

Julián Marías: Antropología metafísica

Alianza editorial, Madrid 1983

Prólogo.

... tenemos que intentar el análisis de la vida en vista de su adscripción fáctica a una determinada “naturaleza” y a un “nivel histórico”. (p 12)

Pero esto nos conduce a la evidencia de que sociología e historia son inseparables, consideran en distintas perspectivas la misma realidad. Y resulta que la estructura no es una figura o disposición de elementos quiescentes, sino que tiene un carácter vectorial: está constituida por tensiones y movimientos y está ella misma en movimiento, tiene su trayectoria, está hecha de temporalidad intrínseca, es a la vez antigua y futuriza; en suma, *está definida por su propio argumento*, consiste en él... (pp 12-13)

... Creo que por primera vez se presentaba la realidad humana como algo estrictamente *biográfico*, y por consiguiente *dramático*, sin residuo de la interpretación del hombre como “cosa” (sea material o espiritual). (p 14)

I. LA VISIÓN RESPONSABLE.

El que entra en la filosofía, cuando realmente ha penetrado en ella, hace la experiencia de lo que es la desorientación; penetrar en la filosofía significa perderse; pero luego descubre que *antes* estaba desorientado: desde la desorientación que es la filosofía, el anterior estado “normal” se le presenta como una desorientación más profunda y radical, porque ni siquiera se da cuenta de sí misma... (p 19)

... La pasividad es incompatible con la filosofía, la cual consiste en pensar y repensar; apropiarse de una doctrina ajena significa seguir aquel movimiento interno por el cual pudo ser originada y hacer así, de paso, que deje de ser ajena. La condición de recorrer la realidad, en que consiste, como vimos, la mirada filosófica y, por tanto, la posibilidad de usarla creadoramente. Más aún: yo diría que todo uso filosófico de una doctrina es necesariamente creador, porque si no lo es, no es un uso filosófico... (p 20)

II. LOS DOS MUNDOS.

Sólo hay filosofía si el hombre cree que puede ir de lo patente a lo latente, descubrirlo y dar razón de ello; pero esto solo es posible si lo *real* tiene *consistencia*... (p 24)

El gran descubrimiento de Parménides es el *consistir*: las cosas tienen una consistencia determinada: consisten en consistir... (p 24)

Se trata de *entender la realidad*; con otras palabras, eso que *hay* (un verbo precioso de nuestra lengua)... (p 25)

Sócrates buscó el *qué*, correlato de la definición, y Platón, dando un genial paso adelante —o hacia arriba— el *eídos* o *idea*; pero lo grave es que la definición es siempre universal, y las

cosas humanas respecto a las cuales tengo que orientarme son individuales y sensibles; este es el drama de la filosofía. A través del diálogo se llega a la consistencia, al ser de las cosas; pero hace falta la vuelta; no es que esto falte enteramente en Platón, y ahí está su teoría del mito para probarlo; pero la tradición filosófica posterior ha solido partir de medio Platón. Incluso Aristóteles lo hace así; y cuando él intenta la vuelta a las cosas, más bien “se queda” en las cosas. La idea platónica se convierte en Aristóteles en *forma* y lo lleva a la teoría de la sustancia o (ousía) –de estos términos, “idea” y “sustancia”, vivimos todavía hoy-. ...Aristóteles, hombre de ciencia, naturalista, explica cómo son las cosas “por dentro”: es la maravilla del aristotelismo; pero se queda demasiado en las cosas; explica lo que las cosas son; pero es posible que la realidad no pueda reducirse a *cosas*. (p 25-26)

La noción de verdad como descubrimiento se funda en la distinción entre patencia y latencia, apariencia y realidad: se trata de traer lo latente a la patencia. La filosofía aparece afectada desde su raíz por la dualidad entre parecer y ser, y gira sobre la instancia o recurso a lo que “verdaderamente es”... Esto significa la escisión de lo real en *dos mundos*.

La avidez de realidad coexiste en el hombre con el impulso a la huida de la realidad... Desde entonces (Aristóteles), cuando se hable de “naturaleza” en la filosofía occidental, va a surgir inmediatamente un concepto que se le contrapone y que va variando: natural y sobrenatural, naturaleza y gracia, naturaleza y cultura, naturaleza y espíritu, naturaleza e historia. Se podría hacer una historia de la naturaleza al hilo de sus conceptos contrapuestos. (p 26)

El *mismo* mundo es ambas cosas (sensible e inteligible). Se nos impone la conexión inexorable entre el ver y el entender. La visión y el percibir en general tienen forzosamente un carácter interpretativo. Ya escribió Ortega en 1914, en *Meditaciones del Quijote*: “Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar.” Si no hubiera más que el ver pasivo, *no habría mundo*. No hay mundo “exterior” sino porque hay mundo “interior”; ésta es la condición para que haya *mundo* en general.

La pregunta decisiva que habría que hacerse es esta: ¿qué es “mundo”? Si se contesta: “las cosas”, ya está el error. Las cosas son las cosas del *mundo*. Las cosas están *en el mundo*... Con cosas solas no hay mundo. Hago falta *yo* para que pueda hablarse de mundo y mundanidad... El mundo es siempre *mi* mundo, el mundo de *alguien*. Y entonces resulta que, por mucho que se distinga entre mundo sensible y mundo inteligible o mundo exterior y mundo interior, en cuanto mundo, los dos son uno: *el mío*. Yo soy el que unifica y “mundifica” a la vez los dos mundos.

(No tendría sentido de hablar de “materialismo” contrapuesto a “idealismo”)

Cualquier intento un poco serio de materialismo hablará de una “materia organizada”; pero cuando se dice esto se olvida que la organización *no es material*. La materia, para ser real, tiene que ser *estructura*... En rigor... no se podría hablar de “estructura de la realidad”; habría que decir que *la realidad es estructura*. Ahora bien, la materia *sola* no lo es, sino elemento *para* la realidad... (p 27)

...los dos mundos no se pueden escindir –y en esto consiste la estructura en que la realidad consiste–; pero la distinción entre dos mundos adquiere ahora un sentido radical: el que *es* y el que *no es* (sino “será”). Se trata del futuro, y más en general de la posibilidad. La realidad del futuro, *a priori*, no puede ser material. Y el *hecho* –se trata de un hecho, aunque no sólo de ello–, el hecho insoslayable es que vivimos primariamente en el futuro. No soy futuro, entiéndase bien, sino perfectamente real y presente; pero en español hay un maravilloso sufijo: *-izo*, que indica inclinación, orientación o propensión: resbaladizo es aquello en que es

fácil resbalar; levadizo es lo que se puede levantar; olvidadizo es el que propende a olvidar las cosas; enamorado, el que se enamora fácilmente; pues bien, yo soy *futurizo*: presente, pero orientado al futuro, vuelto a él, proyectado hacia él. (p 28)

III. DE LOS DIOSES A DIOS.

(Cfr. los dioses en los griegos)... Estos significan, pues, el repertorio de las *posibilidades* humanas, la explicitud de su *sentido* y sus modelos *ejemplares*.

... sin tener forzosamente un carácter escatológico o trascendente, los dioses representan en este sentido el *más allá*. Más allá del presente, de lo real; más allá de las limitaciones de la realidad, de la imperfección de la caducidad... (p 30)

El teísmo de Dios se inicia en Grecia, pues, con un ateísmo de los dioses...

Ese teísmo consiste por lo pronto en una *despersonalización*, cuyo primer síntoma es la pérdida de los nombres de los dioses... Será menester un largo y apasionante recorrido hasta que esta palabra se convierta en un nombre propio: *Theós*, Dios. Podemos decir que se trata por lo pronto de un teísmo irreligioso, impío; la religión queda sacrificada ¿a qué? Un hombre moderno propendería a responder: a la razón. Un griego quizá hubiera usado la palabra *logos*, que ciertamente quiere decir razón, pero puede traducirse de otras muchas maneras, algunas más originarias; yo diría que la religión queda sacrificada a la coherencia (éste es, por lo demás, el peligro de toda teología). Dicho con otros términos, se pasa de los dioses a “el Dios”, pero es el Dios abstracto... (p 32-33)

Por otra parte, el naturalismo del pensamiento griego empieza a gravitar pesadamente sobre la doctrina acerca de Dios. La propensión helénica a pensar desde las cosas conduce insensiblemente a desvirtuar -sin negar- la gran intuición cristiana: a pensar a Dios como la “supercosa”. Y esto explica ... el riesgo de panteísmo que está rozando todo el pensamiento occidental, la recaída involuntaria, indeliberada, en formas de interpretación que “resultan” panteístas, como si la “mundificación” o “cosificación” de Dios se deslizara como un viento insidioso en toda la especulación helenizante.

Y mientras tanto quedan relegadas a la sombra o a la periferia de la filosofía las verdaderas cuestiones, que resultarán en cierto momento imprescindibles y que arruinarán buena parte del pensamiento que había prescindido de ellas; la creación, la persona humana, las personas divinas, la verdadera cercanía y la verdadera lejanía de ese *Deus absconditus* que, siendo la suma realidad, “brilla por su ausencia”. (p 33-34)

IV. LA CREACIÓN Y LA NADA.

A diferencia de los dioses griegos, incluso el Dios del monoteísmo filosófico helénico, el Dios bíblico ... aparece como un Dios *creador*...

[...]

En ninguna de las dos lenguas matrices de la filosofía occidental había ninguna palabra para expresar la idea de creación...

[...]

... Y a la tesis *ex nihilo nihil fit*, corresponde la tesis *ex nihilo omne ens qua ens fit*, precisamente cuando se introduce la infinita potencia *creadora* de Dios. (pp 35-37)

Pero podemos ensayar ahora una perspectiva distinta de esta tradicional. La positividad de la nada reside en que es *imaginada* como inminencia, como amenaza... Frente a la nada como “materia” (...) podemos hablar del *carácter programático* o proyectivo de la nada, la nada como *horizonte*. Es el *correlato* de la personalidad. “La nada” está sostenida programáticamente por mí; si se prefiere, y aún con mayor rigor, está “radicada” en el área de mi vida, donde se constituye como la negación de toda realidad, como la amenaza de aniquilación; su “consumación” sería ‘nada’, es decir, la pérdida de ‘sustancialidad’, expresada por el artículo.

Por otra parte, es nervio de la noción de creación la *irreductibilidad*. No es “fabricación”, ni “generación”, ni “emanación”, sino creación *ex nihilo sui et subjecti*. El mundo no es algo “hecho” por Dios con una materia prima preexistente, ni engendrado por él –como el Hijo del Padre-, ni emanado de su propia realidad, sino puesto en la existencia, “fuera”: este ‘fuera’ radical es lo que se ha llamado *trascendencia*, frente a toda forma de panteísmo; es la total irreductibilidad entre creador y criatura. (p 37)

Hay otro modo de irreductibilidad, otro “modelo” mental, si se prefiere, con el que no ha contado suficientemente la filosofía: la irreductibilidad *personal*. Desde esta perspectiva se impone con evidencia, porque la persona es siempre irreductible a todo lo que no es ella; pero hay un riesgo que ha invalidado los intentos que el pasado ha hecho de pensar en esta dirección: la eventual “cosificación” de la persona –visible desde la célebre definición de Boecio-, el abandono del punto de vista estrictamente personal. Si se dice, simplemente, “el yo” –y ésta ha sido la tentación de todo el idealismo- se está perdiendo; “el yo” es una sustantivación o cosificación, que altera la significación originaria y, lo que es más grave, elimina la función *denominativa* de la expresión ‘yo’. Hay que decir “yo” ejecutivamente. Y entonces resulta evidente que *todo* es irreductible a *mí*, como yo soy irreductible a *todo*, empezando por mi cuerpo y mi alma y, por supuesto, mis hijos. (p 38)

Intentemos pensar *personalmente* la generación humana. Psicofísicamente, la cosa es clara (al menos todo lo clara que puede ser la explicación científica, a la cual falta el elemento personal de la “comprensión”). La realidad psicofísica del hijo –cuerpo, funciones biológicas, psiquismo, carácter, etc.- se “deriva” de la de los padres, y en este sentido es “reductible” a ella. Su realidad psicofísica, sí, pero el *hijo* no. Es decir, “lo que” el hijo es, su “qué”, sí; pero no “quien” es. El hijo que es y dice ‘yo’ es irreductible al yo el padre y al de la madre, igualmente irreductibles, por supuesto, entre sí. No tiene el menor sentido controlable decir que “viene” de ellos, porque yo no puedo venir de otro yo, sino que éste es un ‘tú’ irreductible. Decir ‘yo’ es formar una oposición polar con toda realidad posible o imaginable, y esta polaridad, en forma bilateralmente personal, es precisamente la dualidad yo-tú.

Aquí es donde quería llegar. En este sentido puramente “descriptivo y fenomenológico”, la *creación* personal es evidente. Quiero decir, la aparición de la persona –de *una* persona- en cuanto tal es el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva a intrínsecamente irreductible.

No lo vemos ahora desde Dios. La idea de creación ha estado perturbada porque su punto de partida ha sido siempre Dios; religiosamente esto es natural y justificado; pero no filosóficamente, porque en filosofía no podemos *partir* de Dios; a Dios no lo encontramos, y nunca puede ser un punto de partida. Aunque pueda parecer paradójico, metódicamente no es necesario hacer intervenir a Dios desde el comienzo para entender lo que quiere decir creación. Yo propondría hacer el camino inverso. No podemos demostrar que Dios crea cada persona, porque no “disponemos” de él, no podemos partir de él. Lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical *novedad*, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada; y esto es lo que nos veríamos obligados a llamar “creación”. Quiero decir que,

prescindiendo momentáneamente del “creador”, la creación se impone como manera adecuada de descripción del origen de las realidades personales. La persona como tal se deriva de la ‘nada’ de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como “creada”, nos resulta literalmente inexplicable o bien parece violentamente reducida a lo que no puede ser: una cosa.

Según este punto de vista, llamaríamos creación a la *innovación de realidad*. El estudio de la estructura ontológica de esa innovación y la posible inferencia de un “creador” –y aun acaso el descubrimiento de los atributos de éste, en forma de “requisitos” de la acción creadora– serían cuestiones ulteriores. Una de las funciones capitales de la filosofía es determinar el “lugar” de cada realidad y el de cada tema o cuestión dentro de la teoría.

En lugar de partir de un Creador y ver desde él la realidad del mundo, se trataría de descubrir la condición de *criaturas* en ciertas realidades: concretamente, aquellas que son a la vez *contingentes e irreductibles*; o, dicho de otro modo, cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación. Sobre esto “modelo” de la creación *personal* podría intentarse la comprensión de la creación en general y acaso de un posible Creador. (pp 38-39)

V. PERSONA Y YO.

(Cf persona como “prosopon” o máscara en Grecia y Roma)

Esta pista de la máscara y el personaje que el actor representa ha hecho que se abandone otra que a mí me parece interesante; la significación “cara” hablando de animales o los astros, y también “fachada” de un edificio, es decir, la parte *delantera*. (pp 40-41)

(Boecio: *persona est rationalis naturae individua substantia*) ... ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primariamente para las “cosas”, ... fundada en el viejo ideal griego de lo “independiente” o suficiente, de lo “separable”. ... Es decir, la persona es, simplemente, una cosa con alguna mayor dignidad y excelencia que las demás (*Persona nihil addit supra suppositum, nisi aliquam dignitatem et excellentiam petitam ex natura intellectuali.*) (p 41)

... Analógicamente se piensa que la persona puede ser divina o angélica o humana. Esto es fecundo en un sentido: la persona divina no es, desde luego, “cosa”, y en este sentido la teología ha sido un fértil estímulo para la investigación de la realidad personal; pero a la vez ello envuelve un grave riesgo: se ha pensado la noción de persona de manera que pueda “albergar” la realidad de las divinas o las angélicas tanto como las humanas y esto ha hecho perder contacto con la realidad inmediata, con aquella que se nos hace inmediatamente presente. Quizá es mejor proceder desde la presencia, fenomenológicamente, a reserva de poner y quitar *luego* para poder llegar a *otras* personas y pensarlas desde la única que nos es manifiesta: por lo pronto, no conocemos más personas que las humanas: yo, tú. (pp 41-42)

(Cuando alguien llama a la puerta) preguntamos: “¿Quién es?” (Aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente “¿Qué es el hombre?”, y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas.) A la pregunta “¿quién es?” la respuesta normal y adecuada es: “Yo”. Naturalmente, “Yo” acompañado de una voz –de una voz conocida-, es decir, de una *circunstancia*. Si la voz es desconocida, la respuesta no me sirve de nada, lo cual quiere decir que la significación de esa palabra ‘yo’ se ha alterado; ahora quiere decir otra cosa, un ‘yo’ no circunstancial, es decir, cualquiera; como si alguien dijera: “un yo”. Pero eso ya lo sabía al preguntar “¿quién?”, y la contestación no me saca de mis dudas; lo que yo pido al preguntar es precisamente la posición pronominal de ese “alguien”

que llama, su concreta circunstancialización en ‘yo’, insustituible, inequívoco, irremplazable. Esa función pronominal el ‘yo’ o el ‘tú’ circunstanciales equivale a un *nombre propio* – a un nombre *personal*-, siempre que tengamos en cuenta que éste tiene, no sólo una significación, sino una función denominativa y otra vocativa, cuyo sentido pleno resultará luego más claro. (p 42)

Ciertamente, cuando digo ‘yo’, ‘tú’ o un nombre propio, pienso en un cuerpo; conviene no olvidar esto *en ningún momento*, y no contentarnos con decirlo una vez y luego dejarlo inoperante al seguir pensando. Pero pensamos en un cuerpo en tanto es *de alguien*. Ese *alguien corporal* es lo que por lo pronto entendemos por persona. Intentemos ahora, sin abandonar esta primera evidencia, ver con alguna claridad qué es lo que propiamente entendemos y queremos decir.

Ese *alguien corporal* o persona, no solamente acontece, sino que está unido a la futurición, a esa tensión hacia delante –o pretensión- que es la vida. Ahora empezamos a vislumbrar el sentido de *prósopon* como ‘frente’ o ‘fachada’ o ‘delantera’; importa retener ese carácter frontal de la persona, debido a que la vida es una operación que se hace hacia delante. Ese “alguien” es *futurizo*; es decir, presente y real, pero vuelto al futuro, orientado hacia él, proyectado hacia él; hacia el futuro “da” la cara en que la persona se denuncia y manifiesta, y por eso la cara es, entre las partes del cuerpo, la estrictamente personal, aquella en que la persona se contrae y manifiesta, se expresa. Pero esa condición futuriza de la persona envuelve un momento capital: es parcialmente *irreal*, ya que lo futuro no *es*, sino que *será*. En el rostro o persona se denuncia *ahora* –en realidad presente- el que será. Entendemos por persona una realidad que no es sólo real. Una persona ‘dada’ dejaría de serlo. El carácter pragmático, proyectivo, no es algo que meramente acontezca a la persona, sino que la constituye. La persona no “está ahí”, nunca puede como tal estar ahí, sino que *está viniendo*.

Cuando decimos que ‘se está haciendo’, podemos fácilmente entenderlo mal; bien en el sentido de que la persona todavía no esté hecha, o bien de que lo buscado sea su “resultado”. No es así: la persona *es ya*, está hecha como persona, y, por otra parte, no interesa su “acabamiento” o resultado. Su ser actual es estarse haciendo, mejor, estar viniendo. Toda relación estrictamente personal –amistad, amor- lo prueba: en ella el “estar” es un “seguir estando”, hecho de duración y primariamente de futuro, un constante estar *yendo y viniendo*; sobre todo, un “ir a estar”. La relación personal, en cuanto es verdaderamente personal y no “cosificada”, es siempre “víspera del gozo”, aun en presencia y la posesión más plenas.

Por supuesto esto vale también para mí mismo. Igual carácter programático, durativo, y viniente tiene mi propia posesión, en virtud de la cual el pronombre personal –mí, yo- es posesivo –mío-. Lo cual invierte la caracterización ontológica tradicional. Lejos de haber autarquía o suficiencia, la persona está definida por la indigencia, la menesterosidad, la irrealidad de la anticipación, hincada en una realidad que espera. (pp 42-43)

Yo soy una persona, pero “el yo” no es la persona. “Yo” es el nombre que damos a esa condición programática y viniente. Cuando digo ‘yo’, me “preparo” o “dispongo” a ser. Para el hombre, ser es prepararse a ser, *disponerse a ser*, y por eso consiste en disposición y disponibilidad. Cuando decimos “yo”, no se trata de un simple punto o centro de la circunstancia, sino que ésta es *mía*: por ser *yo mismo* puedo tener algo *mío*. En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy *el mismo* pero nunca lo mismo. Pero hay que agregar algo que he dicho muchas veces, pero suele olvidarse: el “yo” pasado no es *yo*, sino circunstancia con que me encuentro; es decir, con la que *yo* –proyectivo y futurizo- me encuentro cuando *voy a vivir*. Y no bastaría la mera “sucesión” para que hubiera mismidad: hace falta esa anticipación de mí mismo, ese ser *ya* el que *no soy*, la futurición o menesterosidad intrínseca.

El hombre poseerse a lo largo de toda su vida y ser el mismo *porque* no se posee íntegramente en ningún momento de ella. (pp 43-44)

El nombre común *significa lo que es*; el nombre propio, como ya he apuntado, *denomina a quién es*. La realidad de ese “quién” no está nunca dada, y envuelve a un tiempo una cierta infinitud y una esencial opacidad. Esa infinitud no afecta al carácter finito de la realidad humana; la imagen de la infinitud es la *indefinición*, y sólo en esa forma es infinita la persona humana: no estar “dada”, poder ser siempre más, estar viniendo. El carácter arcano de esa realidad consiste en su condición superlativamente interior o intimidad (íntimo es el superlativo de interior). De ahí la necesidad y la posibilidad de la *expresión* como modo de ser de la persona: en el rostro –la persona en cuanto se proyecta hacia delante- rezuma la intimidad secreta en que esa persona arcaica consiste. ¿Y la propia? -se preguntará-. La propia, en virtud de la cual cada uno puede comprenderse, interpretarse y así proyectarse a sí mismo, mi propia realidad se refleja en los espejos que son los demás; en ellos encuentro mi expresión, me reconozco y así me proyecto. Por eso la vida personal es esencialmente *convivencia*. (p 44)

En la introducción a sus *Lecciones de Lógica*, Kant resumía el campo de la filosofía en sentido mundano en estas cuatro cuestiones:

- 1) ¿Qué puedo saber? (Metafísica)
- 2) ¿Qué debo hacer? (Moral)
- 3) ¿Qué puedo esperar? (Religión)
- 4) ¿Qué es el hombre? (Antropología)

Y advertía que en el fondo se podría poner todo ello en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se reducen a la última... (p 44)

(Punto de vista de J. Marías) Creo que se podría reducir todo a dos preguntas radicales e *inseparables*, cuyo sentido está en intrínseca conexión mutua: 1) *¿Quién soy yo?* 2) *¿Qué va a ser de mí?* No se trata de “el hombre”, ni de “qué”, sino de “yo” y “quién”. Y a esa pregunta no se puede contestar más que *viviendo*, con una respuesta *ejecutiva*. La segunda es también una pregunta personal: pregunto “qué”, pero digo qué va a ser “de mí”. La articulación del ‘quién’ y el ‘qué’ es precisamente el problema de la vida personal.

Pero lo decisivo es la interconexión de ambas preguntas. El saber la primera significa no saber la segunda; y en la medida en que la segunda es contestada se desvanece el carácter *personal* de ese *mí*, se va aproximando a un *qué*, a una cosa. Cuanto más sé *quién soy*, cuanto más poseo mi realidad programática y proyectiva, futuriza, irreal y viniente, cuanto más auténticamente soy ‘yo’ en el modo de la vida personal, menos sé *qué va a ser de mí*, más incierta es mi realidad futura, más abierta a la posibilidad, la invención, el azar y la innovación.

Esta es la menesterosidad del hombre como persona, proyectado hacia delante, de cara al futuro, yendo hacia lo otro y, sobre todo, hacia el otro; la persona necesita a la *otra persona* en la medida en que se le presenta como tal y, por tanto, como insustituible e irrenunciable. Y como toda persona humana está afectada por esa misma insuficiencia y menesterosidad, aquí encontramos la razón de que el ser personal, pensado hasta sus últimas consecuencias, remite a la necesidad de eso que se designa con una palabra oscura si las hay: *salvación*. (pp 44-45)

VI. LA EXPERIENCIA DE LA REALIDAD.

... Hemos ido de la cosa a la persona, de la interpretación “impersonal” a la “personal” de la realidad. ¿De la realidad? ¿De toda realidad? En cierto sentido, sí, aunque esto pueda parecer extraño. Porque no tiene ningún sentido hablar de “realidad” sin referencia a mí... ; a mí, que soy persona; y, por tanto, la realidad, sea ella la que quiera, queda afectada *en cuanto realidad* por esa condición personal. Ahora tenemos que preguntarnos, desde este nivel, *cómo* se conoce la realidad. (p 46)

(Dos grandes metáforas, según Ortega) ...La tabla cerina...; según esa metáfora, el conocimiento es *impresión*. La segunda metáfora es la del continente y el contenido, según la cual el conocimiento es *conciencia*. Realismo e idealismo son los resultados de estas dos maneras de ver las cosas... (p 46)

La percepción tiene una estructura de la que se derivan ciertas consecuencias en las que no siempre se ha reparado. Sólo se percibe lo que *está ahí...*; percibir es tener algo como existente; pero la contrapartida es... que la percepción es solamente de lo real y presente. Si el hombre fuera sólo un animal perceptivo, o percipiente, su vida sería imposible, quiero decir no sería vida *humana*, no sería “vida” en el sentido que damos a esta expresión cuando hablamos de la nuestra. Y el hombre no sería *persona*.

Recuérdese que la persona es futuriza, no está nunca “dada”, no es *sólo* real, es programática o proyectiva, “está viniendo”, su ser es un “ir a estar” o un “disponerse a ser”. La percepción sólo permite una *reacción* a lo real y presente, al estímulo; pero la vida humana opera esencialmente en la anticipación del futuro, en vista de lo que *no está ahí dado* y, por tanto, no se puede percibir. Ahora estoy viviendo en vista de lo que voy a hacer por la tarde... (pp 46-47)

... La expresión, aparentemente tan inocua, “yo tengo conciencia de” envuelve (cf. Ortega) un error descriptivo. No sólo no es la conciencia la *realidad absoluta* (o “relativa a nada”, como decía Husserl), sino que *no es realidad*. Nunca encuentro la conciencia, sino la cosa; la *conciencia de* no es un fenómeno primario; en rigor, mejor todavía que “encuentro la cosa” debería decir “me encuentro con la cosa”; y si a eso ‘conciencia’, es una interpretación añadida, ejecutada en un acto ulterior, que ya no es aquel en que me encuentro con la cosa, sino otro en que “me encuentro con mi acto anterior” (en la reflexión o el recuerdo). El fenómeno primario es, pues, *yo con la cosa*; en términos más generales y más justos, *yo con la realidad*; y como, aunque esa realidad pueda ser “cosa”, en todo caso *yo no lo soy*, esa realidad primaria y total (“yo con la realidad”) no es ‘cosa’ ni reductible al modo de ser de las cosas. (p 47)

... Experiencia es viajar, andar sin caminos, buscando los pasos; por eso Ortega ha podido decir, medio en broma, que la experiencia es “pensar con los pies”... (p 48)

La vida es una operación *unitaria*, sea cualquiera la complejidad de sus contenidos... Aquí interviene, junto a la futurición, inseparable de ella, el pasado: vivir es estar *ya* viviendo, encontrarse *ya* en la vida (...). Vivir es, pues, siempre y no sólo en la edad madura, hallarse *nell mezo del cammin*, si no a la mitad, sí *en medio del camino*, aunque estemos al comienzo, porque la vida siempre ha empezado ya.

La experiencia nos permite ver “la espalda de las cosas”, pero no es experiencia, sino un engañoso espejismo, creer que se está “de vuelta”, porque la vida es una operación, como hemos visto, que se hace hacia delante y, por supuesto, no tiene espalda... (p 48)

La vida posee una configuración que va cambiando con la edad, y la edad misma es un elemento decisivo de esta configuración. Pero lo interesante es que la experiencia consiste en poseer una configuración *proyektivamente*, hacia el futuro. Nos poseemos personalmente gracias a que *no* nos poseemos nunca de un modo total, sino que estamos viniendo desde la irrealidad del futuro que se anuncia en la realidad de nuestro presente. Y esto hace que ni siquiera lo que es *ya* –el presente-, ni aun lo que ha sido –el pasado- sea propiamente *dado*; en rigor, nada humano es mero “dato”... Piense en la idea del *happy end* y, por otra parte, en la convicción griega de que nadie que es feliz hasta el final, de que no tiene sentido decir de nadie que es feliz hasta que ha muerto; porque no se sabe lo que le va a pasar... Lo que es depende de lo que será; es decir, ni siguiera el pasado puede darse por un dado y hecho. “Ni está el mañana –ni el ayer- escrito” –decía perspicazmente Antonio Machado-. Y siempre me ha parecido expresión de la más profunda sabiduría la oración de la Misa: “Líbranos, Señor, de todos los males, pasados, presentes y futuros”... (p 49)

...¿No estoy dentro de la vida? Y si es así, ¿cómo puedo tener experiencia de ella? La distinción –cuyo sentido no resultará plenamente claro hasta más adelante –entre *la* vida y *mi* vida permite superar esta dificultad. Estoy dentro de *mi* vida como realidad radical, pero *en* ella encuentro *otras*, respecto de las cuales estoy “fuera”. La experiencia de *la* vida no es experiencia de *mi* vida. La experiencia de la vida se adquiere en la soledad, retirándose a ella desde la convivencia, y ello es posible gracias a la comunicabilidad de las circunstancias, que se manifiesta sobre todo en las formas del amor y la amistad. En rigor, es *mi vida* la que tiene la experiencia de la *vida*. (pp 49-50)

... ¿Quién soy yo? ¿Qué será de mí? La articulación del ‘yo’ como proyecto con su trayectoria efectiva es siempre problemática. Cuanto más ‘yo mismo’ soy, soy más vulnerable, estoy más abierto a ‘lo que venga’, estoy menos ‘hecho’, soy menos ‘cosa’ y sé menos *qué* va a ser de *mí*. En la medida en que no lo sé, soy menos yo. Por eso, la excesiva experiencia de cosas suele destruir o no dejar nacer la experiencia de la vida.

El problema fundamental que se plantea cuando se toma en serio la experiencia de la *realidad* es la *conexión*... Sólo la *razón*, aprehensión de la realidad en su conexión (...), hace posible la vida humana. Pero las interpretaciones usuales de la razón, dominantes en tan gran porción de la historia de la filosofía, destruyen la experiencia de la vida y con ella la posesión de la realidad personal; el racionalismo está seguro y cree saber de antemano cómo son las cosas: racionales; el irracionalismo también está seguro de que son irracionales (el irracionalismo, como veremos en su lugar, tiene además otro inconveniente: es imposible). (pp 50-51)

VII. LA REALIDAD DE LA VIDA HUMANA.

... estamos *en* la vida, nos encontramos desde luego en ella, dentro de su ámbito o área, y sólo *tarde* –en un esencial “tarde”- podemos descubrirla. Y si no se hace así, si se parte ese luego de una “idea de vida”, la realidad de ésta se pierde. (p 52)

... la única vida que me es directamente accesible, que me es inmediatamente patente, es la *mía*; partiendo de ella, quitando y poniendo, podré quizá llegar a entender de alguna manera qué quiere decir “vida” cuando hablamos de la vegetal, la animal, la angélica o la divina.

No se trata del hombre -...-, ni del “yo”, la “subjetividad”, etc. El hombre es una realidad que yo encuentro *en mi vida* (incluso el hombre que soy yo); yo soy quien se encuentra en la vida; mi subjetividad es simplemente un carácter de ésta. El sentido primario de la vida no es biológico, sino –como Ortega enseñó siempre- biográfico; pero la vida tampoco es

“biografía” o “trayectoria biográfica”; al hablar de “vida biográfica” hay que precaverse de un fácil y frecuente sofisma: olvidar –nada menos – “vida”, y sustituirla subrepticamente por “trayectoria”, que es sólo una determinación o ingrediente de esa vida. Se trata de *vida* biográfica, es decir, de una *realidad* que incluye entre sus caracteres el ser biográfica, esto es, acontecer de tal forma que se pueda contar o narrar. Hasta tal punto es imposible identificar la vida con su trayectoria, que le pertenecen esencialmente *varias*: no sólo la trayectoria efectiva, sino todas aquellas que han sido en cada instante posibles, cuyo complejísimo entrelazamiento constituye la realidad verdadera de cada vida. (p 54)

El sentido primario de la expresión “vida” aparece cuando cada uno de nosotros habla de la suya, es decir, cuando se trata de *mi* vida. Ésta, y sólo ésta, es la que Ortega llamó *realidad radical*, en el sentido de que es raíz de todas las demás, las cuales han de constituirse y aparecer en su ámbito o área. Mi vida es lo que yo hago y lo que me pasa; yo con las cosas, haciendo algo con ellas, *viviendo*. Mi vida es un gerundio... El análisis de mi vida es la metafísica en cuanto ha de aparecer en él lo que podríamos llamar el “lugar” o modo de radicación de toda realidad en cuanto tal.

Pero esto quiere decir que mi vida no es nada “subjetivo” –por eso no se puede confundir mi vida como realidad radical con lo que se llama “vida psíquica”, ni la metafísica con ninguna forma de psicología-. Mi vida acontece fuera de mí; si se prefiere, es un dentro que se hace un fuera. Por eso es acontecimiento o drama. La circunstancia -...- no es un conjunto de cosas, sino un escenario o mundo en que ese drama acontece, el “yo” no es cosa alguna, sino proyecto o programa, y esa circunstancia lo es porque es *mía*. Yo, como plena realidad, ejecutivamente, lejos de reducirme a ninguna subjetividad, co-implico o “complico” toda otra realidad que encuentro en cualquier forma, y consisto en ejercer una pasión anticipadora y futuriza sobre esa circunstancia. Esto es lo que podemos llamar la condición *vectorial* del yo concreto. (p 55)

Mi vida es -...- la organización real de la realidad, a diferencia de cualquier otra organización interpretativa o teórica. En forma infinitiva –vivir-, como gerundio –viviendo-, más rigurosamente en forma personal –yo vivo-, la vida se descubre como acontecimiento y, con mayor precisión, *quehacer*, denominación que envuelve cuatro notas esenciales: personalidad, dinamismo, forzosidad, circunstancialidad; es decir, lo que yo tengo que hacer aquí y ahora. Pero esta vida no está dada, ni siquiera como posibilidad, sino que ha de ser imaginada, anticipada e inventada por mí en cada instante. Es lo que corresponde al carácter *viniente* que antes descubrimos como condición de la persona.

Ahora empezamos a comprender el sentido de lo que hemos encontrado tantas veces, la tendencia cosificante del pensamiento humano. Nosotros encontramos primariamente esas realidades que aparecen y se constituyen en nuestra vida, las realidades *radicadas*; a ellas aplicamos por lo pronto el nombre de la realidad. Nuestra vida, en principio, no es objeto de nuestra atención; no se nos manifiesta; no es entendida, sino sólo co-entendida, en cuanto es ella la que nos hace entender cualquier realidad. Es a un tiempo la envolvente de todas ellas y el medio diáfano a través el cual las vemos. Sólo muy tardíamente –en la historia y en la biografía personal de cada cual- se manifiesta y hace presente la vida misma. Por esto, la significación milenaria de la palabra “realidad” -...- ha estado restringida a las realidades *radicadas*, únicas que han sido objeto de consideración... En todos los intentos de sustantivar la realidad, reduciéndola al viejo modelo de las cosas radicadas. (pp 55-56)

... se ha palpado de un modo o de otro esta realidad que llamamos “vida humana”, pero no se la ha reconocido en su peculiaridad; se ha intentado pensarla con sistemas de conceptos y estructuras buenos para pensar “cosas” –digamos realidades radicadas-, y con ello se la ha

reducido a la condición de una más... No sería inverosímil que la humanidad dejara escapar... el esencial descubrimiento de un nuevo sentido de la realidad... (pp 56-57)

VIII. INTERPRETACIÓN, TEORÍA, RAZÓN.

... la realidad radical es el “ámbito” o “dónde” en que encuentro toda realidad; y es, a la vez, lo que queda cuando elimino toda interpretación: las cosas y yo, yo con las cosas, yo haciendo algo con las cosas, viviendo; en suma, *mi vida*. Toda realidad se me aparece *en mi vida*; ésta es, pues, el ámbito o área en que aparece toda realidad *en cuanto realidad* (es decir, en cuanto la encuentro), sea ella como quiera, incluso absoluta, creadora o, lo que es más grave, imposible.

Basta con esto para ver que la *antropología* es cosa bien distinta del estudio metafísico de mi vida. Mi vida no es el hombre, ni el yo, ni la conciencia, ni la existencia, ni la subjetividad, ni cosa alguna; es el área donde todas esas cosas pueden aparecer, y ellas son ingredientes de mi vida o interpretaciones parciales de ella (literalmente, realidades radicadas). Mi vida comprende, *conmigo*, las cosas que me rodean, mi circunstancia o mundo, incluido su horizonte, el trasmundo latente, sus últimos planos o ultimidades. (p 58)

Ahora bien, ese encuentro mío con y en la realidad no es inerte, ni teórico, ni intencional: me encuentro *viviendo*. Encuentro la realidad como *escenario* de mi vida o *mundo*. Cualquier porción, aspecto o interpretación de la realidad presupone mi vida, el área en que se da. Toda filosofía que empieza con cualquier otra cosa empieza “tarde”, no es radical. Frente a toda teoría –ente, ser, universo, “todo de la realidad”, etc.-, *mi vida es la organización real de la realidad*. El sentido de la realidad pende de su hallazgo originario, viviendo; no es ser, ni estar, sino *vivir*, en forma personal: *yo vivo*.

... La vida humana, ¿no es una teoría como las demás? Hasta ahora no he hablado de *la vida humana*, sino de algo bien distinto: *mi vida*. ¿Será posible seguir haciéndolo? Ante todo, hay que hacer constar una cosa: la vida humana, lejos de ser la realidad radical, es una *teoría*; pero hay vida humana, lejos de ser la realidad radical, es una *teoría*; pero hay que agregar inmediatamente que no es una teoría *como las demás*. (p 59)

(Las interpretaciones que me rodean son) como algo que recubre la realidad y parece ser la realidad misma; por eso usé insistentemente la imagen de la *pátina* interpretativa. La historia, desde este punto de vista, aparece como el *órganon* de la remoción de las interpretaciones, del regreso de ellas a la realidad que les subyace. No se trata de “destruir” las interpretaciones, sino de reconocerlas...: lo que llamo percepción está condicionado por las interpretaciones; nunca hay un mero funcionamiento del aparato perceptivo humano, sino que éste opera a lo largo de un sistema de interpretaciones -...-; hay, diríamos, un *a priori* perceptivo, sobre el cual habrá que volver más adelante. (p 59-60)

...La realidad sin más es *mi vida* –la de cada cual-. Ésta, lo cual significa individualidad, singularidad, absoluta posición irreductible; “vida humana” es, en cambio, una interpretación a la cual *tengo* que llegar.

La razón es que mi vida acontece en forma de *convivencia*; es la forma concreta que presenta, en una de sus dimensiones, su circunstancialidad; *en mi vida* encuentro *otras vidas*. Me descubro como un *yo*, no primariamente, sino frente a un *tú* (secundariamente un él o una ella); y éste es el primer sentido de la expresión “*mi vida*”. Pero lo que aquí me interesa más es el carácter *disyuntivo* (*mi vida* o la *tuya* o la *suya*, ésta o ésta o ésta), que lleva a una nueva

noción: “*la vida*”. No digamos todavía “la vida en general”, porque no se trata aún de un universal, especie o género. *Mi vida*, la realidad radical, me aparece como *esta* vida concreta, *disyunción* circunstancial de *la vida*, que es la vida *de cada cual*. Si se quiere hablar de universales, habrá que decir que es un planteamiento nuevo de este problema, que en modo alguno se reduce al tradicional (individuos y géneros o especies). La convivencia es *intrínseca* a mi vida, ya que el mundo humano es *social*, compuesto de interpretaciones, y en *mi* vida se da ya una referencia a *otras* vidas y, por tanto, a *la vida* en general. Pero adviértase que ésta no tiene ningún sentido primario, y que es absolutamente impensable sin la intuición de *mi* vida.

Ahora podemos entender que *la vida humana* es una teoría, pero no como las demás, porque es necesaria para la *realidad* de mi vida; es lo que suelo llamar *teoría intrínseca*. Mi vida no es posible sin aprehensión de sí misma, sin proyección imaginativa, sin transparencia como *tal* vida, es decir, como vida *humana*. La razón es que la vida –según la viejísima tesis orteguiana– no está hecha; no sólo no está realizada, sino que no está dada ni siquiera como posibilidad que simplemente hay que realizar. La fórmula más sencilla y exacta sería ésta: *yo tengo que hacer mi vida con las cosas*. Es decir: a) la vida no está hecha; b) *tengo* que hacerla; c) no puede hacerla *solo*, sino con algo que me trasciende: las cosas; d) antes que hacer algo tengo que poseer ya en cierto modo esa realidad (apriorismo de la vida humana); e) ésta es *proyecto* o futurición; f) hay que imaginarla previamente o *previvirla*.

Pero esto requiere multiplicidad de elementos para combinar los proyectos; y no sólo elementos presentes, sino ausentes o latentes, sobre todo futuros; por consiguiente, tanto como en la “realidad”, me muevo en la posibilidad. Ahora entendemos con mayor rigor por qué no basta ni es condición suficiente para la vida humana la percepción, que sólo aprehende un objeto presente, y no permite saber a qué atenerse. La percepción real humana excede de lo perceptivo por muchos lados. Y por lo mismo, no basta la descripción, que sólo da notas o datos inconexos, insuficientes para permitir la decisión.

Yo necesito la aprehensión de contorno –y de mí mismo– como realidad, es decir, en *su* conexión, en su efectiva organización; y esto quiere decir incluyendo sus virtualidades, que jamás se ofrecen a la percepción, sino sólo a la interpretación... (pp 60-61)

... Hay un “mundo patente” y un “trasmundo constituido por estructuras de impresiones”; ambos componen el mundo real. Análogamente, además del pasivo ver hay el ver activo que *interpreta viendo y ve interpretando*. Así se ve que la estructura es una cosa de segundo grado (estructura = elementos + orden). Y la Naturaleza es la máxima estructura, en rigor, la *única* realidad material; en cada objeto encontramos reflejos conexiones de las cosas circundantes (“el reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra”), lo cual culmina en el fenómeno del *sentido* como ingrediente de la realidad en cuanto tal (“el ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad”). (p 62)

Yo no puedo *vivir* más que proyectando un proyecto o pretensión sobre la realidad que encuentro; así, las facilidades o dificultades que integran mi circunstancia se convierten en posibilidades, entre cuyo repertorio tengo que elegir. Si sólo tuviese percepción, sólo tendría cosas, y no posibilidades; aunque tuviese descripción o inteligencia, sólo tendría elementos inconexos, y no podría elegir y decidir. Necesito saber a qué atenerme respecto a la situación *total*, presente y latente, real e irreal, aprehenderla en *su* conexión. Y esto es *razón* o teoría, no la vieja razón abstracta predescriptiva, sino la impuesta por la percepción, la descripción y la necesidad de elegir. Todo lo demás –percepción sensible, intelección, etc.– son abstracciones de la razón, por tanto secundarias y derivadas respecto de ésta.

Razón es -...- la aprehensión de la realidad en su conexión. No bastan las notas sueltas, ni ligadas por adición, ni siquiera por *Fundierung* husserliana. Se trata de la aprehensión de la realidad en *su* conexión, no en ninguna que yo le imponga. Paralelamente, todas las denominaciones e interpretaciones tradicionales –“lo real”, “el mundo”, “las cosas”, “el universo”, “el todo de la realidad”, “la omnitud del ente”, “la conciencia”- son abstracciones de la unidad real en que se constituyen. La conexión efectiva de la realidad es el sistema de la vida misma. La realidad en su forma concreta es mi vida. En el “yo vivo” se dan la *concreción* y la *conexión* de la realidad. *Vivir* es aprender la realidad en *su* efectiva conexión. *La vida es la forma concreta de la razón*. Y, por otra parte, para vivir *necesito* saber a qué atenerme, aprender la realidad en su conexión = razonar, pensar: la vida es *posible* mediante la razón. Esto es lo que se llama en español ese hace medio siglo *razón vital*. (pp 62-63)

... Heráclito decía que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río; el filósofo no puede decir dos veces “lo mismo”, si su pensamiento no se ha detenido –y eso, detenerse, es lo que la filosofía *no puede* hacer, si la razón es vital, si consiste en la propia realidad biográfica concreta del filósofo-. La realidad radical, *mi vida*, no es posible sin aprehensión de sí misma, sin proyección de sí misma, sin esa mínima “teoría intrínseca” que es “*la vida*”, *tal vida*, es decir, *vida humana*. Vida no es posible sin razón, y la función de ésta sólo se ejecuta viviendo.

Nos encontramos remitidos a esta situación que no admite escape: la única vida real es individual, la *mía* (de cada cual), singular, temporal, circunstancial, y su enunciado es *contarla*: pero no puedo entender, narrar, *mi* vida más que desde la estructura de *la* vida, que no tiene realidad. Esta estructura se obtiene por análisis de *mi* vida, y consiste en el repertorio de sus *requisitos* necesarios, de sus condiciones *sine quibus non*. De este carácter necesario viene la universalidad de esta interpretación “vida”: contiene las condiciones sin las cuales *no hay vida*, y que por tanto han de darse en *cada vida*. Por eso la noción “vida humana” puede convertirse en “vida humana en general”. Pero hay que hacer constar que ese análisis de mi vida que lleva a *la* vida humana no es ejecutado primariamente por el hombre individual: mi vida y sus contenidos son interpretados *ya* por el contorno social, y a cierto nivel. La realidad *tal como la encuentro* –la verdadera realidad- está ya interpretada y responde a una idea de la *vida humana*. La vida es *intrínsecamente* histórica y social, y el “adanismo”, lejos de ser un mayor rigor, es un error abstracto. (p 63)

IX. APARICIÓN DEL HOMBRE.

... El hombre no puede “olvidar” al hombre, porque es el principal elemento de su circunstancia... (p 64)

... no se pierda de vista que, si la condición del hombre, su esencia según los griegos, es el habla –animal que tiene *logos*-, esta condición está desvirtuada y contrariada por el hecho de la multiplicidad de las lenguas. El hombre es el animal que habla, pero de hecho resulta que sólo dentro de un grupo –originariamente muy angosto- pueden los hombres hablar entre sí; es decir, sólo dentro de esos límites “se son” hombres. ... (p 66)

... en la tradición religiosa judeo-cristiana se subraya con enorme energía la independencia e irreductibilidad del hombre. Desde la creación “especial” del hombre en el Génesis, con fórmula que va más allá del mero *fiat* –*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*-, hasta el concepto de vocación personal, la idea de salvación y, sobre todo, la Encarnación, judaísmo y cristianismo interpretan al hombre como algo que no puede

entenderse en términos de animalidad. ¿Cómo? Éste es el problema; porque cuando se va a ir más allá de la vivencia religiosa, cuando se va a articular en conceptos y teoría esta visión del hombre, el pensamiento griego inunda todo el campo visual y se va a hablar de alma, espíritu, razón, lo cual disparará la especulación de Occidente en un sentido bien distinto del que pudo haber tenido, del que penosamente se está descubriendo ahora como una posibilidad.

La cosa es tanto más grave cuanto que la teología cristiana ha estado influida decisivamente durante siglos por el neoplatonismo, con su desdén u hostilidad por la carne y la corporeidad, germen de todas las interpretaciones idealistas de lo humano; mientras que la teología madura de Santo Tomás está condicionada por Aristóteles, de mente biológica, cuyo tratado *De Anima* es uno de sus escritos de física, y que recurrirá a la idea de *ousía* o sustancia para entender la realidad del hombre. Con lo cual el pensamiento de Occidente va a oscilar entre el idealismo que entiende al hombre como *res cogitans* o yo puro y un biologismo que ve al hombre como algo que emerge evolutivamente y sin diferencia radical de la animalidad... (p 67)

El uso lingüístico podría ayudarnos a superar estas dificultades. Cuando se dice ‘el hombre’ no se piensa propiamente en lo que tiene de ‘yo’; esta expresión no se refiere primaria y directamente a *mí* –ni a *ti*–, sino a *él*; la tercera persona se caracteriza porque no es presente, porque no está *aquí* –por eso el pronombre de tercera persona tiene dos o tres géneros, mientras que los de primera y segunda no los tienen, porque no los necesitan, ya que ‘yo’ y ‘tú’ estamos presentes cuando nos hablamos, y no hay que especificar y no hay que especificar si se trata de varones o mujeres–; es decir, la tercera persona no funciona como persona sino en la medida en que puede llegar a ser segunda o primera, y por eso incluye “cosas” –de ahí el tercer género en las lenguas que lo tienen–, que nunca pueden hablar y a las que no se puede hablar, a menos que ficticiamente se las “personalice”. En cambio se dice ‘yo soy un hombre’, pero al hacer esto no se “parte” del hombre, sino de la posición de ese ‘yo’, del cual en principio se podrían decir otras cosas más, de suerte que “hombre” no agota la realidad de ese “yo”, es decir, de *mí*.

La consideración del hombre como animal o, si se prefiere, organismo –incluyendo su psiquismo– es siempre “exterior”; la referencia al “yo” nos recluye, por el contrario, en la “subjetividad” –de la cual ha sido tan difícil salir. ¿No será posible trascender de ambas limitaciones?

Cuando hablamos del hombre nos situamos en el punto de vista de las realidades que he llamado, según la terminología de Ortega, *radicadas*. El hombre es una realidad que yo encuentro en el ámbito o área de la realidad radical que es *mi vida*... Nada se opone a que situemos al hombre en su puesto dentro de la biología y hasta “en el cosmos”, para usar la expresión de Max Scheler.

Pero si cambio de perspectiva y hablo desde *mi vida*, ya nada de esto tiene sentido; quiero decir que *mi vida* no está en el cosmos, sino al revés: el cosmos es algo que yo encuentro *en mi vida*, es una realidad radicada y, más concretamente, una interpretación; y lo mismo podría decirse del organismo y de la biología entera. El hombre está en el cosmos, pero *mi vida* no se reduce a ese cosmos, sino que lo engloba y envuelve con otras realidades y *conmigo*.

¿Estamos saliendo de la dificultad o en lo más hondo de ella? Las dos cosas: por haber llegado al fondo podemos pensar en salir. En la radical realidad que es *mi vida* *me* encuentro, así como encuentro toda realidad radicada; encuentro al hombre, y puedo decir de mí mismo “yo soy un hombre”; si analizo esto, podría seguir diciendo: yo soy un animal”, “yo soy un organismo”, “yo soy una cosa” –siempre que tuviese en cuenta que se trata de interpretaciones que *no agotan la realidad*, que por tanto nunca puedo añadir subrepticamente “y nada más”- ... (pp 68-69)

... Según esta manera de ver las cosas, el hombre sería *el animal que tiene una vida humana*. La peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica. Si ahora volvemos al punto de vista rigurosamente filosófico, es decir, si nos remontamos de todas las interpretaciones, y especialmente las científicas, a la perspectiva de la realidad radical, por tanto a la teoría intrínseca una de cuyas formas es lo que llamamos metafísica, si intentamos ver al hombre *desde la vida*, y concretamente desde mi vida, encontramos que ésta acontece *como hombre*, en esa forma precisa que llamamos humanidad. El hombre, entonces, no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: *una estructura de la vida humana*. /p 70)

X. LA ESTRUCTURA EMPÍRICA.

...la teoría de la vida humana, que es la realidad radical, es *ya* metafísica.

Esa estructura necesaria que la teoría analítica descubre, podría por eso llamarse *estructura analítica* de la vida humana. Su máxima condensación sería la tesis de Ortega en 1914: *Yo soy yo y mi circunstancia*. Su explicitación mostraría la doctrina metafísica que he expuesto en otros libros: la circunstancia como escenario o mundo ...; el “yo” como quién, proyecto, pretensión o programa vital; la circunstancia como repertorio de facilidades o dificultades, que se convierten en posibilidades; la necesidad de *hacer* algo con las cosas para vivir, de decidir o elegir (pre-ferir), lo cual es posible mediante la justificación en virtud de un “por qué” y un “para qué”, lo cual requiere *dar razón* –razón vital-, lo cual muestra la imposibilidad de eso que Sartre ha llamado “elección prelógica”, ya que no puedo elegir sin darme razón (*lógon didonai*) de eso que elijo; la encarnación o corporeidad de esa vida humana y, por tanto, su sensibilidad; su mundanidad; su temporalidad; su carácter de futurición o anticipación imaginativa de futuro; su condicionamiento por un sistema de interpretaciones básicas recibidas o creencias, sobre las cuales vienen a insertarse esas otras interpretaciones que tengo que hacer y se llaman ideas; su socialidad; el carácter intrínsecamente histórico de esa socialidad, etc.

Estas estructuras analíticas permiten aprehender la realidad singular de *cada* vida, por ejemplo, *contarla*. La narración de la vida singular es posible mediante estructuras universales, que se van llenando de concreción circunstancial en cada caso... lo decisivo es que esas estructuras son *previas* a cada vida individual, pero son *dadas*; no son de carácter especulativo, sino que son dadas en la realidad efectiva, singular, que es mi vida, de la cual son obtenida por análisis. (p 72)

(Se *define* el objeto ideal, se *describe* el objeto real, se cuenta la *historia* de una persona). Esto es lo que se ha escapado a la doctrina sobre la vida humana; ésta es la zona de realidad que llamo *estructura empírica*; a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida de Cervantes, sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella. (p 74)

(Frente a la filosofía clásica) ...se ve cuánto dista de la que aquí estoy exponiendo, el *ídon* se refiere a las *cosas*; son las “propiedades” de una sustancia, ciertas notas restringidas a ella; aquí no se trata de cosas, sino de la vida humana, que, como hemos visto largamente, no es cosa alguna, sino una realidad dramática, que acontece y que es, al mismo tiempo, el área o ámbito en que se dan las cosas. Por otra parte, frente al carácter de “nota” que tiene el

proprium, lo constitutivo de la estructura empírica es, naturalmente, el ser una *estructura*. Finalmente, tampoco se trata de “especies” ni “individuos”, sino de realidades circunstanciales que existen *disyuntivamente* –la vida humana es ésta o ésta o ésta.

La estructura empírica, pues, no es un *requisito* –o un conjunto de requisitos- de la vida humana, *a priori* respecto de cada una de las vidas posibles. Pero pertenece *de hecho* a las vidas humanas en las cuales *empíricamente* la descubro. No sólo de hecho, sino además de una manera *estable* –lo cual no significa sin embargo que sea permanente-; y por ser así, también a la estructura empírica le pertenece un cierto apriorismo; peor no respecto a cada una de las vidas *posibles*, sino respecto a las muchas *reales* que encuentro en mi experiencia. La vida humana es *así*, aunque en principio pudiera no serlo. Y ese “así” no tiene un mero carácter fáctico, sino estructural y configurador. Lo cual significa que la vida, además de tener la estructura analítica y universal constituida por sus requisitos necesarios, *sine quibus non*, ha de estar empíricamente estructurada, con una u otra estructura empírica. Pero esto quiere decir que la estructura empírica, tomada globalmente, es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana.

Vista desde esta perspectiva, la estructura empírica aparece como el campo de *posible variación humana en la historia*... Y esta estructura empírica a su vez adquiere la última realidad circunstancial y singular, absolutamente concreta, de *cada* vida, la cual *acontece* dramáticamente, respecto a la cual la forma posible y adecuada de “enunciado” es *contarla*. (pp 75-76)

La *circunstancialidad* es esencial a la vida humana, la cual incluye el *mundo* como tal. Cada uno de nosotros tiene su propia circunstancia intransferible y única; pero de hecho vivimos en *este* mundo tal como es, a diferencia de otros muchos mundos posibles...

Esa circunstancialidad humana es *corpórea* o, si se prefiere, la vida humana está encarnada...

La condición corpórea y mundana impone la *sensibilidad* como estructura de esta vida...

La finitud de la vida tiene una dimensión *temporal*: la vida es limitada, “los días contados”; cada uno de los hombres tiene su tiempo vital imprevisible y en cierta medida azaroso: *mors certa, hora incerta*; ...

Lo mismo podría decirse del resto de las determinaciones de ella: su estructura credencial acontece empíricamente con un tipo y contenido de creencias; otro tanto sucede a la proyección, la estimación, los esquemas de la preferencia, los placeres, etc... El hombre no *es* naturaleza, pero *tiene* naturaleza... (pp 76-77)

...esto nos permite entender lo que es el *hombre*: el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. No es, por supuesto, la realidad radical –ésta es *mi* vida-, ni tampoco coincide con “la vida”, sino que es *la forma concreta de la circunstancialidad*. La *antropología* en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta *estructura empírica*; mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la *metafísica*... (pp 77-78)

XI. LAS FORMAS DE INSTALACIÓN.

La vida es una operación que se hace hacia delante. Yo soy -...- *futurizo*: orientado hacia el futuro, proyectado hacia él. Vivir es *hacer* algo con las cosas; es algo que acontece, una realidad dinámica, dramática. El verbo “ser” estorba un poco para entender la vida humana. (Cfr. el verbo “estar” en español).

Hace muchos años advertía que es un error considerar que ese verbo se refiere a meros estados o afecciones pasajeros y sin radicalidad, frente a la inherencia y permanencia que

denota el ser. Éste es sólo *uno* de los sentidos del verbo “estar”. El ser puede referirse a cualquier modo de ser -...-, mientras que el estar se refiere necesariamente a la realidad: quizá Ofelia “es” pálida –decía yo-, pero no puede ser sino real la mujer que “está” pálida; y recordaba que el verbo “estar” significa inclusión –aunque sea permanente, constitutiva, esencial e intrínseca- en todo lo que es un lugar, un ámbito, un dónde; es lo que permite decir con plenitud de sentido: “Padre nuestro, que *estás* en los cielos”. (p 79)

La circunstancialidad de la vida humana remite inexorablemente al “estar”, que está incluido en el *stare* de la *circunstancia*; mi vida es el “ámbito” o “dónde” en que *estoy*. Lo que pasa es que esto suele entenderse en el sentido de las cosas, con lo cual se desvirtúa todo: no es que yo esté “entre las cosas” –como una cosa más-; es que *estoy viviendo...* (se trata) del sentido de realidad dinámica y a la vez “estable” del verbo “estar” con el verdadero gerundio, que no debería confundirse nunca con el participio de presente: *yo estoy viviendo*.

Esa singular “permanencia” que implica el “estar” excluye toda “instantaneidad” del vivir, en otros términos, toda interpretación *actualista* de él. Si digo simplemente “yo vivo”, esto no refleja adecuadamente la realidad de la vida humana, porque hasta el instante humano viene del pasado y va hacia el futuro, es un entorno temporal, está hecho de duración; una vez más el “estar”. Y si la vida es una operación que se hace hacia delante, esto quiere decir que tiene un “atrás” o un “detrás”, que ese movimiento progresivo se hace *desde* alguna parte, que es lo que da sentido a ese “hacia” en que la vida consiste y llamamos proyecto. Sin el “estar”, simplemente no tendría sentido controlable el proyecto y, por lo tanto, la realidad de la vida humana.

Ahora bien, el “estar”, cuando vamos más allá de lo puramente fáctico y accidental, tiene una *estructura*; pero ésta no es originariamente estática, por ejemplo espacial; sino *biográfica...* Cuando nos interesa la *estructura biográfica el estar*, es decir, cuando consideramos el “estar” de manera a la vez biográfica y estructural, llegamos a un concepto imprescindible en una teoría del hombre como estructura empírica de la vida, en una antropología en el sentido riguroso de la palabra: el de *instalación*. (p 80)

... La instalación... aparece definida por una cierta estabilidad; aunque no sea permanente, aunque se sepa que no es permanente, se la vive como duradera; sólo estoy instalado en la medida en que puedo contar con seguir instalado, al menos “por ahora”. Este ahora que no es instantáneo y puntual, como el de la temporalidad estricta, es el que me permite “estar” y, por tanto, no simplemente vivir, sino “estar viviendo”... (p 81)

Sólo puedo proyectar –y esto quiere decir proyectarme- desde eso que *ya* estaba haciendo, desde aquello “en” que ya estaba. Podríamos decir que ningún proyecto humano es “primero” o inicial, o con otras palabras, que la vida humana nunca empieza a cero. A eso llamo *instalación*. No puedo vivir hacia delante más que *desde* una manera previa de estar –previa respecto a *cada* proyecto y cada hacer- en la cual estoy “instalado”. Por supuesto, estamos lejos de toda realidad estática; no puedo simplemente estar, sino que tengo que *hacer* algo, incluso –y quizá principalmente- para seguir instalado; en español –lengua más interesante filosóficamente de lo que muchos piensan- no se dice simplemente *rester* o *bleiben*, sino *quedarse*; esta forma reflexiva revela su carácter activo; para seguir instalado tengo que *quedarme*, hacer algo conmigo mismo, volver sobre mí mismo para instalarme. Lo humano puede ser quiescente, nunca estático.

Por supuesto, esa instalación es unitaria. Lo mismo que la vida, por mucha que sea su complejidad, es siempre una operación unitaria, lo es la instalación desde la cual se ejecuta. Es la forma radical como “me encuentro”... (p 81)

La instalación es *unitaria*, pero no simple; es pluridimensional, se articula en varios niveles y direcciones; por eso es una *estructura*. Y por ello se puede analizar; en gran parte, la vida consiste en el análisis de esa instalación... la inteligencia no está excluida de ese proceso vital, porque la vida humana consiste en entenderse a sí misma, es lo que llamo *teoría intrínseca*, y, por tanto, la interpretación es inseparable del ejercicio de cualesquiera funciones vitales –se entiende, humanamente vitales, biográficas, no somáticas o biológicas, porque éstas no tienen realidad más que cuando son biográficamente asumidas.

Esa toma de posesión o análisis de las dimensiones de esa estructura que llamamos instalación es precisamente la forma concreta de su actualización o, mejor aún, ejercicio. La instalación está actuando o está ejerciendo en la medida en que me es presente, lo cual no quiere decir forzosamente que tenga conciencia aparte de cada uno de sus ingredientes. Al proyectar y ejecutar mis proyectos –y sobre todo el proyecto unitario que en cada instante soy yo-, me estoy “apoyando” en esa instalación, estoy poniendo en juego los ingredientes que integran su estructura en la forma precisa en que la integran. (p 82)

En esta instalación se pueden siempre descubrir nuevos elementos, nuevas tensiones dinámicas, porque no se limita a “ser” lo que es, sino que lo *está siendo*, se está haciendo.

Por eso un análisis de las formas de instalación tienen siempre un carácter que deberíamos llamar *ejemplar* –...-; cada una de las formas que aislemos y analicemos tiene un carácter “emergente”, en el sentido de que es algo que emerge de la totalidad unitaria de la instalación... Pero si miramos bien, esto significa que las formas o dimensiones de la instalación no son “suficientes” ni aislables, sino que están sistemáticamente trabadas en la estructura viva que componen. El carácter sistemático de la vida humana pertenece también a cada una de sus estructuras reales, y únicamente falta en aquellas que son abstractas o que son resultado de una mera interpretación impuesta a ella desde una perspectiva que le es externa y ajena. Esto es lo que ocurre con muchas de las llamadas “disciplinas de humanidades” o “ciencias del hombre” cuando no están radicadas en la realidad *radical*, esto es, cuando no brotan del análisis de la *vida biográfica*. (pp 82-83)

Ese sistema general de instalación es, en diversas dimensiones, espacial, físico, biológico, psicológico, social, histórico, etc. Pero sería un error analizarlo en esa perspectiva, que le es ajena, que está obtenida desde el punto de vista de las cosas. La instalación es de mi vida, y, por tanto, la única perspectiva propia y adecuada es la biográfica; desde ella, lo que es unitario puede parecer múltiple y diversificado en la medida en que funcionan en esa forma de instalación múltiples “cosas”... Por eso perturba indeciblemente el conocimiento de la realidad el “saber” demasiadas cosas, se entiende, hacerlas intervenir a destiempo y fuera de lugar, oscureciendo lo que se trata de entender. (pp 83-84)

El sexo, quiero decir la *condición sexuada*, el que la vida humana acontece como varón o mujer. Estoy instalado en mi sexo de arriba abajo, desde la biología hasta la religión, y desde él me proyecto hacia toda la realidad, que en función de él adquiere su sentido. La *edad* – instalación no permanente, sino variable y sucesiva- desde la cual en cada caso hago mi vida. La *raza* –en sentido no exclusivamente étnico, sino, si se permite la expresión, como “biología historizada”-, ... La *casta*, diferente de la raza, aunque su principio interpretativo sea análogo, por ser una instalación esencialmente plural y convivencial, es decir, porque es esencial a cada casta estar *con otras*, en interacción con ellas... La *clase social*, forma muy debilitada hoy de instalación... La *lengua*, finalmente, primera instalación “mental” –aunque no sólo mental- en la realidad, primera interpretación intelectual de ella, que determina la estructura del mundo como conjunto de realidades en ciertas conexiones precisas y le confiere además una tonalidad dada. (pp 84-85)

... Desde estas diferentes formas de vida, desde estas estructuras biográficas del *estar*, apoyándose en ellas, avanza el hombre en diversas direcciones, *hace* lo que ha proyectado, despliega el dramático dinamismo que llamamos vivir. No basta con la mera “circunstancialidad” de la vida humana; no es suficiente decir que el hombre “está en el mundo”; hay que ver cómo está, cómo tiene que estar o puede estar. Ahora podemos entender lo más importante, lo que antes no hubiera sido plenamente inteligible: la instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical. (p 85)

XII. ESTRUCTURA VECTORIAL DE LA VIDA.

Hemos visto que la instalación no tiene carácter estático, porque no se trata de una localización de cosas en un espacio o lugar, sino de mi manera de *estar viviendo* –subrayando por igual el infinitivo y el gerundio-. Las formas de instalación son, pues, formas de acontecer; o, si se prefiere, formas para acontecer, inseparables de éste, sin el cual carecerían de sentido y de realidad. Esto hace que la instalación tenga carácter histórico, que ella misma esté afectada por un “nivel” al cual se encuentra en cada caso... En esta perspectiva, la instalación es el... cauce por el que transcurre la vida... Como una corriente marina... (p 86)

La vida se hacer hacia delante; el hecho de que acontece, su temporalidad, le marca esa dirección y ese avance en que la futurición consiste. Pero no se la puede identificar con la mera fluencia temporal, y tampoco es simplemente un “proceso”; el transcurso del tiempo me lleva ciertamente hacia delante, pero en cada instante *estoy*, lo cual no quiere decir que esté quieto, sino que, sin pararme, *estoy instalado*. Precisamente la instalación del futuro *en el presente*, la retención en él del pasado, son las condiciones que me permiten *estar*. Ni soy sólo presente, ni sólo futuro: soy futurizo, y esa “presencia” del futuro y del pasado hace que esté instalado en el tiempo, y no simplemente lo “cruce”. La instalación es la que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no, simplemente, esté “lanzado”. La imagen de la flecha es justa, pero no completa; en rigor, es el arco entero (con su tensión hacia atrás, de donde la flecha recibe impulso, y el blanco hacia el que se orienta) el símbolo adecuado de la vida humana. Pero si se toma esta imagen en serio todavía hay que completarla más. Ese blanco, para que lo sea, hay que *buscarlo* y, por tanto, es siempre uno entre varios posibles; apuntar es orientarse hacia varios puntos, proyectarse hacia ellos, luego dispararse hacia uno que no tiene sentido más que en el contexto de los demás... Pero no basta: la vida no es un mero acontecer, he dicho antes, sino un *estar viviendo*; por tanto, un seguir apuntando y disparando; esas flechas van saliendo de una aljaba que en principio parece inagotable, pero que no lo es: no está agotada, es en cada momento inexhausta y, por tanto, se presenta como posibilidad. (pp 86-87)

Para volver una vez más sobre la instalación y sus formas, hay que advertir que la vida no es nunca “neutral”, ni es siempre “lo mismo”: en cada caso –y en cada momento- está definida por una manera primordial de instalación, que es “aquella dimensión nuestra a la cual nos sentimos más próximos, desde la cual nos decimos y nos proyectamos”...Una vez más aparece el carácter estructural y cambiante a un tiempo que presenta la vida: esa perspectiva es la que da su concreción efectiva a la instalación, pero va cambiando, está en movimiento, es un sistema de proyecciones y tensiones de diferente dirección e intensidad. es lo que llamo *estructura vectorial* de la vida. (pp 87-88)

Intensidad y dirección definen un vector. Una magnitud orientada es un vector matemático; por un vector se representa en mecánica una fuerza, y cuando varias actúan conjuntamente es otro vector el que representa la resultante. El carácter a un tiempo dinámico, plural y necesariamente orientado de toda acción vital justifica el uso de este concepto para comprender su realidad. La flecha, símbolo del vector, símbolo de la acción vital, adquiere así una significación más rica y precisa. Y esto da su sentido *biográfico* y, por tanto, humano a un concepto que ha permitido la intelección de la vida biológica. Es ésta un equilibrio químico sumamente complejo... Pues bien, la vida biográfica, apoyada en las estructuras materiales de la vida biológica, que no son más que ingredientes de su realidad superior, es *lo que yo hago* con todos los recursos de que dispongo, y entre ellos los biológicos. Es irreductible a la vida biológica. Pero coincide con ella en ser un sistema complejo y en equilibrio, aunque no simplemente de elementos. El hombre –no su cuerpo, no lo que tiene de organismo- necesita muchas cosas para vivir, y está referido a ellas mediante un sistema de proyectos, tensiones, recuerdos, anticipaciones, privaciones, que tienen intensidad y orientación, es decir, un carácter vectorial. Dentro de cada vida, las cosas se ordenan en una perspectiva rigurosa y cambiante, asumen diversas funciones o papeles, se ordenan en una jerarquía precisa, cuyo principio es interno a esa vida y no coincide con la que supondría una consideración exterior. Esos dos conceptos de “intensidad” y “orientación”, propios del vector, biográficamente se convierten en “importancia” y “significación” o, si se prefiere, “sentido”. Las cosas me “llevan” según su importancia, y en un sentido determinado por el que para mí tienen, por su significación –por eso la vida es interpretación de sí misma y de sus contenidos-. La vida transcurre en equilibrio, o mejor aún, va de un equilibrio a otro; pero la desaparición de un ingrediente o la irrupción de otro o el desplazamiento de la significación de uno de ellos –variaciones que desde fuera pueden parecer mínimas- pueden romper ese sutil equilibrio que permitía la fluencia de la vida, y ésta se desorganiza y quebranta, hasta el punto de que puede quedar afectada por una radical *desorientación*. (pp 88-89)

... Al lado de la anormalidad biológica y de la psicósomática hay que poner la estrictamente biográfica –y ésta, a su vez, individual o colectiva-, que no supones necesariamente la anormalidad de los “recursos” con los que el hombre hace su vida, y que habrá de ser, si no me engaño, el tema capital de lo que hoy se llama “psiquiatría”, “patología psicósomática”, psicoanálisis, y que algún día llegará a ser “biolatría”, el estudio patológico de la vida humana en cuanto tal. (p 89)

(Cfr. la vida como movimiento orientado) Dos conceptos han intentado explicar y a la vez han ocultado en cierta medida esa condición humana: las “tendencias” y la “voluntad”. Las primeras son un mecanismo psíquico, en su último reducto incomprensible y que deja fuera lo que la vida tiene de estrictamente personal. La segunda ha solido ser entendida desde las ideas de deliberación y decisión, en una perspectiva intelectualista que no tiene en cuenta ese movimiento interno que nos lleva a las realidades –y a las irrealidades-. La voluntad nos fija en algo determinado, nos concentra sobre ello tras ello tras una elección y muchas renuncias –“al que algo quiere, algo le cuesta”, dice el refrán español-; se reduce, como mostró admirablemente Alexander Pfänder en su *Fenomenología de la voluntad*, hace más de medio siglo, a lo posible, más concretamente aquello que, además de serlo, está en nuestra mano, al menos en principio, y finalmente que estamos dispuestos a hacer lo necesario para conseguirlo... (pp 89-90)

Un par de siglos de racionalismo han dejado en sombra la realidad humana del *deseo*. Aristóteles adivinó la importancia que tiene la *órexis*, vio claramente que las potencias que llamó adquiridas –las más propiamente humanas- no se actualizan sin más, meramente porque

estén dadas las condiciones de su ejercicio, sino que necesitan una *órexísis* o *proaíresis*, un deseo o una elección, y por eso el hombre, además de tener *zoé* –vida como actualización de sus potencias congénitas, vida en suma biológica-, tiene *bíos*, vida biográfica que tiene que elegir, “porque difieren mucho las vidas de los hombres” (**Ética a Eudemo**, I, 4, 1215 a 25). También Spinoza dijo que el deseo –*cupíditas*- es “la misma esencia del hombre” (*ipsa hominis essentia*), y que el hombre sabe, tiene conciencia de ello. Pero después se ha perdido de vista la dimensión desiderativa –no meramente tendente o volitiva- de la *vida humana* –no del organismo psicofísico o de la mente.

El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear *todo*: lo posible y lo imposible, lo inconciliable, lo presente, lo futuro y hasta el pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer. El deseo es abarcador y envolvente, quizá “irresponsable” –aunque habría que preguntarse ante qué tribunal responde-, pero es la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, cuando es con autenticidad. Gracias al deseo mana fontalmente la vida del hombre y no es una máquina de optar, de juzgar, de decidir. Los hombres quieren muchas cosas que no desean, que, una vez logradas o realizadas, los dejan vacíos, porque falta esa radical orientación vectorial en que la operación de vivir consiste, aquella que nos lleva a lo que deseamos.

“La vida humana –he escrito en *Nuestra Andalucía*- se organiza siempre desde un supuesto determinado, desde una expectativa, y esto significa en una dirección que le da “argumento”. Las cosas de la vida van viniendo, salen al encuentro, y son acogidas y recibidas por nosotros dentro de una orientación vital sumamente precisa. Por eso las cosas tienen *sesgo*. El lenguaje emplea con frecuencia la expresión: “las cosas han tomado un sesgo...”, porque sólo al tomarlo, es decir, al iniciar uno nuevo y cambiar el anterior, nos damos cuenta de él; pero claro está que antes de tomar un sesgo tenían otro. Esa inclinación u oblicuidad que nuestro la vida viene precisamente de nuestras *inclinaciones*, que imponen un sesgo a todo lo que encontramos en ello.” (pp 90-91)

... El sesgo es el modo de ser de las cosas cuando son realidades vividas desde una estructura vectorial. Es además la versión dinámica del “aspecto”: quiero decir, la manera que tiene de “volverse” cuando la perspectiva en que se las encuentra no es simplemente “perspectiva”, relación intencional o visual, sino una presión activa y orientada, un comportamiento ejecutivo respecto a ellas. Las cosas toman un sesgo –siempre dramático- cuando se las asesta con las flechas vectoriales de los proyectos vectoriales.

El concepto de *estructura vectorial* es el reverso del de instalación. No tienen sentido el uno sin el otro; se son recíprocamente. Sólo desde una instalación pueden lanzarse las flechas proyectivas de la vida humana; sólo apoyándose *a tergo* en ella puede el arco tener la *tensión* necesaria, puede tenderse. A la inversa, sólo para esa proyección estamos activa y no estáticamente instalados. La instalación, como hemos visto, tiene también carácter dramático. (p 91)

Ahora vemos en concreto, y desde el punto de vista de la estructura empírica, el carácter “central” del yo y la condición “circunstancial” de la realidad que no soy yo. Ninguna realidad encontrada por mí puede ser otra cosa que circunstancial –en cuanto *me* es realidad, en cuanto la descubro como real-, porque me aparece como término de la flecha de un proyecto. De ahí la condición “radiante” e “irradiante” de la vida humana, que va a condicionar el carácter de todas las dimensiones de la estructura empírica. Ahora podemos acometer su análisis, sin olvidar que su pluralidad se resuelve siempre en la resultante de esa operación unitaria que llamamos vivir. (p 91)

XIII. LA MUNDANIDAD.

La vida humana es *esencialmente mundana* –de un modo o de otro-, en el sentido de ser circunstancial...

... La mundanidad tiene cierta “prioridad” al nivel de la teoría analítica, mientras que la corporeidad la tiene al de la estructura empírica, ya que me inserto corpóreamente en *este* mundo: por ser corpóreo estoy “aquí”, ocupo un espacio, me afectan las cosas materiales, tengo sensibilidad y percepción sensible, una forma muy precisa de sucesividad, duración y temporalidad, etc. La adscripción a un lugar, la posibilidad de liberación *local* de él (*movimiento*), la orientación espacial, la existencia de “direcciones”, la extensión, todo ello procede de la forma corporal de estar en el mundo. Y estas determinaciones han de tenerse en cuenta en un estudio empírico de la mundanidad, a reserva del tratar después aquellas que pertenecen a la corporeidad en cuanto tal.

El mundo no es cosa, ni una suma o conjunto de cosas; es el *ámbito* o *dónde* “en” que están las cosas y en que –en otro sentido el verbo estar- estoy yo. esta mundanidad se presenta en formas estructurales: aquí, ahí, allí; lo presente y lo ausente; lo patente y lo latente... para la visión mental, en efecto, todo está igualmente presente, porque yo estoy sin más en o con todo lo que pienso. Pero la mundanidad en su forma corporal excluye esta inmediata presencia y la sustituye por una perspectiva. Yo y el mundo somos recíprocos. El ser de la circunstancia consiste en circunstar, y esto quiere decir *circunstarme*, porque soy yo quien define el *circum* o “alrededor”. Todo aquello que me circunda funciona mundanalmente, sea ello lo que quiera, sea cualquiera su *modo de ser*; por eso es un error interpretar el mundo como un tipo de realidad, en el sentido de lo que se llamaban hace cuarenta años “ontologías regionales”: es una función. Por esto el cuerpo y la psique son también circunstancia o mundo: están, literalmente, *fuera de mí*... El fenómeno del mundo como tal, es decir, la *estructura* mundana de la vida, es algo mucho más originario y radical que la naturaleza. (...) Y esto aclara a su vez, esa otra perspectiva, lo que vimos al comienzo de este estudio: que la distinción entre mundo *exterior* o físico y mundo *interior* o psíquico es secundaria respecto a su carácter de *mundo*, y que hay “mundo” en general – y no simplemente “medio” o “ambiente”- porque hay interioridad. (p 93-94)

... El supuesto de que lo verdaderamente “real” es lo que nos dice la ciencia es un viejo prejuicio que olvida el carácter interpretativo de toda teoría y, por tanto, la falta de radicalidad. La radicalidad, por otra parte, no consiste en la simplificación que es tan “construcción” como otra cualquiera... (p 94)

El carácter de ámbito consiste en que el mundo hace posible toda *instalación*; la mundanidad es la instalación radical, aquella que pertenece a *la* vida humana, y que empíricamente se articula en la serie de las diversas instalaciones. Y, paralelamente, todas las trayectorias vectoriales de mi vida se trazan en el ámbito de esa mundanidad, y están condicionadas por ella... (p 94)

Nada es para el hombre meramente físico, ni siquiera biológico, sino también histórico y social... (p 95)

La convergencia de lo que podemos llamar mundo exterior con el interior son las interpretaciones de las cosas, o si se prefiere, las *cosas interpretadas*, es decir, vividas. Ahí es donde propiamente *estoy*, eso es *mi mundo*. Pero estas interpretaciones, que en principio no son “mías”, no son hechas por mí –por eso no son “mundo”-, no son tampoco estáticas. Se han hecho y están aconteciendo y están cambiando; por eso el mundo, también en esta

perspectiva, tiene carácter emergente. Esto quiere decir que no es un “conjunto”, sino más bien un repertorio que nunca está dado, que nunca se reduce a “dato”. A diferencia de todo conjunto abstracto, que consta de elementos dados, en principio determinables y catalogables, el mundo aparece como “abierto” e inagotable, opaco y nunca enteramente manifiesto, integrado por la *latencia* en todas sus formas –y principalmente la del futuro-; si es un repertorio, lo es ante todo de *posibilidades*.

Éste es el correlato de mi manera de *estar* en él, que no es nunca estática, sino un “estar haciendo” que es a la vez “estar haciéndome”: *estar viviendo*... El mundo es, antes que conjunto de cosas, *escenario*, y a lo largo de esas entradas y salidas yo estoy pasando y me estoy quedando. La imagen del teatro –*El Gran Teatro del Mundo*– es mucho más verdadera de lo que ha supuesto la poesía barroca, que sólo empezó a entender lo que esa imagen lleva dentro de sí. (pp 95-96)

... hay que entender activamente la expresión “estar en el mundo”. Hemos visto que para el hombre “estar” es “estar viviendo”; estar en el mundo quiere decir estar *haciendo* el mundo, estar “mundificando”; el hombre no es ciertamente creador, y por eso “se encuentra” en el mundo; pero es demiurgo: hace el mundo –“su” mundo– con aquello que le es dado, pero sólo es hasta entonces circunstancia. “La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (Ortega) ... (p 98)

XIV. LA SENSIBILIDAD COMO TRANSPARENCIA.

... al nivel de la estructura empírica, “estar” significa “estar corporalmente”. Ahora tenemos que preguntarnos qué quiere decir esto en concreto.

La manera real de estar “en” y “con” la realidad, de “estar en el mundo”, es lo que llamamos *sensibilidad*; gracias a ella me encuentro y encuentro las cosas que están conmigo. Esa sensibilidad es primariamente *transparencia*: “a través” de mi cuerpo estoy en y con las demás cosas, en y con él en la medida en que es también una cosa. En cuanto cosa, el cuerpo es “opaco”; en cuanto cuerpo sensible, es un medio “transparente” que me inserta en el mundo.

(No se trata del ‘conocimiento’, ni de la ‘percepción’, ni de las ‘sensaciones’) Se trata de algo primario respecto de todo conocimiento, precisamente de aquello que lo hará posible y, más aún, que lo hace necesario: el estar *con* la realidad...

Gratry distingue entre “los sentidos” y “el sentido” (que a veces llama sensibilidad) y que es “un fondo de luces, de deseo y de instinto”, germen o raíz de inteligencia y de voluntad, *previo a ambas*. El sentido es instintivo, oscuro, pasivo; viene de fuera, de lo otro, “de puertas afuera”, como decía Aristóteles. *Porque* tiene el sentido, puede el hombre *después* conocer y querer; antes que la inteligencia y la voluntad se da un primer *contacto* con las cosas, y eso es el sentido. Para Gratry, pues, el sentido es el órgano primario de la *realidad*. El alma siente todo lo que hay, y el sentido se diversifica según los modos de realidad que lo afectan; por eso distingue el sentido externo del sentido íntimo y del sentido divino, mediante los cuales se opera el contacto con las cosas, los prójimos (y yo mismo) o Dios, lo cual hace posible su conocimiento ulterior.

... nadie tuvo como él (Gratry) la intuición recta del sentido fundamental de la sensibilidad. El mundo exterior –sostenía Gratry– no necesita demostración: hay cuerpos porque los veo y los toco... El sentido nos pone en inmediato y evidente contacto con la realidad, en una dimensión primaria, anterior al conocimiento y, por tanto, a toda posible demostración. Análogamente, el sentido del prójimo, el *sens d’autrui*, se funda en el *sens intime*; yo siento inmediatamente al prójimo como un *tú*, no como un *cuerpo*, del mismo modo que me siento a *mi* (que me

encuentro). Y por ser el sentido raíz del conocimiento y de la voluntad, tiene implícita una dimensión intelectual y otra moral. Esta doctrina culmina en la del sentido divino, en virtud del cual Dios es punto de apoyo, fundamento, raíz, algo que está en nosotros pero no en nosotros solos, de lo cual podrá partir todo intento de conocimiento de Dios. (pp 100-102)

... Los sentidos ejecutan un *análisis del mundo*, el cual “está ahí” unitariamente como correlato de la sensibilidad en general entendida como transparencia.

En pocos aspectos aparece tan claramente lo que quiere decir estructura empírica. El sistema de la sensibilidad humana está dado, es un hecho, podría ser distinto, y condiciona nada menos que la estructura del mundo; a su vez su actualización depende de la realidad que – también de hecho- tiene ese mundo “físico”: si no hubiese movimientos ondulatorios de cierta longitud de onda, no habría visión; pero si no hubiese órganos de visualidad, no habría luz. Por eso he hablado de “intersección” de la estructura del mundo con la del cuerpo humano; ahora bien, como ambas son, aunque estables, cambiantes, su intersección también lo es y, por tanto, podría hablarse de una historia de la sensibilidad. Aun suponiendo que los “órganos” de los sentidos no cambiasen, ni tampoco el mundo en cuanto “cosmos” –o *mientras* no cambien-, puede haber ciertamente cambios de perspectiva y función de cada una de las dimensiones, que la realidad efectiva de esa transparencia que es nuestra forma real de estar en el mundo... (p 102)

La interpretación vital de la sensibilidad ha estado demasiado influida por la diversificación de los órganos sensoriales, de lo que se ha llamado “órganos de los sentidos”, identificándolos con frecuencia con los sentidos mismos. La psicología ha puesto en claro que en el ejercicio real las sensaciones convergen en una percepción compleja, poniendo en juego varios sentidos. Conviene, sin embargo, poner en primer término la perspectiva *biográfica*, según la cual son simples ciertos actos, sea cualquiera su complejidad psicológica, que a última hora es interpretativa... (p 103)

... El mundo es “transitable” gracias a la sensibilidad; tiene una profundidad en la cual se puede entrar; es capaz de caminos que dentro de él se pueden abrir y seguir; el “argumento” en que consiste la vida humana y que se desenvuelve creadoramente en el mundo acontece en forma sensorial, poniendo en juego, en diversas direcciones, a distinta presión, con mayor o menor resistencia, con placer, indiferencia o dolor, la sensibilidad. (p 103)

... La percepción humana no es simple, ni pasiva, ni instantánea, porque en cada caso está rodeada del halo de las otras maneras posibles, anticipadas o recordadas o simplemente convergentes.

Esto resulta especialmente claro si pensamos en los casos en que el trato sensorial con las cosas es “incompleto”, en que cada vía de acceso a ellas está violenta o artificialmente aislada de las demás. Es lo que podríamos llamar percepción “privativa”. Por ejemplo, cuando vemos a una persona hablar a través de un cristal que impide oír su voz, o cuando hablamos por teléfono... Las acciones humanas, por lo pronto, pierden “naturalidad”, porque se produce una mutilación del sistema de las perspectivas sensoriales. El hábito y ciertos recursos sociales rehacen la naturalidad en ciertas situaciones –por ejemplo, al hablar por teléfono-, pero los viejos no acaban de conseguirlo... (p 104)

XV. LA ESTRUCTURA SENSORIAL DEL MUNDO.

Los sentidos tienen, ciertamente, una jerarquía. Nadie da la misma importancia, por ejemplo, a la vista que el olfato; ni se les concede el mismo “valor” ni se teme igualmente su pérdida... (p 106)

Si pasamos de esta consideración histórica a la evolutiva dentro de la vida individual, nos encontramos con que el gusto ocupa el primer puesto en la fase inicial de cada biografía... No olvidemos que el “sabio” -...- es el hombre que entiende de *sabores*, que *sabe* a qué *saben* las cosas y qué significa eso. (pp 106-107)

Tres son los sentidos que configuran la mundanidad tal como primariamente la entendemos: el tacto, la vista, el oído. En ellos se fundan, a lo largo de ellos se constituyen, tres dimensiones inseparables pero no indistinguibles, que se pueden analizar con relativa autonomía: la “realidad”, la “mundanidad” y la “significación”.

Mediante el tacto se nos revela la “efectividad” de las cosas... el tacto se presenta como la instancia decisiva: es real aquello que se puede tocar... Es, por eso, el órgano de la posesión, desde la apropiación con las manos hasta la “posesión” sexual...

... La vista... no es simplemente un sentido de “cosas” –aunque lo es también-, sino un sentido de la *mundanidad* o el mundo en cuanto tal... La vista, además... de patentizar cosas y *aspectos*, nos da una pluralidad de elementos simultáneamente, y no como suma o conjunto, sino como *contexto*. Los ingredientes de lo que vemos aparecen ligados por un sistema de relaciones mutuas dentro de un *campo* visual anterior a cada uno de ellos. Cada cosa aparece con un halo u orla de realidades visuales *desatendidas*; el “desenfoco” de la periferia no tiene mero sentido óptico, sino visual; su estructura es la el “en” y el “con”, la del “ámbito”; las cosas vistas están *en* el campo visual, unas *con* otras, en contexto. Y ésta es precisamente la estructura originaria el mundo como realidad distinta de las cosas y previa a ellas.

... La visibilidad no supone solamente un ámbito, sino que también una *organización* de sus ingredientes. La *perspectiva* es la estructura misma de la visión real, y la palabra misma procede de la esfera de la visualidad...

Las estructuras mundanas el *aquí*, el *ahí* y el *allí* tienen sentido primariamente visual. La vista hace presentes las cosas que están ausentes para los otros sentidos, es decir, las hace positivamente *lejanas*: lo que no está aquí, sino allí... Los demás sentidos dan algo positivo o no funcionan: oigo, toco, gusto, huelo *algo*, o no ejercito esas funciones. En cambio, lo visible se asocia siempre a lo invisible; y esto no es lo que “no se ve”, sino lo que “no se puede ver”... Unas cosas *ocultan* a otras. Lo oculto o escondido, lo latente, que es una categoría vital y no perceptiva, tiene una significación primariamente visual; o, si se prefiere, la visión es el “modelo” interpretativo de esa categoría vital. En cuanto a la forma radical de invisibilidad – la falta de luz, la tiniebla, la oscuridad- es una realidad vitalmente positiva, algo con lo que me encuentro y tengo que contar. Como ya vimos antes, la imagen de la nada, probablemente su origen psicológico. La tiniebla es la presencia visual de la invisibilidad misma: al abrir los ojos a la tiniebla, no es que no veamos, es que *vemos que no se ve*. (pp 107-109)

Y no olvidemos esa dimensión del mundo que, por ser la condición misma de la vida humana, excede de todos los sentidos y los penetra todos, y aun va más allá de la estructura empírica: el *tiempo*. La visión aporta un elemento decisivo: su articulación. El día y la noche – realidades primariamente visuales- dan la primera vivencia del ritmo temporal, de la duración... (p 109)

... *el ciego tiene un mundo visual*... El lenguaje, las imágenes, las metáforas, incluso muchas conexiones lógicas, están referidas a la visualidad. Al ciego le falta, claro es, la intuición sensible de todo eso, no lo ve, pero opera con todas esas estructuras visuales. Literalmente,

el ciego vive en un mundo visual, que se ve con los ojos de los demás, es decir, con lo que ser vida tiene de vida colectiva. La sociedad es el lazarillo del ciego... Y esto puede ayudar a entender la articulación de los elementos somáticos –por ejemplo, perceptivos- con los sociales –ideas, creencias, usos, lenguaje, estimaciones, relaciones lógicas, etc.- en la constitución de una estructura empírica. (p 110)

En cuanto al oído, es el sentido “ambiental” por excelencia. Los sonidos son circundantes, se perciben simultánea o sucesivamente, se funden o confunden, proceden de diferentes direcciones y distancias variables, pero no de “puntos” precisos; la programación no rectilínea de las ondas sonoras hace que no haya el sistema de la ocultación y la patencia y da un carácter “envolvente” a lo auditivo. La dimensión *vitalmente* relevante de la audición es la voz humana. Todos los demás sonidos quedan en otro plano, biográficamente secundario. En este sentido, podríamos decir que el oído es el sentido de otra forma de mundanidad, la *convivencia*. Las voces llegan de todas partes... Y lo que dan del “otro”, del hombre, no es directamente su cuerpo, aunque sí algo que emana de su corporeidad y está matizado por ella –incluso afectado por su sexo y su edad-. Esa realidad personal que se “desprende” del cuerpo y viaja hacia los otros, esa especie de emisario de la persona que es la voz, probablemente es lo primero que ha hecho pensar en lo que se llama, con un término demasiado vago, el “alma”. (pp 110-111)

Pero la voz humana no es sólo sonido, ni siquiera “sonido personal”: es palabra, voz significativa, decía Aristóteles. La voz “dice” algo a alguien respecto de las cosas. Es el elemento del “sentido”, de la significación, y esto quiere decir de las interpretaciones...: la audición es el modo empírico de la convivencia humana. Por eso es *lenguaje* –...todo otro “lenguaje” se estipula o constituye *hablando*-. Todo el pensamiento, incluso el pensamiento solitario, está fundado en el lenguaje y, por tanto, en el oído. Lo que la vista es para la estructura de la mundanidad, el oído lo es para la de la significación y, por tanto, para el sentido intrínseco de la vida humana. Ésta, en cuanto convivencia comprensiva, acontece auditivamente... (p 111)

...El oído es el órgano primario de la persuasión –...-; pero la razón de ello es que la voz es intrínsecamente personal, hasta el punto de que, cuando acompaña a la palabra “circunstancial” *yo*, le da el valor de un nombre propio. En la voz, y por tanto el oído, se manifiesta la persona como tal, es la otra dimensión que no es la cara. La voz *dice* lo que *quiere decir* el rostro... (p 111)

XVI. LA INSTALACIÓN CORPÓREA.

... Si “aíslo” un cuerpo humano del resto del mundo, si lo dejo reducido a él mismo, muere por falta de alimento; si ese aislamiento es riguroso, todavía antes, por falta de respiración; es decir, la realidad efectiva del cuerpo viviente no termina en los límites de su piel, sino que envuelve el “mundo entorno”, análogo biológico de lo que biográficamente es la circunstancia... (pp 112-113)

... yo estoy instalado en mi cuerpo; quizá esta expresión es la que puede aclarar mejor las dificultades que asedian a la filosofía cuando trata de precisar si simplemente “tengo” cuerpo o “soy” cuerpo. Por supuesto –y esto la ha visto muy bien Gabriel Marcel-, el “ser encarnado” va mucho más allá del mero “tener”, de la propiedad o posesión del cuerpo, porque yo no soy sin mi cuerpo, y mi tenerlo no es secundario o consecutivo; pero si decimos “yo soy mi

cuerpo”, esto va contra toda la evidencia de que *yo me encuentro* con mi cuerpo, que no he elegido, que me complace o no, que me plantea problemas, que es parte de mi circunstancia, al cual en modo alguno me reduzco. (p 113)

Recuérdese que “instalación” es la estructura biográfica del estar, la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical. La manera concreta de estar en el mundo es, precisamente, estar *corporalmente* en él, lo cual no quiere decir que mi cuerpo –la cosa cuerpo- esté en el mundo, entre las demás cosas de él, sino que *yo* estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo, a través del cual acontece mi mundanidad concreta. (pp 113-114)

...: todos mis proyectos parten de mi instalación corpórea. Como vimos antes, el verbo ser, con su sentido predominante de consistir, enmascara muchas veces las formas de vivir; usando el verbo estar, diríamos que yo no soy corpóreo, sino que *estoy corpóreo*; y todavía mejor, aprovechando la esencial afinidad del verbo estar con el adverbio, *estoy corporalmente*: ambos, verbo y adverbio, son rigurosamente *circunstanciales*; la circunstancialidad inherente al verbo “estar” está potenciada por la conexión con un adverbio circunstancial. (p 114)

... significación *biográfica* del sueño... El sueño es la “desconexión” de la instalación, incluso somática; es la eliminación del “en”; el hombre dormido no está en ninguna parte; por eso el despertar incluye siempre larvadamente la pregunta “¿dónde estoy?”... (p 115)

Soñar, finalmente, es reducir la instalación a aquella porción de la realidad psicosomática en que predomina lo psíquico sobre el sistema perceptivo, es decir, sobre el mecanismo de la transparencia transitiva. Mientras que el *ensimismamiento* es la instalación primaria en el “mundo interior”, con “olvido” biográfico –o, si se prefiere; postergación perspectiva- del mundo exterior y del cuerpo al mismo tiempo... (p 116)

El hombre, instalado en su cuerpo, desde el cual vive y va hacia las cosas, se “vuelve” sobre su propio cuerpo, que, ambiguamente, resulta ser también una cosa más... (p 116)

... la amputación de un miembro o la extirpación de una víscera convierten en “cosa” lo que era, en el sentido más riguroso, “mi cuerpo”... (p 117)

El cuerpo humano, por ser cuerpo vivo, tiene esa estructura que hemos llamado *vectorial*. En primer lugar en su conjunto: el cuerpo “acontece”, es como un proyectil biológico que avanza del nacimiento a la muerte, durante su vida. Es decir, se mueve en una dirección y con arreglo a una trayectoria específica e históricamente prevista... (p 117)

Pero además, cada acción vital tiene orientación e intensidad; esto se prefigura ya en la estructura somática. El hombre tiene estación vertical, un plano frontal, marcha hacia delante, tiene arriba y abajo, delante y detrás, derecha e izquierda; las cosas están para él cerca o lejos... Hay un centro –yo- ligeramente excéntrico, ya que estoy orientado “hacia delante” y el “detrás” queda preterido... (p 117)

En cuanto a la magnitud, su sentido humano está influido, pero no unívocamente determinado, por lo somático. De *mí*, del “yo” que yo soy, del *quién* que soy yo, no tiene sentido predicar ninguna magnitud; mi cuerpo como cosa, por supuesto, la tiene, bien definida en cada momento, aunque variable a lo largo de mi desarrollo, más o menos fijado en el

estado adulto... La técnica va adaptando la realidad a la escala humana... La técnica permite una liberación física de la servidumbre biológica hacia la libertad biográfica... (p 118)

... Lo interesante es que el hombre nunca se ha atenido a lo que “tiene” o “es” –a su “naturaleza”–, sino que tiene sus determinaciones naturales como “limitaciones”, y en cierta medida como deficiencias o incluso “privaciones”: piensa en lo que “le falta”. Pero esto quiere decir que no se ve naturalmente, sino desde la irrealidad, la imaginación y el deseo, desde las posibilidades y no desde la realidad percibida. El hombre ha mirado siempre a algunos animales con una extraña “envidia” biológica, como si estuviera “desposeído” o despojado de las propiedades o facultades de ellos, como si de alguna manera le “perteneccieran”.

Biográficamente, esto significa que esas limitaciones son algo positivo: el reto de la realidad a la pretensión del hombre. El hombre, porque es un sistema variable de pretensiones, se siente, en una u otra forma y medida, mutilado. Y éste es el lugar en que la técnica se inserta en la vida humana. Hoy el hombre vuela más que ningún pájaro... (p 119)

XVII. LA CONDICIÓN SEXUADA

... la vida humana es de hecho, de manera estable y permanente, una realidad sexuada. Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: una de sus formas radicales de *instalación*. (p 121)

... El hombre está instalado en un sexo o en otro, en esa forma precisa, a saber, como *disyunción*... (La vida humana no) puedo pensarla más que concreta y circunstancialmente, en disyunción, como siendo esta o esta otra, es decir, la vida *de cada cual*. No es una mera individuación, sino que la vida humana existe *disyuntivamente*, en una disyunción circunstancial que pertenece intrínsecamente a la “consistencia” de esa vida. De ahí que las vidas humanas sean “únicas”, irremplazables, insustituibles, intrínsecamente singulares, en suma, *irreductibles*, como hemos visto en detalle anteriormente.

... El hombre se realiza disyuntivamente: varón o mujer. No se trata en modo alguno, e una *división*, sino de una *disyunción*... Ahora bien, la disyunción no divide ni separa, sino al contrario, *vincula*: en los términos de la disyunción está presente la disyunción misma...

... la disyunción sexuada... es *dual* y recíproca: el hombre es varón o mujer...

La disyunción entre varón y mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de *polaridad*. Cada sexo co-implica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo “complica” al otro. Diremos entonces que la condición sexuada no es una “cualidad” o un “atributo” que tenga cada hombre, no consiste en los *términos* de la disyunción, sino en la *disyunción misma*, vista alternativamente desde cada uno de sus términos. La condición sexuada no es siquiera visible en una vida aislada: la vemos en cada uno de nosotros, en cuanto referido al sexo contrario, lo cual significa que, más que “en”, la vemos “desde” cada uno de nosotros. No puedo entender la realidad “mujer” sin co-implicar la realidad “varón”, y *por supuesto a la inversa*; lo cual quiere decir que no hay “segundo sexo”, y que esta interpretación está a cien *leguas* de algunas teorías recientes. (pp 122-123)

Volvamos ahora al concepto de instalación, único que permite comprender biográficamente, sin cosificación alguna, la condición sexuada. Yo *estoy* en mi sexo, es decir, en mi condición de varón, instalado en ella; es mi manera de estar viviendo, el modo concreto de mi mundanidad, de mi corporeidad, de todas las demás instalaciones; *desde* esa instalación vivo vectorialmente, *proyectándome* en diversas direcciones, apoyándome *a tergo* en ella –con una

“firmeza” que depende en gran parte de la de esa instalación-. Y primariamente me proyecto *desde* mi sexo *hacia* el otro. La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere* la una a la otra, hace que la vida consista en *habérselas* cada fracción de la humanidad con la otra (y digo fracción porque la sexualidad “rompe” la totalidad humana en dos partes que se reclaman, cada una de las cuales presenta su línea de fractura o, lo que es igual, su intrínseca insuficiencia). (p 123)

La condición sexuada introduce algo así como un “campo magnético” en la convivencia (...); la vida humana en plural no es ya “coexistencia” inerte, sino *convivencia* dinámica, con una configuración activa; es intrínsecamente, por su propia condición, proyecto, empresa, ya por el hecho de estar cada sexo orientado hacia el otro.

El hombre y la mujer, *instalados* cada cual en su sexo respectivo -...-, viven la realidad entera desde él. Esta instalación es *previa a todo comportamiento sexual*. Es la forma de sensibilidad o “transparencia” que afecta a esa forma de realidad que es la disyunción o tensión sexuada, supuesto de toda actividad sexual, como el *sens* o sensibilidad en general es el condicionamiento de todo conocimiento. Es el ámbito en que se originan los comportamientos sexuales o asexuales, pero nunca “asexuados”, porque éstos no existen. La condición sexuada, por ser una instalación, penetra, impregna y abarca la vida íntegra, que es vivida sin excepción desde la disyunción en varón y mujer. Toda realidad, incluso las más remotas de la sexualidad -...- se vive desde la instalación en el sexo y, por consiguiente, en un contexto y desde una perspectiva que no se puede reducir a la otra... (p 124)

Cuando a finales del siglo XIX, y por obra principal de Freud, el sexo adquirió carta de ciudadanía en la comprensión del hombre, el naturalismo de la filosofía que servía de supuesto a la interpretación freudiana del hombre y a la teoría del psicoanálisis enturbió el descomunal acierto, absolutamente genial, de poner el sexo en el centro de la antropología. El error concomitante fue lo que podríamos llamar la interpretación “sexual” (y no *sexuada*) del sexo, el tomar la parte por el todo, el reducir a datos la realidad dramática y viniente de la persona. Hasta las determinaciones propiamente sexuales del hombre no son inteligibles sino desde esa previa condición sexuada envolvente...: la permanencia de la función sexual en el hombre –frente a la transitoriedad de la sexualidad animal, de la “época de celo”- se funda en esa condición sexuada dentro de la cual *puede* surgir –y normalmente *no surge*- el comportamiento sexual. (Cfr. “sexualidad infantil”). (pp 124-125)

(Cfr. problema de los “estados intersexuales”); aun aparte de ellos, se observa que nadie es íntegra y exclusivamente varón, se advierten componentes de cada sexo en el opuesto, al menos en ciertas fases de la trayectoria vital. Creo que precisamente esto confirma la interpretación del sexo como instalación en la realidad; por serlo, no es sólo un hecho biológico, sino psíquico y social, y con una significación biográfica... A la inversa, sin anormalidad biológica, la instalación biográfica puede ser “anormal” –esto sería sólo un caso particular de la “anormalidad biográfica” en general, que no es forzosamente mental o psíquica o psicósomática. (p 125)

“Varón” y “mujer” son dos estructuras recíprocas; por ser instalaciones, tienen carácter vectorial –con intensidad y orientación, factores esenciales de la sexualidad biográfica-: la estructura que llamamos “hombre” como varón no se agota en “ser” positiva y exclusivamente algo, sino *estarlo siendo* frente a la feminidad; y a la inversa, ni más ni menos. Son, pues, estructuras mutuas, asociaciones inextricables de la instalación y lo vectorial, porque en este caso la instalación en el sexo consiste en estar proyectándose hacia el

otro. Ser varón no quiere decir otra cosa que estar referido a la mujer, y ser mujer estar referida al varón. Lo que sugieren las determinaciones somáticas está realmente proyectado a la totalidad de la vida, es la manera concreta en que acontece la estructura corpórea de la vida. (pp 125-126)

... Como el hombre no es Adán –ni Eva-, sino heredero de una tradición, hecho de sustancia histórica y social, así lo es su cuerpo y, por supuesto, su sexualidad. Todo retroceso a la mera biología entre nudas cosas físicas es eso, un retroceso de la realidad a una construcción intelectual hipotética.

Por ser histórico-social, el cuerpo ha significado –ha *sido*- muy diversas cosas, y seguirá siendo otras nuevas. Poco perspicaz ha de ser el que no vea que estamos viviendo una crisis de insólita profundidad. Por eso es posible una “espiritualidad” del cuerpo, y podría escribirse una historia del cuerpo o de la corporeidad. No digamos de la condición sexuada; es revelador el hecho de que el niño percibe, distingue y reconoce muy pronto a varones y mujeres -...-, y se comporta de dos maneras bien distintas frente a ellos. ¿Cómo se produce esa distinción? Mucho más que en diferencias biológicas, que no suelen estar demasiado manifiestas, en las interpretativas y sociales, en aquellas que tienen en definitiva significación biográfica... (p 126)

XVIII. EL ROSTRO HUMANO.

... La cara es una parte privilegiada del cuerpo, no sólo en el sentido de ser importante, quizá la más importante, sino en el de funcionar como *representante* de todo el cuerpo; por eso, para identificarlo, para considerarlo como “tal” cuerpo, basta con el rostro, y el retrato de la faz “vale” por la corporeidad de la cual es sólo un fragmento. Diríamos que el cuerpo se contrae o se concentra en la cara, la cual funciona como una singular abreviatura de la realidad personal en su integridad. (pp 128-129)

(Importancia del rostro en revistas, etc.) La razón de esto es que la cara, mínimamente *sexual*, es máximamente *sexuada*, precisamente aquella porción de la realidad humana en que se hace presente el varón o la mujer. Por eso, el rostro es poco o nada erógeno, pero es algo mucho más importante: extremadamente erótico, en el sentido del amor humano, del que habrá que hablar largamente en su lugar.

El hombre y la mujer se reconocen primariamente por su cara, en ella se presentan, en ella reside visiblemente la polaridad en que la condición sexuada consiste. De ahí el malestar, ya advertido, cuando hay que “recurrir” al aparato genital para decidir si alguien es hombre o mujer... (p 129)

La condición delantera de la cara es esencial: está mirando, está escuchando, está hablando; es una realidad que existe hacia delante, intrínsecamente *vectorial*. Ninguna otra parte tiene en el mismo grado carácter proyectivo, programático y viniente...(p 130)

Por lo pronto, es la *localización* de la persona; si se pregunta, en la medida en que esto tiene sentido, dónde está la persona, habría que decir “aquí”, señalando el rostro. No su cabeza... en la cara *encuentro* a la otra persona, y cualquier parte del cuerpo depende fenomenológicamente de ella, quiero decir, pertenece a aquel hombre o mujer que se hace presente en su rostro. Por esto, al hablar de localización no hay que entender simplemente un punto del espacio, sino una presencia; la persona está presente en su cara, está viviendo en

ella. De ahí esa vieja evidencia de que “la cara es el espejo del alma”, donde alma quiere decir persona; yo prefiero decir que *la cara es la persona misma vista*, es decir, presente.

Pensemos en el rostro de una persona dormida... ; la persona latente..., la persona anestesiada o desmayada parece “oculta” o “escondida” en una cara cuya función de presencia se ha interrumpido. El “volver en sí” se manifiesta al recuperar el rostro su función actual, esto es, al estar de nuevo la persona presente en su cara... (pp 130-131)

La persona está presente en el rostro en otro sentido: en el de ser *inteligible*. No es ya que en el rostro encontremos “una” persona; vemos en él a *tal* persona, con sus rasgos personales relevantes... (p 131)

En la cara, la persona está *aconteciendo*; lejos de ser inerte y estática... esa acción continua y renovada a un tiempo que es mirar, todo eso hace que la cara esté siempre haciendo algo, y en ello se esté haciendo. La cara es una estructura dramática, que “viene” hacia mí, que avanza hacia delante, y eso quiere decir hacia el futuro: es el órgano somático de la futurición. Por eso, la cara no está nunca “dada”, sino que, a lo sumo, se está dando... Deberíamos decir que no “vemos” el rostro humano, sino que “asistimos” a él.

Pero a la vez, en la cara *está* la persona; ... en ella tiene su morada... donde puede permanecer, donde podemos encontrarla... es la manera como se descubre para nosotros la realidad de la persona que *está viviendo*. (pp 131-132)

El rostro es *programático*; en él vemos lo que la persona va a ser, va a hacer; y esto en dos sentidos bien distintos pero conexos: la intención inmediata, el proyecto vital... (*expresión y significación*) (p 132)

... la “cara” del animal, aparte de su estado psíquico, no es significativa... La condición impersonal –mejor, infrapersonal- de los animales se revelaría en la ausencia de significación en su “cara”; esto sería, a su vez, consecuencia de la carencia de futurición y proyecto vital... (p 133)

La posibilidad del disimulo –y correlativamente de nuestro engaño- no prueba más que una cosa: que la persona es visible, y por eso hay que disimular cuando se pretende esconderla... (p 133)

... Pero lo decisivo es que en la cara, abreviada y resumida en los ojos, es donde sorprendemos a la persona, donde la descubrimos y hallamos por primera vez, donde asistimos a su trayectoria, donde vemos incoarse otras trayectorias no seguidas y que son parte virtual de su biografía íntegra, donde podemos leer muchas veces ese balance vital que la persona hace de vez en cuando. (p 134)

XIX. LA FIGURA VIRIL DE LA VIDA HUMANA.

... Lo decisivo es que la condición masculina o femenina es sentida como algo que no está dado sin más, sino que ha de hacerse, en diversos modos; que, como diría Ortega, *admite grados*: se puede ser más o menos hombre, más o menos mejor. Más allá de los cuerpos, los organismos y sus funciones biológicas, ambas condiciones humanas tienen carácter biográfico. Ser hombre o ser mujer son dos modos o formas de *vida* –en el sentido de *diagogé-*; y por eso la diferencia entre hombres y mujeres en una comunidad significa, a la vez que una diversidad sexual, la de dos tipos de vida, dos funciones sociales.

... Ahora bien, como salvo muy contadas excepciones el mundo ha sido interpretado como el de los hombres, dentro del cual tenían o hacían las mujeres su mundo privado, las “cosas de hombres” se han identificado con las “cosas humanas”, y las líneas generales según las cuales se han entendido la *humanidad* han sido las que definen la *virilidad*. (p 136)

La vida es radical, constitutiva inseguridad; consiste en tener que hacer algo, en una circunstancia frecuentemente hostil, siempre problemática, en gran parte latente, y no saber a qué atenerse. Esta es la condición del hombre: su inseguridad, su menesterosidad, su ignorancia, su indecisión, su desvalimiento. Pues bien, la polaridad en que la vida humana se realiza introduce una determinación contraria a la condición humana: *respecto de la mujer*, el varón está definido por los atributos opuestos a los que acabo de enumerar: la seguridad, el saber, la decisión, los recursos. Por su referencia a la mujer, es decir, por su condición sexuada, al varón le sobreviene en proyecto vital que contradice lo que por sí sólo es, lo que es, en definitiva, el hombre sin más cualificación. Aquí radica en forma primaria y agudísima el carácter utópico e irreal del hombre.

... La flaqueza, inseguridad y desorientación del hombre se oponen al poder, seguridad y decisión del varón *en cuanto tal*. De ahí los atributos que se le han aplicado tradicionalmente, y que constituyen la pretensión viril, en el doble sentido de esta expresión: lo que el varón pretende y aparenta ser y el proyecto o programa vital genérico que envuelve los individuales de cada uno de los hombres.

Al varón le pertenece como virtud propia la *andreia*, el valor o “fortaleza”; si no la tiene, se siente “en falta”, por debajo de sí mismo... (p 137)

Atrevámonos a mirar las cosas de frente y llamarlas por su nombre. El hombre es ignorante, no sabe a qué atenerse, es débil, está amenazado, sujeto a constante inseguridad, destinado al fracaso, condenado a muerte. Y, sin embargo, la pretensión del hombre –del varón- consiste en todo lo contrario: saber, fortaleza, poder, seguridad. ¿No es, rigurosamente un engaño? Sí y no. En la medida en que el varón da por buena su pretensión, en que finge *ser* eso que pretende ser, su realidad es una ficción, una impostura, una falsedad; la persona se convierte en máscara. Pero en cuanto la pretensión es simplemente eso, proyecto, esfuerzo, intento, no hay tal engaño; al contrario: la pretensión es una tensión hacia delante en que la persona viniente está avanzando hacia el futuro, *está siendo*. La fórmula auténtica es *hacer un poder*. El varón no *es* fuerte, sabio, poderoso, seguro; algo más grave y humanamente más interesante y delicado: *tiene que serlo*; ni siquiera importa demasiado que *pueda* o no, porque *necesita serlo*, y la posibilidad o imposibilidad no cuentan frente a la necesidad humana. También es claro que no puedo ser feliz, pero esto nada cuenta al lado del hecho irrefragable de que *necesito serlo*. (p 138)

He dicho que la seguridad –con todo lo que lleva dentro e implica- es la manera como el varón se define polarmente frente a la mujer, como uno de los términos disyuntivos de la condición sexuada. Se pensará probablemente en la “protección” de la mujer por el hombre... Yo creo que la protección pertenece mucho más a la condición femenina, ejercida respecto de los hijos –y secundariamente también respecto del varón-; el hombre no es primariamente protector; más bien es, respecto a la mujer, agresivo, predatorio, retador, posesivo. No la protege: le brinda fortaleza, para que ella se “acoja” a su protección. Yo diría que quien “habla” de protección es la mujer; el hombre se limita a sugerirla, a ofrecer aquella estructura que la hace posible.

Sólo esta consideración elimina la imagen del “paternalismo” de la relación entre el varón y la mujer –imagen a todas luces inadecuada e inoportuna-; el hombre no se siente paternal frente a la mujer, a más que haya en ella alguna cualidad “filial” –y en esa medida deja de funcionar

estrictamente como mujer-. El hombre que necesita sentir a la mujer como “menor”, como inferior, es precisamente el que no se siente seguro de su condición varonil: el que prefiere que la mujer no pueda ganarse la vida, o se asuste de todo, o no sepa ortografía. El varón secretamente insatisfecho de sí mismo, que no cumple la pretensión caída sobre él con su condición sexuada, se tranquiliza y aquieta ante la dependencia de inferioridad de la mujer. (pp 138-139)

Hay otra forma en que el varón no se siente a la altura de esa pretensión de fortaleza en que consiste: la elusión de la mujer... Los hombres sienten entonces la tendencia a vivir aparte, a tener diversiones, competiciones, reuniones de “hombres solos”, limitando el encuentro con la mujer a lo sexual o institucional, con mínima intervención de lo personal y propiamente humano. (p 139)

Hablar de “igualdad” entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces en que puede caerse. Lo que puede y debe haber es *equilibrio* entre ellos, un equilibrio dinámico hecho de desigualdad y tensión, que mantiene al hombre y a la mujer *a la par*, precisamente para que sea posible la fuerza y plenitud de su encuentro, su enfrentamiento, su polaridad activa. El “señorío” que define el proyecto originario viril está compensado por el *entusiasmo* hacia la mujer. Esto quiere decir que lo que el hombre hace para saber, poder, dominar, alcanzar riqueza o seguridad, lo hace primariamente *por* la mujer, en referencia a ella, para poder brindarle esa figura humana en que el varón consiste. Habría que preguntarse un poco en serio cuántas cosas interesarían a los hombres si viviesen solos... (pp 139-140)

El correlato de ese señorío orientado por el entusiasmo ha sido el “rendimiento”- palabra que se usa muy poco y que no ha sido sustituida, lo cual empieza a parecer alarmante-. La forma social resultante de esa situación fue la *galantería*, que ha regulado lo convivencia humana, en los países de Occidente, durante unos cuantos siglos... hay que sustituirla por algo que cumpla en otra forma la misma función; temo que todavía no se ha hallado. (p 140)

(Cfr. problema del *valor* y la *gravedad*) (pp 140-141)

Con su rostro grave, el hombre mira a la mujer, mira el bello rostro de la mujer por quien ha valido la pena soportar la pesadumbre de la vida; sin paternalismo, sin intentar protegerla, le brinda su fortaleza –y esa fortaleza que ha construido, porque el hombre es arquitecto-, y a esa protección se acoge, por su propio pie, la mujer. Se apoya en la gravedad masculina, y entonces puede realizar su problemático destino de criatura ingrátida. En eso estriba la polaridad de la condición sexuada: el hombre no quiere proteger a la mujer, envolverla, abrirla –esto es más bien lo que la mujer hace con los hijos y hasta con el hombre-; lo que de verdad quiere es tenerla en vilo, llevarla en volandas. (p 141)

XX. LA FIGURA DE LA MUJER.

(Cfr. relato bíblico de la creación de la mujer) La mujer está aún más lejos de la naturaleza; supone un más alto grado inicial de perfección; está hecha de la carne del varón, y quizá de sus sueños. se dirá que es “derivada”, que empieza a existir después que el varón; que es un “segundo sexo”. ¿Será así? No se olvide, si queremos permanecer en el relato bíblico, el punto de partida: las palabras del Creador: “No es bueno que el hombre esté solo”. Es la proclamación de la soledad del hombre y de su inconveniencia; si se quiere hablar de

“insuficiencia” de la mujer, ¿no hay que recordar esa definitiva expresión de la insuficiencia del varón solitario? (p 142)

... la belleza es el “sentido” del rostro de la mujer... La mujer que no intenta ser bella no funciona como mujer, ha dimitido de su condición...

Con esto ya se advierte que al hablar de belleza no hay que entender exclusivamente belleza física -...-, sino belleza personal femenina...

La forma femenina de la belleza es lo que llamamos *gracia*... Por eso la mujer es –quiero decir, una vez más, tiene que ser- grata, agradable, y esa gracia es gratis, un don gratuito –una gracia-, inestable, e inseguro, casi milagroso. Conviene no pasar por alto la impresión de “inverosimilitud” que produce al hombre el espectáculo de la belleza femenina, algo sorprendente, asombroso, que parece que se va a volatilizar... (p 143)

... la misión de la mujer es tirar hacia arriba –de sí misma y del hombre prendado de ella, prendado en ella-. Por eso, la mujer nunca está enteramente *presente*: no pesa del todo sobre el suelo, tiene el pie ligero, frecuentemente parece asustada porque va a salir huyendo -pero no es que sea cobarde, al contrario: es que se atreve a ir muy lejos, y a llevar el hombre, atraído en su persecución-; por eso es “interesante”, invita a alcanzarla y retenerla, para ver “cómo es por dentro”, ya que su realidad, en lugar de manifestarse abiertamente, está oculta, celada, negada, en forma de interioridad en su grado superlativo: *intimidación*. El “pudor” de la mujer es lo que rezuma de su intimidación, lo que descubre y denuncia su interés. (pp 143-144)

Se dirá que innumerables mujeres tienen poco que ver con lo que acabo de decir: ni tienen belleza, ni gracia, ni levedad, ni interés. También podría decirse que millones de hombres carecen de gravedad y fortaleza, de valor y seguridad. Pero eso no es una objeción, sino más bien lo contrario. (Ejemplo de la película “Las perlas de la corona”)... Muchas mujeres “lo han sido”, aunque no lo sean; otras no lo han sido aún; algunas no han querido o no se han atrevido. Ortega acertaba absolutamente cuando sostenía que esposa, madre, hija, hermana, amiga son precipitados de la “mujer” que propiamente lo es sólo algunas veces, cuando alcanza la plenitud de su realidad. Por lo demás, esto es la consecuencia de que la vida humana no es cosa alguna, sino una realidad dramática que se está haciendo y está aconteciendo, que consiste en dinamismo e inseguridad. Esas mujeres sin ninguno de los atributos de la feminidad, en algún rincón de su realidad, en forma decaída y deteriorada, abandonados y polvorientos, acaso vendidos o traicionados, los poseen y saben que en alguna medida podrían ser mujeres, tal vez si alguien lo esperara de ellas, si las tratara desde esa disyunción polar tantas veces nombrada en estas páginas. A veces una mujer acusa una agradecida sorpresa de que alguien la trate inesperadamente como a tal; parece recordar una condición ya olvidada, y la mujer latente se actualiza y despierta, y por un momento se levanta victoriosa sobre la pesadumbre. (p 144)

Pero hay otra dimensión bien distinta del proyecto vital femenino: su dimensión estable o estabilizadora. La mujer huidiza, evasiva, elusiva, que parece estarse yendo, que arrastra e incita al hombre y lo lleva lejos y hacia lo alto, acaba por *quedarse* en alguna parte y echar raíces. Mientras el hombre tiende a marcharse, la mujer, llegado cierto momento, prefiere acampar. Es la condición envolvente, protectora, abrigada de la mujer, simbolizada en la ternura hospitalaria de sus formas sin hueso ni aspereza... (p 145)

... La forma que la “gravedad” adquiere en la mujer es más bien el *sosiego*; y su fortaleza suele revestir la figura de una exquisita, delicada forma de vida que hoy está desprestigiada pero que a última hora es el destino de todo hombre o mujer: la resignación. La estructura de

la vida humana tiene toda una vertiente en la cual, y sean cualesquiera los proyectos y las esperanzas, desembocamos inexorablemente en la necesidad de la resignación: la limitación, la enfermedad, la vejez, la ausencia, la muerte. La mujer, al quedarse en sí misma, al elegir – por eso es elegante-, al esperar, al renunciar, inicia ya, acaso en pleno esplendor, el gesto de la resignación. (p 146)

Ahora se ve bien claro que varón y mujer son dos estructuras recíprocas. No hemos podido definir una sin referencia constante a la otra. La condición programática de la vida humana se realiza gracias a esa polaridad: cada uno es el programa del otro.

Si se imagina la condición sexuada en la situación del hombre y la mujer, frente a frente, que contemplan sus rostros, se ve que no están simplemente juntos, sino que están recíprocamente aconteciendo, están asistiendo cada uno al rostro y a la vida del otro. La mujer se apoya en el hombre y a la vez lo envuelve; el hombre la sostiene y se deja abrigar. El hombre es invasor, insistente, y la mujer es hospitalaria. El hombre está *presente*, asomado a sus ojos, llamando, ejerciendo presión; el rostro masculino muestra, en sus líneas estructurales, la tensión del esfuerzo; el varón está siempre haciendo algo, por lo menos pensar. Las líneas suaves del rostro femenino dibujan una clausura: la mujer está siempre un poco “detrás” de su cara; es lo que más propiamente llamamos una cara bonita: no la que nos complace por sus formas y podemos íntegramente ver, sino la que necesitamos seguir mirando, interminablemente... (p 146)

Esa convivencia (sexuada), a diferencia de toda inerte coexistencia, es *argumental*: la atracción sexual es solamente una forma particular del interés mutuo que sienten el hombre y la mujer, que les permite proyectarse el uno hacia la otra y viceversa. Mientras los hombres solos suelen necesitar una “empresa” exterior para hacer algo juntos –...-, hombre y mujer encuentran que su recíproca comunicación es empresa suficiente. Cuando se son presentes en cuanto hombre y mujer –y sin necesidad de que su relación sea amorosa-, adquiere sentido de proyecto la participación de sus vidas, en forma bien distinta de la que significa toda amistad o confianza entre personas del mismo sexo. Es algo que va más allá de la compañía en el sentido de estar juntos; es la interpretación, el que cada uno sea cauce para el proyecto del otro... (p 147)

(Cf rasgos diferentes de la situación del mundo actual)

Podría pensarse que la condición sexuada esté en una crisis muy grave, o que mi doctrina no sea verdadera. Hay una tercera posibilidad: como la vida humana es sistemática, tan pronto como se introduce una modificación, ésta lleva consigo las demás –y esto explica los *demasiados* rasgos-; por otra parte, en nuestro mundo ascienden a la superficie de la sociedad –es decir, a la publicidad- las formas menos auténticas; la verdad –*alétheia*- no suele ser lo más manifiesto, porque es una época de encubrimiento deliberado. Lo indudable es que algunos hombres y mujeres *no quieren* que las cosas sean como las he descrito. Por fortuna, esa voluntad no es suficiente para alterar la realidad, aunque sí para hacerla más problemática, más difícil de lograr. (pp 147-148)

XXI. RAZÓN VITAL: MASCULINA Y FEMENINA.

... El hombre encuentra constantemente que la mujer es “ilógica”. Por otra parte, la mujer no parece particularmente interesada en “tener razón”... (p 149)

Se dice que el hombre, desde que nace -...- es racional; como, evidentemente, durante muchos meses y hasta años no lo es en el sentido que damos a esa palabra cuando nos formalizamos, se añade que no tiene *uso de razón*. Es decir, que tiene razón pero no la usa; mejor dicho, no puede usarla...

Yo diría que el único sentido controlable de la expresión “no tener uso de razón” es éste: *necesitar la razón y no poseerla...* Es la forma *privativa* de la razón, la primera en que se revela la menesterosidad e insuficiencia del hombre. Por eso el niño, durante largo tiempo, no se basta a sí mismo, no puede vivir por sí solo; necesita la razón de los demás para vivir con ella... (pp 150-151)

Por otra parte, razón es “la aprehensión de la realidad en su conexión”. Pero realidad es “aquello que encuentro, tal como lo encuentro”. Esto quiere decir, a su vez, que la realidad es inseparable de mí, que yo soy un ingrediente de la realidad... Esto es lo que significa el término orteguiano *razón vital*; la razón es la vida misma en su función de aprehender la realidad; la vida es *instrumentum reddendi rationem*, es la vida la que “da razón” de la realidad, la que permite aprehenderla en su conexión.

...: si la vida humana acontece en dos formas irreductibles e inseparables, polarmente opuestas, definidas por la disyunción sexuada, la vida del varón y la de la mujer, la razón, la razón vital, *la razón que es la vida*, tiene que estar afectada por esa misma disyunción... (p 151)

... Lo que pasa es que *la realidad es relativa* (cfr. Ortega), no el conocimiento, no la verdad. La abstracción consiste precisamente en la eliminación de la perspectiva concreta, aquella en que la realidad se constituye como tal; tal es el caso de la que Husserl llama “lógica pura” pero entonces no se trata de un conocimiento de realidades en sentido estricto, sino de esa forma particular de realidad que llamamos “objetos ideales”. El hombre y la mujer, cuando se refieren a éstos y en tanto en que no salen de su esfera, coinciden enteramente, porque no están hablando de realidades efectivamente constituidas en sus vidas, sino de objetos abstractos e irreales; pero tan pronto como entran en la esfera de la concreción, la realidad con la cual tienen que habérselas –y que es rigurosamente real-, está *radicada* en sus vidas respectivas, aparece en ellas, condicionadas por su estructura biográfica, inseparables de su punto de vista o perspectiva, el contexto efectivo en que cada una de ellas está trabada con las demás; y la razón, que es la aprehensión de esas realidades *en su conexión*, funciona de dos maneras diferentes pero no separables, ya que la peculiaridad de lo masculino y lo femenino es su recíproca referencia. (p 152)

Lo que llamamos cosas, son primariamente interpretaciones de la realidad; en su mayoría, sociales y, por tanto, históricas. Las “cosas” dependen, por supuesto, del aparato perceptivo humano que nos hace considerar como *una* cosa una piedra, un árbol... El sistema interpretativo es en lo sustancial “antiguo”, viene del pasado, lo hemos encontrado ya –por eso nos parece la realidad misma, aunque se haya llegado históricamente a todas esas interpretaciones-. Ahora bien, hombre y mujer, aunque participan de la misma sociedad, tienen parcialmente repertorios de interpretaciones restringidas a uno u otro sexo;... (p 152)

Las conexiones de la realidad son diferentes; las relaciones de pertenencia, accesibilidad, posibilidad, resistencia, exclusión; las valoraciones –lo que conviene o está bien, lo que *dece*t, es decir, lo decente o indecente-; el carácter de promesa o amenaza;... Si la razón ha de ser efectiva razón, si ha de ser el instrumento para manejar, comprender dominar la realidad, *tiene* que ser diferente, ya que de hecho se enfrenta con diversas realidades. (p 153)

El *hacer* humano –en el sentido orteguiano, opuesto a la *actividad* más o menos inerte y mecánica- está determinado por un *por qué* y un *para qué*; son ellos los que dan su realidad y su inteligibilidad a un tiempo a lo que el hombre hace. Pues bien, los motivos y las finalidades de la mujer, en función de sus proyectos, son distintos de los del varón, aun cuando sus actividades materialmente coincidan, y de ahí viene la impresión de “irracionalidad” o “ilogicidad” que la mujer produce en el varón. Éste no entiende lo que hace la mujer, porque no suele ver *por qué* y *para qué* lo hace, ya que si él hiciera “lo mismo” lo haría por otros motivos y con otros fines. (p 153)

... La razón se ejercita allí donde hace falta, cuando la acción no puede fluir en espontaneidad, porque no hay una creencia eficaz que regule la conducta o porque la que se tenía ha fallado. El hombre y la mujer no están seguros de las mismas cosas, y por eso están inseguros –y necesitan de razón- acerca de cosas muy distintas. Y todo ello está puesto en marcha por la pretensión general humana: ser feliz. Una vez más, la diferencia se impone: no sólo hombre y mujer necesitan distintas cosas para ser felices, sino que lo son en sentidos distintos; un hombre y una mujer no entienden exactamente lo mismo por ‘felicidad’ –como ocurre si se comparan dos pueblos o dos épocas distantes. (p 154)

... Harán falta muchos años –o la irrupción de una enorme genialidad femenina- para que la mujer sea capaz de hacer “cultura”, en el sentido objetivo de esta palabra, poniendo en juego las formas y las “categorías” de la razón femenina. Sería de esperar una iluminación decisiva de muchos problemas que hasta ahora se han resistido tenazmente, y que acaso cedieran a ésta otra manera de razón. Para ello sería menester que las mujeres evitaran estos dos escollos: imitar al hombre, rehuirlo por resentimiento –las dos cosas que han solido hacer siempre las “feministas”-. Tendrían que abandonarse creadoramente a su propia inspiración, dejar manar su peculiar forma de racionalidad. (p 155)

Los hombres hacen muchas cosas con las mujeres, pero rara vez pensar acerca de ellas; tampoco bastaría: si el hombre hace de la mujer “objeto” de su pensamiento, jamás llegará a saber de ella una palabra: sólo en la medida en que la mujer es *vivida* como tal mujer puede operar sobre ella la razón, puede resultar inteligible. Por esto, a última hora, sabe más de la mujer el que la “trata” que el que la “estudia”, aunque todavía se le escapen innumerables cosas decisivas. Si se quisiera una expresión abreviada, yo diría que no se trata de pensar acerca de las mujeres, sino de pensar *con* ellas. Y como pensar es hacer lo necesario para saber a qué atenerse, esto significa, en el más literal sentido de la palabra, *convivir*. Sólo cuando el hombre y la mujer, instalados cada uno en su sexo, se proyectan el uno hacia la otra y juntos hacia su doble vocación personal, es posible que se hagan mutuamente transparentes; y sólo esa vida doble es capaz de poner en marcha la integridad de la razón vital. (p 155)

XXII. LA CONDICIÓN AMOROSA.

La *circunstancialidad* de la vida humana tiene como consecuencia inmediata su *menesterosidad*. Adviértase que no se trata simplemente de que yo me encuentre en una circunstancia o mundo, sino de que –para emplear la fórmula originaria de Ortega- *yo soy yo y mi circunstancia*; es decir, mi realidad es circunstancial, está constituida por la circunstancia y, por tanto, la *necesito*, se entiende, para ser y vivir. Y no se entienda “necesitar” como sinónimo de “faltarme”: yo necesito también lo que tengo, precisamente cuando se me presenta en forma biográfica y circunstancial: lo estoy necesitando. Por eso la menesterosidad del hombre es permanente e intrínseca, y no se reduce en modo alguno al interminable

catálogo de sus privaciones: envuelve también sus posesiones, porque la posesión humana no es un simple “tener”, sino un “estar teniendo”, de carácter programático, que se diversifica en formas rigurosamente distintas, según la cualidad de lo poseído. El animal, cuando tiene lo que necesita, no necesita nada, es decir, deja de necesitar; el hombre necesita constantemente, y de manera particular aquello que tiene, que en cada instante “le es menester” (*ministerium*), equivalente a oficio, tarea, o quehacer; es la interpretación activa de la necesidad. Aquellas cosas que yo necesito, aun teniéndolas, *me son menester*, constituyen mi ministerio, oficio u ocupación, ya que no son “yo”, pero *con ellas* hago mi vida.

Toda necesidad mía, en cuanto biográfica y no meramente biológica, es personal, porque soy persona... Una prueba del carácter personal de las necesidades humanas es que en buena proporción son histórico-sociales... (pp 157-158)

Pero son personales en otro sentido más hondo las necesidades cuando se refieren a otras personas, no a cosas. El modo como yo necesito a *alguien* difiere de aquella manera como necesito *algo*. Este “algo” puede serme *dado* o si se prefiere, *está ahí*; por el contrario, “alguien” sólo puede “estar dándose” y, por el carácter “viniente” de la persona, no está simplemente “ahí”, sino que está *viniendo*. La necesidad estrictamente personal –la necesidad que una persona tiene de otra persona– es algo que *acontece*, es una realidad *dramática*, porque el contenido de la necesidad tampoco está dado... A la pregunta sobre para qué necesito a alguien, sólo puedo responder con una historia, con una porción significativa de mi biografía, o con su totalidad. Y cuando necesito a alguien para algo instantáneo..., sin “argumento” es que no lo necesito personalmente, sino por aquello que la persona tiene o lleva consigo de “cosa” –eso que nunca puede *ser*. : cuando necesito su cuerpo, su esfuerzo físico, sus destrezas, su desplazamiento social, sus propiedades, su apoyo. (p 157)

Ahora bien, hemos visto anteriormente que la condición sexuada hace que el hombre y la mujer se proyecten desde luego y permanentemente hacia el otro sexo, lo cual implica que, antes que toda necesidad concreta e individual, el hombre necesita a la mujer y la mujer necesita al hombre –para ser hombre y mujer, respectivamente–, y, por tanto, lo que pudiéramos llamar la necesidad heterosexual (la necesidad del *otro* sexo como tal) tiene una absoluta primacía sobre cualquier necesidad personal dentro del propio sexo. Por tanto –y es menester extraer sus últimas consecuencias a esta evidencia–, lo que llamamos necesidad personal es primariamente necesidad *heterosexual* –sea o no sexual–, y hay que partir de ella para entender y derivar cualquier otra manera personal de necesitar... la realidad nos fuerza a... partir de la necesidad radical, constitutiva y estructural de un sexo hacia el otro, en que la vida humana *consiste*.

Esta condición es el supuesto de la que aquí nos interesa: la condición *amorosa*. Creo que el haber entendido el amor sobre todo como una “sentimiento”, secundariamente una “afección” o “tendencia”, ha enturbiado indeciblemente su comprensión. Naturalmente hay “sentimientos amorosos”; son los que *acompañan* al amor, los fenómenos concomitantes con los cuales se realiza y de los que parcialmente se nutre; pero el amor no es un sentimiento. La interpretación psicológica del amor lo reduce a la esfera de la vida psíquica, y no hay duda de que ésta queda afectada por el amor, y que podría haber una psicología del amor, pero éste es una realidad de la vida biográfica.

Tampoco se puede reducir el amor a un acto o una serie de actos, que es lo que sugiere el uso del verbo ‘amar’; el amor es primariamente una *instalación*, en la cual se está y desde la cual se ejecutan actos –entre ellos, los específicamente de amor–, con otras palabras, cuando se está instalado en el amor, desde él se hacen muchas cosas, una de ellas amar. Esto es lo que expresa admirablemente nuestra lengua –y otras, pero no todas– con las palabras ‘enamorarse’, ‘enamorado’, ‘enamoramiento’, en todas las cuales aparece reveladoramente el

‘en’ que indica instalación... Por otra parte, la palabra ‘enamoramiento’ significa dos cosas: a) el proceso por el cual alguien llega a enamorarse; b) el estado o situación del que está enamorado; el interés psicológico de lo primero ha hecho que se le preste particular atención, pero sin duda lo más importante es lo segundo: el término del proceso de enamoramiento, aquel estado a que se llega y donde uno se queda y permanece: precisamente lo que llamo *instalación*. (pp 158-159)

... Sin duda hay formas de amor distintas de éste (amor intersexual), y que pertenecen también a la condición amorosa del hombre. Pero creo que es un error radical partir de ese amor genérico e indiferenciado, que puede aplicarse a la relación entre padres e hijos, hermanos, amigos, incluso a la música, la ciencia o la patria, y tratar luego de buscar la diferencia específica del amor en sentido estricto, el amor que he llamado intersexuado o heterosexuado, el amor entre hombre y mujer *como tales*. Que este amor sea una especie de aquel género, esto es precisamente lo que habría que probar. Yo pienso más bien que todos los “amores” son formas biográficas derivadas del amor en sentido estricto, realidades humanas cuya última raíz está en la posibilidad del amor en el riguroso sentido del término. (pp 160-161)

... Sin duda al llegar a la pubertad, es decir, a la edad en que su condición sexuada es plenamente poseída, en que posee los recursos psicológicos y biológicos que realmente la actualizan. Entonces es cuando llega a ser *quien* es, cuando asume –o repudia- su infancia, cuando revalida sus “amores” de niño o reniega de ellos, cuando acontece su primera instalación personal en la vida. La realidad plena de la persona coincide con la inserción en el horizonte de la condición amorosa intersexuada, a la luz de la cual se ordenan y adquieren significación biográfica todas las demás realidades “afectivas”. Significa el paso a otro orden de magnitud o, si se prefiere, a otra cualidad... (cfr. **Gn 2, 24**) (p 161)

... en la efectiva realidad de la vida humana tal cual es, dentro del ámbito de la estructura empírica, todo amor radica en esa condición sexuada que es la posibilidad del amor entre el hombre y mujer... Cualquier forma de amor viene a alojarse dentro de una perspectiva organizada en torno al amor sexual; no es casual que en tantas lenguas la palabra ‘amor’ tenga un sentido amplísimo y vago y un sentido más preciso y fuerte, que es justamente el amor entre hombre y mujer. Sin éste, todos los “amores” humanos serían otra cosa, tendrían otro sentido... (pp 161-162)

La condición amorosa se deriva, pues, de la estructura esencial de la vida humana y de su estructura empírica. La circunstancialidad impone el carácter menesteroso y necesitante del hombre, y el carácter permanente de sus necesidades, que no se pueden reducir a privaciones o carencias, sino que afectan al sistema entero de sus posesiones. El hombre necesita, para ser él, lo que no es, sino que es su circunstancia. Esa necesidad, por ser el hombre una realidad dramática y que acontece, es activa, ministerio o menester; y, por ser persona, es siempre en alguna medida personal, aun en el caso de que lo necesitado sea una cosa. (p 162)

... La condición amorosa es sólo el alvéolo donde el amor es posible, donde puede germinar, constituirse y acontecer; será menester ahora volver la mirada a esta nueva realidad. (p 163)

XXIII. AMOR Y ENAMORAMIENTO.

La condición amorosa es una *instalación* de la vida humana, con más rigor una determinación de *la* instalación humana, que es siempre unitaria, como lo es la operación en que la vida consiste. Pero ahora hay que recurrir al otro concepto complementario: el de *vector*. La vida

humana supone una estructura vectorial, y por eso sus contenidos tienen intensidad y orientación o, dicho en términos más inmediatamente biográficos, importancia y significación o sentido. Las cosas, como vimos antes, me “llevan” según su importancia, y en un sentido determinado por su significación en mi vida. La necesidad personal es *vectorial*: yo necesito a una persona con una intensidad tal y con una “inclinación” u orientación muy precisa... (p 164)

San Agustín (**Confesiones, XIII, 9**) dice agudamente: *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* (“Mi amor es mi peso; por él soy llevado adondequiera que soy llevado”). La imagen del peso viene en san Agustín de su idea de “lugar” natural de cada cosa y del ideal del “reposo”: *requies nostra locus noster*, “nuestro descanso es nuestro lugar”; y esto lleva a pensar en el peso del cuerpo; pero inmediatamente supera esa interpretación inercial: *habeas pondere suo nititur ad locum suum; pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum* (“el cuerpo por su peso tiende a su lugar; pero el peso no es sólo hacia abajo, sino hacia su lugar”). La intuición de san Agustín no está muy lejos de la idea de vector: el amor es el peso que nos lleva a uno u otro lugar, en una u otra dirección. (p 164)

El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No es simplemente que ciertos actos míos se refieran a ella, ni siquiera cuando esos actos sean “amorosos”; yo puedo “amar” a una persona de la cual no estoy enamorado; esa persona será el objeto de mis actos, causa y destinatario de ciertos sentimientos; podríamos decir que esa persona ocupa un puesto relevante en mi circunstancia, puede ser una porción irrenunciable de ella. Otra cosa es que al mirarme a *mí* mismo, es decir, al proyecto vital en que consisto, me descubra inexorablemente envuelto *en* esa otra persona; no es simplemente que me proyecte *hacia* ella, sino que me proyecto *con* ella, que al proyectarme me encuentro con ella como inseparable de mí. Sin ella, propiamente, no *soy yo*. Lo cual quiere decir, literalmente, que soy *otro* que el que antes –antes de enamorarme– era. El enamoramiento consiste, pues, en un cambio de *mi* realidad, lo que podríamos llamar una variación ontológica. (p 165)

Todas las formas del enamoramiento, aun en su sentido más trivial, incluyen una concentración de la atención sobre la persona amada; el enamorado, mejor dicho, el que se está enamorando, no piensa más que en la persona amada, todo se la recuerda, se refiere a ella a propósito de todo, llega hasta la obsesión; de ahí el carácter restrictivo, el “angostamiento” mental que el proceso de enamoramiento lleva consigo –y que Ortega analizó perspicazmente-. Pero una cosa es la *obsesión psicológica*, otra la *transformación real de la persona*. Por eso cabe el error en cuanto al enamoramiento. El que piensa día y noche en una mujer, la tropieza en todas las esquinas de su mente, la asocia con todos los objetos de su imaginación, se vuelve a ella con todos sus sentidos, piensa que está enamorado de ella. Quizá; pero acaso no. Los síntomas son muy parecidos, la realidad difiere profundamente. Cuando pasa el período de enamoramiento, diríamos mejor, para ser más claros, de “enamoración”, en un caso se disipa la obsesión, se ensancha esa angostura, se piensa en otras muchas cosas, se vuelve a la normalidad; en el otro caso, *se encuentra uno enamorado*, terminado ya y concluso ya ese proceso psíquico por el cual se llega a esa radical instalación; ya *es otro*; ya no está nunca solo; ya se proyecta misteriosamente con esa otra persona... Esta instalación consistente en *estar enamorado* es relativamente independiente de toda la vida *psíquica*, y afecta en cambio a la vida estrictamente biográfica y personal. (Cfr. palabras de Segismundo en **La vida es sueño** al despertarse en la prisión)

Sólo a una mujer amaba.

Que fue verdad veo yo

en que todo se acabó
y esto solo no se acaba.

Segismundo... una vez perdida toda su circunstancia anterior, incluso Rosaura, de cuya realidad no tiene ninguna certeza, *está enamorado*; lo único que no se acaba, lo único que ha quedado, es el amor; ni siquiera la amada ha permanecido, ni aun la creencia en que existiera; Segismundo va a hallarse de nuevo en la vieja circunstancia de su cautiverio; únicamente, *es otro*: el enamorado de Rosaura. (pp 165-166)

Ahora podemos contestar a la pregunta formulada al estudiar la condición amorosa: *para qué* necesito a una persona. Decía que a esa pregunta, a diferencia de lo que me sucede con las necesidades de cosas, sólo puedo responder con una historia, con una parte de mi biografía o con su totalidad; vimos que el hombre necesita a la mujer *para ser hombre*, y viceversa, ya que cada sexo se proyecta hacia el otro. Pues bien, yo necesito a una mujer individual, aquella de la cual estoy enamorado, *para ser yo* en cuanto varón. En este sentido, sólo en éste, la encuentro en mi proyecto, en aquel que me constituye, y no en mi circunstancia. *Mi proyecto la incluye*. Al amarla soy verdaderamente quien soy, en mi plena autenticidad, y siento que “antes” no era verdaderamente quien tenía que ser. De ahí el “espejismo” de enamorado –y que sólo es espejismo desde el punto de vista psicológico, no desde un punto de vista personal- que siente que había amado desde siempre a la mujer de la cual está ahora enamorado. Este amor lo ha hecho descubrirse, por tanto ser en la plenitud de su verdad (*alétheia*). Desde ella, todo lo anterior “no valía la pena”, y el amor actual se proyecta sobre la vida pasada, iluminándola y “reconstruyéndola”, interpretándola nuevamente, viéndola como mera preparación o anticipación. No es rigurosamente verdad que la ama desde siempre, pero sí es cierto que la ama el que siempre era, *la ama desde su realidad de siempre*. Esto explica también la impresión y la pretensión de “eternidad” del amor; el enamorado, a quien le parece estarlo “desde siempre”, piensa que va a estarlo “para siempre”, aunque la experiencia muestra que con frecuencia no es así. La razón es que ama él mismo, desde su mismidad personal; la amada no es un fragmento de la circunstancia, en principio pasajero y cambiante, sino que el enamorado no se concibe a sí mismo sin ella, por tanto, *nunca*; tal imaginación le parece convertirlo literalmente en otro, y resulta inaceptable. Si yo estoy *constituido* por el amor de una mujer, me parece *contradictorio* no amarla; el enamorado es *el que ama a tal mujer*. Éste es el sentido profundo de la famosa exclamación de Calixto en **La Celestina**: “Melibeo soy”. (pp 166-167)

Creo que esta evidencia, mal interpretada, desde unos conceptos inadecuados, ha llevado a las teorías dominantes acerca del amor como pretensión de “identidad”, “fusión” o “posesión” mutua de los amantes. Son conceptos que a última hora se refieren a “cosas”, que están pensados desde la realidad de ellas, no de las personas como tales. Empezando porque la persona no es idéntica, sino que es *la misma*, pero nunca lo mismo; y no tiene sentido la fusión más que cuando se trata de realidades hechas que están ahí. Los enamorados no quieren nunca disolver su personalidad en la del otro, o absorberla en la propia, sino al contrario: para el que está enamorado es delicia suprema la persona amada como tal, en ella se complace, en su realidad irreductible, en su *presencia* y su *figura*, como sabía muy bien san Juan de la Cruz, únicas que curan la dolencia del amor. Presencia y figura son lo contrario de absorción o fusión. Lo que sucede es que el enamorado lleva en sí y consigo a la amada, precisamente en cuanto otra; por eso está *en-amorado*. Siente que lo más suyo, su última realidad íntima, se le escapa hacia la de otra persona sin la cual no es, sin la cual ha cesado de ser inteligible, que es su vocación más auténtica, con la cual se proyecta hacia el futuro. Por esto, el amor auténtico se presenta como *irrenunciable*, y en esta medida *es* felicidad. Quiero decir que el enamorado, aun el más desgraciado, da su amor por bien empleado, no

aceptaría que no existiera, no querría la calma, tranquilidad y alegría que podría tener sin él. Prefiere su amor, con todas sus consecuencias, por enojosas o dolorosas que sean, a su inexistencia; le dice incondicionalmente “sí”, porque otra cosa sería decirse “no” a sí mismo... (p 167)

... Ante la “amenaza” del amor, el hombre y la mujer sienten fascinación y miedo a un tiempo, tienden probablemente a escapar, porque presienten que si caen, si el enamoramiento se consuma y cumple, no podrán escapar ya, serán cada uno “otro” que el que era. Gran parte de lo que se llama “amor” –desde el llamado “amor físico” hasta el afecto, el cariño, el apego, etc.-, son recursos para evitar el amor en sentido riguroso, el enamoramiento. (p 168)

... El gusto, la complacencia, el atractivo, incluso el “amor”, afectan a lo que el hombre *hace*, el enamoramiento afecta a lo que es en esa forma radical que hemos llamado *instalación*. Lo que pasa es que mientras las demás instalaciones – sexo, edad, raza, clase, lengua- tienen un carácter genérico o colectivo, la instalación que es el enamoramiento tiene condición estrictamente individual y personal: instalado en mi enamoramiento de una mujer determinada, desde él me proyecto vectorialmente y vivo *toda* realidad.

“Nadie elige su amor”, decía Antonio Machado; más bien, somos elegidos por él, somos “llamados” a él; el amor es la forma de la vocación personal en cuanto el hombre es una persona sexuada. La vocación en general como proyecto vital tampoco se elige; se elige *serle o no fiel*, lo cual significa ser o no auténtico, ser o no *uno mismo*. Esto es exactamente lo que sucede, con el enamoramiento; el que sigue aquel con el cual se encuentra, tiene la impresión de estarlo eligiendo sin opción posible, fórmula paradójica que expresa admirablemente la condición de la vocación personal. Al hacer mío eso que no he elegido, me estoy eligiendo *a mí mismo*. se entiende, aquel “yo” que verdaderamente soy, es decir, que tengo que ser. Y entonces es cuando se ejerce más propiamente la libertad humana, sin deliberación, con esa extraña necesidad que no obliga, porque deja la posibilidad de ser inauténtico, es decir, la libertad de no ser –se entiende, de no ser *yo*-. La entrega libre y necesaria al enamoramiento auténtico es la forma suprema de aceptación del destino, y eso es precisamente lo que llamamos vocación. (p 168-169)

La estructura a la vez de instalación y vectorial del amor impone su doble carácter de estabilidad y argumento. El amor no es un acto ni una serie de actos, es decir, no se reduce a ellos; es lo que confiere su carácter amoroso a ciertos actos, que podrían ser sumamente parecidos sin esa condición. Es un “estado”, algo en lo cual se mora y permanece; el que está enamorado sigue estándolo a lo largo de su vida –o una porción significativa de ella-, a través de innumerables actos, muchos de los cuales nada tienen que ver con el amor, pero que no lo interrumpen, lo cual prueba que el enamoramiento no consiste en ellos ni es una realidad psíquica. (p 169)

Pero, por el otro lado, el amor *acontece*, es una realidad dramática, argumental, que tiene una historia –es historia-, y se puede contar, imaginar, anticipar, recordar. Es un “estado”, pero no “estático”, porque no es ni una cosa ni una determinación de ninguna cosa. Su permanencia es la de la persona que *está viviendo*, que está viniendo con y hacia otra, con la cual se está haciendo. Esa estructura empírica que es la condición sexuada, hace que el hombre se mueva desde luego en la disyunción varón o mujer, y esto lo sitúa en aquella dimensión en que el amor es posible, en el elemento del amor. El hombre es, literalmente, *enamoradizo*, orientado al amor, proyectado hacia él, referido a él, sea cualquiera el cumplimiento que su realidad tenga en esa dimensión. Por eso, el hombre y la mujer se consideran recíprocamente *sub specie amoris*, en la perspectiva del amor, que es el horizonte de su referencia mutua y, a la

vez, el de la proyección personal. Dentro de este horizonte se orientan todos los vectores en que consisten las relaciones humanas, la mayoría de las cuales *no* son amor... y esto es lo que permite que se llame también ‘amor’ a diversas relaciones humanas dentro del mismo sexo y hasta a ciertos comportamientos no puramente humanos, como cuando se habla de ‘amor’ a Dios o, en otra dirección, a la ciencia, el arte o la patria. (p 169)

XXIV. EL TEMPLE DE LA VIDA.

No podemos entender la vida humana sin recurrir al concepto de “estar”; recuérdese que hace tiempo vimos que “estar” significa la inclusión en todo lo que es un lugar, un ámbito, un dónde. Cuando entendemos el “estar” estructural y biográficamente -...-, llegamos al concepto decisivo de “instalación”, que hace posible el “encontrarse: yo “me encuentro” en el sentido de que al descubrirme estaba ya, estaba ya “allí”, y me encuentro de cierta manera, es decir, estaba ya haciendo algo, y a la vez siendo alguien.

... Por tener una estructura empírica y variable, el hombre, no sólo se encuentra, sino que se encuentra de diversas maneras; no sólo tiene diversas instalaciones –o, más rigurosamente, una instalación vital en varias dimensiones-, sino que estas instalaciones son una pluralidad de posibilidades entre las cuales se mueve la vida. A esto se llama en español el *temple*; podemos decir que *el temple es la modulación de la instalación*. (p 172)

... El temple es una esencial modulación de aquello *en* que se está cuando no se trata de localización o espacialidad sino de que se *está viviendo*. (p 178)

XXV. EL TIEMPO HUMANO.

(Cfr. definición de eternidad en Boecio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) La vida humana no es interminable, sino que ha empezado y terminará -...-; además, su posesión no es simultánea, sino precisamente sucesiva –se va poseyendo- y no es perfecta, sino imperfectísima y precaria; inestable en el *instante* presente, pálida y empobrecida en la memoria del pasado, incierta y vaga en la anticipación del futuro. La vida se presenta en todo caso como afectada por la *finitud* temporal: su fórmula son “los días contados”. Distensa entre el nacimiento y la muerte, podríamos decir que la forma radical de “instalación” en ella es el tiempo... (pp 179-180)

El nacimiento es el absoluto pasado; quiero decir que, mientras todos los contenidos de mi vida pretérita han sido presentes alguna vez, el nacimiento no lo fue nunca: nunca *me* fue presente, no asistí a él. El pasado se recuerda en la memoria y el futuro se anticipa en el proyecto imaginario; pero, de un modo más inmediato, la vida es retención y protección. El “instante” no es un punto sin duración, sino que es un *entorno* temporal cuando se trata de la vida humana y no del tiempo cósmico. Pasado y futuro están *presentes* en una decisión, en un hacer humano; lo que se hace, se hace “por algo y para algo” y esa presencia –por “abreviada” que sea- de la motivación y la finalidad introduce la distensión temporal, la duración, en cada instante de mi vida; lo cual significa que, hablando rigurosamente, ésta no consta de instantes, sino de *momentos*...

Ese carácter temporal y sucesivo se expresa inmejorablemente diciendo que la vida humana *acontece*. Para decir lo que “pasa”, la lengua recurre a diversas expresiones... (cfr. algunas palabras en distintos idiomas). La palabra *acontecer* es más honda e interesante: se deriva de un *contigere*, forma vulgar del latín clásico *contingere* (es decir, *con-tan-gere*); es ‘lo que

toca', es decir, lo que toca en suerte a *alguien*; no es mera "casualidad" (*casus* o caída), sino el "lote" o parte (*méros, morrión*); en suma, es lo que corresponde a la *moira*, y por esta vía el acontecer se emparenta semánticamente con el 'destino'... Y por esta vía etimológica aparecen inesperadamente unidas la temporalidad y la contingencia del hombre. (pp 180-181)

Lo que pasa, *nos* pasa, es decir, acontece, nos "toca" (*contingit* o *atingit*, nos "atañe"). Por esto, lo que pasa "se queda", va constituyendo el contenido de la vida, su "haber" o "riqueza", su *ousía*, y en este sentido es la sustancia de la vida. El futuro, por su parte, es una realidad que no *es* todavía, que por eso mismo no se tiene, pero con la cual hay que hacer la vida: por eso se vive "a crédito", contando con el futuro que se posee anticipándolo en forma de *creencia*. A medida que pasa, el tiempo me "realiza" y, en cierto sentido, me "cosifica"; quiero decir que el "yo" pretérito, a medida que "va siendo", una vez que "ha sido", deja de ser yo y se convierte en circunstancia: el yo que fui es algo que encuentro, con lo que tengo que contar, que me condiciona, que me abre ciertas posibilidades y me cierra otras (...), es decir, que *me* afecta, como los demás ingredientes de mi circunstancia. El yo *ejecutivo*, el verdadero yo en su función pronominal –no sustantivado, no "el yo"–, aquella en que digo "yo", es presente, es la pura presencialidad y actualidad, pero su realidad consiste en proyectarse vectorialmente hacia el futuro; *yo* no soy futuro, sino presente y actual o actuante, por tanto, *futurizo*. (p 181)

... la significación de la finitud de la vida, del tiempo limitado de su duración, tenemos que verla *dramáticamente*. La vida humana es "dura" más o menos, como un edificio o un utensilio, ni siquiera como un organismo, sino que tiene una "argumento"...(*ars longa, vita brevis*)... El tiempo humano no es una mera cantidad, sino que es siempre el tiempo que falta –o que sobra-. Cuando sobra, sobreviene esa tremenda situación que llamamos aburrimiento, y entonces decimos que hay "matarlo". Falta cuando el argumento de la vida excede del disponible. El hombre suele quejarse de que "no tiene tiempo para nada", pero luego suele descubrir que "no tiene nada para el tiempo", y su vida adquiere la forma del tedio. Esto quiere decir que el tiempo no es mero transcurso o fluencia; que el tiempo no se limita a "pasar", sino que tiene estructura; y ésta no es la de la simple duración o cuantificación, sino la que impone la realidad proyectiva de la vida. Encontramos una vez más la estructura dual que encontramos por todas partes al analizar la vida humana: la instalación y los vectores. El hombre está "en" el tiempo, sustancia de su vida; pero vivir temporalmente es apuntar vectorialmente en distintas direcciones, cerca o lejos; no hay vector "indefinido"; y esto nos llevará a las cuestiones últimas que plantea la vida humana cuando se la considera como totalidad y, por tanto, resulta problemática su configuración. (pp 181-182)

El tiempo aparece *articulado*; no es un continuo, una fluencia permanente y homogénea; desde el punto de vista del "hacer" humano, vimos ya que la condición electiva y decisiva de la vida humana, fundada en la motivación y la proyección, impone la estructura de los *momentos* integrantes de la vida. El momento no es una unidad cronológica –no tiene sentido preguntar "cuánto" dura un momento–, sino vital, quiero decir biográfica. El hombre vive momento tras momento –y esto no son instantáneos–, y el engarce de unos con otros establece la *continuidad articulada* de la trayectoria biográfica... (p 182)

El carácter cíclico del tiempo biológico y terrestre, en cuanto condicionante de la biografía, es el medio primario de cuantificación del tiempo... Y de ahí nacen todas las formas concretas de sentirse en relación con el tiempo: la expectativa, la espera, la esperanza, la desesperación (que se traduce en la vivencia del "así no se puede seguir"), la desesperanza (expresada en la melancólica vivencia del "así se puede seguir indefinidamente"). (p 183)

... La edad..., además de ser una acumulación de realidad –lo que llamamos experiencias-, y por eso distinguimos entre el tiempo que “pasa” y la edad que “se tiene”, se presenta como una cualificación de las *posibilidades* humanas, inextricablemente unidas a las *potencias* biológicas. Según la edad, el hombre se siente en cada respecto –en cada orientación vectorial- en una situación que podría expresarse así: “todavía no”, “ahora sí”, “ya no”. Pero estas expresiones no afectan nunca a la totalidad de la vida, sino a cada una de sus dimensiones, y el “todavía no” respecto de algo coincide con el “ahora sí” respecto de otra cosa, y así sucesivamente. (pp 183-184)

El niño, cuya realidad es intrínsecamente inmadura, que todavía no es –ya veremos qué-, sin embargo es con desusada plenitud; le corresponde cierta “sustantividad” bien evidente, que por otra parte, en forma no fácil de determinar, pervive a todo lo largo de la biografía: seguimos siendo, y en dosis insospechada, el niño que hemos sido. Pero ya hemos visto en otro contexto que el niño no es aún la persona que va a ser (los padres no saben *quién* va a ser ese niño). Sólo se sabe –se empieza a saber- cuando la condición sexuada alcanza la madurez de la plenitud sexual: en la pubertad. Por eso el joven es siempre insolidario del niño de quien le hablan y que quizá recuerda: no es evidente que “él” sea ese niño. Por eso tiene que “revalidar” sus amores, sus amistades, sus devociones, sus creencias infantiles, y en buena parte lo rechaza, por lo menos provisionalmente; por eso digo que los tiene que revalidar... (p 184)

El joven está definido por su mínimo de realidades y su máximo de posibilidades *reales* –las de niños son abstractas, no son todavía posibilidades “suyas”-; por eso la juventud consiste muy principalmente en la absorción de realidad y exploración de posibilidades... El niño e incluso el joven consideran al “mayor”, al adulto, como una realidad estable y ya hecha, pero cuando se llega a la edad adulta se descubre su inestabilidad y, por consiguiente, la necesidad de seguir inventado. En cuanto al viejo, independientemente de lo que pueda ser su declinación física... , representa en principio una forma positiva: el máximo de riqueza de realidad, y unas posibilidades reducidas pero virtualmente ampliadas por la acumulación de la experiencia de la vida: las potencias del viejo son ciertamente menores que las del joven o el adulto maduro, pero su significación es mucho mayor en la medida en que su vida biográfica es mucho más dilatada... Lo decisivo de la vejez, sin embargo, es otra cosa: que “de viejo no se puede pasar”, lo cual significa, miradas las cosas desde dentro de la vida, que es la última edad, que no hay otra edad ulterior. Pero esto quiere decir que el anciano tiene que perseverar en su fase vital, lo cual transforma el sentido argumental de su vida. Por eso, el sentido de la vejez depende enteramente de cómo se enfrente con la muerte, de qué signifique ésta para cada viejo. (pp 184-185)

La vida es *invención circunstancial*; no es creación, porque nunca es “de la nada”, sino un *hacerse con las cosas*; pero no es mera “realización”, porque consiste en la previa invención de las posibilidades como tales. Ese carácter de *quasi-creación* tiene una correspondencia temporal que afecta al hombre como imagen de Dios, *imago Dei*. (“Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza”). Dejando de lado la sospecha de algunos teólogos de que el plural encierra una referencia a la Trinidad –más interesante de lo que parece, aun en una perspectiva antropológica, ya que hemos visto que la noción de persona es “convivencial”, y no en vano Unamuno decía: “una persona aislada dejaría de serlo; ¿a quién, en efecto, amaría?-, el “hagamos” frente al “hágase” parece indicar una continuidad, una empresa; quizá la mejor traducción del *faciamus* sería “vamos a hacer”. Y si nos preguntamos en qué consiste la semejanza el hombre con Dios, que nos permite considerarlo como imagen de éste, habría

que encontrarla en su indefinición, correlato finito de la infinitud. El hombre es esencialmente imperfecto, es decir, inacabado, inconcluso, siempre *quehacer* y por hacer. *Distinto* de Dios, infinito y eterno, pero *lo contrario de las cosas...* (pp 185-186)

XXVI. AZAR, IMAGINACIÓN Y LIBERTAD.

El problema del *azar* es de los más complejos y ambiguos de la filosofía. Mediante transiciones casi imperceptibles, que son más bien cambios de perspectiva, se pasa de la “casualidad” a lo que parece su contrario: el “destino”. (p 187)

... La vida humana es *elección*, ya que tengo que estar en cada momento eligiendo entre las posibilidades que resultan de proyectar mis proyectos sobre la circunstancia. Pero lo que no es elegido, al menos en su conjunto, es esa circunstancia. Sería excesivo, sin embargo, llamar “azar” al hecho de haber nacido en un mundo determinado, en cierta época precisa, con cierta herencia biológica, en tal situación social. En rigor, no “encuentro” estos contenidos, sino que “me” encuentro con ellos; es decir, son inseparables de mí; si fueran distintos, yo también lo sería. Éste es el sentido que tiene la expresión orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”. (p 188)

Pero, *una vez dado yo* –se entiende, con mi circunstancia-, innumerables contenidos de mi vida son azarosos... sufro algunas enfermedades, tengo acaso accidentes, “por azar”, esto es, sin habérmelo propuesto, sin haberlo previsto, en vista de conexiones fortuitas e imprevisibles *ajenas a mis proyectos...* Si pensamos nuestra vida, encontramos que un número increíble de sus más importantes ingredientes tienen ese carácter azaroso, no previsible, no proyectado, no directamente querido... (pp 188-189)

Si no hubiera más que “hechos”, no tendría sentido hablar de azar; habría que decir: lo que pasa, eso pasa. Pero la vida, cualquiera que sea su “facticidad” -...-, ni es un hecho ni se reduce a hechos. La vida es futuriza, anticipación de sí misma desde el presente y, por tanto, es primariamente una realidad imaginaria o, mejor, imaginativa. Vivir es previvir; este apriorismo esencial de la vida es posible gracias a la imaginación en que la vida se proyecta vectorialmente. Este es el ámbito en que el azar humano existe. En el sistema de nuestros proyectos de todo orden, imaginativamente prevividos, se “aloja” el azar; y la vida consiste en la constante rectificación de sus proyectos *en vista del azar*, como el jugador de ajedrez modifica incesantemente las jugadas planeadas, en vista de las que hace el contrario. (p 189)

Podría pensarse que el azar desdibuja la vida humana, que impide que sea “nuestra”; en cierta medida es así, y hay que hacer constar que el azar, más aún que las presiones, impone un elemento de extraña “pasividad” en la vida, reduce su carácter a un tiempo inventivo y personal. Pero no es menos evidente la *configuración del azar* por cada vida. Cada una de ellas, mediante el sistema de sus proyectos, elabora el azar, lo “digiere” –si se permite la expresión-, lo incorpora a una *forma* de vida. Con el azar hacemos *nuestra* vida. Esto resulta claro si pensamos que el mismo azar –el mismo contenido azaroso- adquiere enteramente distintas significaciones biográficas en cada una de las vidas a las que afecta. Cada azar, al alojarse en una trayectoria vital –o, con más precisión, en un haz de posibles trayectorias-, sufre una modificación que consiste en su personalización. Podríamos decir que el azar – como forma particular de causalidad o bien como “casualidad” o “caso”- se convierte en “mi” azar, yo reacciono a él *a mi manera*, es decir, personalmente. El estilo en que consiste una

biografía se impone a sus contenidos advenedizos y adventicios y los hace asimilarse a ella. Se ha hablado –demasiado- de la “adaptación al medio”; habría que hablar de la “adopción del medio”, incluso de sus ingredientes azarosos, de la apropiación o “reabsorción” de *toda* circunstancia. (pp 189-190)

El afán de seguridad –dominante en el hombre de nuestro tiempo- lleva al intento de eliminar el azar; esto se hace a veces en forma estadística; pero entonces se recae en la necesidad; si no, se llega a la mónada sin ventanas, que trata de evitar la exposición al azar, o, en otra forma, a la anestesia, a la coraza o corteza protectora, el “esqueleto externo” de que se reviste con tanta frecuencia el hombre adulto para no ser tan vulnerable. Todo esto puede hacerse, pero es a costa de una mengua en la realidad personal: en la medida en que estoy protegido del azar o exento de él, no soy “yo”, sino que he experimentado una “cosificación”. Oscilamos, pues, entre el azar y la necesidad; a la combinación de ambos se llama desde hace milenios *destino*, pero no se ha solido entender bien, porque se lo ha interpretado casi siempre desde una mentalidad de “cosas”, no como *destino personal*. Y quien gobierna esa pareja inseparable y enigma azar-necesidad –que habita en la imaginación- es la *libertad*. El destino tiene que ser adoptado, aceptado, apropiado, hecho “mío”; no es objeto de elección, pero tiene que ser elegido; sólo así es rigurosamente destino personal o, con otro nombre, *vocación*. En rigor, nunca me siento más “yo” –yo mismo- que frente a un contenido azaroso que irrumpe en mi vida, cuando reacciono a él de una manera que brota de la raíz de mi persona; cuando descubro en él *el destino que no se elige*, y elijo hacerlo mío, serle fiel; con otras palabras, *elijo ser yo ese azar inelegible*. (p 190)

La vida humana es *quehacer*, y no mero hacer, porque consiste siempre en que *tengo* que hacer algo, y en general tengo que hacerla. Se podría preguntar qué tengo cuando tengo que hacer; ante todo, un horizonte futuro, presente en la imaginación; en segundo lugar, posibilidades, que se actualizan como tales en vista de mis proyectos, y tienen por tanto una realidad imaginaria (sin ello, serían meras potencias, cuya actualización podría ser una vida biológica, pero en modo alguno *mi* vida biográfica; habría actividades, pero en modo alguno *quehacer*); pero con las posibilidades no basta, porque se quedarían en eso; hacen falta, además, *deseos*.

El deseo ha solido ser descalificado desde el punto de vista de la voluntad; visto en esa perspectiva, parece “irreal”; pero en otro contexto, ésa es su principal virtud. El deseo es mucho más amplio que la voluntad, porque, mientras no se puede querer más que lo posible, que en alguna medida depende de nosotros y que estamos dispuestos a intentar, se puede desear *todo*: lo posible y lo imposible, lo accesible y lo inasequible, lo que no entra en conflicto y lo inconciliable, lo presente, lo futuro y también lo pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer. El deseo es abarcador, envolvente; quizá “irresponsable”, pero es “responsivo”: la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, cuando es con autenticidad –porque con frecuencia el hombre “quiere” cosas que no desea, que no le dan ilusión y, una vez alcanzadas, lo dejan vacío-. Gracias al deseo mana fontanalmente la vida del hombre. (p 191)

La imaginación es inseparable de la memoria; ahora bien, la memoria es siempre *empírica*, deriva de la experiencia de nuestra vida, incluyendo en ella las “experiencias imaginarias”, todo lo imaginarias que se quiera desde el punto de vista de una realidad “exterior”, pero que biográficamente han *acontecido*. Esto hace que la imaginación esté ligada desde luego a la estructura empírica de la vida humana, además de estarlo, por otro lado, a la sensibilidad y, por consiguiente, a la corporeidad concreta. En tercer lugar, la memoria no es sólo individual, sino también colectiva: la forma primaria de esta última son las interpretaciones recibidas que

constituyen el primer sentido del “mundo”. Y esto en dos formas, la “inmemorial” y la propiamente “histórica”; podríamos decir que lo inmemorial sirve de memoria para los *recursos* con los cuales se hace la vida, lo histórico sirve de memoria para la proyección de invención de su *argumento*. (Esto explicaría el que las formas sociales arraigadas en la inmemorialidad –el hombre primitivo, las sociedades agrícolas, etc.- parezcan ahistóricas o mínimamente históricas... (pp 191-192)

La libertad, finalmente, está condicionada en el hombre por la imaginación; ella permite proyectar y realizar. La falta de libertad del animal -...- depende de la pobreza de su imaginación. En el otro extremo... analógicamente..., la libertad de Dios, tendremos que pensar en él algo homólogo (...) de lo que llamamos imaginación... Lo que pasa es que la “imaginación” de Dios sería la única verdadera imaginación creadora; lo que llamamos así cuando se trata del hombre está muy lejos de toda creación, y no sólo porque parta de ciertos “materiales” y no sea *ex nihilo*, sino sobre todo porque es una *imaginación circunstancial*. El ejemplo más claro y más importante de ella es la *realidad interpretada*; pero adviértase que eso que la cosa tiene de interpretación –de “imaginario”- es lo que tiene de verdadera realidad, como fuente de posibilidades.

Los materiales de la imaginación condicionan el ámbito o margen de la libertad, y la posibilidad de su ejercicio efectivo (Cfr. imaginación ‘europea’ de Robinson Crusoe y la ‘primitiva’ de Viernes)

El “primitivismo” –en todas sus formas- es una amenaza de la libertad, individual y colectivamente; la multiplicación de las figuras humanas posibles, y con ellas de los actos, conductas, experiencias, dilata el margen real de libertad; pero no cabe olvidar que el *exceso* de imágenes, recursos, estímulos, disminuye igualmente la libertad, al reducir las posibilidades de individuación. Es un mundo demasiado “lleno”, biográficamente no queda espacio para las posibilidades. Es evidente que el mundo actual está doblemente amenazado: por el exceso de sus recursos, por la concentración agobiante de estímulos, noticias, impactos de todo género, por la densidad de la convivencia; y del otro lado por la voluntad de primitivismo y simplificación que muestra buena parte de nuestros contemporáneos. Entre una y otra presión –respaldadas por dos posiciones político-sociales que podríamos llamar con cierta inexactitud tecnocracia y totalitarismo- intenta encontrar su camino la libertad humana. (pp 192-193)

Y ahora vemos una nueva e inesperada función del azar. La libertad es inseparable de la imaginación; en la imaginación es donde se aloja el azar, donde realmente puede existir en su sentido humano, biográfico, no cósmico. Se ha sentido siempre que el azar, que no es “querido”, que es siempre ajeno a mis proyectos, amenaza mi libertad y la disminuye. Es cierto, pero no es menos verdad que el azar, al irrumpir *inesperadamente* en mi vida, con un elemento de sorpresa, introduce en ella un elemento de innovación, evita su “clausura” –la que se derivaría de una circunstancia ya dada y un proyecto vital que me constituye y con el cual me identifico-. El azar se burla de toda planificación, de todo intento de enjaular la vida. Cuando creo que “ya sé”, el azar interviene y lo echa todo a rodar, porque respecto a él no sé a qué atenerme y tengo que buscar y decidir. El azar da las *ocasiones* para el ejercicio de la libertad. Es la forma que reviste circunstancialmente el carácter emergente y fontanal de la libertad, lo que nos recuerda que la realidad no se puede domesticar. (p 193)

XXVII. DECIR, LENGUAJE Y LENGUA.

... La vida biográfica sólo es posible mediante el decir, esto es, indicar o señalar –*dicere*, *deiknymi*- manifestar o descubrir, poner en la *alétheia* o verdad. Decir es mostrar o patentizar *de cualquier forma*: con el dedo que señala –el dedo *índice*-, con la mirada, con un gesto, con la voz, con la palabra, con la caricia, con la amenaza; también, por supuesto, con lo que se llama la “palabra interior” o *vebum mentis*, con que me digo a mí mismo. (pp 195-196)

Ahora bien, que el hombre *hable*, que tenga *lenguaje*, es cosa distinta y que pertenece a otro plano de la realidad. El lenguaje es la forma fonética y auditiva del decir, posible porque la vida humana tiene una determinada estructura empírica (cfr. órganos vocales y auditivos: *lengua* y *oído*) ... El decir pertenece a la vida humana en cuanto tal, a su estructura necesaria y universal, tema de la teoría analítica; el lenguaje, no: pertenece a la estructura empírica que esa vida tiene de hecho; si se prefiere, diremos que es una determinación del *hombre* y, por tanto, tema de la antropología.

Finalmente, el que el lenguaje se realice en lenguas o *idiomas*, es decir, en formas “propias” de cada sociedad, pertenece a la realidad histórico-social de la vida humana, y su estudio radica en una sociología... (p 196)

La vida humana transcurre en forma locuente. El ensimismamiento –la condición más propia el hombre- tiene un carácter verbal; cuando digo que estoy “sumido en mis pensamientos”, en rigor estoy entre mis palabras, diciéndome a mí mismo... (pp 196-197)

En la medida en que es visual, el pensamiento –*noeîn* o *noûs* para los griegos- es o puede ser “instantáneo”; una de sus posibilidades es la “sinopsis”, en que se ve todo junto y a la vez. Pero eso que ese puede ver de golpe no se puede decir sino sucesivamente. El hablar y el escuchar, por su carácter auditivo, son formas de la sucesividad, afectadas por la temporalidad. El lenguaje necesita decir las cosas unas después de otras, ocupa tiempo y, lo que es más grave, va pasando; quiero decir que sobre lo dicho –mientras no es más que dicho- no se puede volver. Este carácter del lenguaje se aproxima con inquietante semejanza a la condición de la vida misma, y uno se pregunta cómo recobraría sobre ésta una forma de decir que no fuese lingüística y no guardase ese paralelismo con la fluencia biográfica. (p 198)

XXVIII. LA FELICIDAD, IMPOSIBLE NECESARIO.

El mundo en que vivimos tiene siempre una *tonalidad*. Por ello el encontrarse en él es encontrarse “bien” o “mal”. Cuando ese encontrarse bien o mal afecta, no a algún contenido particular, sino a la vida misma, entonces podemos hablar de *felicidad*. He dicho a la vida misma, y no a la vida “entera”, porque la integridad de la vida es precisamente problemática y resultará quizá incompatible con la felicidad. El placer es siempre placer del momento; *ahora* siento placer, en este momento que quisiera eternizar, como sabía Nietzsche. La felicidad (o la infelicidad, por supuesto) afecta más bien a la futurición. “Soy feliz” quiere decir primariamente “estoy siendo feliz”, lo cual supone una continuidad proyectiva: “voy a ser feliz” (o, a la inversa, voy a entrar en la infelicidad...) (p 202)

Si consideramos las repercusiones que la estructura de la vida tiene sobre la felicidad -...-, hallamos una situación paradójica, que puede resumirse así: el hombre es el ser que necesita ser feliz y que no puede serlo. La pretensión a la felicidad es irrenunciable, porque coincide con la que constituye nuestra vida. Es, por lo pronto, la realización de la pretensión; por consiguiente, toda pretensión es pretensión de felicidad, y por eso, en lugar de “fluir” normalmente, con la vida biológica, tiene un coeficiente de logro o fracaso que varía en cada

momento. El hombre se siente sucesivamente a cierto “nivel” de realización de su pretensión, a cierta altura de felicidad. Por ello, hay que medirla atendiendo a dos magnitudes: la realidad y la pretensión: ... (p 202)

La felicidad es siempre instalación; cuando soy feliz, me siento “en” la felicidad; pero como la vida humana está hecha de inestabilidad y sucesividad, esa felicidad es constitutivamente una instalación fugaz y deficiente: es la razón de la constitutiva *inquietud* de la vida. Podríamos decir que el hombre se va sintiendo instalado en “pequeños presentes”, en “momentos” (no instantes) en que se encuentra feliz. Llevando esta intuición a sus últimas consecuencias, los griegos no se atrevían a decir de nadie vivo que era feliz, porque nunca se sabe; sólo al final de la vida, cuando está concluida, podemos decir que ha sido feliz. El hombre occidental moderno quiere anticipar la felicidad, quiere “poseerla”, pero entonces se presenta a él en la forma del “por ahora va todo va bien”... (pp 203-204)

Pero lo decisivo es que la vida humana, que tiene múltiples dimensiones... consiste, sin embargo, en una operación unitaria; y la felicidad se refiere a ésta, es decir, a la vida *misma*... (p 204)

Felicidad es aquello a lo que se le dice “sí”, aquello con lo cual coincidimos, que sentimos como nuestra inexorable realidad, sin la cual no somos nosotros. Pero su actualidad requiere la *respuesta* positiva de eso que sentimos como nuestra más propia vocación; sin una respuesta favorable de la circunstancia no podemos ser realmente, actualmente, felices, aunque en todo caso se dibuje la trayectoria imaginaria de nuestra felicidad. Cuando eso sucede, se produce el henchimiento de la propia realidad programática, proyectiva; los vectores que integran nuestra vida, al menos el vector “resultante” que es nuestra radical vocación, alcanzan su blanco; entonces la felicidad *acontece*, nos toca o afecta, nos llena; al alcanzar su término las flechas, la instalación queda colmada, el tiempo parece detenerse, remansarse, y sentimos un regusto de eternidad, precisamente porque el tiempo sigue tomando sin estancarse, como el agua en el remanso del río. (p 204)

La estructura de la realidad es, naturalmente, el condicionante de la felicidad; ésta tiene estructura dramática, como la vida entera, y el espejismo milenario ha sido tratar de imaginar la felicidad despojándola de esa condición intrínseca de la vida... La sustitución del mundo por el paraíso es la más peligrosa tentación del hombre respecto a su felicidad. En nombre del paraíso perdido, se deja escapar la posible felicidad en el mundo. Por eso se ha solido tener una idea estática y no dramática, no argumental de la felicidad. La felicidad, en este mundo -...-, ha de ser dramática y argumental; no es un “estado”, sino una instalación desde la cual se proyecta vectorialmente. Por eso decía que la felicidad *acontece*; ni la “hay”, ni “se está” en ella, ni en rigor se “es” feliz, sino que está siendo feliz, especialmente cuando se va a serlo. (pp 204-205)

Las necesidades humanas, cuyo logro parece asegurar o hacer posible la felicidad, son aquello en que consiste la verdad de la vida –de cada día-, aquello con lo que se encuentra uno identificado en el fondo insobornable; porque no se puede engañar a la felicidad. La más frecuente reacción del hombre ante la amenaza y la inseguridad, para asegurar la felicidad, es la renuncia, la simplificación del proyecto (ha habido doctrinas y épocas enteras que han hecho de la renuncia y la simplificación el *método* de la felicidad). Esto puede quizá asegurar el “bienestar” o la comodidad o la ausencia del dolor, o su mitigación, pero justamente *elimina la felicidad*. Por el contrario, hay que *complicar el proyecto* para que corresponda a la estructura compleja de la realidad, a la vez que se refuerza su unidad proyectiva. Hay que

proyectar en varias direcciones, a distintos niveles, *unitariamente*. Se dirá que no es fácil; ciertamente, pero nadie ha dicho que sea fácil vivir; por el contrario, vivir es la suma dificultad. (p 205)

Lo decisivo es que la felicidad no es distinta de la realidad de la vida humana. Puede parecer que primero se “es” y luego se es o no se es feliz. No hay tal. La razón fundamental es la *menesterosidad* de la vida, en la que tuvimos antes que demorarnos. El hombre es indigente y no suficiente; su vida consiste en *necesitar* –lo que falta y lo que tiene- para ser *él mismo*. La mismidad se nutre de alteridad –y, por supuesto, también la aliedad-: una vez más, yo soy yo y mi circunstancia, y ésta es, tanto como “lo otro”, “los otros”. El hombre “suficiente” construye así el vacío de sí mismo. Aquí volvemos a encontrar –...- el azar, inseparable de la pretensión y la realización de la felicidad. La necesidad del azar –fórmula de apariencia paradójica- es la forma de la vida como trayectoria circunstancial; la extraña mezcla de ambos ingredientes es lo que llamamos destino, a condición de no entenderlo en la perspectiva de las cosas, sino como destino personal, que no es inteligible sin la libertad que gobierna –o intenta gobernar- esa pareja enemiga azar-necesidad. El destino, libremente aceptado pro no elegido –es decir, elijo que sea “mi” destino, lo “adopto”, pero no elijo su contenido-, es mi vocación, y la realidad de ésta es lo que llamamos felicidad. (pp 205-206)

La vida humana es en una de sus dimensiones la *humanización* del mundo... (p 206)

...“ el hombre es el único animal que guisa, el único animal cocinero; aun en el caso de que tenga el alimento a su disposición, por lo general le parece inutilizable tal como está, es decir, proyecta sobre él una imagen de algo inexistente –el manjar guisado-, en nombre de la cual lo ‘niega’ y declara no comestible; y entonces, aplazando el comer, sustituye el alimento presente por el ausente e imaginario: el animal crudo, capaz de alimentarlo, por el ‘asado’ en proyecto, que empieza por no existir. En esta actitud del hombre que *espera* que el asado esté a punto, es decir, que decide no comer ahora lo que hay, para comer después lo que no hay sino en su imaginación, se manifiesta uno de los modos radicales de lo humano.” (J. Marías, **Introducción a la Filosofía**, 1947) (p 206)

Lo decisivo es la diferencia entre personas y todo lo demás. Y como las personas, por ser corpóreas –alguien corporal-, son también cosas, pueden ser tratadas como cosas, tienen que ser tratadas además como cosas, el equívoco nos acecha permanentemente. La felicidad es siempre personal, nos afecta en cuanto personas; por eso, un criterio seguro para ver si tratamos a los demás como cosas o como personas es ver qué pretendemos y obtenemos de ellos: si los tratamos como cosas, nos darán utilidad, servicio o placer; si los tratamos como personas nos podrían dar felicidad. Pero lo personal es justamente lo que no se puede poseer (por aquí habría que intentar un estudio antropológico de la esclavitud, que vertería inesperada luz sobre las formas de la vida humana en las distintas sociedades; y se vería que el que intenta poseer a una persona, al hacerlo, se “cosifica” tanto como a la persona poseída). (p 207)

XXIX. LA MORTALIDAD HUMANA.

La posibilidad de morir es extrínseca a la vida: su necesidad tiene que ser un carácter intrínseco; es decir, sólo si descubre el hombre la mortalidad *en* su vida, dentro de ella, se sentirá, no ya *mortalis*, sino lo que es más grave, *moriturus* ... Morir no es simplemente desaparecer...; sentiremos que se ha escamoteado su muerte, al faltar el cadáver... En el

cadáver se hace presente, en forma privativa, el *quién* a quien ha acontecido la muerte, el que ha muerto. El muerto está –“de cuerpo presente”, decimos–, aunque su yo, su quién, esté ausente. Poco importa la destrucción y desaparición ulterior del cadáver... (pp 211-212)

Aquí pasamos de la teoría general de la vida humana a su estructura empírica, de la vida como realidad radical a esa realidad radicada que es el hombre; es decir, a una perspectiva antropológica. No es *mi vida* la que desemboca inexorablemente en la muerte; el *hombre que yo soy*... (p 213)

... la muerte aparece siempre afectada de cierta “irrealidad”; por mucho que nos amenace y acometa, nunca acabamos de tomarla enteramente en serio... (p 214)

Lo que más perturba la comprensión de la mortalidad humana es la dificultad de mantenerse en una perspectiva rigurosamente biográfica, que es la que sistemáticamente define este estudio. La muerte es un fenómeno biológico, que afecta a los animales, en un sentido algo distinto a las plantas y en un tercer sentido metafórico a las realidades inanimadas. La muerte biológica es algo relativamente inteligible –la interrupción irreversible de las funciones vitales de un organismo y en último término la destrucción de éste como tal, su reducción a sus elementos materiales–; ahora bien, la muerte del hombre es *también* biológica, es lo que llamamos la muerte corporal o psicofísica. La tentación más probable es reducir la muerte humana a la muerte corporal o biológica; la segunda tentación es suponer una realidad distinta en el hombre –su “alma” o “espíritu”–, cosa o sustancia pero no material, que no moriría, que estaría “exenta” de la muerte. Creo que ambas posiciones son fenomenológicamente inaceptables, que ambas son infieles a la realidad tal como la encuentro, tal como efectivamente se me presenta.

... La vida *del hombre*, la vida biográfica en su estructura empírica efectiva, tiene que terminar...

Pero después de afirmar con todo rigor y energía lo que acabamos de ver, no es posible detenerse aquí. Porque *mi vida* en cuanto realidad radical no se “reduce” a ninguna de sus estructuras, sino que es ella la que tiene que dar razón de todas. “El hombre”, la estructura empírica de la vida humana, es una estructura cerrada; pero *mi vida*, es decir, yo como persona, soy una estructura *abierta*. Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es *seguir proyectando*, imaginando y anticipando; soy inexorablemente *futurizo*, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida (lo que se agota es el argumento de mi vida biológica y psicofísica, al llegar a la última edad).

La muerte corporal, inexorable, no es *mi* muerte... La muerte es algo que “me” pasa, en mi vida.

... La muerte de la persona que para mí radicalmente lo es –sobre todo de la persona amada, que no es sino persona– resulta ininteligible y, en cierto sentido, increíble... La *muerte personal* es enteramente ininteligible desde la biología, porque yo soy absolutamente irreductible a mi cuerpo –tan absolutamente como soy corpóreo.

Y esto sale al paso de la segunda tentación. No es que haya una “parte” o elemento del hombre que no muera, que esté “exento” de la muerte. La muerte es algo que *me* acontece, es decir, que me pasa *a mí*. La muerte biográfica que *yo muero* o mejor, como decimos en español, *yo me muero*. No se puede eludir la muerte, no se puede escapar a la muerte; no se trata de que se abandone la corporeidad como la piel de un reptil y se escape intacto hacia otros mundos. Al contrario; la condición de la existencia de la muerte es que ésta acontezca, es decir, que le pase a *alguien*, y este alguien –yo, tú– se muera efectivamente.

Ahora comprendemos el núcleo del problema: no sabemos qué es morir, porque lo interpretamos desde fuera de mi vida. La muerte de cualquiera nos parece inteligible, porque ni siquiera intentamos *comprenderla*, y no lo necesitamos para manejarla... Lo más atroz de la pena de muerte es que no sabemos qué es, no sabemos “a qué” se condena al hombre a quien se sentencia a muerte y se ejecuta. No se trata de “hacerle daño”, ni de “destruirlo”, ni de “quitarlo de en medio”; se trata de hacer *que muera*, personal y biográficamente; y no sabemos qué es eso.

La última cuestión que se plantea, sin la cual no sabemos a qué atenernos, es precisamente qué significa “morir”. Sólo así podremos hacernos la pregunta decisiva: *¿Qué será de mí?* Y sólo con ésta, en inexorable conflicto con ella, adquirirá su sentido la otra: *¿Quién soy yo?* (pp 214-217)

XXX. MUERTE Y PROYECTO.

... la muerte no se puede convivir, no es posible convivir con el que muere y no se puede “commorir”, por tanto cada uno muere en soledad- es *despedida*...

Supongamos que se trata de una persona amada, condición para que realmente se dé la ausencia como forma de vida, no la mera separación entre personas...; entonces es cuando la despedida es una realidad personal, algo que me afecta en mi biografía, que introduce en ella una discontinuidad. Lo decisivo es que el amor subsiste o persiste. A la persona ausente, con la cual ya no estoy, la sigo amando; en el caso extremo, sigo *enamorado* de ella, es decir, sigue formando parte de mi realidad, y precisamente de lo más íntimo y radical de ella: mi proyecto vital...

...El amor en cuanto realidad personal sobrevive a la ausencia, incluso cuando ésta se hace irrevocable e irreversible por la muerte. (pp 218-219)

... En su sentido primario y radical, la muerte es la mía, la muerte propia. *¿Cuáles son sus “análogos”, aquellas realidades en que se anuncia o denuncia, que hacen posible su aprehensión imaginativa y dan su sentido a esa palabra?* (Cfr. sueño, desmayo, inconsciencia, anestesia profunda) En todos estos estados, el cuerpo pierde su “transparencia” -...-, se vuelve “opaco”, no permite que a través de él me sea presente lo otro que yo, la circunstancia o mundo; es decir, me quedo *solo*. La muerte se presenta primariamente como *soledad*. En mi libro **Miguel de Unamuno** he analizado detenidamente esta interpretación, fundada en la vivencia de la opacidad corporal, anulación de la condición de transparencia que corresponde a la sensibilidad. Significaría, pues, la muerte la pérdida radical de la circunstancia, el desvanecimiento del mundo, por lo menos de *este* mundo. (pp 219-220)

Demos un paso más. Aunque momentáneamente no se produzca, la muerte *puede* ser –y con ello basta- la destrucción total del cuerpo; persista o no la “materia”, sus estructuras somáticas se desvanecen o pueden desvanecerse íntegramente. Morir es, pues, además de ese primer elemento de la opacidad, la pérdida de la corporeidad. Hay que precisar ahora qué carácter tiene esa pérdida: no se trata de perder una cosa que se tiene -(no ‘soy’ mi cuerpo sino que el cuerpo es ‘mío’)-, sino de perder la *instalación* en que uno se encontraba. Morir es ser expulsado de la instalación corpórea; ... yo soy mundano en el sentido concreto en que lo soy *porque* soy corpóreo y estoy corporalmente en un mundo que por ello es corporal, esa “expulsión” altera radicalmente mi instalación mundana y, por consiguiente, mi carácter circunstancial. Pero como la circunstancia es un ingrediente esencial de mi realidad y yo no soy concebible sin ella –frente a todo idealismo y todo “realismo” subrepticio del “alma”-, la muerte afecta a la realidad de mi vida en su sentido radical. (p 220)

Pero, ¿no es la vida la que desaparece? ¿No termina con ella *todo*? Si nos referimos a la muerte ajena, la entendemos como un suceso en el mundo y en esa medida la “cosificamos”, la despojamos de su carácter personal de muerte humana... La certidumbre de la muerte viene de su carácter estructural: descubro *mi* mortalidad en la estructura empírica de mi vida. Por tanto, la que es segura... es mi muerte... (p 220)

Ahora bien, mi vida es la realidad radical; la muerte, sea cualquiera su significación ulterior, está “radicada” en ella, la encuentro en su ámbito o área; por consiguiente, sólo como expectativa, anticipación, inminencia o posibilidad; en otras palabras, como un “contenido” de mi vida, como un ingrediente de ella. Ésta es, precisamente, la interpretación *radical* de la muerte: su interpretación en su raíz, que es mi vida. En cuanto se puede hablar de él como “realidad”, Dios está también radicado en mi vida, y esto aunque sea creador de ella: en mi vida tiene que aparecer, revelarse, constituirse, ser hallado, para que pueda hablar de él en cualquier sentido... (p 221)

La estructura empírica humana –eso que llamamos “el hombre”– es “cerrada” y remite a su mortalidad; la estructura proyectiva y futuriza de la vida biográfica como tal es “abierta” y argumental, y en ese sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. Si “el hombre” es intrínsecamente mortal, “mi vida” consiste en una pretensión de eternidad... Descriptivamente me descubro, a la vez, como *criatura* y como vocado a la *perduración*, cuando no me miro como cosa, sino como persona proyectiva, viniente, como un *quién* que tiene que articularse con un *qué* haciendo su vida. (pp 221-222)

... (Cfr. Rom 8, 19). “Lo que” yo soy es mortal, pero “quien” yo soy consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo, porque mi vida es la *realidad radical*, (p 222)

„, no podemos saber si la felicidad es o no es un engaño. Tenemos que vivir en la inseguridad, y todo intento de eliminarla, en un sentido o en otro, o es una deslealtad intelectual o es un acto de fe. Y entonces hay que preguntarse: ¿qué cosas interesan de verdad en esta vida? Para mí, la norma es clara: aquellas frente a las cuales la muerte no es una objeción; aquellas a las cuales digo radicalmente “sí”; con las cuales me proyecto, porque las deseo y las quiero para siempre, ya que sin ellas no puedo ser verdaderamente yo. (p 224)

NÚMEROS INTERESANTES: 20 (usar la filosofía creadoramente); 27 (el yo es el que unifica y ‘mundifica’); 28 (soy “futurizo”); 30 (sentido de los dioses griegos); 32-33 (paso de los dioses al Dios extraño); 35-37 (el Dios cristiano como creador); 38 (¿irreductibilidad de la persona?); 38-39 (*idem*); 42 (el yo siempre está circunstanciado: insustituible); 42-43 (la persona es futuriza: una realidad que espera); **43-44** (mismidad de la persona: soy el mismo pero no lo mismo); **44** (la vida personal es convivencia); 49 (la vida es proyectiva); 49-50 (la vida y mi vida); 50-51 (cuanto más “yo mismo” soy menos cosa. El racionalismo está seguro de saber cómo son las cosas...); **54** (la vida como biografía); **55** (condición vectorial del yo); 55-56 (la vida como quehacer); **58** (toda realidad se me aparece en mi vida); 59 (frente a toda teoría... mi vida es la organización real de la realidad); 60-61 (mi vida acontece en forma de convivencia); 62 (el sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás); 62-63 (razón es la aprehensión de la realidad en su conexión); 68-69 (yo y tú no tienen género, él sí. El cosmos lo encuentro *en mi vida*); 72 (estructura analítica de la vida humana: yo soy yo y mi circunstancia); 74 (estructura empírica, azarosa de la vida); 75 (primer párrafo: la vida humana no es una cosa sino realidades circunstanciales que existen

disyuntivamente); 76-77 (circunstancialidad humana: corpórea, sensible, temporal...) 77-78 (antropología y metafísica); 79 (estar es inclusión); 80 (estructura biográfica del estar); 83-84 (cfr. diversas dimensiones del sistema de instalación; pero desde la biografía); 84-85 (cfr. distintas instalaciones del hombre); **86-87** (estoy instalado en el tiempo: esto hace que pueda proyectarme: arco y flecha); **88-89** (vectorialidad y sentido); **89-90** (tendencias y voluntad); 90-91 (voluntad y deseo); 91 (estructura vectorial, el reverso de instalación: carácter dramático); 95-96 (el mundo como escenario); 100-102 (la sensibilidad como transparencia: cfr. Gratry); **107-111** (estructura sensorial del mundo: el tacto, la vista, el oído, estructuran la realidad); 119 (el hombre percibe sus determinaciones naturales como limitaciones: pretensión del hombre); 122-123 (polaridad sexual del hombre una disyunción que vincula); 123 (la condición sexual no divide sino refiere una a la otra); **124-125** (la sexualidad según Freud); **137** (las características de la “virilidad” contrarias a la realidad humana); **138** (el hombre débil e inseguro, pero necesita serlo); 138-139 (no hay “protección” de la mujer por parte del hombre: no paternalismo); **159** (“hombres solos”); 139-140 (no igualdad sino equilibrio entre hombre y mujer); 142 (“No es bueno que el hombre esté solo”); **145** (mientras el hombre tiende a marcharse, la mujer a *quedarse*); 146 (resignarse); **147-148** (la verdad no suele ser lo más manifiesto); 152 (la realidad es relativa a la estructura biográfica); **153** (el hacer humano está por un *por qué* y por un *para qué*); 154 (distintas formas de entender la felicidad del hombre y la mujer); **155** (escollos de las feministas); **155** (necesidad de *convivir* con la mujer); 157-158 (las cosas que necesito, *me son menester*, *con ellas* hago mi vida)); **157** (no es lo mismo necesitar *a alguien* a algo); **158-159** (instalación amorosa heterosexual); **165** (enamoramiento: una variación ontológica); 167 (el enamoramiento no es fusión); **168-169** (una necesidad que no obliga); **169** (cfr. estructura de instalación y vectorial del amor; el amor *acontece*, es historia); **180-181** (pasado y futuro están presentes en la decisión); **181-182** (el tiempo es instalación y vectorialidad); 185-186 (la vida es invención circunstancial); 188 (la vida como decisión); 188-189 (carácter azarosa de la vida); 189 (la vida es previvir: imaginación); 189-190 (con el hacer *hacemos* nuestra vida); **190** (el azar-necesidad: lo gobierna la libertad: destino personal: vocación); **191** (la vida es quehacer: *deseos*); 192-193 (la libertad entre la tecnocracia y el totalitarismo); 193 (el azar da las ocasiones para ejercer mi libertad); 202 (el hombre necesita ser feliz y que no puede serlo); 205-206 (destino personal: una libertad que gobierna la pareja azar-necesidad); 207 (tratar como cosa: utilidad: como persona: felicidad); 218-219 (sigo amando la persona que ha muerto); 221 y **221-222** (Dios y la vida futuriza).