

Xavier Zubiri

Filosofía primera
(1952-1953)

Volumen I

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

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



© Fundación Xavier Zubiri, 2021

www.zubiri.net

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2021

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1362-199-9

Depósito legal: M. 2.789-2021

Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE
ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

PRESENTACIÓN

Bajo el título de «Filosofía primera», Zubiri dictó un extenso curso de treinta y cinco lecciones entre octubre de 1952 y junio de 1953. Puede decirse que este curso es la cumbre intelectual del período de sus «cursos extrauniversitarios», el cual culmina con la publicación de *Sobre la esencia* en 1962. De este curso conservamos los textos taquigrafiados de todas sus lecciones (corregidos por Zubiri en su gran mayoría), una nueva versión de las primeras tres lecciones, y las fichas que Zubiri llevaba a ellas. El curso está dividido en cuatro partes. Dada su enorme extensión, el curso se publicará en tres volúmenes. El volumen I contendrá la primera y segunda partes del curso (lecciones I a la XXI). Tratan en general del tema de la inteligencia sentiente. El volumen II contendrá la tercera y cuarta partes (lecciones XXII a la XXXV). Tratan en general sobre la filosofía primera como ciencia de la realidad. Se podría decir que es aquí donde Zubiri desarrolla más su metafísica. El volumen III publicará los apéndices de este curso, donde destaca en especial un extenso texto mecanografiado por Zubiri que desarrolla y amplía notablemente la lección III.

Veamos ahora el detalle de la división de este primer volumen.

1) La primera parte, llamada «La estructura radical humana y el problema de los principios», abarca las primeras nueve lecciones. Las primeras tres lecciones, como decíamos, se encuentran nuevamente redactadas por Zubiri. Conservamos también un índice esquemático de estas tres nuevas lecciones, hecho probablemente por Ignacio Ellacuría.

La lección I contiene la «Introducción» a todo el curso. Aquí publicamos íntegramente la segunda versión mecanografiada por Zubiri que corrige el texto taquigrafiado del curso.

De la lección II tenemos dos versiones: la taquigrafiada del curso y la mecanografiada por Zubiri. Esta última es la que publicamos, aunque se encuentra incompleta. Comprende las pp. 19-34 del original en la numeración de Zubiri. Como en el índice esquemático la lección III comienza en la p. 61, de esta lección nos faltarían las pp. 35-60. En el libro las hemos completado con el texto taquigrafiado del curso, que está revisado por Zubiri.

De la lección III, llamada «La estructura de la inteligencia», conservamos tres versiones. La primera es la del texto taquigrafiado del curso. La segunda es una nueva elaboración de esta lección, la cual abarca las pp. 41-65 del original. Es la más apegada al texto taquigrafiado de la lección III, y su división concuerda con la del curso. Por eso la hemos incluido en el libro como lección III. Hay que señalar que, para el final de esta lección, Zubiri llevó en sus fichas del curso una sección del texto llamado «La vida humana», que forma parte del conjunto de textos que Zubiri denominó posteriormente «Filosofía de los seres vivos». Esta segunda versión de la lección III, en esos pasajes, es una reelaboración de tal texto. Una copia del final de esta segunda versión mejorada se encontraba también en el archivo de «Filosofía de los seres vivos», con leves variaciones ulteriores. Las hemos incorporado al texto.

La tercera versión de esta lección III es la más interesante para el lector. Se trata del desarrollo, ya muy ampliado, del tema de la inteligencia, y que comprende las pp. 61-384 del original en letra muy pequeña. Más que el desarrollo ampliado de esta lección, este texto es casi un nuevo libro de Zubiri, pues desarrolla muchos aspectos no contemplados en el curso. Dada su enorme extensión, y al ser, como decíamos, una versión muy ampliada sobre el tema de la inteligencia, publicaremos este texto en el tercer volumen.

Del resto de las lecciones de la primera parte (lecciones IV-IX) conservamos el texto taquigrafiado, corregido por Zubiri.

En esta primera parte, Zubiri trata principalmente el tema de la estructura de la inteligencia sentiente dividida en cuatro secciones. Las tres primeras tratan de sus diversos momentos: impresión de realidad, sentir, idea, concepto, juicio, etc. La última sección trata de una breve «defensa histórica» de su idea de inteligencia sentiente.

2) La segunda parte, llamada «Qué es ser principio», va desde la lección X a la lección XXI. Está dividida en tres secciones. La primera de ellas trata sobre cómo nos es dada la realidad. La segunda, la más extensa, trata principalmente sobre las diversas interpretaciones que se han dado sobre la filosofía primera, como el ente, la verdad, la conciencia y el ser. Aquí Zubiri entabla un rico diálogo con diversas filosofías, en especial, las de Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger. Finalmente, la tercera sección trata sobre la posibilidad de una filosofía primera como ciencia de la realidad en cuanto tal. Ello concluye las primeras dos partes, y abre el camino a lo que será la tercera y cuarta partes del curso.

Veamos ahora los criterios de edición que se han utilizado en este primer volumen.

En primer lugar, como ya hemos señalado, para las primeras tres lecciones hemos usado la versión revisada por Zubiri, salvo indicación contraria. Para los títulos generales del curso, así como su tipo de división (Parte, Sección, I, etc.), hemos seguido lo señalado en el texto revisado. En segundo lugar, para el resto de las lecciones hemos transcrito el texto taquigrafiado, incorporando las correcciones manuscritas del propio Zubiri. Esto nos da cierta garantía de que lo publicado se ajusta a lo pensado por Zubiri en esas lecciones, aunque siempre hay que tener cuenta que su revisión no es exhaustiva ni definitiva, y que, además, su letra no es fácil de leer. En tercer lugar, hemos usado las fichas que Zubiri llevaba a esas lecciones. Ellas nos han permitido colocar subtítulos, dividir y numerar párrafos, destacar palabras en cursiva, y completar algunas ideas del texto transcrito. Se han usado siempre las llaves, { }, para todo lo que se agregue desde tales fichas. Por último, para que el texto publicado resulte lo más fluido posible para el lector, hemos suprimido algunas repeticiones innecesarias, propias del estilo oral, sin alterar en lo posible el texto original de Zubiri, y también ordenado algunas frases que de otro modo serían difícilmente comprensibles, manteniendo los términos que aparecen en el curso. Los signos < > se usan para indicar las intervenciones del editor, cuando han sido necesarias para aclarar alguna idea. De este modo, se intenta que el libro mantenga su carácter de ser una lección oral, tal como el propio Zubiri lo había hecho con su propio curso «Cinco lecciones de filosofía». No hay duda que, si Zubiri hubiera podido editar su propio texto, hubiera introducido notables mejoras, algunas de las cuales quedaron indicadas en anotaciones marginales que hemos colocado en notas a pie de página.

Para las citas en griego que Zubiri hace durante el curso, hemos colocado todas las transcripciones en la grafía origina-

ria, para uniformar la edición. Hay que tener en cuenta que Zubiri generalmente citaba de memoria durante sus lecciones, y no siempre de forma exacta. Por eso, las citas se han corregido cuando correspondía. En cambio, la traducción de Zubiri se ha mantenido literalmente, pues esto nos da una idea del modo como Zubiri interpretaba el texto citado. Colocamos en nota a pie de página las posibles referencias, cuando se han podido localizar. Hay que destacar que la Fundación Xavier Zubiri en su página web (<http://www.zubiri.net>) dispone desde hace un tiempo de un índice electrónico para todas sus obras publicadas.

Por último, quisiera agradecer a todas las personas e instituciones que han hecho posible la edición de este volumen. A la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso por todo el apoyo brindado. A la Fundación Xavier Zubiri y a su director académico, Diego Gracia, por toda la confianza depositada. A Fernando Danel, uno de los pioneros en la investigación de este curso, por haber facilitado a la fundación la transcripción de las primeras lecciones. A Fernanda Cuneo por su ayuda en la revisión del texto. A Elisa Romeu, secretaria de la fundación, por su gran apoyo en la elaboración de este libro. Finalmente, a Antonio González, director de Estudios y Publicaciones de la fundación, por toda la inmensa colaboración que me ha brindado, como revisar minuciosamente el libro y localizar algunas citas.

Esteban Vargas Abarzúa
Viña del Mar, octubre de 2020

INTRODUCCIÓN¹

Vamos a tratar en este séptimo curso de problemas que he rubricado con el título de «Filosofía primera». En ella se tercian graves cuestiones concernientes al hombre y a las cosas.

Nada más necesario al hombre actual. Vivimos inundados por una fraseología oceánica que atruena los oídos, obnubila las inteligencias, retuerce y fanatiza las voluntades. Como fenómeno episódico, con ser muy importante, no tendría gravedad última. Pero es que no se trata de episodios aislados; a fuerza de fuerza, ese torrente verbal que nos inunda va adquiriendo caracteres objetivos, va cohibiendo la vida del hombre sobre toda la tierra, y tiende a constituir una forma de vida que llamaríamos *turbulencia*. Vivimos sin duda alguna en una gigantesca y sin par *turbulencia*. Sin embargo, por muy turbulenta que sea, no logra sofocar, porque es insofocable, un profundo, un hondo apetito de verdad. Por eso, no estará de más alejarnos de la *turbulencia* cotidiana, que a todos, y a mí el primero, nos asedia, y refugiarnos en eso que los griegos llamaron *σχολή*,

¹ Aquí comienza el texto mecanografiado de Zubiri, que mejora notablemente la lección I, dictada el 30 de octubre de 1952.

ocio, para vacar de las urgencias de la vida y dedicar unos minutos de reposada y serena reflexión a las graves, a las extemporáneas cuestiones de que vamos a tratar².

Arriesgada faena esta de lanzarse a pensar en filosofía primera. Arriesgada tanto por lo que tiene de filosofía como por lo que tiene de primera.

En primer lugar, por lo que tiene de filosofía. Las más densas oscuridades envuelven a este vocablo. Basta abrir cualquiera de los libros al uso para comprender lo hondamente que se halla grabada en la mente del hombre actual la idea de que la filosofía es cosa enormemente oscura y, a última hora, un poco huera. Los griegos, a partir de Sócrates, calificaron con el nombre de «filosofía» al conjunto del saber humano y a la actitud que el hombre toma ante él. Pero, andando el tiempo, la multiplicación de los saberes y, sobre todo, el auge de las ciencias positivas, trajeron consigo una disociación, más o menos desdibujada, entre ciencia y filosofía. Y por ciencia no me refiero aquí exclusivamente a las ciencias físicas o, más generalmente, a las ciencias de la naturaleza, sino que ciencias son también, y tanto como aquellas, las ciencias llamadas del espíritu, por ejemplo, las ciencias históricas. De un lado, pues, la masa ingente de los saberes positivos; de otro, eso que se llama filosofía.

A casi todos los científicos, al ver de lejos nuestras discusiones, la filosofía les parece ser, en el mejor de los casos, una generalización más o menos erudita del contenido de los saberes positivos. Y casi siempre sirve para designar el conjunto de aquellos problemas que, no habiendo tenido aún solución satisfactoria en la ciencia, abren el campo de una «especulación» libre, casi completamente incontrolada. Un gran bioquímico,

² El comienzo es muy semejante a lo que Zubiri trató en un curso anterior llamado «Ciencia y realidad» (1945-1946), ya publicado (Madrid, 2020).

Stanley, al proponerse la cuestión de si los virus son organismos vivos o moléculas, declara: «Por el momento, dada la ausencia de datos experimentales precisos, la discusión de estas cuestiones ha de reducirse por fuerza a ser más o menos filosófica».

Desgraciadamente la filosofía no ha sido ajena a esta situación. Por un lado, el alejamiento progresivo del filósofo respecto del saber positivo le ha llevado algunas veces a hablar de las cosas con un tono de suficiencia rayana en el vacío. Por otra parte, al irse multiplicando la pléyade de filósofos sobre la tierra se ha llegado a un punto en que en filosofía todo parece discutible, todo puede decirse, todo es igualmente opinable, nada tiene fuerza decisiva. Si la consecuencia de esta situación fuera el escepticismo, nada tendría de objetable, al fin y al cabo, aunque no se comparta, el escepticismo es una actitud auténticamente filosófica. Lo grave del caso es que la mayoría de las veces esa omnidiscutibilidad filosófica emboza una solapada renuncia a la investigación de la verdad. Lo decía ya Descartes en la carta que sirve de prefacio a la obra en que inicia nada menos que todo el pensamiento moderno: «Como en filosofía se cree que no existe nada que no sea disputable en sentidos contrarios, son pocos los que investigan la verdad»³. Parece que hoy estamos más necesitados que nunca de esta advertencia cartesiana. La filosofía, lo mismo por parte de los científicos que de los filósofos, parece a muchos un mar de vaguedades. Arriesgada empresa, pues, ponerse a filosofar.

Arriesgada doblemente, si se trata de una filosofía que se llama a sí misma «primera». Porque, por si fuera poco lo que acabamos de decir, hablar de filosofía primera es correlativo a decir que hay una filosofía segunda. Con lo cual, el concepto

³ Descartes, *Medit.*, AT, VII, 5.

de filosofía se torna indeciso en el seno mismo de la filosofía. Sin embargo, permítaseme no entrar de momento en esta disquisición. Nunca he pensado que puede empezarse diciendo lo que es filosofía, sino, justamente, al revés: qué es filosofía es algo que solo puede decirse desde la figura concreta de una filosofía ya hecha, esto es, como resultado de la investigación que vamos a emprender. Lo único que debe importarnos es recoger la advertencia cartesiana, y lanzarnos, por lo menos con buena voluntad, a ese orbe de problemas que constituyen la filosofía primera.

Pero, si renunciamos a decir en este momento lo que sea en realidad, es, en cambio, imprescindible acotar, por lo menos, el ámbito de los problemas que abarca.

{*El problema de la filosofía primera.*} Para ello, reparemos en que el hombre es un ser que vive sobre la tierra, y que, a consecuencia de las estructuras que posee, está viviendo en buena medida con y de las cosas. Tomamos aquí el vocablo «cosa» en su acepción más inocua. Son cosas, en este sentido, tanto las que más estrictamente merecen llamarse así, es decir, las cosas físicas, como otras que, en rigor, no son cosas, tales como las esperanzas, los recuerdos, la historia, el propio pasado de cada cual, y, sobre todo, la propia realidad de cada uno de nosotros. Viviendo con las cosas y de ellas, el hombre está atenido a lo que ellas son. Lo que las cosas otorgan al hombre en este su atenerse a ellas es lo que, sin compromiso ulterior, llamamos todos la verdad. Y la condición en que queda el hombre en la verdad es lo que, también en el sentido más lato del vocablo, llamamos saber. Viviendo, pues, con las cosas el hombre no solo «es» sino que «sabe». Cualquiera que sea la articulación precisa entre la realidad humana y su saber, lo cierto es que el hombre *sabe*, *puede* saber y *tiene* que saber. El hombre, *velis nolis*, vive en la verdad.

Lo que ocurre es que el hombre no sabe de una vez todo lo que quisiera, podría o tendría que saber. Si las cosas estuvieran desplegadas ante sus ojos de una vez, en toda su amplitud y profundidad, el hombre poseería, de una vez para todas, la totalidad de sus posibles saberes. No es este el caso. Las cosas no se nos presentan en esta forma suficiente, sino, justamente, al revés: en forma constitutivamente deficiente. Este carácter deficitario, de deficiencia, es inherente a las cosas mismas con que el hombre tiene que habérselas. En la medida en que las cosas nos dan algo de su verdad, el hombre sabe algo de ellas; pero en la medida en que las cosas se nos dan deficientemente, son ellas mismas las que nos ponen en movimiento para ir más allá de la parcela de verdad que poseíamos. Esta estructura de las cosas mismas es justamente lo que se llama «problema». Problema no es simplemente un conflicto que, de puertas adentro, forja al hombre en su cabeza, sino que es, ante todo, la condición problemática de la realidad de las cosas mismas con que tenemos que habérnoslas; el hombre tiene problemas, porque las cosas le son problemáticas. La verdad que en un momento poseemos nos abre, pues, el ámbito de lo problemático. Forzado por las cosas mismas, el hombre se ve lanzado allende lo que sabe hacia lo que aún ignora; no solamente posee algo de verdad, sino que tiene que averiguar más.

Por este camino no sabe ciertamente a dónde irá a parar, ni si aquello a que llegue será satisfactorio, ni tan siquiera está seguro de antemano de que llegará a nada, pero la necesidad de saber y de averiguar es inexorable. Lo que sí está en su mano es hacer de esta necesidad virtud; entonces, la necesidad de verdad se le convertirá en voluntad de verdad. Es, tal vez, lo que más nos falta hoy; en su lugar, el hombre actual aspira fundamentalmente a una voluntad de poder. Y, como poder, el de la verdad es el más impotente de todos los poderes; nada

más fácil que aplastar la verdad y dejarla hollada en las cunetas de todas las carreteras. Sin embargo, inerme y postrada, la verdad sigue estando ahí. Inoperante e impotente, el poder de la verdad es el más imborrable de todos los poderes. Y la inteligencia no posee más que esta fuerza vidriosa y aparentemente quebradiza, que es el poder de la verdad.

Por necesidad, unas veces, por voluntad, otras, y casi siempre en dosis varias por ambas cosas a la vez, el hombre va adquiriendo o perdiendo o modificando sus saberes de las cosas.

No hay por qué enumerarlos todos, baste con citar algunos por vía de ejemplo. El hombre a lo largo de su vida va adquiriendo ese saber que llamamos corrientemente el *saber de la vida*. No es sin más un enriquecimiento humano. Porque si bien es verdad que el niño no sabe nada de la vida, tiene, en cambio, la vida entera por delante; en cambio, el anciano sabe mucho de la vida, pero apenas posee vida a que poder aplicar ese saber, de suerte que a la postre su saber no le sirve para casi nada; por razones opuestas, es el anciano lo más parecido al niño. Entre esos dos extremos, tal vez la madurez representa el máximo equilibrio entre la vida y el saber de ella. El hombre tiene, además, otros saberes, por ejemplo, *sabe dominar* las cosas y a los otros hombres, sabe dominarse a sí mismo: es el saber técnico en el sentido más lato del vocablo. El hombre sabe también *contemplar* gozoso aspectos insospechados de las cosas. Todas las artes envuelven, en una u otra forma, un saber, una verdad estética. El hombre sabe también, en alguna medida, *lo que son las cosas*; es la forma de saber que llamamos ciencia. Sabe cómo han venido a la existencia y se han ordenado las cosas del mundo en su totalidad (sabe lo que es el todo del universo); es el saber mitológico. Sabe lo que es la *ultimidad de todo*; es la sabiduría religiosa, etc.

Todos estos saberes representan el resultado de una averiguación, esto es, el resultado de esa condición problemática de la realidad que arrastra al hombre. Para lograrlo, el hombre no dispone de otro medio que el de forzar a las cosas a que le descubran lo que en su primera deficiencia no mostraban. En todo caso, hay siempre en la averiguación estos tres momentos íntimamente articulados: una manera como se presentan las cosas al hombre, una manera de ver las cosas y una manera de mirarlas. Y esto es igualmente cierto tanto de la historia como de cada biografía particular.

Ahora bien, si, llegados a este punto, reflexionamos sobre lo que el hombre sabe, nos encontramos con un resultado paradójico. Por un lado, lo que es más obvio: por mucho que sepa, es todavía mucho más lo que ignora. Pero, por otro lado, sorprende descubrir que, en el fondo de los saberes más rudimentarios, el hombre sabe muchas más cosas de las que él mismo podría sospechar. Pongamos un ejemplo al que voy a atenerme a lo largo de toda esta lección. No es más que *un* ejemplo; queda taxativamente consignado. A lo largo de su experiencia de la vida, el hombre sabe o barrunta saber cuáles son los motivos de algunas acciones humanas, pero ignora los de muchas. Análogamente, la mayoría de los antiguos sabían que los dioses desencadenan las tormentas, pero quedaban muchas veces perplejos, porque la voluntad de los dioses no parecía clara, etc. Imaginemos ahora que ante estas ignorancias y perplejidad interviniera un personaje singular que zanjara la cuestión diciendo: es que estas cosas no tienen un «porqué». La reacción de quien lo oyera sería inmediata: ¿cómo no va a tenerlo? Por lo visto, en el fondo de todos esos saberes y de todas esas ignorancias, esos hombres sabían, sin darse cuenta de ello, algo singular: que todas las cosas tienen su porqué. A todos los saberes subyacen algunos saberes de este tipo, de los

cuales es un ejemplo el del «porqué». Saberes que para el hombre no representan meras convicciones suyas, sino que son o pretenden ser, por lo menos, verdaderos saberes, esto es algo que está inscrito en la estructura de las cosas, algo que es así por la fuerza de las cosas. En este, como en todos los auténticos saberes, van envueltos, a una, el saber personal del hombre y la estructura misma de las cosas.

Si hacemos incidir nuestra reflexión sobre estos saberes que hemos llamado subyacentes, nos encontraremos fácilmente con algunos caracteres peculiares que poseen.

1.º) Ante todo, como acabamos de ver, están subyacentes. Más que cosas sabidas, son consabidas. Digamos: están *sobreentendidas*. Se podría aplicar a este tipo de saberes el dicho popular: de poeta, filósofo y loco, todos tenemos un poco.

2.º) Estos saberes se extienden a todas las cosas, las abarcan todas. En el ejemplo anterior, el hombre sabe que no solo estas o las otras cosas, sino todas las cosas tienen su porqué. Con un término peligroso, porque parece puramente lógico, llamaremos a estos saberes *universales*. Que aquello a que aquí nos referimos no es meramente lógico, salta a los ojos. Baste reparar en que, gracias a que *todas* las cosas tienen su porqué, todas ellas juntas forman, desde este punto de vista, un solo sistema de porqués; forman un *todo*, un ὅλον, un universo.

3.º) No solamente se extienden estos saberes a todas las cosas, sino que, además, se extienden a ellas necesariamente, es decir, esos saberes y las estructuras respectivas de las cosas no son relativas a la peculiaridad de las cosas en cuestión, no penden de sus particularidades. Este «no pender de» es como un «estar suelto de»: es lo que etimológicamente significa la palabra «ab-soluto». Estos saberes son, además de universales, *absolutos*. Claro está, este vocablo es también peligroso. Por-

que fácilmente puede sugerir la idea de que el hombre conoce las cosas en absoluto. No se trata de esto, sino tan solo de que sabe algo absolutamente. Y esta diferencia es esencial, tanto que nos conduce a otro carácter de estos saberes.

4.º) Estas verdades pomposamente sobreentendidas, universales y absolutas son de una pobreza extrema. No puede haber saberes más misérrimos. Por esto es por lo que más que sabidos son saberes consabidos. ¿De qué le serviría al hombre saber que todas las cosas tienen su porqué, si ignora por qué suceden las cosas concretas con que tiene que habérselas? Esta pobreza no es privativa del saber humano, es que la verdad misma sabida en él es extremadamente pobre. Esto es, se refiere a las estructuras más pobres de las cosas. Sin embargo, pese a su pobreza, son decisivas. Si ante un problema o en una situación cualquiera de la vida pudiéramos sospechar tan siquiera que las cosas en cuestión carecen de porqué, se derrumbaría, *ipso facto*, la posibilidad misma de vivir, y las cosas mismas parecerían desvanecerse. Son las estructuras más pobres de las cosas, pero constituyen el cañamazo fundamental de todas ellas. De suyo no son una cosa sino el *primordium* de toda cosa; son lo primordial de ella. Dicho temáticamente, son estructuras principiales, son *principios*. Meros principios de las cosas y de su verdad no son ni pueden ser la realidad integral de ninguna de ellas ni de ninguna verdad completa.

5.º) Decía ya, anteriormente, que sin ellos se derrumbaría la vida y se desvanecerían las cosas. Nadie toma con última certidumbre esta posibilidad. Estos principios son *firmes*, esto es, ciertos e inconcusos. La mejor de las filosofías que pusiese en conmoción su verdad no produciría la menor vacilación efectiva en ningún hombre. Podrán desenvolverse las más profundas especulaciones sobre la causalidad y sobre el origen de

la firmeza con que afirmamos que todas las cosas tienen su porqué, pero ningún hombre sobre la tierra abandonará la firme certidumbre de que, como quiera que sea, todo tiene su porqué. Lo cual no significa que todas las cosas tengan el mismo tipo de porqué. Por ejemplo, la física cuántica nos dice que no solamente no conocemos, sino que no existe en realidad un porqué físico de que este determinado átomo de radio se desintegre en este mismo instante o más bien dentro de dos mil años. Lo único que sabe es que al cabo de ese plazo máximo se habrá desintegrado. Pero que una cosa física no tenga un porqué físico no significa que no tenga en absoluto ningún porqué. Por lo menos, la resistencia natural que siente en este punto todo el que se adentra en la actual física de las partículas no hace sino subrayar lo que estamos diciendo.

6.º) ¿De qué certeza se trata? Porque el hombre posee muchos tipos de certezas firmes. Hay, por ejemplo, la certeza firme e inconcusa de que existe este par de gafas que tengo en las manos. Hay, en el extremo opuesto, la certeza inquebrantable de la fe. La certeza de los principios no se parece a la de la fe. Esos principios, como decía antes, son el *primordium* de toda cosa y de toda verdad. Es decir, su firmeza es <de> orden estrictamente *intelectual*. El hombre abraza la convicción no solo de que estos principios son verdaderos, sino de que lo son evidentemente. Dejemos de lado este aspecto de evidencia. Pero, en todo caso, una cosa es clara: el hombre está cierto de ellos por razones de estricta verdad fundada en la estructura misma de las cosas, tal como es aprehendida en las cosas mismas.

Lo que ocurre es (volvamos al punto de partida de esta enumeración) que estos principios están sobreentendidos. Tratemos ahora por una reflexión de arrancarlos a su condición de tales; saquémoslos a la luz explícita de la inteligencia. Someter-

los a esta prueba, es decir, tratar de ver intelectualmente en ellos su función de verdad, es lo que se llama la *justificación intelectual*. Pues bien, la justificación intelectual de los principios firmes y absolutos de todas las cosas es lo que temáticamente llamaremos «filosofía primera».

Por lo pronto, no es más que una definición nominal; no tiene más misión que la de acotar el ámbito de los problemas de que nos vamos a ocupar. Como expresión proviene de Aristóteles, pero aquí la usamos independientemente del contenido concreto que le asignara el Estagirita. Un discípulo de Aristóteles, Andrónico de Rodas, al hacer una edición de las obras de su maestro se encontró después de las obras que llevaban por título *Física*, unos papeles sin título que se ocupaban de *πρώτη φιλοσοφία*. Por darles algún título, los llamó: los que vienen después de la física, τὰ μετὰ τὰ φυσικά, de donde vino el nombre de «metafísica» con que después fue designada la filosofía primera. Sin embargo, por razones que veremos en su día, es mucho más adecuada la denominación original de Aristóteles.

La expresión no se perdió completamente. Con un contenido bien distinto, constituye el título de la obra con que Descartes inaugura toda la filosofía moderna: *Meditationes de prima philosophia*. Y con el nombre usual de metafísica reaparece en la obra de Kant: *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que quiera presentarse como ciencia*.

El título, pues, de estas lecciones, no es arbitrario; se halla incardinado en el seno mismo de la filosofía. Claro está, todo lo que me escuchen sentirán una cierta desazón. El ejemplo del porqué no es más que un ejemplo. ¿Cuáles son, pues, esos principios de que vamos a ocuparnos? A esto hay que responder que el averiguarlos es uno de los objetivos fundamentales del curso.

Acotado así, por lo menos nominal y externamente, el ámbito de nuestro problema, parece que podemos ponernos ya en marcha hacia la búsqueda de esos principios. Sin embargo, no es así. Porque, a poco que nos pongamos a pensar en la cuestión, tropezamos con serias dificultades. Y es que efectivamente esos seis caracteres que tan pausadamente acabamos de enumerar son verdaderos y obvios cada uno de por sí. Pero en el momento en que intentamos engazarlos en una fórmula única, esto es, en el momento que intentamos tomarlos conjuntamente, surgen dificultades insospechadas para hacerlos conciliables.

Empecemos, para verlo, con el segundo y tercero: principios universales y absolutos. Que sean universales es obvio, y que no dependen de las peculiaridades de las cosas particulares, es decir, que sean absolutos, también. Pero al unir estos dos caracteres, ¿cuál pasa por delante? ¿Estos principios son absolutos porque son universales o son universales porque son absolutos? Si adoptamos la primera alternativa, los principios quedan suspensos en el aire, porque nadie ha pasado en revista, una por una, todas las cosas. Es la pendiente por la que se ha deslizado el empirismo. Si pensamos, por el contrario, en que son universales porque tienen que serlo, es decir, porque son absolutos, entonces parece que podríamos entregarnos confiadamente al estudio de esos principios en que se expondría de antemano la estructura última de la realidad. Fue la ruta por la que se lanzó el mundo griego, y que culminó en la obra de Aristóteles.

Pero pensemos ahora en más caracteres de los que hemos enumerado. Ante todo, en que sean inconcusos y firmes. ¿Qué se entiende por firmeza? La expresión es también de Aristóteles, que pedía para la filosofía el principio más firme de todo, ἀρχή βεβαιωτάτη. Pero Aristóteles entendía por tal

una verdad sin la cual se hundirían todas las demás. Es decir, inscribe el problema de la certeza dentro del área de la verdad. Los principios absolutos son los imprescindibles. Pero ¿basta esto para una justificación estrictamente intelectual? Sería posible pensar que lo procedente es buscar un principio del que estemos justificadamente ciertos, y limitarnos a las verdades posibles dentro de esa certeza. Entonces, el carácter de certeza pasa por delante del carácter de verdad. Esta es la situación en que escribe Descartes sus *Meditationes de prima philosophia*. Descartes renuncia deliberadamente a saber muchas verdades y muchas cosas de la realidad, con tal que las que sepa sean intelectualmente absolutamente seguras. Aquí lo absoluto no se refiere, entonces, en primera línea, a la verdad, sino a la certeza: es el orto de la filosofía moderna. Ahora bien, este problema del carácter intelectual de la seguridad de los principios no se refiere a cuáles sean, sino a algo previo y más radical: a qué es «ser principio». Por tanto, a la pregunta de cuáles sean los principios queda antepuesta otra cuestión: ¿cuál es la forma en que se presenta el problema de los principios en cuanto tal? ¿Qué es que algo sea principio? ¿Qué es ser principio?

Pero no terminan aquí las dificultades. Decía al comenzar que todos estos principios son sobreentendidos. Como hecho no puede ser más obvio. Nadie comienza la vida pensando en si todas las cosas tienen o no su porqué. Pero inmediatamente surge una cuestión ineludible: están sobreentendidos ¿en qué? Ya lo hemos dicho: en el saber. Pero ¿en qué clase de saber? El hombre posee, en efecto, distintos tipos de saber. Para un matemático, saber es demostrar deductivamente, para un fisiólogo, probar experimentalmente una verdad, para un historiador, comprender los hombres y las situaciones de una época o de un momento determinado. Cuando