le hacen sujeto de una ilusión trascendental con que hace, sin poder dejar de hacerla, una Metafísica que no puede ser ciencia. Y esta Metafísica no es, en la correlación invertida, más que la ilusión trascendental de un ente constituido por unas ideas para uso regulativo que, sin embargo, le fuerzan a hacer de ellas un uso constitutivo, o sea, un ente constituido, por cierto, bien paradójica, bien extrañamente. En todo caso, lo que en Aristóteles era más bien el fondo sumario de la exposición de los grados del saber, es en Kant el *tema desarrollado* en su voluminosa primera *Crítica*.

Ahora saltemos al *Ser y tiempo* de Heidegger, y repitamos la pregunta hecha acerca de la *Crítica* de Kant. ¿Qué es *Ser y tiempo*, dicho en la más sintética expresión posible? Un intento de explicar la Ontología por el hombre explicando el hombre por la Ontología. "Intento", por frustrado, según Heidegger mismo vino a decir expresamente en la *Carta sobre el "humanismo"*. Pero duda no cabe acerca del objetivo del intento, según lugares bien explícitos e inequívocos de la obra, confirmados por la totalidad de ella. La Ontología del hombre, o del ser del hombre, es la Ontología *fundamental* de la Ontología general, o del ser en general. Y el ser del hombre, del "ser ahí", es la "cura", constituida por la "comprensión preontológica del ser" tan primariamente como empieza a mostrar ya la caracterización previa de la "existencia" humana que se hace en uno de los párrafos de la "Introducción". Es decir, en suma, que el hombre acaba por hacer Ontología, es el ontólogo, porque *es cura* de este su ser mismo, o es su *ser* como cura de sí. Y la Ontología se comprendería por esta constitución de *quien* la hace. Mas la Ontología es la Metafísica general, la parte fundamental de la Metafísica, fundamental de las partes de la Metafísica especial; la Ontología es la parte fundamental de la filosofía por excelencia; ella misma puede pretender, por ende, el rango de filosofía por excelencia. Y el *Ser y tiempo* resulta una explicación de la filosofía —por excelencia— por el hombre y de éste por la filosofía —por excelencia.

El paralelismo con Kant es el más notorio. Por lo patente de la doble explicación correlativa en la *Crítica de la razón pura*. En realidad y rigor, *Ser y tiempo* es, más que nada de cuanto se ha dicho y puede ser cierto de ella, una nueva crítica de la razón pura. Se trata de un nuevo intento de fundamentar la Metafísica en o por la constitución del sujeto. La diferencia capital no está en que Kant *desfundamente* la Metafísica *especial* y Heidegger se propusiera *fundamentar* la Metafísica *general*. Si la Estética y la Analítica trascendentales corresponden a la Metafísica general, a la Ontología,

Kant *fundamentaría* ésta tanto cuanto quien más y mejor —aunque modifi cándola o concibiéndola como requiere su fundamentación, pero esta operación, de modificar lo que se fundamenta, para fundamentarlo, es tan corriente como cualquier otra operación característica de la filosofía. La diferencia capital entre Kant y Heidegger está en la constitución del sujeto fundamente. El de Heidegger, el “ser ahí”, es el que tiene por constitución la “existencialidad”, integrada por “existenciales” bien diferentes de las intuiciones puras, las categorías y las ideas integrantes del sujeto kantiano. El de Heidegger es trascendental, pero el “existencial”, el que “existe” “comprendiendo” su “existencia” como “en cada caso mía”, el individual. Si para Kant el hombre hace Psicología, Cosmología y Teología porque tiene *en general* las ideas que constituye en alma sustancial, mundo y Dios, para Heidegger el hombre hace Ontología porque el ser de cada individuo humano es a cada instante jugárselo, írsele. . . El origen de la filosofía —por excelencia— es en Kant la razón pura supraindividual. El origen de la filosofía —por excelencia— es en Heidegger la contingencia de la existencia individual.

Esta capital diferencia subsiste aunque se recuerde que el sujeto kantiano no se quedó en el de la *Crítica de la razón pura*, sino que se completó con las otras dos *Críticas*. A pesar de la integración del sujeto de la ciencia matemática y física y de la pseudociencia metafísica con el sujeto, sobre todo, de la moralidad, el sujeto kantiano no llega a ser el existente individual y contingente de Heidegger. Este sujeto integra el del conocimiento *en* el de la moralidad como muestra la interpretación heideggeriana de la “voz de la conciencia moral”, que le “voca” al sujeto precisamente su entrañable y triple “no ser”, que es una misma cosa con su ser “sí mismo” en individualidad absoluta. La unificación del sujeto, integrando el del conocimiento en el de la moralidad, fue la obra de Fichte, y en este sentido se comprende que Ortega y Gasset dijera por los años de recepción de *Ser y tiempo* que de Fichte procedía la nueva Ontología, pero el ser así en Fichte como en Heidegger el estrato fundamental de la constitución del sujeto un estrato dinámico, de actividad, “práctico”, no comporta en Fichte la individualidad del sujeto como la comporta en Heidegger. Pero de Fichte es el apotegma “qué clase de filosofía se tiene, depende de qué clase de hombre se es”, que hace de la filosofía una dependencia de la constitución, no del hombre en general, sino de ciertos tipos de hombres, y, a la inversa, señala en estos tipos la clave de comprensión de filosofías como la del materialismo o realismo dogmático y la del idealismo crítico.

El paralelismo con Aristóteles es menos notorio. Por lo poco visible a primera vista de la doble explicación en los dos primeros capítulos de la *Metafísica*. Sin embargo, no sólo es efectivo, sino que llega hasta el fondo de la concepción de la constitución del sujeto. La del sujeto heideggeriano, la cura, en cuanto posibilidad, en todo instante, de no ser del todo, tiene una

fuentes innegables en el concepto de la muerte de Séneca, cifrado por Quevedo en algunos de sus versos, de los que el más heideggeriano por anticipación resulta aquel según el cual somos

presentes sucesiones de difunto.

Pero la verdad es que, cualquiera que pudiera ser el conocimiento que tuviera Séneca de Aristóteles, la cura heideggeriana tiene una *fuentes* no menos innegable, anterior en el tiempo y, sobre todo, más profunda ontológicamente, en aquel pasaje, el final del capítulo 6 del libro IX, de la *Metafísica* de Aristóteles en que éste distingue los *actos*, en el sentido más estricto, de los *movimientos*, en un sentido correlativo. Ejemplo de movimiento en este sentido es el aprender. El aprender tiene un fin, el saber. Pero lo tiene fuera de sí: mientras se aprende, aún no se sabe, y una vez que se sabe, ya no se aprende. El *acto* del fin es, así, el *límite* del aprender. El aprender, mientras no alcanza su fin, es pura potencia de éste, no acto de él. Los ejemplos de actos en el sentido más estricto que pone el pasaje son el ver, el pensar, el vivir bien, el ser feliz: las actividades más propias, distintivas del hombre tal cual lo concibe Aristóteles o el filósofo griego clásico. Estas actividades tienen un fin, pero *en sí mismas*: mientras se ve, ya se ve, y una vez que se ve, aún se ve. Por lo mismo, no hay *límite* de estas actividades como lo hay de la de aprender. El ver y el pensar, el vivir bien y el ser feliz, como alcanzan su fin a cada instante, son a cada instante acto del fin *y* potencia de él en el instante inmediato. Pues bien, puede afirmarse que los párrafos constitutivos del meollo de *Ser y tiempo*, relacionados entre sí como variaciones de un mismo tema, los párrafos referentes al "comprender", el sentido existencial de la muerte, el sentido existencial de la voz de la conciencia... son una profusa paráfrasis del sumario concepto aristotélico del acto en el sentido más estricto. La facticidad y la existencia, el estado de yecto y el poder ser... funcionan en Heidegger como en Aristóteles la potencia y el acto en el acto en el sentido más estricto. El acto en este sentido es a cada instante potencia y acto de sí. La cura heideggeriana es a cada instante ser ya pudiendo aún ser —y no ser; y poder aún ser— y no ser —siendo ya. Pero, en Aristóteles, la constitución del acto en el sentido más estricto no está puesta en relación directa con la prueba de la existencia del primer motor por el movimiento y la potencia y el acto. En Heidegger, la constitución de la cura debía ser directamente el fundamento de la "comprensión" del ser en general. En todo caso, el intento heideggeriano pretendía llevar a una cierta plenitud el fondo del sistema aristotélico que se convierte en Kant en el tema mismo de la filosofía.

Puede decirse que hasta Kant se extiende desde Tales la edad de la historia de la filosofía que puede llamarse la edad *de la filosofía*, sin más, y que desde Kant se extiende la edad de la historia de la filosofía que puede llamarse la edad *de la filosofía de la filosofía*. El tema de la filosofía pasa de

ser *lo otro* que ella sobre lo cual filosofa a ser *ella misma*. Y esta filosofía de la filosofía es una filosofía *antropológica* de la filosofía, desde la Antropología trascendental del sujeto trascendental hasta la Antropología existencial del sujeto individual, mortal e histórico, que también son, sujeto y Antropología, trascendentales.

Lo que es *Ser y tiempo* no se ve bien sino localizándolo históricamente por medio de su auténtica genealogía. Ésta no es precisamente la que se ha hecho corriente aducir: la línea de los existencialistas *avant la lettre*: Pascal, Kierkegaard, Nietzsche. . . , ni remontándola a San Agustín. La influencia de Nietzsche sobre Heidegger parece ser obra de la preocupación por Nietzsche mostrada por Heidegger sólo en la etapa de su vida intelectual que viene desde el año 35 aproximadamente. Las de Pascal y Kierkegaard pueden ser muy posteriores a otras mucho más decisivas. La auténtica genealogía de *Ser y tiempo* parece ser la que corresponde a las etapas de la biografía intelectual del autor. Éste, de familia católica, es novicio jesuíta. Filosofía aristotélico-tomista en la orientación suarista: primacía fundamental de la ontología; ontología de la potencia y el acto; individuación de cada ente en cuanto tal. Conocimiento del molinismo: los futuribles y el conocimiento de ellos. Clásicos del cristianismo, y del humanismo acogidos por la educación católica, en singular por la eminente dada por los jesuítas, entre ellos San Agustín —la vida como inquietud del corazón—, Séneca —la muerte como “moribundez” desde el nacimiento, la vida como cura. Paso del medio jesuítico al medio universitario neokantiano de Baden. Estudio de Kant: la *Metafísica* explicada por el sujeto. En el nuevo medio se destaca el joven Heidegger por el saber de la filosofía medieval que debe al medio anterior de su formación. Windelband tenía a Duns Escoto por el más original e importante de los filósofos medievales. Tesis de Heidegger sobre una obra que se creía de Escoto. La filosofía de éste es una filosofía de modos de ser, como será la de *Ser y Tiempo*. Paso a la subordinación a Husserl. Iniciación en la fenomenología. Idea de que el objeto por excelencia de la fenomenología debe ser la imagen natural del mundo; mejor aún, la vida cotidiana. Conocimiento de Dilthey y Jaspers. Idea diltheyana de completar a Kant con la crítica de la razón histórica, con la sustitución del sujeto por la vida con su historicidad; Filosofía de la Filosofía, teoría de las concepciones del mundo, explicación de éstas por las situaciones límites. Y antes o después, confirmación de la concepción de la vida y la muerte encontrada ya en Séneca y San Agustín por Pascal y Kierkegaard, y corroboración en éste de las relaciones entre filosofía y existencia. Y final integración de *Ser y tiempo*: con su problema, kantiano, de explicación de la Ontología por el sujeto, implicando la primacía, aristotélico-escolástica, de la Ontología; con su triple método, trascendental o kantiano, fenomenológico o husserliano y hermenéutico o diltheyano; con su partir de la cotidianidad media; con su concepción

del ser del "ser ahí" como modo y modos de ser, como "cura" y "en cada caso mío" o individualidad; con la concepción de la "cura" como juego de la facticidad y la posibilidad a la manera del juego del acto y la potencia en el acto aristotélico en el sentido más estricto; con la concepción de la cura como muerte concebida, a su vez, a la manera de Séneca, y como nacimiento, o gestación radical de las gestas de la historia o historicidad; con la concepción de la temporalidad como sentido de la cura o condición de posibilidad de ésta, con una primacía del futuro que bien pudiera ser de oriundez moli-nista. . .

Las tres estaciones de la "destrucción" (o simple desmontar, en oposición a "construcción") de la historia de la Ontología que debían integrar la segunda parte de *Ser y tiempo*, iban a ser Kant, Descartes, Aristóteles. La elección de la primera y la tercera quedan explicadas por lo que se acaba de enumerar. Sobre la elección de Descartes arrojan luces retrospectivas algunas de las publicaciones posteriores de Heidegger, singularmente "La edad de la imagen del mundo", incluida en *Caminos del bosque*. Descartes es padre de la modernidad y Heidegger se delata en las aludidas publicaciones crecientemente antimoderno, por un complejo y paradójico nacionalismo germánico. En fin, según Kojève, para quien *Ser y Tiempo* sería ante todo una especie de anti-*Fenomenología del Espíritu*, Heidegger habría aceptado esta interpretación; pero a mí me parece que no hay datos para probar que tal oposición sea más que un resultado efectivo, comprensible por las relaciones de ambas obras con la Crítica de Kant, o sea el resultado de una previa intención. La de *Ser y Tiempo*, además de ser la de componer una Nueva Crítica de la Razón Pura y Práctica, lo que parece demostrable, pudo haber sido, lo que parece con fundamento conjeturable, la de superar precisamente la Crítica kantiana, asentando la filosofía del Infinito sobre el fundamento, que le faltaría en la Metafísica clásica, incluso en la escolástica, de una fenomenología de la finitud o exhibición de ésta en el único ente en que sería fenómeno, el hombre. Todo lo cual haría tan sincera y honrada como atendible y decisiva la protesta de la *Carta sobre el "humanismo"* contra la interpretación "existencialista", y no "ontológico-fundamental", y "nihilista", y no fundamentante de una nueva positividad, de *Ser y Tiempo* y de todo el primer Heidegger, como se puede decir.

Pero sea de todo esto lo que quiera que sea, ¿no es la explicación del hombre por la filosofía y de la filosofía por el hombre la literal, la auténtica, la estricta *Antropología Filosófica*? . . . Y si lo es, resulta que entraña la Filosofía de la Filosofía por la vía de la cual nos pareció al principio que no debíamos entrar. . .

La literal, la auténtica, la estricta Antropología Filosófica es, pues, la definición del hombre por la filosofía y la definición de la filosofía por el hombre, o una Filosofía antropológica de la Filosofía —o el despliegue o

explicitación de ambas correlativas *definiciones* en sendas correlativas *teorías* o *filosofías*. En lo que habfa una “*circulación*” de la que el ejemplar más eminente sería la existente en la *Fenomenología del Espíritu*, explicación, por los grados del saber inferiores, desde el ínfimo de la sensación, del saber absoluto, y la *Lógica* de Hegel —con o sin el resto del sistema, ya que la *Lógica* del Concepto contiene las categorías del mecanismo, el quimismo, la teleología, la vida, el conocer, lo verdadero y lo bueno, o sea, de la naturaleza y del espíritu, de la realidad en su racional totalidad, de la que es parte, más que apendicular, apical, el espíritu subjetivo del individuo humano que se eleva de la sensación al saber absoluto o a . . . la *Lógica*.

La definición del hombre por la filosofía no diferiría de la tradicional definición del hombre por la razón, si la razón tuviese su *entelequia* en la filosofía —o solamente con que pretenda tenerla en ésta.

La razón se entiende, en un primer sentido, como la facultad de razonar o raciocinar, la facultad del pensamiento discursivo.

El pensamiento discursivo es una secuencia de juicios integrados por conceptos. Ciertos conceptos se presentan como los principales de todos en uno u otro orden jerárquico: son los conceptos categoriales, las categorías. La razón puede entenderse, en un segundo sentido, como la facultad de las categorías.

Las categorías empezaron por ser, con Aristóteles —pues se puede prescindir aquí de algún antecedente de éste como el que se encuentra en el *Sofista* de Platón—, los *géneros* sumos de los entes, de los que los *principios* eran las causas material, formal, eficiente y final, vistas también bajo el aspecto de la potencia y el acto. De los géneros categoriales y de los principios de los entes vinieron a distinguirse los *trascendentales*, o trascendentes a los géneros sumos, del ente, así llamado y concebido por la *existencia*, la *cosa* o *esencia*, la *unidad* de cada ente consigo mismo y el *algo* o la distinción de cada ente respecto de los demás, la *verdad* y la *bondad* de todo ente. Pero las categorías han acabado por ser, como en Hegel, los trascendentales y las categorías y los principios, concebidos todos como los principios todos integrantes del armazón lógico de la constitución ontológica de lo Ente en su totalidad. A esta especie de totalitarismo de las categorías no se opone una subdivisión como la que hace Heidegger de los conceptos principales o fundamentales, en categorías en sentido estricto o de los entes cuyo modo de ser no es el del hombre y “existenciaris” del hombre. Ahora bien, si se analizan las obras absolutamente culminantes de la historia de la *Metafísica* desde la de Aristóteles hasta *Ser y tiempo*, se encuentra que los conceptos dominantes del discurso de cada una de ellas, y que son lo único que las unifica en medio de la disparidad de los filosofemas de cada una respecto de los de cada otra, y hasta de la contradicción entre los de unas y los de otras, son los conceptos

de ente, ser y no ser, existencia y esencia, sustancia e infinito. Pero aquí hay que hilar delgado terminológicamente. Porque increíbles son los equívocos que se encuentran en la terminología hasta de los más grandes filósofos. El "ser" se entiende, por lo menos, en los sentidos que revelan las siguientes frases. "El ser humano", es decir, el *ente* humano, el hombre. "El ser del hombre es la racionalidad", es decir, la *esencia* del hombre es la racionalidad. "El ser del hombre es contingente", es decir, la *existencia* del hombre es contingente. "El ser es real o ideal", es decir, la totalidad de *lo ente* se integra de entes reales y entes ideales. "El ser finito es propio del ente creado", es decir, el ente creado es finito, sentido de *ser* tal o cual, del ser como cópula de la atribución o predicación. "Ente" se entiende, a su vez, en el sentido de *el* ente en general, o de *un* ente, en general o determinado, o de la totalidad de *los* entes o de *lo* ente, diferencia de singular y plural significativa de mayor diferencia que esta sola. El "no ser" se entiende correlativamente en tantos sentidos como el "ser". La "existencia" se entiende en el sentido de la *real*, si no de la *sensible*, y en un sentido más general en el que cabe hablar específicamente de la existencia *ideal* de los objetos ideales, como los objetos matemáticos. La "esencia" se entiende en el sentido de aquello de un ente por lo que éste es individuo de una especie determinada y en el sentido de todo aquello de un ente que no es su existencia. El "infinito" se entiende en el sentido de lo *indefinido* y en el de lo *infinito* más propiamente tal. En medio de todo, quizá la "sustancia" se entiende más unívocamente, si las diferencias que hay en la manera de entenderla son diferencias en la manera de concebir lo que se entiende por ella. En todo caso, ¿cómo será posible hacer Ontología, Metafísica concluyente, saltando por entre los equívocos del paso de unas acepciones a otras en el empleo de los términos, y hablando del "ser" continuamente, pero mentando confusa, oscuramente, en este pasaje *lo ente*, en el otro la *existencia* de cada ente o de todo ente, en el de más allá la *esencia* y en el de acullá la *existencia* de todos los entes o de lo ente? ... Para evitar equívocos y los consiguientes paralogismos, habría que emplear con toda consecuencia una terminología rigurosamente unívoca, como decir "ser" exclusivamente para el *ser* tal o cual y "no ser" exclusivamente para el *no ser* tal o cual, "ente", "existencia" e "inexistencia", "esencia" exclusivamente para lo específico de un ente y "entidad" para todo aquello de un ente que no es su existencia, "indefinido" e "infinito". Haciéndolo así, los conceptos dominantes del discurso de las obras absolutamente culminantes de la historia de la Metafísica, son más bien los de ente, existencia e inexistencia, entidad, sustancia, indefinido e infinito.

Ahora bien, entre ellos se presentan dotados de una principalidad muy peculiar los negativos de *inexistencia*, con el de inexistencia de todo o *nada*, y de *infinito*. Se ha dicho que la filosofía es dar razón del ser, es decir, de la existencia de los entes. Pero la verdad es que si hay que dar razón de la exis-

tencia de los entes, es porque los entes de cuya existencia hay que dar razón son aquellos que no existen siempre, o pura y simplemente. Es, pues, la *inexistencia* de tales entes lo que mueve a pedir y dar la razón de la existencia de ellos. En este sentido puede decirse que de lo que hay que dar razón es más bien de la inexistencia que de la existencia de los entes. Como se ve muy bien por las pruebas más clásicas de la existencia de Dios. Si no hubiese más que ser, es decir, ente existente siempre o pura y simplemente, no habría problemas, ni ontológicos ni de ninguna otra índole, porque tampoco habría *quienes* se los planteasen o a quienes se les planteasen. No habría más que un ente más simplicísimo aún que el *Sphairos* de Parménides. Si el acto o la realidad es anterior a la potencia o la posibilidad, si el ser, el ente, es el origen de todo, el no ser o la inexistencia es el origen de la filosofía, de la Metafísica. La disciplina filosófica, metafísica, fundamental no es tanto la Ontología cuanto la *Me-ontología*. Y a la importancia cardinal de la inexistencia responde en el otro quicio la del infinito. Pues es para eludir la *incomprensibilidad* del paso de la inexistencia a la existencia, o de la *relación* entre la inexistencia y la existencia, por y para lo que se *concede* la existencia *indefinida* o *infinita* —aunque ésta resulte, a su vez, incomprensible... Recordemos la Teología negativa y la negación en la *Lógica* de Hegel, que es la teología de éste. En todo caso, por tal principalidad de tales conceptos negativos puede entenderse la razón en un tercer sentido, como la facultad de negar *conceptualmente* —porque hay negaciones que no son obra del pensamiento; y todavía en un cuarto sentido, como se la ha entendido también efectivamente, como la facultad de concebir el infinito, o, más concisamente, como la facultad del infinito.

Los conceptos negativos como los de inexistencia y nada son unos conceptos sin objeto propio: unos conceptos con los que nos limitamos a concebir los objetos, concebidos con otros conceptos, como inexistentes. El concepto de infinito tiene por objeto propio un objeto concebido como no pudiendo ser objeto de experiencia posible, en el más lato sentido de "experiencia" —como en general los conceptos de objetos *meta-físicos*. Los conceptos negativos en general y los objetos metafísicos también en general —prescindiendo en este punto de la *relación* entre los unos y los otros— no pueden tener, pues, su origen o fundamento en los objetos de la experiencia, en que lo tienen los conceptos positivos de estos objetos, en el sentido de que la presencia o presentación de estos objetos en la experiencia promovería el concebirlos con los correspondientes conceptos. Los conceptos negativos y los de objetos metafísicos, unos y otros en general, no pueden tener un origen o fundamento más que en la constitución del sujeto que los piensa y que ha de moverle a pensarlos a pesar de la falta de objeto propio o de objeto empírico. Pero la constitución del sujeto que mueve a éste a pensar tales conceptos no lo mueve a tal por lo que tiene, ella, la constitución, de racional, ni de pensamiento, o de

intelectual, sino por lo que tiene de irracional, de afectiva y de activa, o de emotiva y motiva. Una especie de empirismo y realismo de los conceptos positivos no metafísicos y de idealismo emocional y mocional de los conceptos negativos y metafísicos. Y una tal constitución sería por lo menos de dos dimensiones. Lo irracional suele concebirse como lo *infrarracional*. Se implica una concepción estratificada, jerárquica, gradual de la constitución del hombre: en una dimensión *vertical*, arriba del todo la razón, por debajo de ésta lo demás, subdividido en más o menos, en tales o cuales grados: por ejemplo, razón y espíritu, alma, vitalidad. Pero el grado, si se quiere ínfimo, de la *motividad*, implica por su esencia misma de *motividad* la dimensión *horizontal* en que *moverse*. Y de esta *motividad* participan los grados superiores, hasta la razón misma, no como *discurrir* del pensamiento, sino en la *actividad*, que tal es, de *concebir*, aunque sólo fuese un concepto, cualquiera que fuese. De la *motividad* es peculiar la *modalidad* real y posible, o contingente, o necesaria. De la *modalidad* de la *motividad* participarían, entonces, los grados superiores que participan de la *motividad* misma —o habría una paradójica oposición entre las *modalidades* inherentes a la dimensión horizontal de los grados superpuestos en la dimensión vertical. Si la *modalidad* de la *motividad* fuese la necesidad, congruente con ella sería la necesidad de la razón misma, como en el materialismo o en Spinoza. Pero si la *modalidad* de la *motividad* fuese la contingencia, la posibilidad, la congruencia requeriría la pura posibilidad como *modalidad* de la razón misma, la contingencia de la razón misma, como en el existencialismo y en sus antecedentes de empirismo radical y facticismo puro. O la razón sería necesaria y lo *infrarracional* contingente, que es lo que han preferido pensar los filósofos *bien pensants*, con la intención silenciada o proclamada de *salvar*, mediante la razón necesaria, al hombre, de su contingencia. ¿Y sería ni siquiera posible que concibiese la razón como necesaria, o el Infinito, o el Bien, con mayúsculas, un ente reducido absolutamente a *motividad* contingente, finitud y mal? . . .

Por otra parte, tradicionalmente se ha concebido la razón como universal, como *supraindividual*. De ser así, la *individuación* dependería exclusivamente de lo *infrarracional*. Esto no es, en principio, inadmisibile. La universalidad de la razón se ha entendido tradicionalmente, también, como eternidad o *intemporalidad*. La *motividad*, a su vez, tiene por condición la temporalidad. Y entre *individuación* y temporalidad podría haber una relación esencial, que se concentraría en el concepto de *individuación* por el tiempo. Pero si así es con la universalidad e *intemporalidad* de la razón y la temporalidad e *individualidad* de lo *infrarracional*, se suma una segunda oposición paradójica a la anterior, de la necesidad de la razón y la contingencia o posibilidad de la *motividad*, por lo demás en la apretada relación que hay entre posibilidad, contingencia y temporalidad, de un lado, y, de otro, entre universalidad y necesidad e *intemporalidad*.

El demonio sería el negador únicamente por ser ambos el hombre. Este, por medio de la negación, trasciende hacia todo *más allá*, que es aquello a que se puede propiamente trascender. Lo más allá por excelencia es el Infinito de perfección, el Bien, a secas, pero con mayúscula. Los males reales a los que los bienes reales y los bienes y el Bien ideales se oponen, son a su vez opuestos extremos entre los cuales son los bienes e incluso el Bien términos medios, según el sentido más profundo, de teoría de la naturaleza humana, que es también el más propio de la teoría de la virtud de Aristóteles. Por su parte, los *más allá* son antinómicos, en el sentido de que no pueden concebirse sino en una peculiar dualidad antitética de términos entre los cuales, o entre ellos y una síntesis de ellos o una *epoché*, no cabe sino *optar*, es decir, ya no por razones, sino únicamente por irracionales *motivos* de preferencia, de amor u odio a la presencia o ausencia, a la existencia o inexistencia, de unos u otros entes, radicalmente el propio, vividas como bienes o males; forma de vivirlo todo que sería la forma *a priori* fundamental, irreductible, del hombre. Imagen de éste sería la de un desnivel ontoaxiológico entre la realidad siempre más o menos fermentada y el ideal, pero no la de este simple desnivel, sino la del más complicado siguiente: los dos modos, el bajo de la realidad y el alto de lo ideal, dobles, y el hombre consistiendo entrañablemente en la oscilación misma entre extremos de mal que pasa por los puntos medios y siempre relativamente más altos del bien, pero que en estos mismos puntos oscila antinómicamente hasta preferir éticamente tesis, antítesis, síntesis o *epoché*.

Y si todo lo anterior es tal como se ha expuesto, *Ser y tiempo* es obra de Antropología Filosófica, aunque su autor no quiere que lo sea. Por identificar la Antropología Filosófica con la de los *grados del ser* integrados en el hombre, que es la que hace figura, sobre todo en Scheler, sin necesidad de identificarla exclusivamente con ella y no también con la propia "Analítica existencial" de los *modos de ser* del hombre, que no deja de ser Antropología Filosófica precisamente *por ser la fundamental*, si los modos de ser afectan fundamentalmente a los grados del ser. El dedicar la segunda hora semanal del curso a la lectura y explicación de *Ser y tiempo* se justifica, pues, tanto por ser la obra de Antropología Filosófica en el más literal, auténtico y estricto sentido, cuanto por el lugar de la obra en la historia de la disciplina así entendida.

La definición del hombre como animal racional o por la razón, explicitada en teoría de la razón como pensamiento discursivo, pensamiento categorial, negación y singularmente concepción del infinito, o, por varios de estos respectos, *filosofía*, explicada por sus relaciones con lo irracional o infrarracional de la restante constitución del hombre, sería la literal, la auténtica, la estricta Antropología Filosófica. Y esta Antropología Filosófica, entrañante de una Filosofía de la Filosofía, es la disciplina filosófica principal, fundamental, en la actualidad. Asume en unidad las funciones y el rango desempeñadas e

investido sucesivamente en la historia entera de la filosofía por la Metafísica y por la Crítica. Es la única forma de Metafísica "ó la altura de los tiempos" de la Crítica, y la única forma de Crítica justa con los tiempos de la altura de la Metafísica. O la Metafísica, como disciplina, explicada *críticamente* por la metafísica como constitución del hombre.

A los temas recorridos en la segunda parte de esta lección responde, pues, el programa de nuestro curso de la disciplina, sin más que anteponer a la teoría de la razón una fenomenología de la expresión, debido a las razones siguientes. El pensamiento en general se nos *presenta* a nosotros mismos como expresado por las expresiones *verbales*. Estas tienen una vertiente de expresión *mímica*. La *negación* no se reduce a la *verbal*. Hay una negación *mímica* —y una negación que no se presenta tanto como expresión cuanto como un comportamiento o una conducta que puede no expresarse, como puede quedarse el pensamiento en palabra interior. Pero éstos son casos límites de aquello de lo que la normal expresión verbal del pensamiento, con la negación verbal, es el caso eminente: el general presentárenos los demás, y hasta cierto punto *lo* demás, y nosotros mismos como "objetos" expresados o sujetos expresivos. En todo "fenómeno" de expresión hay que distinguir *lo* expresivo, *el* expresivo, *lo* expresado, *el* expresado, la relación entre *lo* expresivo y *el* expresivo, por un lado, y *lo* expresado y *el* expresado, por otro lado, o la *expresión* en el sentido más propio, riguroso, estricto; el destinatario de la expresión, que la percibe y comprende, y la percepción y comprensión mismas de la expresión o de lo expresado en lo expresivo —y del expresado en el expresivo. Las expresiones son así los órganos de la articulación de la convivencia de sujetos con objetos, que van de los universalmente *intersubjetivos* a los absolutamente *subjetivos*, en *situaciones* que van desde la de copresencia dentro de los límites de la percepción visual o auditiva hasta la histórica constituida en la relación del lector que, al leer lo escrito por un autor difunto siglos ha, piensa los mismos pensamientos, objetiva los mismos objetos y *comprende* los estados de ánimo relativos a tales objetos que animaban al autor al escribir aquello. Tal distinción de los ingredientes de todo fenómeno de expresión y de las situaciones constituidas por el órgano de las expresiones, suministra un cuadro con el que analizar, describir e interpretar metódicamente todos los demás fenómenos, todos los temas, objeto o asunto de la Antropología Filosófica concebida como he expuesto en esta lección. Pero es porque tal instrumentalidad y servicialidad metodológica radica en una primacía esencial en la constitución ontológico-metafísica de la realidad, integrada, para nosotros, por "objetos" para sujetos y por éstos, por sujetos, entre los cuales destacamos, para nosotros, a nosotros mismos, y aún, cada uno de nosotros para sí, a sí mismo, a quien cada uno refiere el resto entero de la realidad universal, en el más lato sentido posible de la realidad, aunque esta referencia de todo lo demás a cada uno y el destacarse cada uno para sí no

sea precisamente lo primero en el orden del conocimiento, digámoslo con esta expresión venerable. Lo mímicamente expresivo, el fenómeno de la carne animada, de la animación misma que se percibe y comprende en lo mímicamente expresivo, sería el fenómeno de algo, la animación, que podría llamarse metafísico, por estar detrás de lo expresivo mismo, si llamarlo así no fuera jugar indebidamente con la palabra "metafísica", cuyo sentido consagrado es exclusivamente justo lo que no se presenta en sí mismo, ello mismo, en ningún fenómeno —superfluo, en rigor, añadir: de experiencia—, sino que sólo nos *representan* imágenes y conceptos. Pero estas imágenes y conceptos de los objetos y entes metafísicos sí se presentan ellos mismos, en sí mismos, en las situaciones constituidas por el órgano de las expresiones metafísicas, en la convivencia, articulada por estas expresiones, de los metafísicos con sus oyentes y lectores. Por esto es la única vía de acceso *crítico* a la Metafísica la vía de las expresiones metafísicas —como, después de todo, vino a enseñar ya Kant al dar a la *Crítica de la razón pura* el precisísimo punto de partida y objeto de los juicios sintéticos *a priori*, precisión que es de la obra uno de los méritos mayores y más ejemplares. Por tal vía se llega de la Metafísica como disciplina a la metafísica como constitución humana explicada por y explicativa de la disciplina. Se parte, en efecto, de las expresiones metafísicas, se pasa a los pensamientos, en particular a los conceptos, y se llega a los objetos de estos conceptos y a la constitución de los sujetos origen o fundamento de aquellos conceptos que no lo tienen, o en ningún objeto propio, o en ningún objeto empírico —como hice en compendio superlativo antes en esta misma lección. Pues esta lección ha sido, en su segunda parte, el índice o temario del curso iniciado con ella, al que hemos dado en ella una primera vuelta tan sumaria y superficial como breve y rápida. El curso consistirá en volver sobre los mismos temas con la despaciosidad, espaciosidad y detalle entre necesarios y posibles. Y por si al seguirme a lo redondo de la vuelta dada en esta lección, sintieron en algún punto de ella o momento del recorrido conato de vértigo ante la acumulación de hechos e ideas tan sólo enunciados, no explicados, o, menos aún, aludidos o supuestos, les repetiré las palabras que nos decía Ortega en clase cuando nos veía caras de azoramiento por incompreensión: "No se asusten. La filosofía se toma como Jericó. A fuerza de darle vueltas."

JOSÉ GAOS