

de comprendernos a nosotros mismos por referencia al mundo, hay algo en nosotros que puede enfrentarse con cualquier forma de ser en el mundo. En tanto que en el mundo, somos, sin embargo, de otro lugar; nuestra tarea en el mundo va más allá del mundo.

Una cosa permanece decisiva en todo lo que nos es posible como seres humanos: aceptar y no ocultar el misterio de que hay un mundo y de que nosotros estamos en él. Desde el tiempo en que fué compuesto el Rig-Veda, hemos hecho, indudablemente, muchos descubrimientos en el mundo. Hemos intensificado así la claridad con la cual conocemos nuestro desconocer.

Pero no hemos avanzado ni un paso hacia el punto crucial. Es inspirador para nuestra comunidad humana, sumida en la profundidad del ignorar, coincidir con el antiguo cantor y con los pensadores de miles de años en un misterio que abarca todo. Llenar este misterio con la sustancia del lenguaje de nuestra realidad, constituye nuestra vida histórica. Pero desvelarlo sería ya la ilusión de un conocimiento falaz —la cual causaría la pérdida de nuestras posibilidades—, ya la verdad —y entonces significaría nuestra transformación en otros seres que lo que somos los seres humanos.

SOBRE EL ORIGEN DE LA ACTITUD TEORÉTICA

Por ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR

Nota preliminar.—Las ideas que constituyen el presente artículo fueron pensadas y escritas ya hace catorce años, y debían ser el núcleo de un ensayo largo, que por diversas razones sigue nonato. Han dormido, pues, largo tiempo en su carpeta. Hoy, al releerlas y repensarlas, encuentro que tendría que rectificar algunos puntos de vista reflejados en ellas; no obstante, en lo fundamental siguen pareciéndome válidas. Aunque el conjunto está falto de desarrollo, como corresponde a su carácter meramente preparatorio de una explanación ulterior —¿y cuándo no ocurre así con un artículo filosófico?—, prefiero darlo en su forma original, ya que cualquier intento de modificarla me llevaría a insertar contextos excesivamente amplios (en rigor, me obligaría a toda una nueva reelaboración). Únicamente he añadido alguna nota para citar, a *posteriori*, un par de libros —*Ideas y creencias*, de Ortega, y *Naturalaleza, Historia, Dios*, de Zubiri— no publicados aún cuando escribí este germen de ensayo, pero cuyas ideas básicas me eran ya familiares, gracias a mi relación discipular con estos dos maestros.

I

LA CONFUSIÓN

Vivir en confusión no es estar confuso sobre esto o aquello, sino sobre la totalidad de la vida y de su sentido. Cuando hablamos de *confusión vital* no nos referimos a una confusión meramente intelectual, cualquiera que sea su objeto (confusión de ideas), ni tampoco a una confusión o perplejidad práctico-teleológica (confusión sobre los fines a realizar: no saber qué hacer). Lo que denominamos confusión vital es un fenómeno más radical que éstos y que, implicándolos como su supuesto originario, posee, no obstante, un sentido de mucha mayor plenitud y profundidad metafísicas.

Hay, en efecto, un momento de rara hondura en que la vida cobra de pronto una esencial opacidad, en la cual es absorbido el yo, junto con todo lo demás. La absorción, la perplejidad, la confusión, en una palabra, sobreviene, pues, a la vida, con cuanto ella incluye, real o intencionalmente. En este instante, el sentido cotidiano y, si se quiere, normal de la vida —que no brota de posiciones *sensu stricto* intelectuales, sino de la «vigencia de un sistema de creencias», en la acep-

ción orteguiana de la expresión— queda súbitamente depuesto, aniquilado, y *todo* —literalmente— se convierte en un absoluto misterio.

No debe entenderse, sin embargo, ese *todo misterioso* a la manera de una totalidad cósmica, que apareciese como término intencional de un acto o vivencia del yo, *ante* quien presentase su misteriosa facies. No se trata de esto. Estamos ahora fuera del ámbito de sentido de lo presentativo o representativo y, en general, de lo intencional, pues también lo intencional y no sólo en su aspecto objetivo, sino también en cuanto función de la conciencia, queda absorbido en la unidad vivencial del misterio. Se trata, sí, de una vivencia; pero de una peculiar vivencia totalitaria, que no tiene otro término —si es que hay que buscarle uno— que ella misma constituyéndose en radical, indiferenciado y absoluto misterio. O, dicho de otro modo, no es que el misterio esté *ante mí*, siéndome yo, en cuanto sujeto *para* quien el misterio lo es, en algún punto transparente; es que yo mismo me he hecho misterio, es que yo soy misterio y opacidad sustantivas, puesto que lo es *todo*, y yo estoy confundido, *fundido con ese todo*, absorbo en él, uno con él. Lo que hay ahora, podríamos decir, es un puro misterio operándose, siéndome, o bien, una opacidad viviéndose como totalidad.

(El asombro —*thaumazein*—, en que ya los griegos situaban el origen del filosofar, tenía mucho que ver, claro está, con esta vigencia, si bien no la captaron en su última radicalidad. Es referida más bien por ellos a un plano especulativo o lógico, mientras que el momento que intentamos describir es previo, como veremos, a toda actitud intelectual propiamente dicha —y, a la vez, un supuesto de ella. La admiración o asombro de los griegos se edificaba ante un cosmos o una *ýsis*, de la que el hombre mismo formaba parte como una cosa más, aunque especificada por la posesión de un *logos*; por ello, la misión de este *logos* —su función veritativa— tenía un carácter también cósmico: reflejar las demás cosas, saberlas, declararlas. Todo transcurre, pues, dentro de un *orden* —de un esquema de ordenación— prefijado. Una *idea* del universo, de las cosas naturales y de su *naturarse*, orienta, pues, el *thaumazein* de los griegos y lo sitúa dentro de la órbita especulativa. Cuando Aristóteles dice que la filosofía comienza con el asombro, afirma la pertenencia del asombro a la filosofía, aunque sólo sea como su momento incoativo; ahora bien, la filosofía es en

Aristóteles, formalmente, *theoría* (1). Más que la confusión, este *asombro* o *admiración* corresponde al segundo momento que hemos de discernir aquí: la *extrañeza*.)

El *todo misterioso* en que la confusión se constituye no es, pues, una totalidad cósmica, por ser ya la noción de cosmos —como todo concepto— posición intelectual, interpretación, mientras que la confusión transcurre, justamente, en un ámbito de vivencia preintelectual y hasta, según se ha dicho más arriba, aintencional.

Trátase aquí de un quedar la vida en suspenso, esto es, sin nada que la sustente y actúe, puesto que ha quedado privada de su último sentido y, por tanto, de las creencias radicales en que se afirma (2) las creencias mismas tienen como supuesto la organización de la vida en zonas de sentido, cuyas direcciones fundamentales traducen; ahora bien, hay creencias básicas y las hay basadas —en aquellas— porque hay también un *sentido último* de la existencia y, después, direcciones de sentido más o menos subsidiarios, que se implantan todas en aquél; de ahí que la pérdida de ese último sentido —que es también la de las creencias radicales— complique la de los demás y, con ellos, la de esas otras capas de creencia más someras). Pero el *sentido* es lo que da a la vida su habitual claridad; en la medida en que lo tiene, es transparente —inteligible— para el que la vive; y en la medida en que carece de él, es oscura y arcana —opaca—. Por eso, al perder su sentido último —al fallar el suelo estadizo de las creencias radicales— cae la vida en la confusión *profundamente oscura* del misterio, que es lo ininteligible, lo sin sentido.

Claramente se advierte que si este momento tuviese apreciables dimensiones temporales y no fuese, como es, estrictamente subitáneo y transitivo, la vida sufriría una extraña y contradictoria *congelación*, o, lo que vale lo mismo, dejaría de ser vida. Por eso, esta paralización se vive a la manera de un conato o amago, pero no llega a consumarse *de facto*, por tratarse, literalmente, de un *tránsito*. En él, el yo, ahondándose en sí mismo, roza en un punto su último trasfondo, coincide con su mismo centro activo, poniéndose con todo lo que hay en la absoluta comunicación —o comunión— del misterio. Constituyendo, así, este momento un perfecto ensimismamiento y autoposición del yo, resulta, a la vez, una forma polar de enajenación, puesto que el mismo yo viviente se vive ahora fundido con el *todo*, o, mejor, *es, se hace todo*, en la pura vivencia del misterio. Inmanencia y trascendencia, al maximizarse en este punto extremo, se identifican, confirmándose con ello, en nuevo e insospechado modo, la vieja «*idea regulativa*» de la *coincidentia oppositorum*.

La dificultad principal para describir este momento —subrayemos que no llega a constituir por sí mismo un acto, sino que es sólo eso: un *momento* de acto, donde el término «*momento*» tiene un sentido estructural, más bien que propiamente temporal—, la dificultad, digo, estriba, más que en su mismo carácter momentáneo, en su índole últimamente intencional. Cualquier momento vital es, en efecto, inaprensible en conceptos estáticos —ya lo vio Bergson con definitiva claridad—, supuesta la fluencia temporal que es la vida; pero cuando la intencionalidad y, por tanto, la función objetivante de la conciencia, sigue actuando, es posible referirse al momento vivencial *desde* su contenido o término intencional. Toda vivencia, pues, en virtud de la intencionalidad es, en un modo u otro, transparente —por cuanto a su través *transparece* un fondo o término objetivo que le confiere sentido. Ahora bien, en el momento puntual de la confusión queda abolida la misma objetividad, por haberlo sido también, según se indicó más arriba, la intencionalidad. De ahí su carácter fundente, o confundente, y la súbita opacidad que en esa confusión cobra la vida, desprovista de objeto, hecha indiferenciada, ilimitada, envolvente, misteriosidad. Todo lo que queda es ese *todo misterioso*, que es una *casí nada*. Es éste, en efecto, un momento de vivencia premonitivo de la nada, tangencial a ella, si se quiere, aunque no, propiamente, una *vivencia de la nada*, porque una vivencia de la nada, como parece admitir Heidegger, es, hablando con todo rigor, imposible (3).

En este hacerme yo y todo lo que no soy yo, en suma, mi vida, un radical y único misterio; en esta atmósfera

vital, enrarecida hasta el límite —por tanto, irrespirable—, de la radical confusión, se origina un segundo momento, indefectiblemente conexo con el anterior, que es la *extrañeza*.

II

LA EXTRAÑEZA

En la confusión, lo que se confunde realmente es el propio yo con «lo demás», en la unidad totalizadora del misterio. La *extrañeza* es la primera salida de esa sumersión. Yo me sitúo ahora frente a *lo demás* —y en ese «*demás*» me incluyo a mí mismo confuso—. El movimiento ascensional sigue inexorablemente al momento de la confusión, como sigue el braceo a la caída en el agua o en el vacío (aquí tienen aplicación rigurosa los tropos de Ortega de la vida como naufragio: «la vida es un movimiento natatorio»). Es, pues, un movimiento de salvación —de salvación de la confusión, que amaga con la sumersión en la nada y, por tanto, en definitiva, de salvación de esa inminente nihilidad o aniquilación—. Este movimiento se resuelve inmediatamente en un primer distanciamiento de mi yo de aquello que lo absorbe; distanciamiento que es, a la vez, un primer enfrentamiento con *lo otro*. En la demarcación de esta *alteridad* hay también un primer y aun informe conato de objetivación; mi yo se aísla, se *extraña* de *lo otro* —especie de primeriza toma de tierra, tras la momentánea suspensión en el vacío— y, al hacerlo, se enfrenta con ello. (Repito que en ese *alterum* se incluye el hombre a sí mismo, objetivándose también en primera instancia.)

En este momento de recogimiento del yo, frente a *lo otro*, momento, diríamos, de autorrecuperación —en él, como veremos, el yo se prepara a disparar su «*orogánon*» intelectual para captar la presa del ser—; en este momento preliminar de su actuación «*sobre*» *lo otro*, es también cuando el yo comienza a perder contacto consigo mismo (con su más profunda intimidad); es cuando va a comenzar a actuar en un trasfondo oculto, inasible para sí mismo, centro inobjetivable, por cuanto de él brota la propia función objetivadora, la cual, por su propia esencia, es inapta para alcanzar al yo en su pristino y puro actuar, ya que, al intentar hacerlo, lo «*objetiva*», esto es, lo estatifica, lo capta en el muerto trasunto del concepto, en la quiescente categoría sustancial, donde no cabe su original fluidez, puramente dinámica y móvil. O, dicho de otra manera: en este segundo momento de la *extrañeza*, momento que funda la *alteridad*, al retraerse el yo, demarcando la zona de ese *alterum*, se prepara a sí mismo una segunda, y ya concreta, enajenación. En efecto, al requerir de nuevo su intencionalidad —formalmente abolida en el momento previo (4) de la confusión—, el yo, según se ha dicho, se enfrenta con *lo otro*; pero este enfrentamiento sólo es posible en virtud de esa *tensión* del yo —hacia *lo otro*— que constituye la esencia misma de la intencionalidad. Es decir, que el yo, al retraerse de *lo demás* en la *extrañeza*, a la vez, se vierte o convierte, se *tiende* hacia ello. Pero ya hemos dicho que en ese *demás*, en ese *alterum*, se encuentra el yo a sí mismo. Por consiguiente, esa extraversación intencional que es la *extrañeza*, comprende también, como término suyo, al propio yo que se *extraña*. No sólo se *extraña*, pues el yo de *lo demás*, sino también *de sí mismo*: de *lo demás*, al retraerse de ello; de sí mismo, por el contrario, al *proyectarse*, al ponerse a sí mismo *fuera de sí en lo otro*. Estas son las dos direcciones de sentido de la *extrañeza*: por la primera, el yo se recupera, y entra, en esta medida, en posesión de sí —autoposición, también, de signo distinto, casi opuesto, a la de la confusión—; por la segunda, se *enajena*, se *altera*, es decir, se sitúa a sí mismo en el seno de ese *alterum*, o, lo que es igual, se propone a sí mismo —juntamente con *lo otro*— como término de su propia intencionalidad. Bien entendido, que ese *sí mismo*, en cuanto *propuesto*, en cuanto término intencional, no es ya un efectivo *sí mismo*, sino sólo un trasunto objetivo del auténtico *sí mismo*, por esencia inobjetivable. La efectiva *mismidad* —usando un vocablo muy zubiriano— es la del yo viviente y actuante —ahora tendente, pro-pone y objetivante.

Pero veamos lo que hay en este primer conato de

objetivación que la intención de la extrañeza lleva consigo. Se trata aquí del nudo sentido etimológico de la palabra, del mero *ob-iacere*, sin que eso que hay frente al yo sea sujeto todavía de determinación alguna. Lo que hay frente al yo es aún una indeterminada totalidad que sigue manteniendo su carácter misterioso. Pero el yo no se limita ahora a vivir-se confundido en ella (*a vivir-se viviéndola*), sino que ahora vive con ella, y este «con» se ha hecho posible porque el yo, al extrañarse de lo otro, se ha extrañado también de sí mismo, pro-poniéndose en primera objetivación junto a lo demás, con lo demás, encontrándose con ello, y adquiriendo así conciencia copulativa. Lo que me está propuesto ahora es un todo misterioso en que hay yo y lo otro. La única determinación que hasta ahora aparece en esa totalidad objetivamente propuesto es la copulativa. (Por lo demás, esa «totalidad» objetivada sólo lo es ya formalmente —es decir, no es ya el *todo real*, puesto que fuera de ella queda el *tertium quid*, que es un *tertium agens*, del yo viviente, a quien le está propuesta y para quien es misterioso. El casi abismamiento en la nada que es vivir el gran misterio del todo es, pues, muy distinto de vivir frente al misterio, extrañado de él.)

Al pro-ponerse del yo a sí mismo en lo otro, sigue una segunda reversión del yo sobre sí, en la cual se capta *antepuesto* a lo otro, puesto *ante* o *frente* a ello, y en esta segunda aprehensión adquiere primera conciencia de la objetividad, como tal; antes ha realizado una primera objetivación, pero sin tomar conciencia de ella. Esta es la segunda determinación que el yo realiza en el todo objetivo que le está propuesto: al «y» sigue el «ante». Al encontrarse el yo consigo mismo en lo otro —lo cual es distinto de *vivirse en*—, es decir, con ello, y tras la mera conciencia copulativa, descubre, volviendo sobre sí, que no está situado en ese *alterum* en la misma dimensión o plano que ello, sino que le está *antepuesto*, y esta conciencia objetiva establece, así, una primera ordenación de perspectiva entre el *ego* y el *alterum*, a saber: la del *intus* y el *extra*.

Los momentos de la extrañeza serían, pues: 1.º, retracción del yo del todo confuso, fundando la alteridad; 2.º, tensión del yo hacia lo otro, para obligarle a seguir manteniéndose en su alteridad (recuperación de la intencionalidad); 3.º, proyección de sí mismo en ese *alterum* (primera objetivación, enajenación y conciencia copulativa); 4.º descubrimiento del *ante* o *dellante de* (conciencia de la objetividad y constitución de la perspectiva óptica: *yo-lo otro*, con su cualificación: *dentro-fuera*).

Recapitemos ahora brevemente: sumido el hombre en el absoluto misterio, se halla confundido, *fundido-con* el todo; si este momento tuviese la más mínima perduración, la vida quedaría paralizada, se apagaría en la nada, como una llama en el vacío, falta de atmósfera; por eso, es sólo un tránsito puntual, que da paso inmediatamente al recobrase del yo en la extrañeza, cuyos submomentos estructurales acabamos de señalar. Ahora bien, la extrañeza no es todavía la tierra firme que la vida en confusión perentoriamente exige. La extrañeza es sólo un movimiento inicial de salvación. Decíamos que era ya como una primera toma de tierra, pero el suelo que se toca aquí es aún tan movedizo que, en realidad, no es suelo. Por eso, el fragmentario, el incipiente gesto soterico que es la extrañeza, necesita prolongarse, continuarse en demanda de más consistente fundamento. De ahí que también la extrañeza sea un momento transitivo. El juego de la intencionalidad no pasa de constituir en ella una débil preorientación, tendiéndose vacilante, como una mano que tantea o un ojo que se abre, ávido de luz, en la oscuridad (la exagerada apertura palpebral, como si el ojo quisiese recibir un gran golpe de luz, es, como se sabe, lo esencial en la expresión fisonómica de la extrañeza o el asombro). Inmediatamente, el yo se va a hacer consciente de lo que busca: la luz de la inteligencia (5). Pero la primera percepción de esa luz es ya un salir de la extrañeza, un situarse del yo en el horizonte lógico-intelectual: es el preguntar. La extrañeza, gesto ya casi interrogante, es un tránsito a la pregunta. Extrañado el hombre ante lo demás y ante sí mismo, que se le aparecen con la eterna novedad metafísica del misterio existencial, inmediatamente se

pregunta: ¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Qué es? ¿Qué soy yo mismo? ¿Qué es lo que hay?

Veamos ahora lo que se inquiere en este *qué*.

III

LA PREGUNTA

Así como la extrañeza surge inmediatamente del momento vivencial de la confusión, ella, a su vez, es un gesto vital incompleto en sí mismo que se resuelve en la interrogante. La confusión es la iniciación de un peculiar movimiento del espíritu que se continúa o prologa en la extrañeza y en la pregunta. La pregunta está implicada —exigida—, y ya como preformada, en la extrañeza, y ésta en la confusión. Ahora bien, así como no tratamos aquí de una extrañeza y de una confusión cualesquiera, sino de arquetípicos y radicalísimos momentos vivenciales, así también la interrogante en que se continúan, y que emerge de su íntima estructura, no es una interrogante cualquiera, sino que responde a la profundidad de la zona vital en que aquéllas transcurren; en suma, es también una interrogante radical.

Decimos que el preguntar es ya una actitud intelectual, cognoscitiva. Es decir, que para salir de la confusión y de la extrañeza —y hemos visto que es ineludible para la vida esta salida— lo primero a que el hombre llama en su ayuda, aquello de que echa mano inmediatamente, es su intelecto. Por la intervención y juego del intelecto se salva el hombre de la caída en la nada con que amaga la confusión radical en la totalidad del misterio. En la extrañeza se sitúa frente a esa totalidad misteriosa, ya objetivada —en la que hay yo y lo otro o yo ante lo otro— e inmediatamente trata de poner luz en su misterio, robarle su secreto, preguntando *qué es*. Y esta pregunta primaria hemos dicho que es también una pregunta radical, o, si se quiere, la *pregunta radical*. Veamos por qué.

El sentido íntegro de toda pregunta puede determinarse atendiendo a los siguientes cuatro puntos de referencia: *quién* es el que pregunta; *a quién se dirige* la pregunta; *cuál es el objeto* o término intencional —lo que la escuela llamaba *objeto material*— del preguntar; *cuál es su supuesto formal*, esto es, *qué es lo que inquiere de su objeto*, qué trata de descubrir en él. Examinemos uno por uno esos cuatro aspectos, para ver si en cada uno de ellos verifica este primario preguntar la condición de radicalidad que le hemos atribuido.

1.º *Quién es el que pregunta*.—Este «quien» no alude, sin más y en abstracto, a un sujeto del preguntar, sino a un sujeto en una *situación*. La concreta situación vital de que la pregunta emana confiere a ésta una de sus esenciales dimensiones de sentido. Pues bien, en el caso que consideramos, el que pregunta es el hombre radicalmente confuso y extrañado, hundiéndose en el misterio de la existencia e intentando salvarse de él; es decir, el hombre en la más insostenible de las situaciones —tan insostenible, que apenas si es situación—, de la que, por tanto, necesita perentoriamente salir; pero sólo puede salir de ella poniendo en juego su intelecto en su función primaria, que es, precisamente, preguntar. No se trata, pues, aquí de una pregunta más o menos banal, que a voluntad pueda o no formularse, sino de un preguntar al que la situación vital de que brota le presta un carácter de dramática ineludibilidad.

Este preguntar es, por consiguiente, desde el punto de vista del que lo hace, algo que tiene la radicalidad de lo necesario, urgente, ineludible para la vida.

2.º *A quién se dirige la pregunta*.—Otra peculiar, e igualmente profunda, dimensión de sentido de esta primaria interrogante estriba en que es un preguntar solitario. En efecto, la *co-existencia* —yo con lo otro— en que se encuentra el hombre en la extrañeza no es todavía una *con-vivencia*. Es coexistencia de un *ego* y un *alterum*, aun neutro e indiferenciado. El «alter», implicado indeterminadamente en ese «extra» de la extrañeza, es, por eso mismo, un «alter» remoto, que aun no ha recobrado su función de *proximidad* (aun no es «prójimo»), desaparecida en la confusión (6). De ahí que este primario preguntar del hombre no pueda ir

dirigido sino a sí mismo —no puede pretender que otros «respondan por él», porque en el horizonte de su actual situación ni siquiera hay esos otros. Ahora bien, la pregunta más radical —inclusive epistemológicamente— es la dirigida a sí mismo, porque de ella brota el pensamiento original, la verdad en su más riguroso sentido. La intención interrogante que pretende extraer el conocimiento —la respuesta— del hombre en absoluta soledad es, pues, la más radical de todas (7), aunque después —lo cual puede ocurrir— esta pretensión no se plenifique, se adultere, en la respuesta misma.

La radicalidad del preguntar emanado de la extrañeza le viene, por tanto, conferida, desde el punto de vista de la expectación de respuesta, por el hecho de ser un *preguntar solitario*.

3.º *Cuál es el objeto o término intencional del preguntar.*—En tanto en cuanto el hombre, en la actitud intelectual —pues el preguntar, según hemos visto, ya lo es— puede enfrentarse con la totalidad de lo existente, esta pregunta primaria tiene por objeto, se dirige a esa totalidad. No es una interrogación que recaiga sobre *esto* o *aquello*, sino sobre lo que ya está propuesto a la extrañeza —que ya hemos visto que es una extrañeza formalmente totalitaria— como su término; recae, por tanto, sobre esa coexistencia en que, en ella —en la extrañeza—, se imponen el yo y «lo demás». En suma, esta pregunta versa sobre *todo lo que hay*, y no sobre ninguna cosa en particular.

Esta pregunta es, pues, radical, desde el punto de vista de su objeto, en tanto en cuanto es un preguntar totalitario.

4.º *Qué es lo que la pregunta inquiere de su objeto, qué trata de descubrir en él.*—Este es el punto de más compleja elucidación, pues, contra lo que puede parecer al considerar la expresión literal en que ha quedado formulada la pregunta primaria —«¿qué es lo que hay?»—, ésta no tiene un sentido unívoco, sino plurívoco (y no hablamos ya aquí, como en los puntos 1.º y 2.º del *sentido vital* de la pregunta, sino, concretamente, de su sentido lógico). Trataremos de discernir esas varias líneas de significación.

La primera es la directamente expresada en la fórmula literal: «¿Qué es...? Es claro, por lo pronto, que esta pregunta postula una «quiddidad», reclama una esencia. Pero, como el término objetivo de la pregunta es *todo lo que hay*, lo que se pide, en realidad, no es una esencia, en la acepción usual de la palabra —es decir, la esencia de *algo*—, sino la esencia absolutamente universal (8), aquella que ha de convenir a *todo lo que hay*, acentuando el *hay* tanto como el *todo*, es decir, la esencia del *haber* mismo, o, si se quiere, la esencia de la existencia. Ahora bien, esa esencia, cuya absoluta generalidad la sitúa por encima de cualquiera otra, y abarcándolas a todas en su ilimitada extensión —propiedad que la escuela llamó *trascendental*—, es lo que se ha designado clásicamente con el término *ser*. El ser es, pues, el supuesto, la estructura y el término intencional de esta primera dirección significativa del preguntar. Por eso, en la tradición metafísica, esta pregunta revistió la forma: *ti to on, ¿quid est ens?, ¿qué es el ente?* El ser opera tres veces en esta pregunta; en el *qué*, en el *es*, y en el *ente*; en el *que*, en tanto esencia; en el *es*, en cuanto consistencia; en el *ente* (*lo-que-hay*, en nuestra formulación), en cuanto existencia (8). En cualquiera de los momentos formales de la pregunta, y en todos ellos, va presupuesto el ser.

Cuando el hombre, pues, desde el ámbito oscuro de su radical extrañeza se pregunta: «¿qué es lo que hay?», funda ya, con su solo preguntar, una serie de primeras determinaciones ontológicas en la realidad indeterminada que le está propuesta. Así, esta primera operación intelectual sobre lo existente postula —y con ello, implícitamente, afirma— para ello un ser o esencia que cumpla la condición de ser aquello en que todo *consiste* o está radicado —Ortega lo ha llamado «la realidad radical», subrayando con ello su prioridad metafísica y eludiendo el término *ser*, cargado de resabios sustancialistas; para él, el ser mismo es ya algo radicado en la primaria realidad de la vida, puesto que es ya algo que el hombre hace con las cosas, a saber: una interpretación.

Pero hemos de prescindir ahora de todas estas determinabilidades ontológico-formales de la pregunta

primaria —con el intrincado plexo de problemas que complican—, para quedarnos sólo con esa pretensión suya de encontrar un ser comprensivo de todo lo que hay, un fundamento último de la realidad, o una realidad fundamental; para destacar, en una palabra, la exigencia de fundamento —y de fundamento, precisamente, óntico— en que *a radice* actúa (por lo visto, es el ser ese suelo firme en que la vida necesita apoyarse, tras la caída en la confusión y en la extrañeza totalitarias).

Importa consignar ese carácter de implícita afirmatividad de ser que lleva ya consigo el primario preguntar —si en él se inquiere un ser, en efecto, es que ya implícitamente se afirma, se presupone, que *lo que hay* lo tiene—, porque si, según hemos visto, la primera operación intelectual que el hombre realiza, a partir del vacío intelectual de la confusión y de la extrañeza, es una pregunta, ¿de dónde le viene esta convicción de ser, este supuesto ontológico en que su intelecto desde el primer momento actúa, y sin el cual la pregunta misma no es posible?

Llegamos con esta cuestión a uno de esos puntos límite, más allá de los cuales no puede retroceder la razón. Esta exigencia de ser es algo constitutivo del hombre, en su dimensión pensante, y de ella no se puede *dar razón*, precisamente por pertenecer a la estructura funcional misma de la razón. Si de algo no puede la razón *dar razón*, en efecto, es de esa misma función de *dar razón* que la constituye. Ahora bien, la exigencia de ser, la petición de fundamento, como cualquiera otra de las formas o supuestos lógico-categoriales del pensar, no son sino distintos módulos en que esa función genérica del *dar razón* se especifica. Pero el propio *dar razón* es un *hecho* último, abrupto y ciego, es decir, irracional (ya que cae fuera del dominio interpretativo o declarativo de la propia razón); nos *encontramos* con él, sin más; es una forzosidad de la vida, como el respirar; nos vemos forzados a hacer nuestra vida con algo que se llama intelecto y que tiene una consistencia lógica, como el respirar tiene una consistencia neumática.

Esa consistencia lógica es la que determina que el intelecto opere *ab initio* en este supuesto de ser, en esta actitud inquisitiva de una realidad radical.

Nos basta con esto para ver cómo en esta primera dirección significativa —la *onto-lógica*— cumple también la pregunta «¿qué es lo que hay?» su condición de radicalidad.

Pero, decíamos, la estructura formal de esta pregunta tiene un sentido plurívoco. En efecto, su sentido lógico completo no se agota en el *qué*, sino que, tras esta forma expresa, y al lado de ella, se encierra también un *¿por qué?* («¿Por qué hay algo, en lugar de no haber nada?». «¿De dónde procede todo?»). La naciente actitud interrogativa, en el orto metafísico del conocimiento, reclama no sólo un ser o esencia para lo existente, sino también una razón suprema de la existencia que, a la vez, sea una suprema causa o primer principio. Independientemente de las soluciones que ulteriormente pueda tener esta gran cuestión (soluciones que pueden adoptar múltiples formas, desde la teológica hasta la crítica, que niega la licitud misma del problema desde un punto de vista puramente teórico —científico-filosófico—; soluciones, incluso, para intelectuales, como las míticas y religiosas), es lo cierto que en la pregunta primaria va implícito este sentido inquisitivo de un principio causal originario, y que en esta nueva línea significativa, que corresponde asimismo a una estructura primaria del espíritu en su dimensión lógico-intelectual, la pregunta reviste la misma radicalidad que en su metafísica exigencia de ser: se trata, como digo, de inquirir una razón suprema que, a su vez, sea una suprema causa.

Mas ni siquiera aquí, en este «¿por qué?», se agota la riqueza de sentido de la pregunta que nos ocupa, sino que la plenitud de su intención interrogativa se flexiona aún en una tercera dirección, que es la teleológica; a la inquisición de un ser o esencia y de una causa suprema o principio de lo existente añade la de una finalidad. Así, pues, la pregunta «¿qué es lo que hay?» alberga en su seno expectativo, también, esta otra, con la cual integra su sentido: «¿para qué existe todo?» Y con respecto a esta tercera dirección formal de sentido puede decirse lo mismo que acaba-

mos de decir de la causal: también caben en esta cuestión los mismos tipos de solución; también responde ella a una estructura lógico-funcional primaria del espíritu; por último, también la exigencia teleológica actúa aquí en intención radical, ya que postula un *fin último* de la existencia (10).

La articulación de estas tres direcciones de sentido lógico-interrogativo, dentro de la pregunta primaria, se realiza a partir del momento objetivo-metafísico planteado preintelectualmente en la extrañeza y ascendido a expresión intelectual en la pregunta; y su orientación adquiere una forma bivial, que corresponde a la delimitación que, en dicho momento objetivo, realiza la conciencia vital entre el *ego* y el *alterum*. Cada una de estas tres direcciones acentúa su fuerza e intención interrogante, ya en uno, ya en otro, ya en ambos por igual, de cada uno de estos dos términos —el *yo* y *lo otro*— implicados en el término intencional totalitario del preguntar (realismo, idealismo y filosofía de la vida o filosofía existencial, son posiciones que responden a una acentuación del peso interrogativo sobre *lo otro*, sobre el *yo* o sobre ambos a la vez, respectivamente). En todo caso, prescindiendo de esta oscilación intencional, que el fondo vital de que emerge imprime a la pregunta, ésta, en cuanto operación intelectual, tiene siempre su sentido formal dirigido a la totalidad de lo existente, en la cual el *yo* y *lo otro* quedan envueltos. Ahora bien, a ese momento objetivo-metafísico totalitario, constituido en la extrañeza, corresponde en la pregunta, de modo pleno y directo, la primera de las tres direcciones de sentido mencionadas —la que demanda un ser o esencia universal o una realidad radical—; es éste, diríamos, el eje lógico-interrogativo de la pregunta, y en torno a él se articulan las otras dos direcciones significativas. En efecto, el *por qué* y el *para qué* son módulos interrogativos que apoyan su sentido en el *qué*, y que sólo podrán ser resueltos en virtud y en vista de la solución que se encuentre a la cuestión fundamental: «¿Qué es lo que hay?» Sólo a partir de una primera claridad metafísica; sólo desde la pura presencialidad del ser haciéndose luz lógica en el intelecto, adquirirán plenitud de sentido y podrán ser abordadas directamente las dos cuestiones adyacentes —aunque no por ello menos efectivas— que, con la primera, completan el contenido lógico-significativo de la pregunta primaria.

Queda mostrada con esto la radicalidad de esta pregunta, originaria del pensamiento metafísico en los cuatro aspectos que determinan la integridad de su sentido.

IV

NUEVAS CUESTIONES

Tras esta exploración, más bien penosa, por el enrarecido ámbito de la «vivencia metafísica» —y quiero hacer constar que hemos seguido sólo una de sus galerías— arribamos al punto en que queda abierto el horizonte intelectual con la pregunta. Sólo a partir de este instante, y en función de él, cobran realidad y sentido las múltiples direcciones de la vida intelectual, y entre ellas, la más *perfecta* y evolucionada de todas: la del saber científico. La ciencia, en efecto, como cualquiera otra especie de conocimiento particular, se edifica siempre sobre un subsuelo de creencias o convicciones radicales —y extracientíficas—, concretamente, metafísicas. Ahora bien, cabe preguntar: ¿dónde se insertan, dentro de la estructura vital de totalidad, cuyo esquema figurativo hemos intentado trazar, las raíces del conocimiento científico? O bien: ¿qué consecuencia puede tener para la ciencia la pérdida de vigencia de esas últimas creencias sustentadoras y, por tanto, su reducción a perentorio problema vital?

Estas cuestiones, y otras del mismo linaje, que podrían agruparse en temerosa constelación, aluden todas a un tema capital y de candente actualidad, que yo denominaría, definiendo ya una situación, «la deshumanización de la ciencia».

Pero la entrada en este tema habría de ser objeto de una nueva meditación.

NOTAS

(1) Quien desee precisiones sobre el saber y sus modos en Grecia, las encontrará, excepcionalmente profundas y autorizadas, en el libro de ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios*.

(2) ORTEGA, autor de la fecunda distinción entre *ideas* y *creencias* (con sus correspondientes modos de conciencia: «el pensar en» y el «contar con»), dice de ellas —de las creencias— que son aquello en que «se está», y aun aquello «que somos»; agrega que «se confunden en nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—» (ORTEGA: «Ideas y creencias», *Revista de Occidente*, Madrid, 1942, pág. 17.)

(3) Según HEIDEGGER (cfs. MARTÍN HEIDEGGER: *¿Qué es Metafísica?*, traducción de XAVIER ZUBIRI, en *Cruz y Raya*, septiembre 1933), la indiferencia de las cosas y de nosotros mismos a que nos conduce el verdadero «aburrimiento», nos revela el ente en total, el «todo». Por el contrario, la nada se nos da en experiencia radical en la angustia. «El temple de ánimo, que es la angustia, nos patentiza la nada.» Contra esto hay que decir que la nada sólo podría imponerse en la indiferencia absoluta, puesto que todo ser o existencia, *todo algo*, lo hace como correlato de alguna especie de interés. Ahora bien, la indiferencia absoluta es, dentro de la vida, imposible; no podemos tener de ella una verdadera experiencia. Por eso juzgamos imposible una vivencia de la nada. Sólo cabe una premonición de ella en la confusión, al ponernos en comunidad con ese *todo* amorfo que sólo se salva de ser nada por la exclusiva cualificación de su misteriosidad, o bien, tal vez (ponemos aquí un «tal vez» lleno de reservas), en el trance crepuscular —o tránsito— de dejar la vida.

(4) Adviértase que, al hablar de prioridad, refiriéndonos a los momentos vivenciales aquí descritos, no se alude a una prioridad temporal, sino más bien a una *aprioridad*, es decir, a una relación metafísico-estructural. Lo que aquí hacemos es una formal dicotomía y ordenación jerárquica de diversos *momentos* estructurales que en el tiempo funden sus perfiles, pudiendo, inclusive, operar en un único y mismo momento temporal. Sólo se trata de captar lo figurativo-dinámico de una peculiarísima vivencia, que, atendidos sus caracteres, bien puede llamarse metafísica.

(5) La imagen de la luz es tan clásica para la concepción del conocimiento y de la verdad, que no hay para qué insistir aquí sobre ella.

(6) Conviene subrayar que esta dimensión de soledad absoluta que opera en la extrañeza radical, no es sino la expresión plenaria y, por decirlo así, paradigmática de la condición tal vez más íntima y decisiva de la vida humana.

(7) En este concreto respecto la actitud cartesiana sigue teniendo —HUSSERL y ORTEGA son de ello testigos de excepción en la filosofía de nuestros días—, y tendrá siempre, un valor ejemplar.

(8) Toda esencia es universal, relativamente al área de realidad —o de posibilidad— que delimita, pero ésta lo es en otro modo; es la suya una universalidad, diríamos, en segunda potencia, no relativa, sino *absoluta*.

(9) No puedo exponer aquí el fundamento de esta distinción entre esencia, consistencia y existencia. Intentar hacerlo supondría entrar en el dominio temático de la ontología, cosa que no es posible aquí. Por la misma razón, no toco el problema del sentido analógico del ser, claramente insinuado ya en esa trifurcación.

(10) Por lo demás, no se olvide que estas tres líneas inquisitivas no son sino flexiones en que se despliega el íntimo núcleo de este primario preguntar, que es, simplemente, un preguntar por el *sentido* de todo lo que hay, por el sentido de la existencia misma.