

LA RAZÓN EN LA HISTORIA*

JULIÁN MARÍAS

Real Academia Española, Madrid

Agradezco mucho esta invitación de Helio Carpintero para hablarles esta mañana, y agradezco sus palabras, que nacen, más que de otra cosa, del afecto que siente por mí y de una relación tan larga que data de cuando él tenía siete años; aunque es joven todavía, es una buena temporada.

Yo he estado en esta Facultad desde el año 1931, y la he seguido, la he vivido, de una manera extraordinariamente intensa. En algún lugar, especialmente en mis Memorias, aparece la huella de lo que fue la Facultad de Filosofía y Letras para mí y para muchos en los años de estudiante, desde 1931. Yo me licencié en 1936, un mes antes del comienzo de la Guerra Civil -a tiempo-, y he tenido una voluntad durante el resto de mi vida de salvar la continuidad histórica. En definitiva, yo he dedicado una enorme porción de mi actividad y de mi trabajo a conservar la tradición intelectual en su conjunto, pero la inmediata especialmente, la próxima, que me parecía enormemente valiosa y que ha estado sometida a ataques, descalificaciones, olvidos y desatenciones muy peligrosas que han puesto en cuestión la realidad intelectual de nuestro país. En ese sentido, creo precisamente haber tenido conciencia, conciencia histórica. Tengo ya la vida muy larga, he asistido a una buena porción de historia de España y del mundo: yo fui muy precoz, lo recuerdo; yo leía, el último año de la primera Guerra mundial, las revistas ilustradas, historias de espionaje, cosas que la gente no recuerda incluso; de modo que he asistido a un largo fragmento de historia. Luego, la historia no vivida por mí de manera directa me ha interesado siempre enormemente. De manera que una consideración de la función de la historia en la vida humana es algo consustancial conmigo.

* Conferencia de clausura del X Symposium de la SEHP, pronunciada el día 12 de Abril en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Edición del texto realizada a partir de la transcripción de Israel Rodríguez Giralt (*Arxiu i Seminari d'Història de la Psicologia*, Universidad Autónoma de Barcelona).

Hay además un aspecto importante. Una de las tesis filosóficas que he formulado hace poco tiempo, en los últimos años, y que puede tener interés, incluso un interés para los psicólogos, es que, cuando se habla del principio de individuación, yo creo que en el hombre el principio de individuación son las experiencias radicales. Creo que lo que justamente hace que cada persona sea esa persona que es, es el conjunto de las experiencias radicales que ha vivido. Hay experiencias radicales que son constitutivas; otras no, otras son eventuales, las tienen unas personas sí y otras no. Unas y otras creo que son el más profundo y verdadero principio de individuación. Y he tenido siempre presente lo que es la condición humana, lo que es la vida humana -justamente el gran descubrimiento de Ortega desde el año en que yo nací (1914), en las *Meditaciones del Quijote*- y, naturalmente, la idea de razón, ligada estrechamente a la vida humana. Ortega unió en este libro los conceptos que se solían contraponer, "razón" y "vida". Hay incluso una frase que yo he citado a veces; está escrita con un cierto malhumor. Dice: "esa oposición entre razón y vida que tanto gusta a los que no quieren trabajar, me parece sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar!". Y ahí formula, justamente, la unión de los dos conceptos, razón y vida, *razón vital*, y esto lo explica minuciosamente. Explica cómo el hombre tiene pocos instintos y muy débiles, a diferencia del animal, que reacciona a sus estímulos y reacciona certeramente con un sistema de instintos que suelen ser admirables.

El hombre tiene muy pocos instintos, débiles, y en cambio tiene una gran imaginación y una gran memoria individual; y, con gran diferencia entre las sociedades, posee la memoria colectiva, la memoria histórica. Y, por tanto, la vida que le es dada pero no le es dada hecha, no puede decidirla, no puede realizarla meramente con una reacción a los estímulos. Tiene que razonar, tiene que pensar, tiene que tener presente el conjunto de los ingredientes de lo que Ortega llamaba circunstancia y, entre ellos, *pre-ferir*, es decir, poner delante unas cosas y otras detrás, elegir, decidir; es decir, ejercer la razón. Ustedes no han venido aquí por un tropismo, evidentemente; yo tampoco. Han venido ustedes porque, bueno, han pensado ustedes que quizás en estos momentos lo mejor que tenían que hacer a las once de la mañana era estar aquí, en esta Facultad; yo también. Tenía un compromiso de venir, había aceptado, razonando también entre mis posibilidades. Seguramente todos hubiéramos podido hacer otras cosas más interesantes, seguramente ustedes se arrepentirán dentro de un rato de haber venido; pero, en fin, ustedes han decidido venir y yo también. Esta es la razón vital, sin la cual no es posible la vida humana; simplemente no es posible, no sería humana, no sería lo que entendemos por vida humana.

Pero hay una segunda parte, el segundo aspecto de la cuestión. Porque si nos preguntamos qué es razón, encontramos que es la vida misma, es decir, que la vida, que es la que da razón, es *instrumentum reddendi rationem*. Es la vida la que me permite entender: yo entiendo algo cuando lo alojo en mi vida, cuando descubro

una función, un sentido que tiene dentro de mi vida. Yo veo un vaso, lo entiendo como vaso porque imagino la acción de beber en él. Un hombre de otra época no hubiera entendido este aparato, no hubiera tenido idea de que era un micrófono, absolutamente. Es decir, es justamente la vida humana la que da razón, la que permite comprender, la que permite la inteligibilidad. De modo que resulta, al final, lo contrario de lo que se ha pensado mucho tiempo: en la oposición entre razón y vida resulta que lo único racional es precisamente la vida humana, lo único plenamente inteligible. Y ha habido un error muy grave, que ha sido el racionalismo, porque el racionalismo ha dado por supuesto que la realidad, toda realidad, es racional. Recuerden ustedes la fórmula excesiva de Hegel: "todo lo real es racional y todo lo racional es real". Habría que preguntarle, hay una pregunta que yo hago muchas veces: ¿cómo lo sabe? Porque evidentemente no es seguro que toda la realidad sea racional. Lo que pasa es que el hombre tiene un instrumento, que es la razón, para comprender lo real; tiene que usarla, tiene que ejercitarla, pero sin estar seguro de que todo sea racional, de que todo tenga una estructura afín a la condición humana. Es decir, el hombre es racional, pero no debe ser racionalista.

Pero ocurre además algo, y es que el hombre es histórico. No solamente el hombre es temporal o, por supuesto, no solamente el hombre es temporal en el sentido de estar en el tiempo como las cosas, como todas las cosas. No, es que además el hombre está hecho de temporalidad. La vida humana es algo que acontece, es algo que tiene argumento, es algo que se puede contar; por eso la razón es razón narrativa primariamente. Pero no solamente es una razón vital, individual, narrativa; es que además el hombre nace en un mundo determinado que es también histórico. Es decir, el hombre pertenece a una comunidad y a un cierto nivel; nacemos a un cierto nivel histórico. Y entonces nos encontramos precisamente con que pertenecemos a una realidad que inyecta en nosotros todo un repertorio de usos, de creencias, de ideas, de estímulos, de deseos, y empezamos a vivir ya a un cierto nivel. Y ese nivel va cambiando porque va cambiando el mundo y va cambiando nuestro proyecto individual, nuestro proyecto personal; es decir, nos encontramos inmersos en la historia.

Durante la mayor parte del tiempo, durante la mayor parte precisamente de la historia de la humanidad, la historia se entendía como algo contrapuesto a la razón. Ustedes recuerdan esa anécdota tan divertida de que Malebranche, tan gran racionalista, rompió con un amigo porque encontró que encima de su mesa tenía un Tucídides, un libro de historia, de historia de la guerra del Peloponeso; y rompió con él porque decía que lo único que merecía saberse era lo que pudo saber Adán. Es el extremo racionalismo antihistórico.

Es curioso cómo a lo largo del tiempo se ha ido despertando una conciencia histórica, se ha ido conociendo lo que es ser historia y el valor de la historia. Y es curioso cómo hay una tendencia muy profunda en el hombre, un cierto naturalismo, que lleva a la anulación de la historia. Hay un caso -yo lo estudié, me acuerdo, con

cierto detalle en un viejo libro que tiene medio siglo justo, *Introducción a la Filosofía*, y es el caso de Voltaire. Voltaire ha sido uno de los hombres que ha llevado a la historia más adelante, yendo más allá de la historia de grandes sucesos, de grandes hechos. Él escribió el famoso *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* ("Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones"), que es un gran paso en la comprensión de la historia. Sin embargo él mismo lo anula, porque da por supuesto que hay una naturaleza humana, permanente, igual, que pertenece al hombre -dice- como la piel a los osos. Con lo cual él mismo anula su gran descubrimiento, la condición histórica del hombre.

Esto ha ocurrido constantemente. Por ejemplo, piensen ustedes en lo que sucede con Comte. Comte es un hombre también que ha hecho avanzar el conocimiento de la historia. Dirá: hay los tres estados, el que llamaba "teológico", el que llamaba "metafísico" y el que llamaba "positivo". Sí, pero resulta que no hay más, no hay ninguno después del positivo, con lo cual diríamos que la historia se detiene. Pasa en Hegel algo parecido: también su programa es creador del conocimiento de la historia, pero su *Historia de la Filosofía* termina con un capítulo que se llama *Resultat*, resultado; es decir, la historia termina en Hegel, a última hora. No digamos el marxismo, la dialéctica marxista, en que la historia acabará con el establecimiento del comunismo y la renovación del Estado, ahí termina. Es decir, los grandes creadores de la historia acaban con la historia, la hacen terminar, en definitiva, en ellos, en su propio pensamiento.

Yo creo que esto no es así, no puede ser así. Todavía ha habido últimamente una persona que ha hecho un ensayo muy comentado sobre el final de la historia. Bueno, no parece que sea muy serio esto, porque evidentemente la historia es la condición misma de la vida humana; digo de la *vida humana*, de la vida humana y de la vida personal, no hablamos del hombre. El hombre tiene elementos que son psicofísicos, que no son directamente históricos. Son históricos porque son humanos, porque son personales. Y cuando se trata de la razón, piensen ustedes por ejemplo en Dilthey. Dilthey ha sido uno de los hombres que ha tenido la conciencia más clara de lo que era la condición de la vida humana a fines del siglo pasado y hasta 1911 en que murió. Y sin embargo incluso él, que emplea la expresión «razón histórica» en la dedicatoria de un libro que yo traduje hace muchos años (*La Introducción a las ciencias del espíritu*), en la dedicatoria al Conde Yorck de Wartemburg emplea, sí, «razón histórica», pero ¿qué quiere decir? Quiere decir la aplicación de la razón a la historia. Está bien, pero no basta, no basta.

La razón histórica, en manos de Ortega y de los que hemos seguido trabajando en esa misma dirección, quiere decir algo distinto: es la razón *que es la historia*. No la razón abstracta, la razón pura, la razón kantiana, la razón científica aplicada a la historia, no; es la razón que es la historia: la historia es razón, la historia *da* razón. La historia precisamente permite entender lo que es lo humano. **Justamente en el argumento de la historia descubrimos la realidad humana. Esto es algo mucho más**

profundo y mucho más radical y, me atrevería a decir, un poco más difícil (aunque no tanto). Difícil por una razón: porque el hombre tiene un hábito milenario de pensar en las cosas sólidas.

Recuerdo que Bergson decía que lo único que el hombre maneja con habilidad, diríamos, es lo sólido y lo organizado, por ejemplo la longitud; es decir, se miden longitudes con un metro. Es curioso que cuando el hombre se encuentra con magnitudes -incluso magnitudes físicas- que no son lineales, da un rodeo. Por ejemplo, si se trata de medir la temperatura, entonces se inventa el termómetro. El termómetro tiene la columna de mercurio o de alcohol que se dilata cuando la temperatura aumenta y es más alta. Entonces resulta que la columna tiene tres centímetros, o tiene diez centímetros, o tiene veinticinco, y eso corresponde a las temperaturas; es decir, en el termómetro vemos longitudes que corresponden a temperaturas. Las magnitudes eléctricas, por ejemplo, se miden con longitudes o con arcos de círculo, con ángulos; es decir, hay una traslación, una traslación a lo que el hombre maneja con comodidad. Es muy difícil para el hombre situarse en la movilidad, y por eso se pierde y por eso trata de inmovilizarla, y esta era la pugna entre razón y vida. Unamuno dice por ejemplo, con gran valor, de la razón que fija, congela y enrigidece lo que toca, y la vida humana es prudencia y por tanto la razón la mata, mata la vida. Ortega se atrevió a juntar las dos palabras, razón vital, y descubrió que era lo único propiamente racional, la vida humana. Por lo cual tuvo que modificar la idea de razón completamente.

Cuando yo escribía mi *Introducción a la filosofía* hace cincuenta años, dediqué un largo capítulo a la razón y sus diferentes funciones, y a los sentidos que tiene en nuestra lengua esa palabra; y busqué una definición de razón. Y encontré una definición provisional -así lo digo, provisional- que empleo, pero que resulta que la sigo empleando porque no he encontrado otra mejor (en general, lo provisional suele ser lo más permanente). Y yo decía: "la razón es la aprehensión de la realidad en su conexión". Y sigo creyendo que es eso, no he encontrado una definición mejor. Y en eso, por ejemplo, se distingue de la inteligencia.

La inteligencia es distinta, es un ingrediente de la razón, que no es lo mismo. Por ejemplo el animal es inteligente, probablemente muchos animales son inteligentes, algunos son muy inteligentes. El animal, un animal inteligente como el perro, es más inteligente por ejemplo que un niño muy pequeño. Sí, pero un niño desde muy pequeño tiene razón; establece, tiene las conexiones que no tiene el perro, esa es la cuestión y eso es lo decisivo. Precisamente, desde muy pronto, el niño tiene una visión en cierto modo racional de la realidad. A mí me ha inquietado hace mucho tiempo esa expresión: *tener uso de razón*, o *no tener uso de razón*. ¿Y qué quiere decir eso? ¿Es que se tiene o no se tiene? ¿Es que se tiene pero no se usa? No sé, no lo entiendo bien, y a mí me gusta entender las cosas. Y he llegado a pensar lo siguiente: que «no tener uso de razón» quiere decir «no tener razón pero necesitarla». Es decir, el animal no tiene razón ni le hace falta; tiene un sistema

instintivo y es inteligente, y en general se defiende muy bien en el mundo. El niño, el niño pequeño -por supuesto, el niño muy pequeño- no tiene razón pero la necesita, no puede vivir sin ella porque no tiene instintos suficientes. Un niño recién nacido necesita que le presten la razón los adultos. Vive lo mismo que el ciego, necesita al lazarillo que lo guíe. El niño no tiene todavía razón, pero la necesita: no tener uso de razón quiere decir necesitarla y no poseerla en acto; y, naturalmente, la irá poseyendo lentamente en un desarrollo muy complejo. En fin, de esto saben ustedes muchísimo más que yo, pero tengo la experiencia de haber asistido a ese proceso en mis hijos y en mis nietos, de modo que tengo también alguna idea, aunque ustedes la tengan mucho más profunda y mucho más rigurosa. Pero esto es una cosa importante.

Y entonces, como ven ustedes, resulta que la sociedad va inyectando en el hombre, desde el nacimiento, todo un repertorio de interpretaciones de lo real. Al niño lo abrigan, al niño la madre le introduce en la boca el pecho y es el alimento, le da de mamar, le da un juguete, le impide acercarse al fuego o a un cuchillo cortante porque es peligroso. Es decir, le va introduciendo justamente todo el sistema de interpretaciones de lo real circundante, y él las va adquiriendo. Y entonces va llegando a su propia interpretación del mundo mediante sus propias experiencias, mediante sus tentativas, mediante lo que va intentando hacer. Eso de una manera estrictamente personal, porque está rodeado de personas, porque trata con personas, porque tiene relaciones personales.

Aunque esto ha cambiado mucho ahora, creo que es una cuestión decisiva. Hasta hace no mucho tiempo, el niño nacía y vivía en el seno de su familia con las personas que le rodeaban, en una relación, por tanto, personal. Iba luego a una escuela, por ejemplo, pero iba a los seis años. Ahora va a algo análogo a los tres años, a los dos años, antes a veces. Va a una guardería, a un *kindergarten*, como se quiera llamar, en la cual empieza a tener una relación no estrictamente personal. Entra en un mundo colectivo, en un mundo de normas, de reglas, de vigencias, que le enseñan una serie de recursos y de actitudes para el funcionamiento dentro de una sociedad; pero yo no sé qué pasa con el proceso de personalización. Yo tengo una gran preocupación por esto: los que están haciendo esto, los que están asistiendo a instituciones de cualquier tipo desde los dos años -pongamos-, cuando tengan veinte ¿cómo serán? ¿Serán una variedad humana distinta de los que hemos entrado en una escuela más tarde, cuando el proceso de personalización en el sentido estricto estaba ya más avanzado? No lo sé. Hay mil razones: sociológicas, económicas, todo eso; hay razones, pero quizás conviene pensar en qué pasa, qué inconvenientes tiene, qué riesgos, y ver si se pueden limitar esos riesgos. Pero, claro está, lo que se recibe es histórico también; es decir, el niño de 1997 lo que recibe es muy distinto de lo que recibía el niño de 1930, no digamos del siglo XVIII o del siglo XIV o del siglo IV antes de Cristo. Es decir, estamos formados de una realidad que es histórica, totalmente histórica, a la cual, naturalmente, reaccionaremos

personalmente desde nuestro nivel.

Yo creo enormemente en lo que es la personalidad humana, en lo que es la libertad, lo que es la vocación, y no creo mucho, no creo demasiado en los genes. En la educación creo un poco más, pero tampoco creo demasiado. Creo que, a última hora, la realidad personal, irreductible, única de cada uno es lo verdaderamente decisivo. Sí, pero todo eso se constituye con esas experiencias radicales de que hablaba, que tienen un nivel histórico, que tienen un origen histórico, que se forman. Piensen ustedes por ejemplo en la lengua. La lengua, evidentemente, no es nuestra; si fuera nuestra no la entendería nadie. La lengua la hemos recibido, la recibimos de una sociedad y de una época determinada, es la lengua de nuestro tiempo. Nosotros, por ejemplo, hablamos español del siglo XX, evidentemente. Y esa lengua da una estructura de la realidad, la lengua condiciona cómo vemos la realidad. ¿Qué se distingue en el vocabulario? ¿Qué formas sintácticas empleamos? El otro día hablaba yo, por ejemplo, de la diferencia entre una lengua románica con una cierta estructura determinada y el alemán. El alemán, que tiene una tendencia, por ejemplo, cuando hay una oración subordinada o cuando hay un tiempo compuesto, a que el verbo vaya al final de la frase, lo cual obliga a estar atendiendo hasta el final. En el latín pasaba algo análogo: había una propensión a colocar el verbo hacia el final. Había otro elemento capital en el latín que era el hipérbaton. Todo estudiante de latín sabe que tiene que estar acechando a ver si encuentra una palabra singular, femenina y en ablativo para juntar un sustantivo y un adjetivo, por ejemplo. Es que se trata de una estructura completamente distinta.

Es decir, lo que decimos, lo que pensamos, está condicionado evidentemente por la lengua en la que hablamos o en la que pensamos. Además con un cierto nivel histórico que cambia, que no es el mismo. Hay lenguas que cambian mucho o lenguas que se interrumpen. Con muy poco conocimiento filológico se puede leer el Poema del Cid, no digamos las Coplas de Jorge Manrique, que se pueden publicar en un periódico, que son inteligibles para un español actual y tienen medio milenio, por ejemplo. En otras lenguas no pasa esto. ¿Qué quiere decir esto? Pues que hay una continuidad histórica también. Hay un concepto que yo uso muchas veces, es el "espesor del presente". ¿Qué es presente en cada época? Por ejemplo, ¿qué autores son leídos y no meramente estudiados? Esto cambia enormemente según los países, según las lenguas. El espesor del presente español es bastante grande, es de las cosas valiosas que nos corresponden. Pero el espesor literario es inmenso, en realidad toda la literatura española es accesible para un español actual. Ven ustedes, por lo tanto, cómo hay un condicionamiento histórico.

Pero hay una dificultad que yo planteo, y a la cual he dedicado muchos años de esfuerzo, que es la siguiente: el conocimiento de la vida humana, el conocimiento de lo que es *persona*, requiere categorías y conceptos bien distintos de los que se aplican a las cosas. El pensamiento humano ha sido principalmente un pensamiento de cosas. Eso es algo que le debemos a Aristóteles. La deuda con Aristóteles es

inmensa: pensamos en gran parte como Aristóteles todavía; era un hombre genial, absolutamente genial, sí, pero primariamente pensaba en cosas. El concepto de cosa -por ejemplo, el concepto de *ousia*, de sustancia- en latín es peor, porque *sub-stantia* es lo que está debajo, es un atributo de la sustancia; pero la sustancia en Aristóteles quiere decir sobre todo el haber, la riqueza, lo que se posee. En cierto modo es algo superior, pero en todo caso se ha utilizado para pensar lo que es persona. Recuerden ustedes la famosa y excelente en su tiempo y en su momento definición de Boecio: "una sustancia individual de naturaleza racional", es decir, una cosa muy particular. Es que no es una cosa, justamente ahí está la cuestión. Es una persona, y persona no tiene nada que ver con cosa, es algo que no es cosa, y me he cansado de decir que la lengua lo distingue perfectamente. La lengua no confunde nunca *qué* y *quién*. Si alguien llama a la puerta nadie preguntará *¿qué es?*, se dice *¿quién es?*; si se oye una explosión, por ejemplo, se dice *¿qué es?*. Nadie confunde *algo* con *alguien*, nadie confunde *nada* con *nadie*, la lengua no lo confunde jamás. La filosofía y la ciencia llevan milenios preguntando *qué* es el hombre. Esta pregunta nos inhabilita ya para ver lo que es el hombre. No, la pregunta es: *¿quién soy yo?* Y una pregunta inseparable de ésta: *¿qué va a ser de mí?* Dos preguntas en cierto modo adversarias, porque en la medida en que contestamos a una, la otra se pone problemática. Si yo sé quién soy, si me aprehendo como persona, si me veo como persona, descubro mi inseguridad, no sé qué va a ser de mí. Pero necesito un poco de seguridad para vivir, necesito algo por lo menos donde apoyar los pies, para apoyarme; y si sé o quiero saber qué va a ser de mí, en cierto modo empiezo a cosificarme un poco, y empiezo a no saber quién soy. De ahí el problema, justamente, de una cosa y la otra. De ahí su uso, que hace que la vida humana tenga un gran efecto dramático. Y entonces hay que buscar conceptos nuevos, conceptos aptos para comprender la vida humana y, sobre todo, la persona como tal, y esto es lo que está por hacer.

Llevo muchos años tratando de pensar esto, tratando de encontrar conceptos y categorías adecuados a lo que es la vida humana y, naturalmente, la historia. Piensen ustedes cómo la historia justamente es narración, la historia es narrativa. Ha habido unos años en que se ha tratado de hacer una historia sin nombres propios y sin narración. Se han publicado muchos libros que pueden ser valiosos, por ejemplo, sobre los precios del trigo en Castilla entre 1220 y 1280. Está muy bien y es muy interesante, pero no es historia, son materiales para hacer historia. La historia consiste en narrar, en narrar el argumento de la vida humana en cada época, y por qué la vida humana ha sido distinta en cada época, por qué se ha pasado de unas formas de vida a otras. Piensen ustedes, por ejemplo, que el Nuevo Testamento es primariamente un libro narrativo; se cuenta la vida de Cristo, se cuentan los hechos de los apóstoles y, encima, los Evangelios están compuestos muy principalmente de parábolas, que son narraciones ficticias, son ficción narrativa. Es decir, que se enseña las cosas contando, contando cuentos, de una manera narrativa.

Pues bien, esto es lo que creo yo que hay que incorporar, esto que es fundamental: descubrir, forjar las categorías y conceptos aptos para pensar la vida humana, la historia y el último y radical contenido personal, el quién que somos cada uno de nosotros en una unicidad asombrosa, con una radical innovación. Yo he pensado bastante en el nacimiento del hombre. Es evidente que el niño que nace, lo que es, procede del padre, de la madre y de los antepasados y de los elementos del cosmos (el oxígeno y el nitrógeno y el calcio y el fósforo y el carbón y todo lo que se quiera). Sí, pero *quién* es no depende de nada de eso. El quién que es el niño, distinto de lo que es, es irreductible al padre y a la madre y a todo. Por eso creo justamente que el niño es criatura (en España decimos criatura). Se habla de creación, claro, pero siempre que se habla de creación se piensa en el creador. El creador no lo tenemos a mano, no está disponible, no es evidente, pero sí el hecho de la criatura. Es decir, el hecho de la creación es la aparición, es la innovación radical de la realidad. Cada vez que nace una persona hay una innovación radical de la realidad, justamente. Y esto es lo que creo yo que hay que pensar.

Y esa innovación radical de la realidad acontece históricamente, acontece a un nivel histórico, porque esa persona única, irreductible, absolutamente nueva, que en definitiva no se deriva de nada, se va a constituir proyectivamente, imaginativamente. Va a hacer su vida con toda una serie de elementos, de ingredientes que son históricos y que le confieren su nivel. Se empieza a vivir desde un cierto nivel. Se vive un cierto tiempo más o menos largo -en nuestra época va siendo bastante largo y soy testigo de ello-, pero además ahora se asiste a una porción de historia. Ustedes piensen, por ejemplo, en que la historia tiene estructura. Tiene *dos* estructuras: tiene una microestructura, que son las generaciones, y una macroestructura, que son las épocas, las épocas históricas. Pues bien, el hombre de nuestro tiempo hace la experiencia de varias generaciones, de bastantes generaciones. Yo he conocido y he tenido gran relación y gran amistad con hombres de la generación del 98: con Unamuno, con Baroja, con Azorín, con Menéndez Pidal, con Gómez Moreno, de la generación de hombres muertos hace ya muchos años, y desde entonces hasta hoy; y tengo la experiencia de los que acaban de nacer. Es decir, me parece que son ocho las generaciones que he conocido en vida, algo que no ocurría cuando el hombre moría mucho antes; ahora se puede llegar a los 100 años y hay, evidentemente, una continuidad mayor.

Es decir, la condición histórica del hombre -podríamos decir- se ha intensificado. El hombre, que es histórico siempre, en nuestra época es más histórico que nunca, y tiene además procedimientos para conocer la memoria histórica, para tener presente el pasado, lo cual le permite una imaginación proyectiva mucho más larga. Y ustedes saben que cuando el hombre tiene un horizonte de memoria muy corto, limitado prácticamente su vida personal (que a veces es muy pobre), o una vida colectiva mínima (en los pueblos primitivos el hombre tiene un pasado mínimo), apenas puede proyectar más de unos días o unos meses. En una sociedad

como la nuestra, por ejemplo, una sociedad elaborada, desarrollada, con un gran conocimiento del pasado, se puede proyectar hacia el futuro, hacia un futuro incluso lejano, remoto, lo cual da una condición completamente distinta a lo que es la vida humana y la proyección. Porque no hay que olvidar algo que me parece decisivo, que es que se cuenta desde los proyectos, se cuenta desde el futuro, se cuenta precisamente no mirando al pasado sino apoyándose *a tergo* en el pasado, precisamente en vista del futuro, en vista de los proyectos. La realidad humana es esencialmente proyectiva, y es además insegura, porque cuando hablamos de futuro hay que hacer una salvedad: futuro es lo que será.

Yo he introducido, hace ya bastantes años, en el pensamiento filosófico, una palabra. Soy muy enemigo de neologismos, no me gustan nada, pero creo que hay que usar la lengua, la lengua viva. He hecho una formación correcta, muy normal. Hay 40 ó 50 palabras en español que terminan con el sufijo *-izo*: desde cenizo, voladizo, enamoradoizo, olvidadizo y todos los que quieran, hay 40 ó 50 por lo menos que indican tendencia, propensión, inclinación. Pues bien, yo digo que la vida humana es *futuriza*. No futura, porque futuro es inseguro. La vida humana está orientada hacia el futuro, proyectada hacia el futuro, no sabemos si será. Futuro es lo que será, la vida humana es lo que quizá va a ser, quizá puede ser. Pues bien, desde ahí se mira al pasado, desde ahí justamente se narra. Si ustedes cuentan algo, lo cuentan desde sus proyectos, si no tuvieran proyectos no podrían contar nada.

Ven ustedes hasta qué punto la condición histórica del hombre penetra la vida humana. Y la razón, si es verdadera razón, si es razón vital y razón histórica, se nutre justamente de esa presencia de la historia, de ese carácter narrativo, de ese carácter futurizo de la persona humana.

Muchas gracias.