

*tienen* tan sólo *materialmente, realmente* que hacer algo en todo tiempo. Pero no menos en seguida se recuerda que la conciencia pareció condición de la finitud: ¿cómo estos seres no conscientes serían finitos? Acabaría invalidando también ellos la otra relación... Las cosas se presentan un tanto complicadas. Indispensable ponernos a examinarlas más detenida, detalladamente.

“Individuo” quiere decir *indivisible*. Sin embargo, nos representamos el individuo más bien como aquel ser que está *dividido* de los demás. La verdad es que la *indivisibilidad* de un ser y su *divisibilidad* de los demás son correlativas. Una piedra es divisible en otras en la misma medida en que puede ser el resultado de la división de otra. Un ser vivo no es divisible en otros, en la misma medida en que no puede ser el resultado de la división de otro. El individuo se constituye al diferenciarse un verdadero *interior* del correlativo *exterior*. Esta diferenciación del interior respecto del exterior es la división del individuo, del ser indivisible, respecto de los demás. El interior es indivisible, puesto que su división sería la exteriorización de que un verdadero interior no es susceptible. El verdadero interior va unido a la *vida psíquica*: uno y otra se encon-

trarían en todo ser vivo, simplemente en diversos grados de desarrollo de unos seres a otros, pero paralelos, al menos hasta cierto punto, dentro de un mismo ser. Pero la vida psíquica, si no es más que psíquica, por desarrollada que sea no llega a la posible plenitud de la interioridad: es vida interior, pero dirigida hacia el exterior. En cambio, la vida psíquica del hombre es vida interior capaz de volverse sobre sí, de dirigirse hacia su propia interioridad, llevando ésta en la *conciencia*, y en la identificación *sui generis* consigo mismo que es peculiar de la conciencia, a la plenitud de la *intimidad* — en el sentido de intimidad de una persona, presupuesta por la intimidad en el sentido de intimidad entre dos personas o identificación, mayor o menor, de las respectivas intimidades. Dios mismo se identificaría consigo mismo en el saber de sí de su simplicidad absoluta. Semejante conciencia y la correspondiente intimidad serían privativas del *espíritu*, o de los espíritus, encarnados o puros. La mera materia, exterioridad continua, divisible en *partes* menos divididas unas de otras, más bien que en *individuos* divididos unos de otros, resulta lo menos individuado, o más bien que el principio de individuación, el principio de comunicación; los

espíritus resultan lo más individuado, tanto, que pudiera ser que los espíritus puros estuviesen individuados *de suyo* y *en absoluto*, esto es, que los espíritus estuviesen de suyo tan divididos unos de otros y en general cada uno de todos los demás seres, que estuviesen de suyo encerrados en la intimidad de sí mismos, que fuesen de suyo incommunicantes, o que únicamente pudieran entrar en comunicación los espíritus encarnados, por medio justamente de la carne, del cuerpo, de la materia.

A una con su elevarse de la exterioridad de la materia, divisible en partes menos divididas unas de otras, a la intimidad de los espíritus puros, divididos de suyo de todos los demás seres, la individuación se eleva de la *división* en *partes* de la materia, pasando por la *individuación* en *individuos* vivientes, a la *individualización* en *personas*, humanas o espirituales en general, y aún en "personalidades". La individuación no se queda en la mera *división* numérica, *cuantitativa* y en la *diferenciación cualitativa accidental* de la materia, suerte de individuo único de una especie única también, de que se limitarían a ser las *partes* las cosas, los fenómenos o los seres materiales, ni siquiera de los distintos *individuos* de una misma

*especie* de seres vivos; pasa a la *diferenciación personal* de las distintas personas humanas y espirituales en general, a la *diferenciación esencial* de aquellos espíritus cada uno de los cuales sería, como la materia, un individuo de una especie *sui generis* o una especie realizada en un solo individuo, como los ángeles en aquella concepción teológica de ellos que así los concibe, y a la *infinita* diferencia esencial de Dios con respecto a todos los demás seres. La tesis de que por ser la materia el principio de individuación, espíritus puros no podrían ser individualmente distintos sino por ser específica o esencialmente diferentes, pudiera invertirse en la de que los espíritus puros serían a una individualmente distintos y específica o esencialmente diferentes, justo por no ser la materia el principio de individuación, sino el de comunicación, completada con la anterior de la individuación de la materia. Los espíritus estarían *de suyo* no sólo individuados cuantitativamente, sino individualizados o diferenciados esencialmente, y a esta diferencia pudieran deber *lo absoluto* de su individuación cuantitativa.

Tanto como división o distinción cuantitativa e interioridad cuanto como diferenciación cualitativa, la individuación significa

*limitación, finitud.* La interioridad y exterioridad de la individuación se entienden en su sentido propio, el sentido *espacial*. En el mismo sentido se entienden, pues, la indivisibilidad y la divisibilidad unidas a ellas. En el mismo, hasta la diferenciación cualitativa, aunque sólo sea mediante una representación figurada. En el mismo, en fin, la limitación o finitud aneja a la división y la interioridad y a la diferenciación cualitativa. En efecto, hasta las conciencias e intimidades, los espíritus de las personas humanas nos los representamos como divididos unos de otros por los respectivos cuerpos en el espacio de éstos. Hasta los espíritus puros individualizados de suyo y en absoluto nos los representamos divididos unos de otros en una especie de espacio "ideal" de ellos. Todo, significa que nos representamos la individuación en primer término como una relación estática que tiene lugar en el espacio o en un "cuasiespacio". Mas un ser originado por división de otros y originador de otros por división es, evidentemente, menos individuo, no sólo en el sentido de indivisible, sino también en el de dividido de los demás, que un ser que ni se hubiese originado por división de otros ni hubiese de originar otros por división. La vida, el movimiento, el ser de un ser origina-

do por división de otros y originador de otros por división es continuación por transformación, por movimiento, por ser, de la vida, el movimiento, el ser de aquellos de que sea oriundo, es continuado igualmente por la vida, el movimiento, el ser de aquellos de que sea origen. Ello significa que debemos concebir más radicalmente la individuación como un proceso dinámico que se efectúe y manifieste en el *tiempo* — en el cual se efectuaría y manifestaría no sólo la división o distinción cuantitativa y la diferenciación del interior, sino también la diferenciación cualitativa, aunque no fuese más que por la inserción de ésta en aquella distinción y en la interioridad. En la medida, pues, en que haya continuidad en general, en el espacio y en el tiempo, no habrá tanto distintos seres individuales cuando partes de un todo, miembros u órganos de un individuo mayor, si se prefiere. Pero ¿cómo podrá un ser no ser originado por división o transformación, movimiento, ser, de otros, ni ser origen igualmente de otros? Únicamente de una de estas dos maneras: o no teniendo origen ni fin, siendo eterno, o infinito, o teniendo un origen y un fin, una finitud *absoluta*, siendo *creado*, en el sentido propio del término, creado de la *nada*, y siendo *aniquilado*, en el

sentido cabal del vocablo. Ahora bien, en la medida en que individuación dice finitud, el individuo por excelencia no sería un ser infinito, sino aquel ser que de la nada viniese a ser para aniquilarse. Habría, en suma, una correlación esencial entre ser *un* ser distinto y diferente de los demás, por un lado, y por otro lado: ser en el tiempo con principio y fin, ser nacido y ser mortal; principiar y finar, nacer y morir sin complicar a los demás seres o en aislamiento o soledad — el precio de la singularidad sería el nacimiento, la soledad, la mortalidad; ser *su* vida, movimiento, tiempo, ser, con los correspondientes límites, *su* nacimiento o principio y *su* muerte o fin, *su* individualidad toda, verdaderamente *suyos* — individuación diría apropiación, intimidad también en el sentido de intimidad *con* lo propio, *consigo* mismo, ya que a un ser nada le sería tan íntimo, tan entrañable como su individualidad, que le constituye en *el que* es, a distinción de todos los demás, constituyéndole en *lo que* él es, a diferencia de todos los demás. Hasta se avizora la posibilidad de que vida, movimiento, tiempo e incluso *ser* no sean tanto los de los seres con principio y fin en otros, ni los de los seres sin principio ni fin, cuanto los de los seres con principio y fin absolutos.

“La materia” — inanimada — sería el nombre *propio* de *un* continuo en el que se dividirían sólo muy relativamente partes también sólo muy relativamente indivisibles, hasta tal punto, que el continuo de la materia inanimada sería más espacial que temporal, un continuo de equivalencia ideal. Pudiera, incluso, ser que las partes de la materia no existiesen más que por obra de la consideración humana. En todo caso, los fenómenos físicos, las cosas, los seres materiales, inorgánicos o inanimados serían los menos individuados, los menos *ellos mismos*, aquellos cuyo movimiento, tiempo, ser, principio y fin serían menos *suyos*, los menos móviles, los menos finitos, los menos temporales y hasta los menos *seres*. Entre semejante idea de la materia inanimada y la concepción científica de la naturaleza que se reduce en definitiva a unos meros valores cuantitativos en correspondencia intemporal, ideal, entre sí ¿no es notoria una coherencia perfecta? ¿Como, más en general, entre infinitud, inmovilidad, intemporalidad, idealidad, por un lado, y realidad, movimiento, tiempo, finitud, por otro?

El cuerpo de los seres vivos es transformación de materia del cuerpo de los progenitores y de materia del medio, y de él es

transformación material del cuerpo de los descendientes y materia del medio. Al cuerpo en tales relaciones con la materia concibe reducidos los seres vivos el materialismo. Una dirección de la filosofía biológica de nuestros días concibe las psiques de los seres vivos en una relación con una psique supra-individual pareja a la de los fenómenos físicos o cosas o seres materiales, inorgánicos o inanimados con la materia, o concibe como ésta "la materia viva", como el nombre propio del continuo de la vida, continuo por obra de la psique supra-individual, no como el nombre *colectivo* de los seres vivos que la expresión que acabo de hacer resaltar sería en la concepción tradicional de estos seres, en la que tendrían sendas almas creadas y aniquiladas. En la concepción materialista y en la de la psique supra-individual no caben sino *grados* de individuación creciente desde la materia inanimada hasta los seres vivos más altos; pero aún en la concepción tradicional no serían los seres vivos inferiores a nosotros, los humanos, más que individuos de especies o individuos que no serían ellos mismos, ni cuya vida psíquica, movimiento, tiempo, ser, nacimiento y muerte serían suyos, más que en el sentido de tal individualidad.

El cuerpo de los seres humanos es transformación u objeto de ella en los mismos términos que el de los seres vivos en general. De los seres humanos hay las mismas concepciones que de los seres vivos en general, sin más diferencia que la de que la concepción tradicional concibe las almas humanas como inmortales. Mas toda concepción de los seres humanos ha de reconocer el hecho de la existencia de una individuación, de una individualización de los mismos *sui generis*. Los seres vivos inferiores a nosotros, los humanos, nacen como individuos de la especie correspondiente y no pueden morir en diferente concepto de aquel en que nacieron — salvo en el grado en que entran en relación con nosotros, los humanos, o nosotros los concebimos en una forma antropomórfica, ya que no tomen realmente ellos semejante forma: un perro nace como un perro y no puede morir más que como un perro, salvo que se trate de un perro, por ejemplo, utilizado en la guerra, caso en el cual puede morir como héroe condecorado y todo. Los seres humanos nacemos como individuos de la especie humana, como seres humanos, pero podemos morir en diferente concepto de aquel, no sólo en que nacimos, sino en que hayamos vivido hasta el instante mismo de

la muerte. Tal persona vulgar muere en una inopinada catástrofe como un héroe; tal personaje, al sobrevenir una situación fatal, como un vil personaje — “como un perro”; tal pecador de toda la vida, en olor de santidad, y viceversa: hay el condenado por desconfiado, pero también el condenado por confiado — “tan largo me lo fiáis”. Si nacemos, pues, como los seres vivos inferiores a nosotros, morimos como no pueden morir. Es que nuestra individual personalidad no queda individualizada — definitivamente, hasta el instante mismo de nuestra muerte; pero en tal instante queda individualizada definitivamente — a pesar de la inmortalidad. En el concepto en que muramos, héroes o viles personajes, impenitentes o justificados, viviremos perdurablemente. Por eso lo que tenemos que hacer, tenemos que hacerlo en vida y con urgencia: en hacerlo o no, no nos va sólo la vida, el ser, sino *nuestra* personalidad, *nuestra* vida, *nuestro* ser, en el sentido más propio, por más cabal, de este “nuestro”. La inmortalidad no sirve para nada — por decirlo así — más que para prolongar eternamente, infinitamente, para eternizar, inmovilizar, fijar la personalidad individualizada en el instante de la muerte. Si no somos mortales, en este respecto es

como si lo fuésemos realmente. Si no nos transformamos en otros seres, no sería porque nos aniquilásemos, sino porque nuestra personalidad perviviría sin transformación en nuestra alma inmortal. La inmortalidad *personal* no sería menor garantía del no transformarse en otros seres que la aniquilación. Haría, pues, lo mismo que ésta. ¿No *significaría*, entonces, lo mismo? La fe en ella ¿significaría algo más que la conciencia de nuestra individualización personal por la muerte, que la acción personalmente individualizadora de ésta? Añádase la resurrección de la carne... La misma *transformación* del cuerpo en glorioso ¿significará algo más que la *fijación* de la individualidad, de la personalidad completada hasta su corporalidad? *Nuestra* vida, movimiento, tiempo finaría con la muerte: la eternización, la inmovilización de nuestra vida en la vida perdurable, vida *inmutable*, no sería *vida* — sino por ser la fijación de la *nuestra*... En todo caso, no parece infundado, inexacto decir que somos individualizados personalmente por la muerte. Recíprocamente, nuestra muerte es más nuestra que de ningún otro ser su fin: es nuestra en el sentido en que su fin es de cualquier ser que no se transforme en otros, y es nuestra en el sentido de que la

la muerte. Tal persona vulgar muere en una inopinada catástrofe como un héroe; tal personaje, al sobrevenir una situación fatal, como un vil personaje — “como un perro”; tal pecador de toda la vida, en olor de santidad, y viceversa: hay el condenado por desconfiado, pero también el condenado por confiado — “tan largo me lo fiáis”. Si nacemos, pues, como los seres vivos inferiores a nosotros, morimos como no pueden morir. Es que nuestra individual personalidad no queda individualizada — definitivamente, hasta el instante mismo de nuestra muerte; pero en tal instante queda individualizada definitivamente — a pesar de la inmortalidad. En el concepto en que muramos, héroes o viles personajes, impenitentes o justificados, viviremos perdurablemente. Por eso lo que tenemos que hacer, tenemos que hacerlo en vida y con urgencia: en hacerlo o no, no nos va sólo la vida, el ser, sino *nuestra* personalidad, *nuestra* vida, *nuestro* ser, en el sentido más propio, por más cabal, de este “nuestro”. La inmortalidad no sirve para nada — por decirlo así — más que para prolongar eternamente, infinitamente, para eternizar, inmovilizar, fijar la personalidad individualizada en el instante de la muerte. Si no somos mortales, en este respecto es

como si lo fuésemos realmente. Si no nos transformamos en otros seres, no sería porque nos aniquilásemos, sino porque nuestra personalidad perviviría sin transformación en nuestra alma inmortal. La inmortalidad *personal* no sería menor garantía del no transformarse en otros seres que la aniquilación. Haría, pues, lo mismo que ésta. ¿No significaría, entonces, lo mismo? La fe en ella ¿significaría algo más que la conciencia de nuestra individualización personal por la muerte, que la acción personalmente individualizadora de ésta? Añádase la resurrección de la carne... La misma *transformación* del cuerpo en glorioso ¿significará algo más que la *fijación* de la individualidad, de la personalidad completada hasta su corporalidad? *Nuestra* vida, movimiento, tiempo finaría con la muerte: la eternización, la inmovilización de nuestra vida en la vida perdurable, vida *inmutable*, no sería *vida* — sino por ser la fijación de la *nuestra*... En todo caso, no parece infundado, inexacto decir que somos individualizados personalmente por la muerte. Recíprocamente, nuestra muerte es más nuestra que de ningún otro ser su fin: es nuestra en el sentido en que su fin es de cualquier ser que no se transforme en otros, y es nuestra en el sentido de que la

individualización personal por la muerte recaba una peculiar manera de morir, como héroe o como vil personaje, en pecado o en olor de santidad; nuestra personalidad es perfeccionada por la muerte, quedando ésta vinculada por la manera de padecerla — o hacerla — a la personalidad. Siendo, en conclusión, infinidad espiritual individualizada personalmente por la muerte, el hombre resulta el más individuado de los seres, aquel que sería más *él mismo*, aquel cuya vida, movimiento, tiempo, ser, principio y fin, éste sobre todo, serían más *suyos* — el más móvil, el más *ser*, el más mortal en el sentido más propio, el más temporal. “Temporal” en el primer sentido no sería término unívoco. Hasta tal punto nuestro tiempo sería nuestro, habría un tiempo humano, sería el tiempo una exclusiva del hombre.

La conclusión parece confirmada por el significado radical de la concepción del tiempo. Homero compara a las “generaciones” de las hojas de los árboles las humanas, y la comparación no es algo único en la *Iliada*, sino modulación de un verdadero tema radical de la epopeya, que empapa el fondo de ésta de una melancolía quizá no tan hecha patente como debiera serlo. De la primera lírica griega es también tema el de

lo efímero de las edades de la vida y de ésta en conjunto, antes de serlo de la filosofía el de la brevedad de la vida. Y como un gigantotomáquico alzarse y declinar de ciudades, de Estados, naciones o pueblos presenta el padre de la Historia la edad de la lírica y de la filosofía. En ambiente tal nació esta última, como razón — en un sentido como el del título *Razón de amor*, de la primitiva literatura española —, como razón de lo originario de todas las cosas y duradero bajo su generación y corrupción, incluso las nuestras, las de los humanos; sobre el fondo de la oposición del tiempo y el ser. . . La apolínea serenidad griega es la visión tan proverbial como unilateral que debe completarse con el sabido sentimiento dionisiaco de la “edad trágica de los griegos” — y con una acaso menos sabida, pero no menos efectiva melancolía, que no se reduce al sentimiento dionisiaco y de la que se afirmó expresamente ser el humor fuente de la filosofía. Desde antiguo hemos tenido, pues, los humanos, una sensibilidad especialmente “capciosa” de la inestabilidad, fugacidad, caducidad de las cosas, en particular las humanas, entre éstas — nosotros mismos. Es que las cosas están ya ahí, nosotros mismos estamos ya aquí, el ser es — dado, patente, tanto, que