

La idea de la creación del mundo (*)

Por KARL JASPERS

EN uno de los himnos del Rig-Veda, en la India del año mil antes de Cristo, el poeta busca el origen del mundo. ¿Qué había antes? No el ser, no el no-ser, dice; no el aire, no los cielos, no la muerte y no la inmortalidad... Sólo el Uno tiene aliento. No había nada además de él. Desde él, el mundo surgió... Pero el poeta sigue preguntando: ¿Quién, en verdad, puede saber de dónde viene el mundo? Los dioses, dice, no datan de tan lejos. ¿Dónde está el hombre que sabe si el mundo es creado o increado? Y responde: Solamente El lo sabe, el Uno, El que Todo lo Ve... o ¿tampoco El lo sabe?

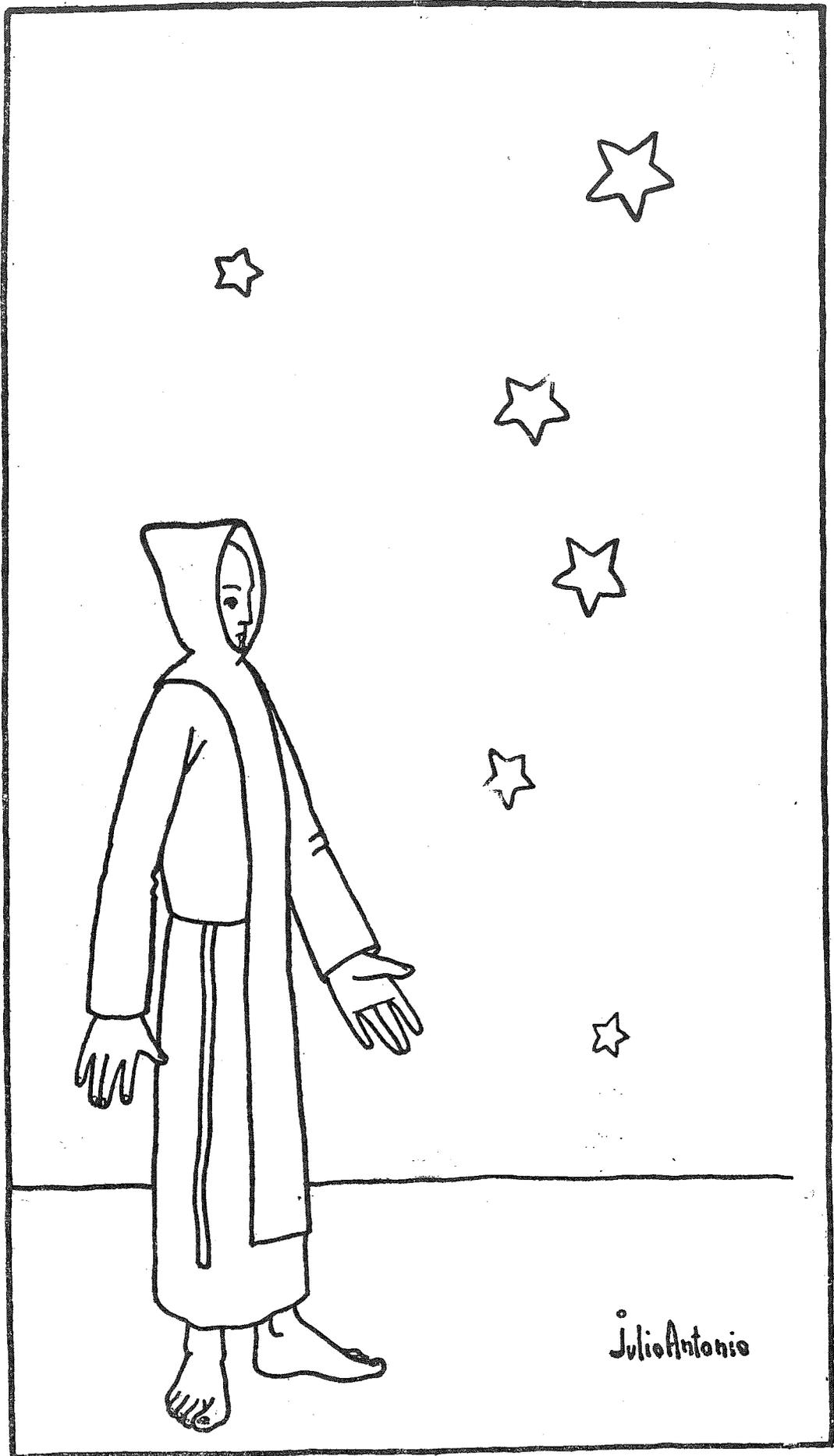
Las preguntas del poeta, como vemos, alcanzan, incluso, más allá de los dioses. El poeta llega al último, el Uno, al cual llama el Supervisor y Dueño de Todo. La pregunta de si quizá El no sabe nada sobre el origen del mundo, parece escéptica hasta la blasfemia. ¿Pero, lo es, en efecto? Cuando con todo rigor buscamos el «antes», cuando nuestra mirada tropieza con el misterio, entonces, frente al que Todo lo Abarca, al Infinito, no es conveniente por más tiempo que formulemos lo que hemos visto. El pensamiento llega a un punto de parada, preguntando. Se detiene frente al ser. El ser no debe ser transgredido por un supuesto conocimiento, ni, incluso, por la presunción de que el ser puede ser conocido, en algún aspecto, del modo que llamamos conocimiento. La pregunta «¿tampoco El lo sabe?» oculta el hecho de que lo intrínseco es inefable. Oculta el hecho de que el conocer básico, el cual no tiene ningún objeto y trasciende a todo conocimiento específico, es realmente ajeno al conocimiento.

Tal experiencia fué obtenida hace tres mil años. ¿Hemos progresado algo? ¿Sabemos más acerca del origen del mundo? Examinemos la cuestión. Tenemos las cosmogonías primitivas. La génesis del mundo es representada como reproducción por medio de la duplicación y de la unión sexual, como crecimiento original, sur-

giendo a partir de un huevo primitivo o del mar, como creación del originador, y, finalmente, como el desarrollo de lo consciente desde lo inconsciente. Todas estas versiones para representar la génesis del mundo se refieren a procesos en éste, como hilo conductor para acontecimientos vitales, materiales, intelectuales y lógicos. Todas estas ideas, incluso la más sublime, tienen una cosa en común: allí donde son usuales, uno parece saber cómo ocurrió el proceso. Uno opera con poderes, con dioses, con sustancias y con categorías, sobre cuyo origen nadie se interroga. El misterio, tal como es sustentado por el poeta del Rig-Veda, se pierde en aquella pretensión de saber los hechos. La pregunta no se para frente al misterio; llega a un final irresponsable en la respuesta.

Una respuesta verdadera parece yacer en la idea de la creación desde la nada. Hay dos ejemplos históricos de esta idea. Primero, la idea bíblica de creación: Dios creó el mundo de la nada, no de ninguna de aquellas maneras que sirven para aclararnos lo que hay más allá del mundo por medio de aquel hilo conductor, por por medio de acontecimientos «en» el mundo. Pero, incluso, esta idea, una vez considerada, no lleva el pensamiento a un punto de parada. El pensamiento sigue preguntando: ¿de dónde, entonces, viene Dios? ¿Desde la nada? Igual que el poeta del Rig-Veda, Kant se enfrenta con el misterio. «No se puede ni evitar ni tolerar el pensamiento de que un ser, al cual consideramos como el más elevado de todos los seres posibles, diga para sí mismo palabras de esta suerte: Yo existo desde la eternidad hasta la eternidad; nada existe además de mí, excepto aquello que es algo solamente en virtud de mi voluntad; pero, ¿desde dónde he sido originado?». El otro ejemplo es la idea india: el mundo no es verdad intrínsecamente, sino Maya, ilusión. En lo que se refiere a nuestras vidas, el mundo es lo bastante real, pero, al igual que nuestras vidas, es un velamiento de la verdad por el espejismo. La creación del mundo es el estallido de este no-ser bajo la forma engañosa de la apariencia. ¿De dónde viene la ilusión? ¿Quién la ocasiona? Una vez más,

(*) Traducción, por F. Pérez Navarro, de la conferencia radiada el día 28 de junio de 1952, por el «Third Programme», de la B. B. C. de Londres.



Julio Antonio

la idea del origen se evade de nuestra pregunta.

Todas las preguntas sobre la génesis del mundo pueden ser contestadas con una muy diferente respuesta: la pregunta, podemos decir, ha sido confundidamente planteada. Porque el mundo es eterno, increado, no engendrado de nada, sino de sí mismo, todo en sí mismo. Importantes manifestaciones históricas atestiguan esta contestación: en China, es una verdad incuestionable, evidente. El mundo ha existido desde la eternidad, siempre el mismo en el ritmo de las movientes constelaciones y de la vida. Está ordenado por el Tao, el poder suavemente predominante, no violento. Este orden puede ser roto momentáneamente por desviaciones, pero nunca es destruído y se restaura de continuo.

En la India y en el Oriente muchos pensadores han pensado en términos de génesis y destrucción del mundo. Pero aunque los mundos surgen y desaparecen, sin embargo el ser es eterno para ellos: un mundo surge y perece, pero su decline es seguido de inmediato por una nueva génesis. El mundo es eterno como el proceso cíclico del eterno retorno de mundos. Las siguientes palabras de Heráclito servirán de ejemplo entre muchos: «Este mundo no ha sido hecho por ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido siempre, es ahora y será siempre un fuego siempre vivo, con porciones de él encendiéndose y porciones apagándose». Con arreglo a tales ideas, en China y en Oriente, el mundo mismo es divino o Dios. Las respuestas dadas allí a las preguntas sobre la génesis del mundo eran o un mero juego, con el objeto de expresar el misterio, o se transformaban en un conocimiento falaz en el cual el misterio era perdido, o bien la pregunta se cortaba tajantemente por la aserción de que el mundo es eterno.

Pero, en nuestro tiempo, ¿no ha sido desvelado el secreto por la Física moderna con sus convincentes descubrimientos? Los físicos nos cuentan la historia del Universo. Con la explosión primitiva comenzó el proceso que se manifiesta a los astrónomos de nuestro tiempo, en el retroceso de las nebulosas australes, como el Universo continuamente en expansión. Cualquiera que oye esto, junto con la evidencia de los hechos, queda asombrado ante este cosmos ahora tan sumariamente explicado, y piensa quizás que ahora sabemos cómo empezó todo. El hombre moderno está inclinado a someterse allí donde las medidas y las Matemáticas predominan. Por muy exactos que sean estos ha-

llazgos particulares, no está todo en regla si conducen a aserciones en cuanto al origen y el contenido entero del Universo. Dondequiera que el reino de lo empíricamente comprobable se ha dejado atrás en favor de conclusiones que no pueden ser empíricamente verificadas, estamos propensos a ser decepcionados. Los cálculos matemáticos de posibilidades son especulaciones tan engañosas como las anteriores especulaciones conceptuales de la metafísica y, justamente, tan tentadores.

Dos factores, sin embargo, son los decisivos, y no son fáciles de captar. En primer lugar, Kant comprendió que el mundo, como un todo, no puede nunca llegar a ser un objeto de experiencia. Nosotros estamos «en» el mundo y nunca nos enfrentamos con el mundo como un todo. Tan pronto como intentamos captar el mundo como un todo, nos encontramos envueltos en antinomias, esto es, en contradicciones cuyas tesis y antítesis parecen igualmente demostrables, en cuanto que pensamos solamente en lo abstracto, e insolubles, cuando las referimos a la experiencia. En segundo lugar, el mundo no es sólo el cosmos astronómico discernido por medidas, convincentes mientras son verificables, en términos de abstracciones matemáticas, y por esto necesariamente considerado sin vida. Que éste es vivo y que nosotros somos seres humanos y que surge una conciencia para la cual todo esto llega a ser comprensible en un grado ilimitado, son cosas que no podemos inferir hoy de nuestro conocimiento puramente matemático del mundo más de lo que pudimos anteriormente, del mecanismo del juego de átomos. Del cosmos perceptible no podemos inferir el origen del pensamiento que lo percibe.

Nuestra conclusión es, en resumen, la siguiente: No podemos convertir el mundo como un todo en un objeto; siempre permanecemos dentro de él. Pero, este mundo que es incompleto para nosotros lo trascendemos en la conciencia de nuestra libertad, la cual no puede ser inferida del mundo.

La idea de la creación del mundo por Dios es, pues, un símbolo, no una porción de conocimiento. La idea de la creación del mundo abre aquel abismo por el cual, a pesar de todo nuestro conocimiento del mundo y nuestra actividad en el mundo, estamos a la vez engolfados y protegidos. Pero esta idea de la creación del mundo es verdadera solamente con una condición: que conservemos su carácter simbólico. La idea, siendo un símbolo, no yace sobre el mismo nivel que nuestro conocimiento del mundo. Nosotros pensamos la idea simbólica arrojando luz sobre

el desconocer que contiene, poco más o menos como sigue. La creación del mundo no es un proceso «en el mundo». Antes del mundo no había tiempo, ni espacio, ni materia. Pero nosotros, condicionados como estamos en todas nuestras imágenes a causa de ser «en» el mundo, inevitablemente pensamos que existió un tiempo antes y un Algo antes. Sin embargo, podemos reconocer esta limitación nuestra. El símbolo se convierte para nosotros en un medio de ganar seguridad, justamente porque expresamos de un modo consciente la autocontradicción: «Dios creó el tiempo» —pero con la palabra «creó» hablamos de un proceso temporal y contradecimos la lógica de la proposición. «Dios creó el mundo de la nada»—. Aquí, con la palabra «nada» operamos como si fuera un «algo» y contradecimos, otra vez, la lógica de la proposición.

La idea simbólica de la creación del mundo cobra ahora significación decisiva para la conciencia de nuestra propia naturaleza. Las dos ideas básicas, un mundo eterno o un mundo creado, dos símbolos en conflicto, ofrecen dos respuestas muy diferentes a la pregunta sobre nuestro propio origen. Si pensamos en el mundo como eterno, el hombre se originó «en» el mundo a partir del mundo, es su producto. Si pensamos en el mundo como creado, entonces el hombre mismo fué creado inmediatamente por Dios, es un producto del mundo solamente en lo que se refiere a su cuerpo y a las funciones físicas y psíquicas de su cuerpo, pero, por su naturaleza esencial, permanece como si derivara de fuera del mundo. Es como si fuéramos creados de la misma manera que fué creado el mundo, pero no «por» el mundo. En cuanto cuerpos animados, somos parte de la creación. En cuanto libertad, somos derivados inmediatamente de Dios. Por esto, aunque somos en el mundo, al mismo tiempo, somos de otro lugar. Nos encontramos en el mundo y, sin embargo, no somos solamente de este mundo.

Pero esto, a su vez, no podemos comprenderlo en el sentido en el cual podemos comprendernos a nosotros mismos en nuestras manifestaciones, a través de la ciencia de la psicología. En otras palabras: no podemos «conocer» esto. Si pudiéramos captar desde dónde hemos venido, dejaríamos de ser seres humanos. Solamente podemos rozar los límites, siendo conscientes de nuestra humanidad. Esta es el estado de ser imperfecto y el estado de ser imperfectible. Vivimos en el tiempo, es decir, nunca estamos terminados, buscamos y nos esforzamos. Lo que es eterno y lo que, en nuestras actividades, nos-

otros somos eternamente nunca podemos saberlo; se nos presenta en cifras, en metáforas, en espejo, como ocurre con la cifra de la idea referente a la creación del mundo.

La idea de la creación del mundo nos agita por la razón de que no permite ningún conocimiento en sí mismo. Señala a la profundidad, dentro de la cual, al mismo tiempo oculta nuestro origen. El conocimiento de aquello a través de lo cual hemos llegado a ser lo que somos, el reconocimiento de nuestro haber sido creados, como si hubiéramos estado presentes en ello, pararía el movimiento de nuestra humanidad en el tiempo. El conocimiento del proceso de la creación, cómo fué y cómo llegó a ser, sería un conocimiento perfecto. Sabríamos lo que somos y no necesitaríamos por más tiempo llegar a serlo. Con la completa, ilimitada iluminación del Antes, dejaríamos de tener un Después por medio del cual el Antes debe de adquirir claridad. No viviríamos más dentro de las posibilidades de nuestra situación, sino que las contemplaríamos desde arriba, dominándolas y, de esta manera, llevándolas a una conclusión. Todo sería evidente. A la vez que al conocimiento de nuestro origen, habríamos llegado al fin de nuestra humanidad. A través de esta manera de conocer, habríamos alcanzado un conocimiento diferente, ahora inconcebible, de nuestra naturaleza y nuestra capacidad de pensamiento, y así, nos habríamos convertido en seres diferentes; ya no seríamos humanos.

Pero, puesto que somos humanos, esto es, en camino de realizar el ser verdadero, para descubrir en esta realización lo que somos verdaderamente, nos encontramos en una situación que parece exigirnos lo siguiente: no hacer del mundo como un todo un vano objeto de conocimiento —como si, por así decirlo, pudiéramos poner nuestras manos encima de él—, sino buscar «en» el mundo el infinito: no explicar el mundo como un todo en términos de una asegurada totalidad de conocimiento, sino acomodarnos en el mundo por medio de nuestro sentido de orientación; captar la extensión de nuestro ignorar por medio del máximo de conocimiento posible; contentarnos con nuestra realización histórica en el aquí y el ahora; hacerse conscientes de los límites, dándose cuenta de que, siempre afectados por estos límites, permanecemos en un estado de intranquilidad que no nos permite encontrar satisfacción en ninguna forma de ser en el mundo; realizando nuestro verdadero ser, para establecer nuestro propio contacto con lo trascendente.

Es parte de nuestra naturaleza que, en lugar

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.

Però 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 develarlo 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 va a hacer ya 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 *Naturaleza, 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 accep-

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*, absorto en él, uno con él. Lo que hay ahora, podríamos decir, es un puro misterio operando-se, siendo-se, 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 *fysis*, 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