

OBRAS DEL AUTOR

Psicología de las Situaciones Vitales.
México, El Colegio de México, 1941.

La Idea del Hombre.
México, Editoria Stylo, 1946.

Historicismo y Existencialismo.
México, El Colegio de México, 1950.

LA VOCACION HUMANA

Primera edición, 1953

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by Eduardo Nicol

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
para *El Colegio de México*,
Nápoles 5, México 6, D. F.
por
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

EDUARDO NICOL

A V O C A C I O N
H U M A N A

EL COLEGIO DE MEXICO

*Para Enrique,
María
y Ester,
con recuerdos y esperanzas
comunes.*

EXPRESAR PARA SER

Más emplea su cuidado
Quien se quiere aventajar,
En lo que está por ganar,
Que en lo que tiene ganado.

SAN JUAN DE LA CRUZ

1. En esta cuarteta sentenciosa y llana de San Juan de la Cruz está expresada la intención de porvenir de la existencia humana: *la vocación de la vida*, que es el afán de ser. Porque no sólo unos cuantos ambiciosos se quieren “aventajar”: unos, ambiciosos de trivialidades mundanas y comunes, como el común de los mortales; y otros, ambiciosos de eternidad, como el poeta. Somos todos los humanos cuidadosos de nuestro ser, y por ello anhelantes de futuro. Pues si el futuro es el signo constante de incertidumbre en nuestra vida, sin embargo sabemos que *tenemos* un futuro, y tener un futuro es la máxima riqueza: la de una juventud. La riqueza ya lograda del pasado es una fortuna precaria, que se disuelve si no se renueva, y sólo puede renovarse de cara al porvenir: lo que se tiene ganado no exime de seguir buscando.

Este *cuidado* de San Juan de la Cruz —igual que la *cura* de que nos habla Heidegger— es propia de todos los que no han anticipado la muerte en vida, de quienes todavía “se quieren aventajar”: quieren lograr ventaja para su ser. La ventaja que logren será lo que cualifique su vida de noble o de ruín; pero lo más ruín, angosto y angustioso es renunciar al *cuidado* mismo. Algunos, hoy en día, inclusive filósofos, pensarían que la certidumbre de la muerte opaca todas las inciertas promesas del futuro, y emprenderían lo que pudiera llamarse *una cura de la cura*: curarse del cuidado sería, como para el sabio helénico (Ide la decadencia!), el modo de salud, de libertad y serenidad, que diera a nuestras existencias el carácter de propias o auténticas.

San Juan ya sabe de sobra que ha de morir, e incluso desea que esto ocurra cuanto antes. Pero, mientras la muerte se acerca, él se quiere aventajar. Pues lo importante no es la muerte, sino el modo como lleguemos a la muerte. La gran paradoja de la existencia humana es que debamos llegar a la muerte *llenos de vida*, es decir, ofrendándole a la muerte, a manos llenas, todo lo que nuestro cuidado ha obtenido de la vida; y cuanto más nos aventajemos en ésta, menor es el imperio de la muerte. Y de este

modo se conjugan en la trama de la existencia humana el pasado y el futuro: que sólo es grave la muerte del que no se aventajó en la vida, la muerte de quien era rico de futuro e incertidumbre; mientras que la vida rica de pasado, está ya tan bien ganada, que tan sólo le falta la muerte para acabar de cumplirse. La vida bien ganada tiene la muerte bien ganada.

Y mientras la vida dura, si el pasado nos favorece, nunca nulifica el futuro; pero cuando el pasado es adverso, nunca cancela posibilidades por venir, y queda siempre la gran posibilidad de redimirlo. Lección optimista del cristianismo que no haya llegado a ensombrecerse con Calvino (o con Heidegger). Sin embargo, dicen que el cristianismo español es pesimista, y que es optimista el puritano.

Son muchos los caminos del cuidado, y se llaman vocaciones. Pero la vocación de la vida no es el camino de una profesión, sino aquello que nos movió a elegirla; y más aun, lo que nos sigue moviendo a ejercerla de un cierto modo. Las profesiones se ejercen, en efecto, pero el ejercicio de la vida implica una motivación y decisión más hondas, de las cuales deriva el sentido que para nosotros hayan de lograr las vocaciones particulares, y el de cuanto hagamos aparte de la profesión. Una forma de vida, más que una profesión, es lo que da carácter a nuestro ser, aquello en que cada quien "emplea su cuidado" mayormente. Pues a la llamada de la vida —y llamada es lo que significa vocación— no hay nadie que preste oídos sordos. El ser mismo del hombre está constituido y funciona de tal modo que el despliegue de su existencia es una respuesta seguida a las llamadas de la vida. *La vida llama a la vida*, y ante este absoluto tiene que desvanecerse la duda absoluta sobre nuestro ser, sobre el sentido de la existencia.

Es cierto que la duda tiene también sentido, porque no estamos dotados para percibir con claridad y fuerza, y de manera unívoca, todas las llamadas. A veces nos llegan confusas y mortecinas, como ecos lejanos y encontrados que nos dejan perplejos; otras veces nos confunden esas voces de llamada porque suenan demasiado próximas y potentes, y sólo discernimos su intensidad, pero no su mensaje. Precisamente porque la vida es vocación, el camino de la vida es el camino del error. Por esto he dicho que *la vida se paga con la vida*. Pero, por más que dudemos, y nos parezca incierto el camino emprendido, no hay jamás duda ninguna de que fuimos y seguimos siendo *llamados*. Aquí estamos para vivir. La vocación de la vida es el hecho de que ésta se justifique a sí misma por su mera existencia. Que luego resulte pla-

centera o afligida, lograda o fallida, depende en gran parte del azar y de nosotros mismos. Por esto tiene que justificarse, además, en una vocación particular, la existencia individual. Todos somos iguales en la sumisión: la libertad nos hace individuales.

2. Pero hay vocaciones profesionales que requieren una respuesta cabal a la vocación de la vida. Su ejercicio es tan radical y tan amplio, que no deja espacio para otros ejercicios marginales, o los cualifica, en todo caso, y los hace dependientes del menester principal. En estos casos, la vocación de la vida y la vocación profesional se confunden de tal modo, que todo acto resulta en verdad profesional. Tal es la vocación del filósofo, y por esto es la filosofía una forma de vida, una ἀρετή vital, en el sentido de la vieja σοφία; y es esto, antes y por encima del oficio lógico, de la misión de conocimiento, de la ocupación teórica. Si por hacerse demasiado técnica despega la filosofía de ese suelo vital, se reduce a un oficio que no empeña la vocación del ser completo, y que puede cambiarse por otro cualquiera que no vale más ni menos. Pero, sin el oficio, por el contrario, puede quedar fallida la misión de la filosofía, y la vida del hombre de bien que habla con intención de verdad sobre las cosas del mundo. Por la confusión de estas cosas, sólo atina entonces a proferir gritos, endechas y gemidos, que tuvieran mejor expresión en la poesía. También se encuentra la filosofía, como la ciencia, en la forzosidad de atenerse a los hechos. Sobre la ciencia tiene la ventaja de librar una sabiduría que raramente se obtiene del saber a secas. Y otra ventaja todavía: la de una ironía de corte socrático, aneja a la sabiduría misma, que permite mitigar ese sentido de la tremenda importancia de su propio oficio, tan desarrollado en el gremio de filósofos.

La importancia de una vocación, para la vida, pudiera medirse por la capacidad que preste de mofarse un poco del propio orgullo. En el diálogo de Hamlet con el sepulturero, éste lleva la voz de la filosofía, tal vez por su mayor familiaridad con la muerte, y dice las verdades en tono de chanza; mientras que Hamlet musita entristecido, haciendo reflexiones existencialistas, nostálgico ya de una vida que no ha perdido todavía.

Por ser literalmente amor y sabiduría, cumple a veces la filosofía esa misión que le atribuye el vulgo, de comprender y tolerar los defectos y torpezas del prójimo. Pero esta forma laica de caridad requiere, como la caridad misma, que los defectos sean realmente los del prójimo: los de un ser individual y presente. El peligro a que se aventura el filósofo en este caso consiste en

que el prójimo crea justificados sus vicios, al verlos comprendidos y tolerados, y tome de ello pretexto para exhibir y criticar los del filósofo. Pero esto es parte de la ironía. ¿Qué ocurre, sin embargo, cuando los vicios individuales se convierten en caracteres dominantes de la comunidad y de la época? Entonces la filosofía se ve impotente. Se puede amar al prójimo, y en el amor van incluidos la comprensión, el perdón, la tolerancia. Pero ¿cómo podemos *amar* a una época, *perdonar* los vicios de una comunidad? Estas son relaciones de tipo personal. La comprensión de unos tiempos y unos modos de vida degenera en faena puramente intelectual, y por ello escasamente fecunda. La *sophía*, privada entonces de su *philia*, induce a una retracción, a un aislamiento defensivo, y las gentes llaman sabio al temeroso de contaminarse con una realidad desagradable, al que no quiere saber nada de las cosas, al medroso que recata su desilusión con un remedo de serenidad. La filosofía para éste es un oficio, y la vocación una derrota. No: el sabio se indigna y se exaspera como cualquier otro, aunque no por los motivos comunes: el común de los hombres no ama el bien común.

Y así puede ir por la vida, el servidor de la verdad, transitando de incógnito, sin ningún revestimiento sacerdotal. Pues la filosofía no ha de impedirle a un hombre sentir que todo el cuerpo se estremece, y que la sangre hierve, ante las injusticias del mundo. Aunque, detrás de esta agitada escena, el otro yo, que siempre es más cauteloso y avisado, vaya susurrándole al yo estas advertencias: "¿Pues qué te habías pensado? Siempre ha habido injusticias y siempre las habrá. Tratar de impedir las es perder el tiempo, e indignarse es gastar las energías en vano". De esta manera vive el filósofo en su interior el drama de una lucha entre estas dos potencias: el afán de bien y la conciencia crítica. La una induce a la acción; la otra retrae, señalando la quimera de todo esfuerzo de reforma, y la vanidad que se requiere para creerse un reformador. Del ridículo se salva el reformador tan sólo por el martirio. Pero Sócrates es inimitable. Morir por las ideas no es excepcional en nuestros días; los hombres parecen olvidar más pronto la muerte de muchos que la muerte de uno solo; y la frecuente alianza de los culpables con los aliados de quienes murieron, hace su muerte todavía más estéril. Solicitar el martirio, o por lo menos no rehuirlo, proponiéndose a sí mismo como ejemplaridad para todos, fuera ridiculez mayor todavía. Esto pudo hacerse cuando el filósofo alcanzaba con su palabra a la comunidad entera, y pensaba elevarla desde sus niveles inferiores. Por esto la muerte de Sócrates es saludable y sabia: es un acto vital

de filosofía, y el cumplimiento de una vocación, porque la sentencia la promulga el Tribunal del Pueblo, y esta sentencia es el mayor homenaje, el signo seguro de que la acción condenada no resultó estéril. Pero hoy en día el filósofo no llega al pueblo, a las masas, como se dice. Y si estas lo dejan relativamente en paz, es porque el filósofo no alcanza a inquietarlas. A lo único que puede aspirar la filosofía no es a elevar el nivel mínimo, sino a elevar el nivel máximo. Para esto, quien a ella se dedique por vocación, tiene que vivir aislado y sintiéndose extraño entre los prójimos, como quien va de incógnito, y es ignorado por acuerdo tácito y, unánime, aunque lo reconozcan; en suma, ha de sufrir "la soledad en compañía".

Salvados están los que creen en Dios. Salvados en vida, quiero decir, que a más no alcanza mi previsión. El creyente puede alejarse del mundo gozando sin embargo de "la compañía en soledad". Puede, aunque muchos se acercan a Dios porque les sale al paso en su camino de evasión; se alejan del mundo, desmembrados y vencidos como el sabio de antaño y de hogaño, y buscan en Dios el apoyo, el recato y la protección que el sabio pretende encontrar en sí mismo. Pero unos pocos se alejan por una moción interior que en ellos es virtud, y en cualquier otro fuera egoísmo: amar a Dios de cerca, amar al prójimo de lejos, y que al mundo se lo lleve el diablo. Pero el filósofo no puede remedar esta valerosa indiferencia sin que se le convierta en cobardía. Ha de vivir en el mundo, porque su negocio no es el de su alma sola, sino el de las almas todas, o sea el alma de la comunidad en que esté arraigado, y a la que debe prestación constante de servicio. De la comunidad, nada recibe, ni como premio directo, ni como premio indirecto y máspreciado, que fuera ver el fruto logrado de una labor honrada de siembra. Las comunidades están dominadas ahora por el temor y la codicia. Vergonzosa la primera, y repelente la segunda, estas dos pasiones nacen en lo más material de nuestro ser. Al filósofo le importa lo moral, lo que se llama vida del espíritu. Y como el espíritu es verbo, es palabra, la palabra filosófica suena en el desierto material. Y se pierde hasta el sentido del humor. Por donde se ve que la ironía y la fecundidad espiritual deben de estar muy estrechamente vinculadas, pues cuando se pierde la una se pierden las dos.

3. ¿Por qué seguir filosofando? ¿Para qué? La primera de estas dos preguntas carece de sentido, y con esto se responde a la segunda. La filosofía es irrenunciable (la filosofía que es una vocación genuina, no las imitaciones arrabaleras); sólo se puede

renunciar con el suicidio, porque esta vocación es la misma llamada de la vida. Nuestro ser lo vamos haciendo, pero no lo podemos permutar; tenemos que irlo haciendo con lo que nos fué dado, respondiendo fielmente con nuestra voz a las voces de llamada que nuestros oídos seleccionan, de entre el concierto que es la vida humana entera. Seguir hablando, a pesar de todo, es entonces algo tan audaz, más radical y menos prestigioso que adoptar una misión: es una necesidad forzosa y consciente. *Expresar para ser*, o renunciar al ser.

El ser del hombre es expresión. Vileza o dignidad del ser, perversidad o simple mediocridad, están ahí patentes, *expresas*, en cada individuo. Pues la expresión no es un puro mecanismo, cuyos resortes podamos manejar de manera indiferente y arbitraria. El modo de la expresión —el modo de ser— es siempre cualificable, nunca indiferente, y se cualifica moralmente con otras expresiones, porque todas son formas de diálogo: ser es dialogar. Y si el lenguaje común ha de tener su gramática, y el diálogo intelectual ha de tener su lógica, los diálogos de la vida humana tienen la ética, que es la gramática y la lógica de la conducta.

Así, los hombres cuya vocación es refinar la forma del ser crean formas nobles de expresión. Y como el menester de la filosofía es cosa de palabras, igual que la poesía, al imperativo de verdad, que no limita el vuelo de la expresión poética, se une para el filósofo el imperativo del arte. La historia de la filosofía impone, sin embargo, una cierta resignación cuando revela tantos divorcios entre la expresión de la verdad y el arte de la palabra. A veces nos llega a inquietar, y pensamos si será posible que la verdad revista indumentos tan desaliñados, bárbaros y grotescos. En el afán de rigor se pierde a veces toda noción del bien decir. Pero el arte de la palabra no impone restricciones a la intención de verdad, como tampoco requiere un embellecimiento artificial y superfluo. En casos excepcionales, como en Platón, esta cualidad del bien decir se cultiva como para tener razón sobrada contra quienes hablan lindamente de lo que no entienden, y contra quienes, entendiendo, menosprecian aquél don porque les fué negado.

La palabra, las letras en el sentido de "las bellas letras", son como un órgano: un órgano de iglesia, en cuyas sonoridades se mezclan y se complementan lo artístico y lo religioso. Tiene también la palabra una gran variedad de teclas y de registros y pedales. Puede ofrecer melodías de onda larga, acordes ampulosos y profundos, prolongados con variación y elocuencia de gran retórica; y puede también constreñir el ánimo, o sosegarlo en intimidad

“de cámara”, con notas quedas de lamento, de pena susurrada, de confesión que se deja a medio decir; puede exaltarse en tono de gloria y de júbilo, o retozar en aires de sencillo candor y de humor bueno. ¿Y por qué la filosofía habría de negarse a sí misma la frondosa riqueza de expresiones que le depara su propio órgano? ¿Hay algo que la obligue, por el imperativo de su rigor, a la penuria verbal? ¿Es más segura la verdad porque sea feamente dicha? La belleza no se busca a costa de la verdad; pero hay una mayor nobleza vital en la verdad expresada con pulcritud de oficio literario.

Y esta dignidad realzada no la cobra la verdad por el solo mérito literario que se le sobreañada, sino porque en ella se revela una mayor libertad del espíritu. El filósofo vive siempre obligado, como servidor de la verdad: no puede nunca hablar con la soltura del poeta. Este dice lo que quiere: la palabra poética es siempre una palabra definitiva. La palabra filosófica es siempre provisional: es búsqueda, y no hallazgo, porque la verdad misma no es más que un intento prolongado, pero no un logro, y ha de seguir diciéndose y enmendándose. La dignidad del arte expresivo, entonces, le presta a la filosofía una libertad que no tuviera en el estricto menester oscuro, seco, atribulado a veces y siempre laborioso de la búsqueda. Por esto Platón intercalaba mitos en sus raciocinios. Y este lujo de la palabra platónica era signo de la humildad filosófica. Poderosa como es, la filosofía tiene la capacidad de conducir al hombre hasta el extremo límite de su propio ser; pero, como no puede trascenderlo, la confrontación del límite crea en el hombre la conciencia, esperanzada o temerosa, de un más allá que lo rebasa, y por ello la conciencia de humildad. El hombre rebasa los límites de su propia constitución espacial y temporal, de su ser aquí y ahora, con la fantasía; rebasa los de la relatividad con la fe; y los límites de la provisionalidad, que es siempre el resultado de su empeño de saber, lo mismo en ciencia que en filosofía, los rebasa el hombre con el absoluto de la poesía. Por esto, el bien decir es como una liberación, que aproxima lo precario de la verdad a lo seguro de la poesía.

Pero además, el bien decir tiene un valor moral de ejemplaridad insospechado. El *bien* decir es el *buen* decir: es obra de bondad, y no sólo de belleza. Y no importa que no sepamos en filosofía definir el bien, ni encontrar el paradigma del bien absoluto y permanente. La vida histórica muda todos los arquetipos; pero la historia misma es una tradición, y su continuidad no se explicaría si algo no quedara firme en la mudanza, y no se

trasmitiese de la época pasada a la época nueva que la hizo caducar. No estudiemos la historia a medias y por fuera; viéndola por fuera, sólo advertimos las diversidades, y esta visión produce en el ánimo la congoja de la relatividad. Viéndola por dentro, y cabalmente, advertiremos que a lo largo de todas las mutaciones de criterio, en culturas y en épocas distintas, se va marcando una escala de niveles de valor humano, que nos permite sentirnos en comunidad con lo remoto y con lo diferente. Las leyes modernas no son como las de Atenas; pero todavía hoy estamos del lado de Sócrates y no del lado de Anitos. Si no estuvieran vinculados a una tradición, y dependiendo de ella, nuestros criterios actuales no permitirían discernir en el pasado quién fué un hombre de honor y quién un miserable.

La tradición no es fundamentalmente sino esa escala de niveles vitales, que no tiene el carácter de un rígido modelo de acción, o de una jerarquía arbitraria de valores, pero sí tiene la fuerza de una inspiración, y es lo que mantiene vinculadas a las comunidades, sin que lo adviertan sus propios miembros. La cohesión de la historia es justamente aquello que permite rebasar el tiempo histórico, y mantener diálogo con el pasado. La memoria es la continuidad de la existencia personal, lo que nos vincula a nuestros actos pasados, buenos y malos; pero la historia es la memoria común, que a todos pertenece. De su caudal seleccionamos las almas fraternas, y repudiamos las hostiles. De este modo, en el presente, dos almas pueden hermanarse cuando mantienen una misma fraternidad con el pasado.

Una misión principal de la filosofía es, hoy en día, *mantener la tradición*. Los siglos medievales fueron llamados oscuros porque las esencias de la tradición hubieron de refugiarse, concentradas, en el receso apacible y recoleto de los monasterios. ¿Cuán oscuro encontrarán a nuestro siglo los hombres de siglos venideros? Con la conciencia adolorida del presente, le cumple al filósofo sonrojarse anticipadamente por el juicio que la historia habrá de pronunciar sobre este siglo XX, que no es tan rústico como el siglo XII, pero no es menos bárbaro. Reclusos sin monasterio, los filósofos tienen que ser preservadores y mantenedores de una tradición que enlace el pasado con el futuro, a través del intervalo desolado del presente. Y esto ha de hacerse a fuerza de palabras: cuanto más bellas, más perdurables. Siquiera, que ellas no se contagien de la barbarie utilitaria, del falso saber, de la ambición de dominio.

4. El arte de hablar, o expresarse con palabras, es oficio que

se aprende. Pero sólo pueden aprenderlo con provecho quienes tuvieran el don de ser íntegramente en la palabra y por la palabra. Lo cual significa que esas formas de expresión, como la filosofía estricta, requieren vocación: responden a llamadas de la vida.

El sentido moral de esta llamada, o vocación del arte expresivo, estriba en que el arte es un servicio para la comunidad. Existir es expresarse, y expresarse es *ser en otros*, entrar en comunicación y diálogo con otros. Pero el simple uso de la palabra no hace del hombre un ser generoso. La palabra también recela. En el uso utilitario, la expresión no es más que el egoísmo natural del ser que atiende a sus necesidades y que existe *para sí*, aunque radicado en la comunidad. Por el contrario, expresarse con arte, por lo mismo que es algo innecesario y desinteresado, entraña una forma de *ser para ti*, una existencia literalmente servicial y generosa, que se entrega por completo en la palabra.

Y esta entrega es justamente el gran peligro que entraña para la filosofía el buen decir. Pues la expresión que es puro arte, como la poesía, puede ser impunemente una revelación total. El arte carece de rubor porque le sobra inocencia. El poeta vive entre seguridades, o convierte en certidumbres cuanto dice. Pero la filosofía es la inocencia perdida, y el origen del recato. El filósofo vive entre dudas e incertidumbres, como cualquier hombre; y habiendo mordido la fruta del árbol del bien y del mal, está encadenado a su conciencia, que es la manera de vivir peligrosamente. El buen decir poético es bueno porque es bello, simplemente. Pero la palabra bella de filosofía ha de ser buena comunicando un saber de verdad. De otro modo es una mala palabra, que resulta tanto más peligrosa cuanto más seductora la hizo su belleza.

De donde el recato del propio ser, en el ejercicio de la filosofía, y esta lucha interior entre la necesidad vocacional incoercible de hablar, de expresarse y entregarse en la expresión, de abrir el propio ser en el servicio de la palabra; y el pudor, que viene de esa otra necesidad de concentrarse, de revivir íntimamente lo ajeno, de *ser en sí*, dentro de sí, en soledad reclusa, velada, invulnerable.

La palabra poética rebosa de la abundancia del corazón, y aunque los poetas mismos puedan sufrir horriblemente como hombres, su arte los mantiene siempre en posición señorial y gloriosa. Sus palabras son regalo gracioso, como esa *largesse* con que los señores medievales los premiaban a ellos, y correspondían a la suya. La poesía es diálogo porque es palabra, pero el poeta nunca

espera una respuesta del prosaico. Mientras que la filosofía es diálogo precisamente porque no es una confesión tan directa y completa. Y por lo mismo que es palabra recatada y prosaica, espera una respuesta del prosaico; pues si bien no todo hombre es poeta, todo lleva en su fondo la capacidad de sufrir de la duda filosófica. Por esto, porque la filosofía es un menester común, quienes la sirven vocacionalmente están al servicio de la comunidad.

Mientras tanto, la comunidad está vuelta de espaldas, ocupada en minúsculos asuntos de gran importancia: el progreso y el provecho. Ardua, la existencia del poeta, en un mundo tan refractariamente prosaico y privado de grandeza y de ternura, y en que se ofrece una mezcla tan incongruente de frivolidad y tragedia. Pero el poeta no ha de ocuparse de esto, y como poeta puede permanecer inafectado. Él no tiene la misión de ser, como el filósofo, *la conciencia de la comunidad*. Para el filósofo, ser desdeñoso es una afectación, y es una traición ser mero *espectador*. Es un actor, por el contrario, un hombre de veras en un mundo de veras, que ha de estar en diálogo permanente, viviendo en la escena del mundo. Su tragedia es que la escena permanezca desierta, y que su palabra se convierta en un monólogo. Su tragedia es tener siempre más capacidad de vida que la vivida en efecto, tener capacidad de querer más cosas de las que se ponen al alcance del amor. La respuesta que él espera y no recibe fuera la enmienda de esas corrupciones e insensateces y agresividades de un mundo sin honor, o en que el deshonor nunca se toma en cuenta si se envuelve de riqueza o poderío. No puede ser espectador cuando la piedad se prostituye, convirtiéndose en defensa, que ya fuera innecesaria, del fuerte contra el débil; cuando el amor pasa a ser tema de historia o de psicoterapia; cuando la esperanza de bien se considera como la inconsciencia del iluso; cuando todo semejante se juzga un competidor, y por ello un adversario potencial; cuando tantas naciones son gobernadas por la triste y vanidosa mediocridad, o por la infamia; cuando no hay fuerza verdadera de pasiones grandes, ni delicadeza. Para él, buscar el bien en cada lado es recibir lo peor de cada lado; porque su vocación misma lo hace tan vulnerable, que ya no cuentan para él los infortunios personales, y ha de sentir como propios todos los infortunios ajenos.

Por esto, la misión última de la filosofía ha de ser revelar su propia insuficiencia. Dios ha pasado de moda en sociedad; los poderes terrenales lo han puesto a distancia remota de las moradas humildes, y la razón no alcanza por sus medios a recuperarlo.

Creer o no creer: este es un asunto superiormente privado, y nadie tiene por qué hurgar en la conciencia personal del filósofo, ni éste tiene por qué infligir a los demás sus confesiones. Pero sí cabe manifestar la solitaria situación vital de quienes no tienen a Dios, pero son bastante fuertes y bastante humildes para confesar la falta que les hace. No hay nada peor que la suficiencia; nada tan engañoso como la razón pura, pues no siendo ella jamás tan pura, tan cristalina y esterilizada como se pretende, con ella sola, y sin otro auxilio, confundimos muchas veces las grandes verdades con nuestros antojos especulativos. La filosofía académica, que elabora sistemas como castillos en el aire, olvida la sumisión que debemos a la naturaleza de las cosas, y a nuestra propia naturaleza finita y decaída, y promulga sus verdades con voz de autoridad tanto más resonante cuanto más adulteradas de error y fantasía. *Por qué* se filosofa ha de ser más importante que la filosofía que hagamos: lo que haya detrás de ella ha de valer más que ella misma. Los sistemas han de ser bien contruídos, como las casas, que hacer bien las cosas es parte de la moral del trabajo; pero el mero constructor de sistemas no es un sabio, y no se puede ser sabio sin ser hombre de bien, ni hombre de bien cuando el mal se contempla como si fuera un espectáculo.

El filósofo es un hombre como todos los demás: no está por encima del bien y del mal, porque no está por encima de la vida. Está como todos en el centro mismo de la brega, y si por algo tienen que distinguirlo en ella los demás ha de ser por la manera de bregar: con libertad, sin divisa ni bandera ni apoyo de ninguna bandería; con integridad, sin miedo, sin concesiones ni claudicaciones; por la moral del juego limpio, por su respeto del adversario; por el desprecio de las ventajas, por la intolerancia de las hipocresías, los subterfugios y los equívocos; por el horror de la crueldad, por la valerosa aceptación de la verdad. El filósofo por vocación, el que ejerce la filosofía siguiendo un llamado de la vida, no ha de engañar a nadie, porque no puede engañarse a sí mismo: es el hombre que expresa para ser.

5. A pesar del recato, el lenguaje de la filosofía es el de la sinceridad total. Muy bien podemos incurrir en error, o hacer más efectiva la verdad, socráticamente, velándola un poco; pero la falsedad, la componenda, la claudicación, el artificio, quedan excluidos en cuanto el hombre adopta la actitud filosófica. Esta sinceridad no es meritoria, porque es forzosa. ¿Cómo podríamos mentir, cuando nos afanamos por expresar justamente lo que pensamos? Pero estando ya nuestro ser patente por entero en la

expresión, la cualidad moral que ha de exigirse del pensador no es la sinceridad, sino la competencia. Por el hecho de hablar, entramos en relación vital con los demás, y contraemos con ellos una responsabilidad de la que sólo nos libramos trabajando como buenos operarios, por el decoro de la obra bien hecha. Por esto es peligroso introducir dramáticamente la persona del autor en la obra producida. La filosofía misma puede adquirir a veces tonos patéticos; así la de Platón, en quien esos tonos no lograron nunca empañar la pureza del pensamiento. Pero, aun cuando el hecho mismo de confesarse parece que vaya a extremar todavía más la sinceridad, se dejan en la confesión los resabios de ese amor excesivo que sentimos por nosotros mismos. La intención de buscar lo mejor en todas partes no se desvía cuando revierte sobre uno mismo, pero desvía a los demás; pues a esa intención la llamamos generosa cuando se aplica a otros, pero es un engaño cuando ofrece de nosotros mismos una imagen maquillada. Somos malos jueces para juzgar de nuestras limitaciones, nuestros errores y nuestros desfallecimientos. Nos resulta tan fácil disculparnos como dramatizar nuestra vida. De hecho, este es el drama que más nos interesa. Pero, al tomar por verdaderas nuestras propias ficciones, sólo nos cabe la paradójica esperanza de que nuestro engaño sea traslúcido y no logre confundir a nadie más. Mejor fuera entonces adoptar francamente el estilo de la ficción: en la obra literaria, que es obra de poesía o creación, podríamos decir con entera impunidad nuestros secretos íntimos, nuestras verdades personales. Al no incurrir en la responsabilidad de proponerlas justamente como verdades, tal vez los demás las aceptasen como tales, y no como ficciones.

Por esta razón, decidí presentar escuetamente los trabajos que componen este libro sin las explicaciones intercaladas y las aclaraciones que había proyectado inicialmente. Al narrar el origen y la marcha de algunas ideas, esas explicaciones hubieran adoptado acaso un carácter autobiográfico. Es preferible incluso que la biografía de las ideas haya de quedar relegada, como un quehacer de los críticos. Pues las ideas tienen también su vida propia, a pesar de que discurren encauzadas en la de quien las piensa. Aunque esta biografía de ideas no sea, pues, independiente de la nuestra, podemos por un momento imaginarlo, y esto permite verlas de nuevo y presentarlas sin sufrir ese rubor que sentimos cuando se hace público un hecho de nuestro pasado que ya no merece aprobación completa. Confesemos que nunca el pasado merece tal aprobación. Y si hay en eso todavía rescoldo de vanidad, ésta se adhiere a la obra como un intruso parasitario, y

sólo cuando la obra está concluída y ha sido presentada. Pero el hacer es puro: en la tarea misma no hay vanidad. Hacer es poseerse a sí mismo. Publicar es entregar una parte del secreto, el cual, una vez profanado, será interpretado por cada quien a su manera. La entrega, siquiera, nos restituye a la comunidad, y hace común el bien, por mínimo que fuera, que haya en la obra misma. Y el mínimo bien es mantener el diálogo.

1952.

I

LA LIBERTAD CREADORA

LA VOCACIÓN HUMANA

EL MAL DEL TIEMPO

Al hombre occidental no le ha bastado la creencia en la inmortalidad. Además de la fe, que alentara su esperanza, la razón ha tratado de apoyar con su austera fortaleza el afán humano de vencer a la muerte. Religión y filosofía —ambas, y no sólo la primera— han concurrido en el radical propósito de salvación. Pero ni siquiera con esta concurrencia ha quedado satisfecho el apetito humano codicioso de inmortalidad. Platón es el primer filósofo que organiza —en el *Fedón*— un sistema de pruebas de la inmortalidad del alma. La razón completa en él las intuiciones de un auténtico sentido religioso. Pero no basta; no le basta esto siquiera para llenar su enorme capacidad de vida. Hay que vencer a la muerte todavía en otros frentes. Pues la vida está rodeada de muerte por todas partes, y tan próxima se siente la muerte y tan ubicua, cuanto más ancha y fecunda es la vida.

Pero es que esta misma fecundidad de la vida es una nueva garantía de nuestra victoria frente a la muerte. No sólo debemos contar con la inmortalidad trascendente del alma. En el *Banquete*, Platón abre nuevas vías de esperanza. Hay una suerte de inmortalidad del cuerpo, y además una inmortalidad del alma en este mismo mundo. La vida del cuerpo y la del alma pueden aspirar al beneficio de una perpetuación inagotable. Sus obras son la base de esta nueva fe. Pues obras las producen tanto el cuerpo como el alma. El cuerpo es fecundo y su anhelo de "procrear en cuerpo bello" garantiza la pervivencia del ser físico, después de nuestra muerte, en el ser de nuestros descendientes. Pero también el alma es fecunda, y sus creaciones no perviven menos que las del cuerpo. Por los siglos de los siglos seguirán viviendo y fecundando nuevas almas. Las concepciones del alma son como la concepción de un hijo. El pensamiento puede concebir al hombre no menos que el cuerpo bello femenino.

Esa triple victoria sobre la muerte, esa plenitud de vida de la cual es expresión la triple inmortalidad que nos ofrecen el *Fedón* y el *Banquete*, Platón las piensa en la época de su primera madurez, cuando su patria ateniense y todo su mundo helénico están amenazados de ruina. Y la amenaza se cumple. Aquella crisis

“política”, que tantas semejanzas ofrece con la de nuestros días —problema de las relaciones del individuo con la comunidad, problema de la comunidad de naciones, problema de la unidad ecuménica—, no pudo ser tan grave como la nuestra propia si pudo acoger y hasta fué el incentivo de una concepción tan espléndida del ser del hombre, que lo eterniza en varias dimensiones: en todas sus dimensiones vitales y supravitales. Nuestro tiempo está produciendo una filosofía que parece haberse complacido en desechár y anular esas proyecciones de la vitalidad, en ir contrayendo y desahuciando toda esperanza de ser *más*, todo anhelo de vencer a la muerte y al tiempo. Y lo más grave es que no existe complacencia. Ni puede haberla. No hay complacencia ni paz en una contracción del propio ser, en una vida cuya única validez y autenticidad se logra en la renuncia y en la más literal desesperación. Esta filosofía actual es la expresión de una tragedia.

No vamos a hablar de esta tragedia. Todo el mundo la siente. Ha llegado a tal hondura y tal anchura que en su cauce ya caben los pesares y dolores comunes, cotidianos y específicos. La gente sabe hoy que padece y tiene que padecer de males que no son solamente los de siempre, sino los de “nuestro tiempo”. No son ahora los hombres excepcionales los solos que captan en su soledad y reúnen en su conciencia el problema entero de su tiempo —como en tiempo de Sócrates y de Platón. Pero si todos lo sienten y padecen, no todos alcanzan a ver la esencia del problema. Este sigue siendo menester de la filosofía. Tal vez para curarlos, la filosofía ha calado tan hondo en los males del tiempo, que éstos parecen, a través de ella, más graves todavía y radicales de los que la gente misma sufre en la superficialidad de la carne. Para el filósofo, la gravedad de la tragedia actual no depende de una crisis pasajera. Ante “el mal de la época”, su pensamiento —si no su persona entera— puede permanecer relativamente inafectado. Y puede hacerlo en la medida en que las verdades que ha encontrado son más trágicas que todas las tragedias que reseñan los periódicos. El “mal” en que el filósofo está hoy pensando es el mal *del* tiempo, en un sentido literal y que no afecta exclusivamente a *nuestro* tiempo.

Platón pudo ser tan optimista en cuanto a la amplitud de alcances de su ser humano porque no tenía la noción del tiempo que hoy tenemos. Platón no pensó en la finitud del tiempo y de la historia, en esa finitud que anula sin remisión sus dos hermosas, deleitables inmortalidades inmanentes. En esa finitud creyó el cristiano —el medieval, claro está—. Pero a él la eternidad divina le compensaba de sobras de su muerte cierta (aunque

creía también en esa traducción cristiana de la inmortalidad platónica inmanente que es la resurrección de la carne). La filosofía nueva anula también la esperanza trascendente. Para Heidegger, la muerte es la puerta hacia la nada. Por consiguiente, la vida en este mundo, la única que existe, es una espera de la nada. Esta es la única espera o esperanza que nos queda, lo único que le da a la vida valor de autenticidad (pues las cosas de este mundo en que los hombres centran sus afanes carecen de valor propio; en esto coinciden Heidegger y el cristianismo). La vida es vocación de la muerte. Lo cual produce angustia, o da *asco*, como dice Sartre. No hay esperanza legítima en el ser. El ser que tenemos no nos lo hicimos nosotros, sino que nos es dado; y la muerte nos lo quita, irremisible y definitivamente. La verdad del tiempo conduce a la desesperación radical. La tragedia del ser estaría pues en la verdad misma, y no en la situación histórica.

Así está planteada la cuestión. Pero ¿es éste su planteamiento decisivo? ¿No puede haber nada que redima al ser de su cárcel temporal? El afán de ser del hombre no ha quedado mitigado al enterarse de que el tiempo no es un accidente, sino que está enraizado en su ser mismo. Y la prueba de ello son la angustia con que responde vitalmente, como si protestara, al enterarse de ello, y la filosofía de la angustia que elaboran quienes se lo dijeron. La alternativa es ésta: o se introducen nuevos elementos en el problema del ser y el tiempo, o nos acomodamos —cosa imposible, literalmente— a la gran renuncia que implica la idea de que el nuestro es “el ser para la muerte”. ¿No habrá acaso una vocación de la vida, igualmente auténtica? ¿No es acaso la vida esencialmente *vocación*?

EL FIN DEL MUNDO

La idea de evolución es tan antigua por lo menos como la filosofía misma. De ella parte el pensamiento en Grecia cuando intenta formular las primeras concepciones orgánicas del mundo. En el siglo XIX, esta idea del cambio o de la evolución ha sido la predominante en todos los sectores del pensamiento, y no menos en el filosófico que en el científico. Examinemos su presencia en tres de estos sectores, muy representativos para nuestro intento, y el modo como se matiza y transforma esta presencia al entrar en el siglo XX.

En primer lugar, evoluciona la Tierra, en tanto que habitáculo del hombre. Esta idea, relativamente nueva, ha ensanchado enormemente el ámbito temporal de la humanidad; pero, al mismo

tiempo, la ha encerrado paradójicamente entre dos límites irremediables. Por el hallazgo de esta nueva limitación, la mente humana ha tenido que efectuar una curiosa operación de reacomodo a creencias antiguas precientíficas (y creo que esta operación no ha terminado todavía). El hecho es que la vida orgánica, para que pueda darse, requiere ciertas condiciones muy determinadas —temperatura, humedad, etc.— cuya concurrencia se produce tan sólo en un lapso que puede antojársenos muy breve, simplemente porque es limitado, aunque abarque centenares o millares de millones de años. La Tierra no siempre fué habitable; no lo era cuando estaba en ignición y dejará de serlo cuando se enfríe, o si choca en los espacios con algún cometa monstruoso que la despedace. De cualquier modo, la idea medieval del “fin del mundo” ha quedado confirmada por la ciencia en lo que ella tiene de fundamental: la noción misma de fin. No creará la ciencia que el fin de todos los tiempos vaya a ser dictado por la voluntad divina; ni los creyentes de este siglo temerán la llegada del año dos mil, como los medievales temieron que la del año mil coincidiera con el fin del mundo. Pero tal vez no sean menos terribles las consecuencias que hoy debemos todos derivar de este conocimiento nuestro: *la historia tiene un fin*.

Los medievales vivían con el sentimiento de su insignificancia, no sólo por la certidumbre de la muerte individual, sino además por esa otra idea de la muerte universal, del fin de la humanidad y del mundo, de la cual se consolaban con la fe y la esperanza trascendente. Pero el descubrimiento matemático de la infinitud del tiempo y del espacio pareció desvanecer la idea de un fin cósmico y ensanchó los ámbitos del universo. Ante esta infinitud, el hombre siguió sintiéndose muy limitado; era un sentimiento distinto, pero igualmente desazonador. *Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?*, se pregunta Pascal cuando medita sobre la *disproportion* o insuficiencia humana. Antes éramos insignificantes porque el mundo, el tiempo, la vida eran limitados; luego resultamos no menos insignificantes ante la infinitud de este mundo, del tiempo y del curso de la vida. El hombre buscó entonces en lo inmanente el apoyo vital que antes encontrara en lo trascendente. Con ello se inicia la etapa moderna del llamado “progreso”.

Este mismo progreso se ha encargado ahora de desvanecer la esperanza en las cosas de este mundo, la fe que también tuvo Platón en una especie de inmortalidad inmanente. Los hombres modernos venían trabajando y esforzándose “pensando en el futuro”. El supuesto de sus afanes era la convicción de que dicho futuro no tenía límite, y que por lo tanto la perfectibilidad ili-

mitada de las cosas le daba sentido a la acción humana. Pero ahora cabe preguntarse qué sentido tiene el esfuerzo de los hombres en la historia si, cualquiera que sea la perfectibilidad de las cosas, la historia misma tiene un límite. No tiene sentido "trabajar para el futuro". Cualquiera que sea la suerte que pueda correr la idea de infinito en la investigación científica pura, sabemos la suerte que a nosotros los humanos nos espera. Toda filosofía de la historia, toda concepción orgánica del hombre y de la vida, tienen que partir del hecho primordial del límite del tiempo histórico. Esto es lo que no ha hecho todavía la filosofía. El propio Ortega ha dicho: "Puede descubrirse, desde luego, una diferencia *a priori* entre la estructura de lo histórico y la del vivir individual. La Historia no muere nunca" (*La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología*). La historia, por el contrario, tiene principio y fin, como la existencia humana individual. La ciencia ha ratificado la vieja creencia medieval (sin restaurar la esperanza que en ella estaba inserta). Podemos bien estar instalados en el infinito físico; pero lo humano como tal es finito de hecho. La antigua filosofía de *brevitate vitae* tiene que proyectarse ahora en una dimensión total. El discurso entero de la historia no es más que un breve soplo: esa brisa templada que media entre el calor extremo y el frío glacial. La vida, en el fundamental sentido biológico, y la historia, en el sentido de la acción espiritual del hombre en el mundo, quedan de este modo reunidas constitutivamente por condiciones inexorables de posibilidad, como lo están naturaleza y temporalidad en la existencia humana individual.

¿Cuál debe ser o puede ser el plan vital del hombre en esta situación fundamental? Este es el problema de su vocación.

EL SER Y EL CAMBIO

El segundo sector del pensamiento en que vamos a examinar la presencia de la idea de evolución es la historia. Cualesquiera que sean los principios y los métodos historiográficos —pues también éstos son históricos—, todas las historias tienen un punto fundamental de coincidencia: descansan en el supuesto de que las cosas humanas cambian. La idea de la fugacidad de estas cosas humanas aparece ya expresada con singular elocuencia y sentimiento, aún antes que en la filosofía, en la poesía jónica del siglo VII a. C. Este viejo saber está muy arraigado en la conciencia de los hombres y es algo que informa su sentido de la vida. Pero al hombre parece no gustarle la condición mudadiza de cuanto él

hace y con él se relaciona inmediatamente; y puesto que esta condición es innegable, trata de eludir las sombrías consecuencias que de ello pudieran derivarse buscando siempre un punto firme de apoyo para su vida, que permanezca estable. Estos puntos de apoyo han sido varios. Irónicamente, resulta que también ellos cambian. En el fondo, la historia es el relato de los sucesivos intentos que hace el hombre de encontrar apoyos firmes —no históricos— a su vida. Pero cada nuevo intento revelaba la creencia de que el carácter histórico de las acciones humanas no abarca la realidad total del hombre, sino que deja a salvo un elemento subsistente. La historia versaba sobre lo transitorio, sobre las diferentes respuestas que el hombre le ha venido dando al mundo en que se encuentra, en suma, sobre las vocaciones temporales. Aparte de ella y por encima de ella, la metafísica garantizaba al hombre alguna suerte de subsistencia, de permanencia substancial, de estabilidad inalterable *por debajo* del cambio. La historia se refería al tiempo, y el tiempo era un puro accidente del ser. Pero el ser mismo, el ser substancial del hombre, era intemporal.

Esta primera batalla ganada a la fluencia universal era condición y garantía de futuras victorias. Pues en lo inalterable del hombre podían quedar sólidamente fincadas otras cosas no menos estables y firmes. Por ejemplo, la verdad. Ahora bien: lo que el historicismo significa radicalmente es la crisis de la tradicional firmeza de esos puntos de apoyo. No sólo las llamadas cosas humanas, también el hombre está sujeto al cambio. No sólo se transforman en el tiempo las creaciones llamadas “históricas” —el arte, la religión, el estado, etc.— sino que también es histórico el órgano eminente de la verdad que es la filosofía. Antes, la validez de la verdad, su alcance independiente de quien la profiriese, se afirmaban en la solidez substantiva del hombre; pues aunque fuese siempre, en efecto, un sujeto individual quien pronunciase la verdad, había en este sujeto mismo algo tan supra-individual como la verdad misma, que le servía a ésta de apoyo, ya se llamase propiamente substancia, como en Descartes, o yo trascendental, como en Kant o en Husserl. Mientras que ahora, al temporalizarse el ser mismo del hombre, se historizan todos sus productos. Hemos aprendido que inclusive el pensamiento más riguroso y abstracto, menos “vital”, es una emanación de la vida, como lo son la literatura, la política y las formas de la convivencia; y que, además, es congruente con ellas como expresión de la situación histórica en que todas se producen. Al entrar en crisis la idea tradicional del hombre, la concepción de su ser como ser, ha entrado también en crisis radical la idea de la verdad.

Naturalmente, esta crisis es un desarrollo final, una consecuencia última del historicismo. En el siglo XIX, la filosofía de Hegel es ya un historicismo, y sin embargo no se ofrecen en ella los caracteres fundamentales de esta crisis. Para Hegel, no sólo la historia no anula la metafísica, sino que es ella metafísica. El espíritu es historia, pero es también substancia. La verdad no está en una "posición" determinada; no se encuentra en la tesis, ni en la antítesis que surge de ella, y cuya oposición postula una síntesis que operará nuevamente como tesis. La verdad se encuentra en el rigor permanente, en la constancia inexorable del proceso dialéctico, en la ley interna de la historia: en el ser dinámico del espíritu.

A la vista de la crisis actual, la forma o fórmula de Hegel parece cada vez más la conveniente y acertada —aunque su solución concreta y la textura de sus articulaciones doctrinales parezcan, por el contrario, cada vez más remotas e inservibles. Hay que vincular de nuevo la historia y la metafísica u ontología: la crisis de la verdad proviene de su desconexión. Este divorcio lo prepararon, de una parte, el positivismo y el neo-kantismo; de la otra, el mismo padre de la filosofía historicista que fué Dilthey, lúcidamente perspicaz para lo histórico como tal, y víctima de ceguera kantiana para el problema ontológico que plantea la historicidad del hombre. Además de esto, la fenomenología —la de la intuición pura de esencias— es una teoría tan sumamente a-histórica, que no ha contribuido al desenvolvimiento de este proceso de la filosofía; más bien lo ha entorpecido con su boga y por su mérito real, y no ha tocado de cerca ninguno de los problemas palpitantes que al hombre le plantea, en la entraña de su ser y de su vida, el historicismo. El ser y la historia, este es hoy el problema.

Mal que nos pueda pesar, por circunstancias que no vienen al caso, es Heidegger quien abordó el problema por su punto medular. Con él —y ya anteriormente con Bergson— restaura la filosofía aquella situación del pensamiento que se originó en tiempos de Heráclito y Parménides. No se puede hablar del cambio histórico sin acudir a la determinación del ser que cambia (y esta determinación no puede ser meramente psicológica). Recíprocamente, es imposible efectuar esta determinación sin encontrar el tiempo como elemento constitutivo del ser mismo del hombre. La verdad depende del ser. Pero ¿cuál es la verdad que se obtiene de esos análisis ontológicos? Las consecuencias de la filosofía heideggeriana son más desoladoras todavía, por su sentido vital, que la crisis de pensamiento que su postura inicial

venía a remediar. La temporalidad del ser, por implicar la presencia constante de la muerte, determina dos formas posibles de existencia: la auténtica y la banal. La vida banal es la que se vive, por decirlo así, en el anonimato de la cotidianidad: en el olvido y el descuido de la muerte y en la atención a lo temporal que es lo fugaz y carente de sentido propio. Cuando vive una "vida banal", el hombre no alcanza a sentir la angustia radical de la existencia. Esta angustia, que se le revela en una situación excepcional, en la "autenticidad" de la existencia, proviene de sentirse abandonado en el mundo; de encontrarse *ya* en el mundo, sin haberlo decidido él y *teniendo* que vivir... para morir. En esta filosofía culmina la desesperación del inmanentismo. Suprimido el *más allá*, éste se determina rigurosamente como "nada". El ser del hombre está abocado a la nada. La vocación humana es la vocación de la muerte. Al hombre no le queda sino esta alternativa vital; diluirse en el optimismo de la banalidad, o sentir la desesperación de la autenticidad.

Pero esta situación vital puede agravarse todavía. Heidegger no suele tomar de la ciencia materiales para su meditación. No alude a esa esperanza humana de perpetuación de la vida *en este mismo mundo* de que hablaba Platón, la cual pudiera cumplirse si la fecundidad del cuerpo y la del espíritu se transmitiesen: si fueran perennes la vida biológica y las creaciones humanas. Pero resulta que no lo son. No es lo más grave reconocer como auténtica la angustia existencial del "ser para la muerte"; más grave es todavía potenciar esta angustia de la muerte individual, este desgano vital, con el convencimiento a que antes se aludía de la muerte total: la muerte de la vida biológica y el fin inexorable de la historia. Pues ¿qué sentido podrían alcanzar el eventual restablecimiento de la verdad, la nueva teoría ontológica del hombre, el hallazgo de la verdadera ley del cambio histórico, si la verdad, el hombre y la historia no fuesen, los tres reunidos, sino una pura vanidad, sino un brevísimo paréntesis de la existencia cósmica? La idea de "sentido" involucra la idea de fin. Lo humano es lo único en el orbe del ser que posee sentido. Pero ¿a qué fin puede conducir preocuparse siquiera por el problema de la verdad, por el ser del hombre y la articulación permanente de la historia, si de antemano sabemos que el único fin que no se altera es la muerte universal de la vida?

LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA

Hablemos, pues, de la vida biológica. Este es el otro sector, el tercero en nuestro plan, donde se presenta renovadoramente la idea de evolución en el siglo XIX. Hay que considerar la teoría darwiniana del origen y evolución de las especies para darse cuenta de la profunda revolución que esa idea promovió en el campo de la ciencia biológica. Y también fuera de ella. Pues la reacia altivez de los hombres pudo presumir que hubiera en la doctrina evolucionista un motivo de humillación. Tal vez lo haya. Pero no resultaría sensato oponerle nada más los falsos argumentos del orgullo herido. Mucho han hablado, y con mucha pasión, en pro y en contra de la doctrina, así los competentes como los incompetentes. No es cuestión de resumir aquí el debate, sino de atender a lo que diga la voz competente, que es la del biólogo. Para Darwin, la cuestión se presentaba en esta forma: es un hecho que los animales y las plantas varían y que algunas, por lo menos, de las variaciones son hereditarias; también es un hecho que todos los animales y plantas producen mayor descendencia de la que puede sobrevivir y que, por consiguiente, ello ocasiona una especie de constante lucha por la existencia. De lo cual debe inferirse que a través de toda la naturaleza orgánica opera un agente al cual puede llamarse selección natural. Gracias a ella sobrevive un mayor número de variaciones apropiadas a la existencia que de variaciones no apropiadas a los fines naturales. Una parte de esas variaciones, que representan un mejoramiento, se transmite a generaciones subsiguientes.

Desde Darwin, la biología ha progresado muy notablemente. Ciertos aspectos de su teoría han sido modificados, otros han sido confirmados. Entre estos últimos figura el hecho mismo de la evolución, así en las especies silvestres que en las llamadas domésticas. La variabilidad de las especies animales y vegetales domésticas es tan profusa y manifiesta, que no ha podido escapar a la atención del más profano: del que se haya enterado tan sólo que existen la horticultura y la ganadería. Lo que ha modificado la biología posterior es la concepción darwiniana del método de la evolución. Darwin ignoraba, por ejemplo, qué variaciones son hereditarias y cuáles no; sus opiniones sobre el mecanismo de la herencia eran infundadas, como hubo de verse al ser redescubierta en 1900 la teoría de Mendel sobre la herencia. La selección natural, considerada por Darwin como principio del proceso evolutivo, no la conciben los biólogos de hoy del mismo modo, aun-

que la siguen manteniendo como hipótesis de primer plano, si no como la única.

Lo que importa para nuestro fin es que la evolución ya no se considera en biología como una teoría o una hipótesis, sino como un hecho confirmado, sobre el cual no caben dudas. Darwin y Mendel, lo mismo que la biología y la psicología científica contemporáneas, han traído conclusiones y convencimientos que obligan a una revisión de nuestras ideas sobre la evolución humana y la historia. Esta parte de su ser que le parece al hombre, espontáneamente, la más substantiva, o sea el cuerpo, está sujeta a evolución, en tanto que cuerpo individual, desde el protoplasma hasta la adolescencia, que es cuando madura la totalidad de sus funciones. Los caracteres de este cuerpo están presentes ya en los genes; son transmisibles hereditariamente y condicionan muchos aspectos del comportamiento. Finalmente, cualesquiera que sean nuestras ideas sobre la temporalidad y la historia, es manifiesto que antes de que hubiera propiamente historia existía ya un ser al que podemos llamar hombre, cuya evolución específica obedece a leyes naturales determinadas y precisas —o precisables—. En otras palabras: las leyes ontogenéticas y filogenéticas se aplican a todos los seres vivos indistintamente; y es difícil pensar que pueda elaborarse una concepción del hombre y una filosofía de la historia sin tenerlas presentes y en muy buena cuenta.

Los biólogos discuten entre ellos sobre la posibilidad o imposibilidad de reducir los fenómenos orgánicos a un principio mecánico, o como quiera que se llame al principio que unifique el mundo orgánico con el físico-químico. Pero, para el hombre y su vida, para la filosofía, el problema de interés urgente no sería éste, sino más bien averiguar cuál es el principio específico de lo humano como tal, en caso de que exista. Lo que importa no es tanto establecer una barrera divisoria entre lo orgánico y lo inorgánico, como hacen los biólogos vitalistas; sino establecerla entre lo humano y el resto de todo lo que no es humano, inclusive la vida animal. La tarea resulta tanto más difícil cuanto que lo humano incluye manifiestamente ese elemento de naturaleza que es el cuerpo, el cual obedece a leyes *no específicamente humanas*. Y además es difícil porque la evolución natural del hombre la estudia la ciencia biológica, empleando unos conceptos que no corresponden a las categorías históricas que emplea la filosofía. Si este principio específico de lo humano no queda rigurosamente establecido ¿qué sentido ha de tener que hablemos de la *vocación humana*? La reducción de todo el proceso histórico a principios biológicos impediría incluso mencionar con sentido la “*vocación*”

de la muerte", lo mismo que "la vocación de la vida" y la "autenticidad" de la existencia. En esta situación vital, la conciencia histórica no sería otra cosa que un error estorbo. ¿Qué plan de vida puede elaborarse sobre el convencimiento de que no hay en nosotros otro ser que el biológico?

Sería curioso que el problema de la *onto-génesis* no se planteara también en el dominio de la *onto-logía* donde, al parecer, debe recibir el tratamiento más adecuado, radical y decisivo. Se trata del hombre. Por todas partes —por las tres que acabamos de examinar rápidamente— asoma la idea de génesis, la idea de formación y evolución, que es una idea de la categoría de temporalidad. Surge entonces la pregunta, inocente y espontánea: ¿y qué es el ser temporal? Y luego esta otra, ya más intencionada: ¿cuándo el ser temporal es propiamente? ¿Lo será en el estado elemental de protoplasma, carente de estructura orgánica todavía? ¿O bien cuando es mamífero inferior, o chimpancé, u hombre primitivo, o adolescente o adulto o viejo? ¿Cuándo y cómo adquiere la plenitud de su ser el animal humano? El plan de su vida, su vocación vital ¿está contenido en el plasma germinal y es reductible a la suma de sus genes?

Todo ser vivo tiene, cuando está formado, los caracteres determinados por sus genes, presentes y activos antes del desarrollo. Una vez desarrollado el cuerpo, el plan de estructura determina el plan funcional. Este cuadro se ofrece también en el hombre; también podemos decir que en él los genes son como potencias biológicas que luego se actualizan en caracteres, y que los órganos son —lo que la palabra indica— instrumentos dados de unas funciones activas en la vida. El organismo entero constituye una estructura funcional: coherente, unitaria y armónica. Su unidad funcional opera conforme a ley —a ley biológica—. Pero todo esto no es más que la *naturaleza* del hombre. Todo lo que en el hombre es naturaleza —"cuerpo físico dotado de vida", como diría Aristóteles—, con sus potencias y sus actos, es para él *acto*: le es dado y está presente desde un principio. Pero el principio *vital* del hombre no es un principio *biológico*. Lo específico en el hombre no es su potencialidad de vida biológica; sino la potencialidad de vida espiritual que se monta sobre el acto de su vida biológica. *El hombre es el ser natural en acto que tiene la vida espiritual en potencia.*

El ser vivo está completo cuando llega a madurez orgánica y funcional. Pero cuando el hombre alcanza esta madurez, en la adolescencia, su vida propiamente humana sólo empieza. Todas las potencias o posibilidades biológicas del animal están determi-

nadas de antemano en el plan de estructura y el plan funcional, y constituyen lo que Driesch ha llamado la *entelequia*, adoptando el famoso término aristotélico. Por el contrario, el plan de vida humano, el plan vocacional, sólo empieza a elaborarse cuando ya los otros planes orgánicos de vida están cumplidos o completos, y sólo resta la reiteración de las funciones y su decaimiento hasta la muerte. La vida humana individual no se inicia con el nacimiento, así como la vida histórica no se inicia sino cuando el hombre introduce *novedades* no biológicas en el mundo.

El hombre es el ser que no se completa nunca. Su ser consiste justamente en ser incompleto siempre. Para él, completarse es dejar de ser: morir. Su existencia consiste en irse completando indefinidamente. Su ser importa siempre una potencia. No hay acto que agote enteramente la potencia vital humana: siempre hay un mañana, y la potencia o posibilidad de nuevos actos que no sean la pura reiteración de otros ya realizados. La vocación es el plan de elección entre esas posibilidades o potencias. Pero, en un sentido más radical, puede decirse que la vocación humana es anterior e independiente de las elecciones vitales individuales: está arraigada en la condición misma de lo humano, como lo está la temporalidad. La potencialidad es inherente a la temporalidad, en tanto que ésta implica una permanente promoción vital, una constitutiva anticipación y proyección hacia el futuro. El carácter distintivo de la vida, en tanto que propiamente humana, es el de ser vocacional.

Pero la temporalidad es la condición ontológica de un ser abocado a la muerte. De donde resulta la paradoja más honda y más sutil, aquella cuya fuerza de iluminación desvanece el mismo carácter paradójico en que su verdad se envuelve, a saber: la radical dualidad del hombre, de la cual derivan todas las demás. Pues, por ser temporal, el hombre tiene siempre posibilidad, y su existencia es una vocación vital; pero la misma temporalidad hace del hombre como individuo, y de la humanidad en conjunto, un tipo de ser cuya existencia es una vocación de la muerte. Aspira el hombre a completarse, y ésta es su vocación vital, activa siempre dentro del límite de su posibilidad o potencia; pero sólo se completa con la muerte, la cual agota no sólo su potencia, sino su acto: su ser mismo. Hay pues en el hombre una doble vocación: la vocación de la vida y la vocación de la muerte. Ambas son opuestas, pero a la vez complementarias en la articulación de su existencia.

Hay en el hombre una *hormé* que no depende de las *hormonas*. A esto llamamos vocación en sentido radical. El ser vivo

que no tenga otra *hormé*, otro *impetus* que el biológico, no tiene vocación vital: carece de posibilidad o potencia de elegir y de alterar sus elecciones, de organizar y reorganizar su vida sobre una base física ya organizada. El plan de vida biológica es uniforme y *predeterminado*, mientras que el plan vocacional de vida es multiforme, libre y solamente *pre-condicionado*.

La vocación es dada, pero sólo en un ser libre en cuanto al modo de actualizarla. Si acaso puede emplearse todavía el concepto de entelequia en una teoría temporal del ser del hombre, tiene que hacerse dándole un sentido que se haya deslizado de su significación aristotélica. La "forma" o entelequia del hombre no le es dada como forma substancial irremisible, sino como configuración o estructura ontológica, que no prejuzga la realidad efectiva o *actual* de su existencia concreta, ya sea individual o genérica, biográfica o histórica. Esta existencia es energía (*ἐνέργεια*) en el sentido de acto. Pero la entelequia, que para Aristóteles es acto primero, creo que en el hombre es más bien la potencia, o sea la permanente condición potencial o vocacional de su ser: esa estructura suya que lo mantiene siempre abocado al futuro. *El hombre tiene forma de ser, pero se hace él mismo su forma de vida.*

LA VOCACIÓN DE LA MUERTE

En el hombre hay *algo más*: algo más que puros átomos, algo más que biología, inclusive algo más que historia. Siempre su ser importa algo más de *lo que es ya*; importa lo imprevisto, la potencia de ser otra cosa que no ha sido todavía, la capacidad de implantar la novedad en el mundo, lo cual es la clave metafísica de la historia. La historia avanza con el ritmo de las creaciones novedosas. Las novedades que introduce el hombre, obrando sobre sí mismo y sobre el mundo entorno, son imprevisibles; tan imprevisibles como las formas nuevas que la mutación va introduciendo en las especies animales a través de las edades. Pero así como esta mutación tiene su ley propia, también la evolución histórica no se produce al azar, sino con razones de fondo que merecen así mismo el título de ley. Hay también una ley de herencia histórica, paralela a la ley de herencia biológica. Por libre que sea la creación humana, el dispositivo de las posibilidades en cada situación, y el encadenamiento de su sucesión temporal, obedecen a una ley rigurosa. La estructura vital, histórica y ontológica, que hace posible la producción de aquellas creaciones es una estructura permanente. La vocación es uno de los conceptos articulares de esta estructura.

Vocación significa llamada. ¿Quién es el llamado y quién es el que llama? El empleo más común de esta palabra indica que el llamado es el hombre, en la etapa adolescente de su vida; el cual, disponiéndose a vivirla por sí mismo, logra captar la voz de unas formas de vida *llamativas*, que se presentan organizadas primariamente en profesiones. Este sentido elemental de la palabra vocación no es, desde luego, el primario y decisivo. Lo que nos llama en realidad, cuando empezamos a vivir la vida, es la vida misma, con toda la amplitud y la exuberancia de su confusión. Si la respuesta de los hombres a esta espléndida llamada se reduce a una elección profesional, ello será debido a la angostura de la capacidad vital de dichos hombres. Pero si esta capacidad vital es espaciosa, su contenido desbordará el cauce de la profesión, o nos inducirá a elegir vocacionalmente una profesión a cuyo ejercicio podamos dedicar la vida con plenitud. Pero, cualesquiera que sean la dignidad y la hondura de nuestras vocaciones, de nuestras respuestas a la vida, su ejercicio será siempre materia histórica. Toda creación responde a un plan de vida, a un programa vocacional; y el proceso de las creaciones es el curso de la historia.

A estos dos sentidos de la vocación añade la filosofía existencial —o como se llame— otro sentido desconcertante. La vocación no es la llamada de la vida, sino la llamada de la muerte. Esta significación ya no es histórica, sino ontológica. No se trata solamente de un hecho de conciencia, de que el hombre oiga también la llamada de la muerte y viva sabiendo que va a morir. La vocación de la muerte es en sí misma, aunque sabida, algo independiente del saber que sobre ella puedan acumular los mortales. Es una estructura funcional del ser humano. La muerte determina la forma de este ser; y como el ser del hombre es vida, la vida está determinada por la muerte. Se vive —se existe— en función de la muerte —de la nada—. La nada es la razón final de la existencia. En otros términos, la vida tiene como fin a la muerte, tiende hacia ella, y esta tensión es la verdadera, la radical vocación auténtica del hombre.

Ante esta radicalidad de la vocación mortal, la vocación vital perdería su sentido propio. Las conclusiones que Heidegger nos propone son éstas en definitiva: en su acertado afán de darle a lo histórico un fundamento ontológico, ha caído en la cuenta de la radicalidad final de la muerte; todo lo vital, todo lo histórico, pende o depende de la muerte, que es la nada. El ser depende del no ser. La vida auténtica será por tanto la que se oriente hacia la muerte, la que le haga íntimamente frente, o sea la que

se vuelva de espaldas a la vida misma. Pero esto es angustioso. Lo angustioso, sin embargo, es precisamente lo auténtico. Cualquiera puede hacer consigo mismo la experiencia. Que se ponga a pensar sobre su situación en el mundo, que reproduzca esas célebres meditaciones pascalianas, suprimiendo de ellas aquél firme punto de apoyo que era Dios para Pascal. Se sentirá en efecto abandonado, "echado ahí", como Heidegger dice. Cuando pensamos en la muerte como término definitivo nos sobrecoge el sentimiento de la nulidad de todo. Si le damos a la muerte un sentido final o un valor absoluto, todas las cosas pierden en el acto su valor. Pues las cosas éstas que valoramos al quererlas, desearlas, afanarnos por ellas, tienen solamente un valor relativo. Su orden de valor se organiza con referencia a un valor absoluto. Pero, si este término de referencia absoluto es la muerte, y la muerte se concibe como nada ¿qué substantividad y qué valor pueden quedarles entonces a las pobres cosas que nos sirven de medios en la vida? Los "medios de vida" dejan de valer al convertirse en medios para un fin negativo, y deja de valer por tanto la vida misma.

Este horror angustioso de la autenticidad es insostenible. La incorporación auténtica de la muerte es una situación límite, como la incorporación de la vida verdadera en la experiencia mística. A una situación límite se llega, pero no se permanece en ella. Es forzoso el regreso a la templada zona media de la vida cotidiana. Y con todo, el regreso no es reparador; ni el místico ni el heideggeriano encuentran al volver de las alturas otra cosa que "banalidad", inautenticidad. Al místico le queda una esperanza salvadora; pero a Heidegger, que parece haber visitado a la muerte en sus excursiones alpinas ¿qué le queda cuando vuelve de las soberbias y desoladas cumbres a la vida de los llanos? Tiene que negar esta vida y sin embargo vivirla.

Si toda la existencia depende de la nada que es la muerte, no hay existencia alguna, forma de vida o forma de ser, que pueda presumir de un carácter positivo. Nada vale nada. Ni vale nada siquiera ese último gesto presumiblemente heroico de sostenernos en la vida a sabiendas de que carece en absoluto de sentido. Tal vez la angustia heideggeriana provenga, tanto como de la muerte, de tener que afirmar y negar la vida al mismo tiempo. La solución es encontrar en el ser —en el del hombre y en su acción histórica— un elemento constitutivamente afirmativo. En otras palabras: habrá que ver si, junto a la vocación de la muerte no hay una vocación de la vida: si la vida misma no es esencialmente vocación.

LA VOCACIÓN DE LA VIDA

¿Qué le encuentran los hombres a la vida, que se les hace tan apetecible y que tanto les duele abandonarla? La sabiduría antigua ya nos ha enseñado que los hombres son insensatos y se aferran a cosas sin valor. Pero esta sabiduría se encargaba siempre de decirnos cuáles eran las cosas que valen realmente. Si nada vale, ni la vida misma ¿cómo es que todos los hombres viven *en tensión*? La razón que nos lo explique no puede ser la idea de la universal ignorancia y estupidez de los mortales. Parece que nadie haya reparado en el hecho de que la tensión misma puede darnos la clave del asunto. Si todos y siempre vivimos en tensión, inclusive el sabio epicúreo, diga lo que él diga, ello significa que la tensión es algo inherente a nuestra misma forma de ser. Esta tensión es una disposición fundamental: la vida es fundamentalmente disposición, disponibilidad o potencia. Esta estructura interna del ser se manifiesta en la experiencia como permanente insatisfacción. Siempre anhelamos más de lo que tenemos, observa el buen juicio popular. Esto quiere decir que estamos siempre proyectados, por nuestra condición temporal, hacia un más allá del presente. Nuestro ser no es sólo el presente, sino que el presente incluye esa proyección, esa tensión hacia algo no presente todavía. La tensión o impulso, que en latín se llama *impetus*, y en griego *hormé*, es precisamente la vocación vital: la vocación constitutiva del ser del hombre.

La vida auténtica es afirmación y hay una vocación vital al lado de la vocación mortal. La tesis de que la vida vale por sí misma adquiere de este modo un sentido nuevo. No se trata de que nosotros le prestemos un valor, que fuera histórico si fuera prestado. Se trata de que, constitutivamente, la vida se afirma a sí misma, sean cuales fueran nuestras opiniones sobre ella. Es cierto que algunas de estas opiniones pueden ser cautivadoras; otras lo son menos. Hubo en Europa, no hace muchos años, una epidemia de vitalismo que no se sabe si cundió de la política a la teoría, o siguió el camino inverso. De este vitalismo, en parte nietzscheano, en parte deportivo, donjuanesco y dionisiaco, es un ejemplo próximo *El Tema de Nuestro Tiempo* de Ortega y Gasset, donde, muy significativamente, el valor de la vida se afirma en tono normativo y oracular. Frases como las siguientes: "La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital"; "Es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista"; "Se trata de consagrar la vida... haciendo de ella un principio"; "Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin,

revelados" (los subrayados son nuestros), tienen el mismo carácter histórico que las negaciones vitales proferidas en la antigüedad por los escépticos y los epicúreos, y en nuestros días por los heideggerianos. Heidegger, por lo menos, se pone en actitud teórica, descriptiva, y no en actitud imperativa. Por esto, sus conclusiones deben ser corregidas, si cabe, con el mismo método y en el mismo plano ontológico. Las afirmaciones de estilo normativo y las profecías se encarga de corregirlas el tiempo, que es juez de todas las injusticias, como decía Anaximandro.

Al lado de la angustia hay, pues, en el fondo de nuestro ser, la afirmación de la vida, radicada en el puro hecho de su existencia y organización y en la forma constante de su desenvolvimiento. Quede claro que una cosa es el valor que le damos a la vida —valor personal o histórico— y otra el hecho de que su constitución misma importa una afirmación. Sin embargo, de la vocación de la muerte, de la disposición para la muerte, que es igualmente constitutiva, emana una desvaloración evidente de la vida. Ante esto cabe preguntarse si la vocación vital puede compensarnos de la vocación mortal. De poco ha de valernos constatar que la vida es afirmativa, aún en sus aspectos elementales, si lo vivido en ella carece de sentido y no se nos hace más placentero o llevadero.

Dejando al margen el problema de la trascendencia, del más allá de la muerte, no parece legítimo concebir a la muerte como *nada*. La muerte es susceptible de cualificación: no es cosa neutra y anónima. Hay muchas maneras de morir. No siempre podemos los mortales *realizar* la muerte que quisiéramos, lo mismo que la vida. Pero, desde luego, cada cual muere a su modo, unos con mayor originalidad que otros. *El morir es un acto de la vida*; el último acto, pero pertenece todavía a la tragedia de la vida y tiene toda la coloración de los demás actos vitales. También la muerte sirve para juzgar de la vida, pues la completa. Hay muertes nobles y ruines, muertes que son oportunas y otras prematuras o tardías, muertes agitadas y muertes apacibles. Si la muerte es neutra y descualificada, pierde su sentido toda cualificación vital; pero si le quitamos su sentido propio a la vida, recíprocamente, poco importa que muramos de una manera u otra, ni que esperemos la muerte con el ánimo sereno, libre y dispuesto. ¿Para qué concentrar toda la disponibilidad vital que contiene nuestro ser en la espera de la muerte, si de ella no vamos a recibir absolutamente *nada*? La muerte deja de ser entonces algo que da sentido a la vida, y también ella pierde su sentido. Pues no debe olvidarse que, si bien la vida tiene sentido, orientación o voca-

ción, por causa de la muerte, también la muerte tiene sentido por la vida. Lo que una muerte *es* concretamente, los caracteres idóneos que presenta y que la cualifican, dependen de la vida del que muere: de los caracteres que ha ofrecido esta vida suya. La vida *auténtica*, concebida como pura espera de la muerte, es una vida descualificada, que además nos priva de esta última esperanza de tener una muerte *personal*, cualificada, propia e inconfundible. Si la muerte es *nada*, no puede ser *auténtica*.

La angustia misma es una cualificación de la existencia. Pero no hay angustia sólo en el sentirse abandonado y abocado a la muerte. La hay también por motivos vitales, cuando parece en la vida que perdamos nuestra propia dirección vocacional. Muchos hombres han tenido esta experiencia: ocurre a veces que se pierde el objetivo de un plan vocacional, por los motivos y en las circunstancias que sea. Nos encontramos entonces sin saber qué camino tomar en nuestra vida, qué fines proponerle. Cuando esto ocurre pensamos en la vida: sabemos que vale y vivimos la angustia de no saber *para qué* hacerla valer. ¿Desaparece por ello nuestra tensión existencial? Nada de esto; por el contrario, es cuando más manifiesta se nos hace. Menos la sentimos cuando produce actos enderezados a un fin. Pero cuando no hay un fin establecido, no por ello la tensión deja de ser vocacional. La vida tiende a un fin por sí misma, aunque a veces no sepamos dárselo, como el pensamiento tiende a la verdad, aunque no salgamos de nuestras dudas o vayamos de ellas al error. Estamos entonces como en la situación de un arco, tirante en manos del arquero que no tuviese flechas con que hacer el disparo; con una fuerza acumulada que no tiene empleo. Pero la fuerza misma es afirmación de la vida.

La angustia no es necesariamente negación. Y así como la angustia no siempre deriva de la muerte anticipada, tampoco de la muerte surge siempre una negación vital. La vida resulta positiva sean cuales fueren la índole de lo vivido en ella y el signo que le antepongamos a nuestras experiencias concretas. Recíprocamente, la reflexión de la muerte, su anticipación, no siempre es motivo de angustia. Podrá serlo para quien se acomode a la banalidad cotidiana del vivir y lamente perder los bienes que depara; o para quien, viviendo más hondamente, considere angustiosamente a la muerte como término, como *el fin del ser*. Pero ésta no es la única manera de enfrentarse con autenticidad a la muerte. Sería impropio, aun desde el punto de vista del método fenomenológico, del puro rigor de un análisis existencial, negarle el carácter de autenticidad a una vida que se organizase efectiva y realmente

como vocación trascendente. Es decir, una vida cuya vocación de la muerte consistiese en una esperanza de salvación religiosa. Esto es un hecho, cualesquiera que sean las opiniones sobre la trascendencia en cuanto tal. La tensión vital de este ser auténticamente religioso se endereza hacia un fin que rebasa el límite de la muerte, y ésta cambia por completo de sentido. Para él, la vocación de la muerte es la vocación de la verdadera vida. Vive esta vida con autenticidad y sin angustia precisamente porque le niega la autenticidad a todo lo inmanente. Esta es la paradoja del creyente. Que sea excepcional importa poco. Tampoco importa, repetimos, encontrar la fundamentación teórica de esta vocación trascendente; sino, en plan puramente descriptivo, reconocer su realidad existencial.

MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA

Pero ¿qué ocurre cuando no se tiene una fe que apoye la vocación de vida trascendente? Esta puede ser la más trágica de las situaciones: percibir dónde podría encontrarse la salvación y no poder alcanzarla. La razón avistaría un camino que ella misma no podría recorrer. *Reconocer que la esperanza sea una forma de vida auténtica no equivale a restaurar las esperanzas perdidas.*

El hombre puede ser muy ingenuo y tomar por esperanzas lo que no son más que ilusiones. El buen deseo crea tantas realidades falsas como la acción pueda crearlas auténticas. Ante el hecho radical de la muerte, de nada sirve que alegremos nuestros corazones con el progreso de las ciencias y la prédica de un mundo mejor para el futuro. La ciencia misma se encarga de reducir a vanidad este futuro, y por lo tanto el presente. El entusiástico candor de las gentes y de los propios científicos por todo lo que llaman adelantos se desvanece ante la seriedad de estas simples preguntas: ¿para qué? ¿hacia dónde? ¿hasta cuándo? Si al contemplar los nuevos hallazgos de la ciencia nuestra vista no se nubla de admiración, si no dejamos que nos cautiven demasiado las comodidades que la técnica se apresura siempre a derivar de esos hallazgos, como si quisiera comprar nuestro silencio, entonces podremos extraer las consecuencias decisivas de la ciencia y veremos que ella se niega a alimentar la suprema esperanza de vida, que es la victoria sobre la muerte y el tiempo. El arte tiene una mayor permanencia y universalidad, contiene un ímpetu de eternidad más poderoso que la ciencia. Esta no se opone a la fe porque contradiga unos principios dogmáticos, sino porque condena a muerte al hombre. Y no hay indulto siquiera en una

concepción de la vida como constitutiva afirmación, la cual no es hallazgo de la ciencia, sino de la filosofía. El carácter vocacional de la existencia no desvanece el hecho de la muerte, aunque altere su sentido. Y en cuanto a la filosofía ¿qué sentido puede darle ella a la vida?

La filosofía es y ha sido y será siempre obra de la razón. Por decisivas y permanentes que puedan ser las verdades de la razón, ésta será siempre razón vital; que no quiere decir biológica, sino temporal. Espacialidad y temporalidad constituyen el condicionamiento irrebasable de toda actividad racional. Esto no significa que sus productos estén condenados de antemano a total caducidad; ni significa, como pensaba Kant, que la razón no pueda versar sobre *lo que es*, y deba limitarse a *lo que aparece*. Pero, en cambio, significa otra limitación. El ser de que la razón se ocupa es el ser en el tiempo y en el espacio. Fuera de este marco, la razón es ciega, por constitución, o sea por definición. Su ámbito de iluminación alcanza hasta la muerte. Lo que haya más allá de la muerte, la razón no puede definirlo positivamente; ni siquiera negativamente, diciendo que es *la nada*. Tiene que limitarse, porque ésta es su limitación orgánica, a decir que más allá sólo hay tinieblas para ella. Y cuando presume de mayores alcances, rompe su equilibrio interno: absorbe más elementos irracionales —esperanza, fe, afán de poder, fantasía— de los que contiene normalmente en su función teórica. La filosofía no condena a muerte al hombre, pero deja en suspenso la sentencia. Mal que le pese, no puede tampoco avivar la esperanza de vida perdurable que alienta, tormentosa y confusa, en el alma de cuantos no se satisfacen con la vida temporal: en el fondo vital del ser humano, tanto más henchido del afán de ser cuanto más vana y menguada se juzgue la obra del ser en este mundo.

Queda la fe, que no va por el camino de la filosofía. Y queda todavía, allá en el fondo, para quienes están privados de fe, esa rebeldía indomable que impide abandonarse a pesar de todo, y que, si no es esperanza, puede llamarse propiamente *la esperanza de esperanza*; la espera de no se sabe qué, vacía y sin creencia: la expectativa pura. La condición del hombre descubre nuevos fondos cuanto más hondo se penetra en ella. “Los límites del alma —dice Heráclito— no lograrías encontrarlos, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos; tan honda es su razón.” Pero ya en esas capas profundas el sondeo es peligroso y ha de reservarse a los expertos. La esperanza de esperanza, como último recurso, pudiera ser mala consejera; puede inducir a la gente hacia caminos escabrosos y descarriados, hacia mitos irracionales y sustitu-

tos espurios y teorías que son mercancía averiada en el comercio del pensamiento y de la vida, desecho de todos los desastres.

Y mientras tanto hay que vivir la vida, pues ella, contra el parecer de Descartes, es lo único que no puede hacerse provisionalmente. Todo en la vida es definitivo. ¿Será posible que, siendo ella misma afirmativa, conduzca rigurosa e inexorablemente a una desesperación? Pues hay dos clases de desesperados: los enfermos, los dolientes de todas las dolencias que se sienten perdidos, y aquellos otros que no se lamentan de la vida ni les aqueja mal alguno y desesperan, sin embargo, cuando llegan al cabo de un análisis frío y racional de la existencia. Los primeros se curan de sus males con los bienes. Pero a los segundos ¿qué bien tan elevado hay que encontrar para curarlos de una desesperación que no es una dolencia?

En estos fondos últimos de la existencia es imposible permanecer. Surge el anhelo de salir a flote y respirar el aire libre de los campos y los mares y de darle paz y sosiego a la existencia, a toda costa: aun a costa de aceptar la banalidad de los goces humanos saludables y transitar por ellos de incógnito y maldecir íntimamente de la autenticidad y de todos los caminos que conducen a ella. ¿Qué importa el fin? La fatiga de desentrañar su misterio nos obliga a reposar en el presente. Si el presente no tiene sentido habrá que dárselo. Pero no como norma o doctrina o proclama, como bandera o divisa, sino como experiencia íntima de aquietamiento. El cielo transparente, la flor silvestre, el pájaro en el árbol; aquel momento fugaz de entendimiento, aquel rasgo de fervor y generosidad, aquel deseo de vivir queriendo no causar el daño; la decencia y la sonrisa, la buena compañía. Restaurar el buen querer de las cosas y los hombres; la vida calmada de los campos, el amor y el honesto deseo de los goces. Olvidar la aventura del pensamiento. Más allá de la filosofía: restaurar la poesía de la vida. Perdonar la codicia y la ambición: restablecer la paz.

1947.

EL MITO FAUSTICO ¹

I

1. ¿Conocéis algún hombre que, habiéndose empeñado totalmente en un propósito, se encuentra al final del camino de su vida con que no alcanzó lo que se proponía? ¿Un hombre que, en busca de algo noble y elevado, eligió la senda más escabrosa, y habiendo renunciado a las cosas placenteras de este mundo, descubre tardíamente que el camino de su ascética marcha no conduce a ningún lado? Este hombre es Fausto.

Hamlet y Fausto dibujan el perfil del hombre moderno. El primero está perplejo ante una vida que no vive. El segundo está insatisfecho y quisiera rehacer la vida ya vivida.

Pero, a pesar de ser un sabio —o tal vez por causa de ello— el Doctor Fausto es un ingenuo. Imaginó que el secreto de la vida es lo que se encuentra en las postrimerías del camino; y no advirtió que la vida no es sino el camino mismo, y que si algún secreto tiene, está en el recorrido y no en el fin. Cuanto más nos acercamos al fin, menos camino queda, o sea menos vida, hasta que en el término mismo no queda ningún secreto: sólo la gran incógnita, que ya no es de esta vida.

Fausto es el hombre. Somos todos nosotros, y no sólo los empeñosos, los esforzados, los ascéticos. El mito de Fausto es el drama agudizado, exacerbado, de toda vida humana. Si vivir es elegir entre posibilidades, como se ha dicho, cuanto más rica la vida, parece que mayores son las posibilidades. Pero no es así; no exactamente. Pues no viviríamos con plenitud si, como Hamlet, no eligiéramos entre ellas; y al elegir, tenemos que renunciar a todas —menos una— de las que se ofrecían tan prometedoras. Nos hemos empobrecido por nuestra propia decisión; y, sin embargo, la decisión es lo único que puede enriquecernos. Esta es la paradoja de la vida, y la lección del mito.

Lo cual quiere decir que, en esta dialéctica vital, nos enriquecemos a medida que aumenta nuestro pasado y mengua nuestro porvenir. Los más ricos son los más viejos, a quienes la riqueza no sirve. Los más pobres son los jóvenes, a quienes serviría toda

¹ Conferencia pronunciada en el Ateneo Español de México, el 6 de septiembre de 1949, en conmemoración del Centenario de Goethe.

la riqueza que no tienen todavía. Y así vamos por la vida, afanosos de ser, marchando hacia adelante, sin cuidarnos de que el ser lo vamos dejando atrás, llenando el pasado, y de que el poder ser, que es el futuro, se va haciendo angosto, cada vez más angosto, hasta que se anula por completo.

La vida es pues un mal negocio: no somos todavía, cuando podemos ser, cuando hay juventud, que es posibilidad; y cuando somos ya, el ser se nos acaba. Porque nuestro ser en acto ha de incluir siempre alguna potencia de ser, hasta que se terminan todas con el último acto de la vida que es la muerte. Pero lo peor del negocio es que tengamos que entregar muchas realidades posibles a cambio de una sola realidad actual.

Nada tiene de extraño que el hombre fáustico se canse de esa explotación y quiera, tardíamente, arreglar otro negocio: el fáustico negocio del alma, por el cual el hombre vende la suya, que es su realidad —su pasado en esta vida y su eventual destino en la otra—, a cambio de las posibilidades a que antes renunció: las que se quedaron en tales. Anhelo de revivir la vida, revoloteando entre posibilidades, catándolas todas, sin que ninguna nos aprisione, sin hacer de ninguna de ellas substancia, alma de nuestra realidad. Vivir desalmadamente, que es vivir en el puro presente, sin el compromiso del pasado, ni el empeño en el porvenir. ¡Qué sosiego! ¡Qué ventura! Estar ya tan metido en el tiempo, que es como salirse de él. Gozar de esa “eternidad del momento”, de que hablaba Kierkegaard místicamente. No buscar el absoluto en el fin, sino en el aquí y el ahora. Vivir sin responsabilidades, o sea sin soledades, pues las responsabilidades son una de las formas de la temporalidad, de nuestro compromiso con nosotros mismos en el tiempo. ¿O acaso imagináis que Sócrates no estaba solo? Vivir con el demonio al lado, que es un sujeto amable, *débrouillard* y de buena compañía; que si no fuera amable ¿cómo podría tentarnos a vivir de nuevo?

2. El negocio de las almas, sea cual sea su origen, es un mito más antiguo que el de Fausto. Hace mucho que los hombres consideran a su alma como un valor de cambio, o como una mercancía. Unos la venden, otros la compran. Se empeñan en esta operación mercantil, aunque duden ellos mismos de que sea un buen negocio.

Ya sabemos que nuestra alma vale más de lo que nos ofrecen por ella; pero lo que nos ofrecen es tan cautivador, que *lo queremos con toda el alma*, y la entregamos, acaso para curarnos del querer, pues, una vez desalmados, ya no podemos querer.

nada. Cuando ya no hay querer ni amor, el diablo hizo su negocio, y nosotros nos hemos quedado en paz: ya no queremos nada: la nada es lo que el diablo nos dió a cambio del alma, que es el ser. Pero la nada es ligera, y el ser ¡qué pesado!

Otras veces queremos comprar el alma, y no venderla, pues la perdimos de tanto malquerer. Pero ésta ya no es una operación mítica; no interviene en ella el diablo, aparentemente; ya no la consigna la literatura, sino la prensa, y los legajos del derecho: es una operación legalizada. En efecto:

Todos los hombres sufrimos, en medida mayor o menor, la aflicción de esa impertinencia interior a que llamo malquerer: el afán de posesión. Avaros son aquellos en quienes esta pasión viva y ardiente tiene por objeto la riqueza. Hoy se habla poco de avaricia. Tal vez no hay avaros; o acaso los avaros son más abundantes, y el Molière y el Balzac de nuestros días no sabrían a quién elegir como modelo. ¡Quién sabe! Tal vez el fenómeno de la avaricia no tenga caracteres molierescos, sino más bien fáusticos, en estos tiempos. La vieja avaricia era una simplicidad; el afán de riqueza de hoy es algo más complejo, es un afán trágico, y no cómico. No invita a la risa, ni a la sonrisa, ni a la seca ironía. Los hombres que hoy sufren el afán desmedido de riqueza pasan por ser los impulsores del progreso humano y hacen actos de una sorprendente generosidad. ¿Es que son almas complejas? Es que son desalmados, literalmente, y quieren recuperar sus almas devolviendo aquello por lo cual las perdieron.

Unos, recordando lo que dice el Evangelio de San Lucas: "De lo que os resta, dad limosna" (XI, 41), hacen donaciones y legados, reconocidos de antiguo por el derecho canónico, el cual, con una ironía que parece impropia de semejantes textos, los llama *pro remedio animae*, *pro animae redemptione*. Otros efectúan el rescate de su alma en el dominio del derecho civil: crean fundaciones. Si la riqueza es un medio y no un fin, una posibilidad y no una realidad cumplida, nada tiene de extraño que el futuro mecenas llegue a sentir, en la edad fáustica, pasado el climaterio, que su vida está llena de medios y vacía de fines. Aprende tarde —peor es no aprenderlo nunca— que el brillo del dinero es en verdad el brillo de una ausencia. El dinero brilla por la ausencia: por la ausencia de lo que con él no hemos conseguido. El alma se perdió en la nada del dinero.

Así, unos, los que venden su alma, reciben a cambio... nada; y otros, que la compran, ofrecen nada por redimirla. ¿Es que el alma entonces no vale nada, puesto que nada nos dan,

y nada damos por ella? El alma del hombre sólo tiene valor cuando es suya. Cuando es otro quien la posee, ya sea el diablo, a quien se la vendimos, o algún pobre diablo, a quien se la alquilamos, el alma ya no vale nada. Por algo dice también el Evangelio, en otro lugar famoso, que de nada habrá de servirnos poseer todos los bienes del mundo si perdemos o no poseemos nuestra alma.

Valiosa es, por tanto, el alma de Fausto, porque Fausto renunció a los bienes de este mundo. Por esto Dios, alegando con Mefistófeles, desconfía de que éste tenga éxito en su empresa tentadora. Pero Dios se equivoca, según Goethe. Y como Fausto es un reflejo del alma de Goethe, aunque Goethe nunca renunció a nada, tenemos que examinar el asunto con cuidado, a ver si el cuento —o el mito— nos es aplicable, y en qué medida.

3. Fausto era un doctor, y se llamaba Juan. Vivió en realidad, y fué un mago famoso en Alemania. La primera relación, más o menos legendaria de su vida y sus hazañas, se publicó en la luterana Francfurt, en 1587. El Fausto que de allí pasó al teatro alemán y al inglés, en el mismo siglo XVI y en el XVII, era el que vendía su alma a cambio de los poderes mágicos que el diablo le confería. En la tediosa obra de Cristóbal Marlowe, titulada *Tragical History of Doctor Faustus*, éste representa el radical anhelo humano de ser más, de saber más, de poder más. El Fausto de Goethe, en cambio, representa, en la primera versión, la trágica antinomia entre el saber y el vivir: saber es renunciar a la vida, vivir es renunciar al saber.

El Fausto de Marlowe se condenaba. El de Goethe se salva, finalmente, en la segunda versión. Aunque yo me atrevería a decir, si no fuera una temeridad, que tiene mayores probabilidades de salvarse el primero, pues Dios ha de comprender —si incluso nosotros lo comprendemos— que sólo un ser limitado e insuficiente puede tener la flaqueza de aspirar a más. Mientras que el Fausto de Goethe, el de la segunda versión, es más listo que el diablo, aparte de ser un tanto engreído, afectado y pontifical, como su autor; y se salva por faltar a su palabra empeñada, por un incumplimiento del contrato que fué firmado con sangre en la primera versión. Dudo que Dios apreciara mucho esta mala treta. Pero, buena o mala, ya sabemos que en ella se expresa el gran afán de vida que tuvo Goethe. Siempre aspiró éste a quedarse con el mundo y con la Gloria, a la vez con la vida, con el saber y la inmortalidad. En suma, con Dios y con el diablo. Era un hombre muy posesivo.

Quienes nos aguantamos las ganas tenemos que mirarlo con respeto. Además era poeta. Y no deja de producir en nosotros cierto rubor el hablar prosaicamente de la poesía. La filosofía poética crea mitos, o sea símbolos; la filosofía prosaica emplea conceptos, los cuales también son símbolos, acaso tan intencionados como los del mito, pero menos inspiradores, menos cargados de pasión, o con una pasión mejor velada.

Si nos atrevemos a hacerlo es porque, al cabo, todo es filosofía; entre la poética y la prosaica no hay el gran trecho que muchos imaginan, y el mostrarlo es, en parte, nuestro tema de ahora. Entre Parménides, que escribe en verso, y Aristóteles, el más prosaico de todos los filósofos que ha habido, el trecho es corto, aunque está de por medio Platón, el cual escribe en prosa, pero inventa mitos.

No vayáis a creer, sin embargo, que los mitos de Platón sean cosa aparte de su filosofía, o vayan pegados a ella, como aderezos y amenidades. Es la misma facultad racional la que crea el mito y la que forma el concepto. Sólo que la razón cambia de traje según el camino que emprende. Aunque sean varios los caminos que puede explorar, ella siempre es igual en el fondo: es la capacidad creadora del hombre, el cual sólo puede crear expresándose a sí mismo, mediante símbolos que expresen lo que no es él.

Como las creaciones del actor de teatro, las de la razón humana requieren una caracterización, un indumento. Sin esto no hay acción dramática. Y que la razón es activa lo vió incluso el propio Aristóteles, el cual llama *nous poietikós* al entendimiento superior del hombre. Y es que los griegos, muy significativamente, empleaban la misma palabra para designar la acción creadora y la creación poética. *Poeta* era el productor, el hacedor, el autor en general. Y así la razón *poética*, como la llama Aristóteles, o sea la especulativa, resulta que es la razón práctica.

Con el tiempo, los caminos de la razón se van haciendo divergentes, por lo mismo que parten todos de un centro común. Ya entre Rilke y la lógica matemática parece que no hay conexión ninguna; como parece no haberla entre la *Mecánica Analítica* de Lagrange y el *Fausto* de Goethe, que también son contemporáneos. Por esto creo que se embarulla un poco Goethe cuando pretende enmendarle la plana, la primera plana, a San Juan Evangelista. No le parece bien que en el principio fuera el Verbo, que en griego se dice *logos*, o sea razón. Y en la tercera escena del primer *Fausto* nos presenta al célebre Doctor

meditando sobre el tema. ¿El Verbo? se pregunta. Imposible ponerlo tan alto. "En el principio era el Pensamiento." Pero no: ¿es verdaderamente el Pensamiento el que obra, el que crea? Digamos: "En el principio era el Poder." Sin embargo, no; todavía no. La verdadera luz nos llega cuando descubrimos que "En el principio era el Acto".

Pero decimos, ¿acaso el pensamiento no está en el verbo? ¿Acaso el verbo no es un acto? ¿Acaso no hay poder creador en el acto verbal de la razón? Nadie lo sabía mejor que Goethe, quien habló del "poder del Hombre, que se revela en el bardo", y de la "Humanidad suprema y el más alto derecho", conferidos al poeta por la naturaleza. Este poder del hombre, y no sólo del poeta, esta capacidad de hacer, de crear con la razón *poiética*, es primariamente la de crearnos o hacernos a nosotros mismos. "Es un signo de buena salud —decía Nietzsche— el apegarse como Goethe, con una alegría y una afección crecientes, a las cosas de este mundo. Haciéndolo, se mantiene esa gran idea del hombre, según la cual el hombre transfigura la existencia en la medida en que se transfigura a sí mismo." Pero, en la medida en que Goethe permaneció apegado a las cosas y fué hombre de mundo, en la misma medida su vida no fué fáustica. El verdadero Fausto es Nietzsche, quien predicó la vida sin vivirla; quiero decir, la estudió sin gozarla.

4. El poeta, el artista en general, tiene la dichosa ventura de vivir más de una vida. Cuando los otros hombres nos vemos forzados a elegir una entre varias posibilidades, el poeta puede elegir las todas: vivir una y crear las otras poéticamente.

Cuando Nietzsche habla también de "esa actitud olímpica de Goethe, que ponía en verso su sufrimiento para liberarse de él", cae en las redes doradas de la poesía. Goethe no se libera de ningún sufrimiento vivido; no, por lo menos, en el caso del *Fausto*, sino de la posibilidad de tener que vivirlo. Realiza poéticamente la tragedia, para que ella no infecte su propia existencia. Goethe la siente, o la presiente. Conoce que la alberga como posibilidad; y la rechaza, dándole una vida mítica. En este sentido, el primer *Fausto* expresa una experiencia personal, y es a la vez un mito que no guarda relación directa con su autor. Vivir fáusticamente es más costoso. Goethe vive bien, pero no le cuesta mucho, que sólo el mal vivir es costoso. Goethe está en paz consigo mismo, y está en paz porque se ama, con un amor bien merecido y bien correspondido.

Este amor hacia sí mismo se revela —en el primer *Fausto*—

en la manera como el Doctor se relaciona con los mortales, de una parte, y con Dios y el diablo, de la otra. A Mefistófeles lo trata, desde luego, con un desprecio olímpico. Antes del pacto, discute con él, como si fuera otro Doctor, y no advierte siquiera, en su osadía, el peligro que entraña alegar con el diablo. Sin embargo requiere su ayuda, o por lo menos se digna aceptar la que le ofrece; pero la acepta con desdén, como un disipado señorito inglés de la época victoriana aceptaría de un judío el préstamo que él mismo fué a solicitar. Y, después del pacto, Fausto trata a Mefistófeles como a una celestina, con la impaciencia que se siente por la persona, tanto más engorrosa cuanto más servicial, que fomenta nuestro vicio proporcionando siempre, con presteza mágica, la ocasión y el objeto de reincidencia.

Y a Dios lo trata el Dr. Fausto sin piedad verdadera, de una manera pagana, como si fuera un rival. "Tan clara es mi visión ¿acaso seré Dios?", exclama Fausto en el monólogo de la primera escena. La respuesta se la da el Espíritu, el cual aparece en llamas al conjuro de su taumaturgia: "Tú —le dice— eres el superhombre." Ser intermediario entre Dios y el hombre, Fausto le disputa sus poderes a la divinidad. Es el verdadero Prometeo.

Para el pagano, los dioses son potencias superiores, con voluntad y designio; pero este designio es tan poderoso e inexorable como arbitrario e imprevisible. La *moira* de los griegos, el *fatum* latino, es un secreto que los mortales no pueden desentrañar, porque carece de regularidad, dijéramos de método. El hombre puede investigar el secreto de la naturaleza, porque la naturaleza es constante en su variación. Pero los dioses son extraños, porque son caprichosos, como los hombres; y se distinguen de éstos solamente porque son más poderosos; a diferencia de la divinidad cristiana, cuya Providencia, aunque inescrutable, se sabe que opera según un método: el método que se llama amor.

De ahí que, cuando el pagano siente su propia fuerza, se vuelva osado, o sea insensato; compita con la divinidad... y eventualmente reciba la retribución de su osadía, llamada *némesis*. De ahí también que el pagano, como Fausto, cuando se encuentra apurado, se agencie buscando aliados y mediadores. Prometeo, como ya no es puro hombre, sino semidiós, puede hacerle jugarretas a los dioses, interponiéndose en este espacio angustioso que media entre Dios y el hombre, y que se llama futuro: aquello que el hombre a solas no puede descifrar. Y Prometeo es el héroe del futuro. Pues *Promethéos*, en griego, significa el *pre-pensador*, el *pre-visor*, el que se anticipa. Su

hermano, menos conocido, se llamaba *Epimethéos*, que significa *post-pensador*, *post-visor*, el que se retrasa, mirando hacia atrás; y por esto se encargaba, no ya del futuro, sino del pasado. El uno era inventor, el otro historiador.

Prometeo, ese intermediario poderoso, no era conciliador, como no lo son nunca los poderosos; y era un aliado peligroso, como lo son siempre quienes pueden más que uno. Jugaba con fuego, como Mefistófeles, y esto puede costar caro. Mefistófeles es para Fausto lo que Prometeo para el pagano. Y es que Fausto lleva a Mefistófeles dentro de sí mismo, como el pagano lleva a Prometeo, y como todo hombre en verdad lleva su diablo metido en el cuerpo. Mefistófeles es el hombre: su otra mitad, su *cara mitad*, que bien cara le cuesta. Y si no, que nos lo cuente Fausto. Éste renuncia a sus propios poderes, que él llegó a creer semidivinos, sobrehumanos, y vende su alma poderosa para hacerse un simple hombre. ¡Y qué hombre!

¿Recupera, al ser transformado diabólicamente en un hermoso mancebo, el amor que se le perdió entre los libros? Por el contrario, sigue sin amor, y además parece haber perdido la inteligencia: todas las cosas profundas, a partir de su transformación, las dice Mefistófeles. Antes, cuando era todavía el Doctor Fausto, trataba a los humanos con una arrogancia que hubiera resultado insoportable a cualquiera que no fuese un ser tan cándido como Wagner, ese estudiante embelesado por la sabiduría del Maestro, que me recuerda a Eckermann, no sé por qué. Y después, desde que se presenta, ya remozado, en la taberna de Auerbach, “de regreso de España —como cuenta Mefistófeles—, la tierra adorable del vino, las canciones y la somnolencia”, se comporta como si fuera un vulgar chamarile-ro de feria.

Me objetaréis, acaso, pensando en su amor por Margarita. Pero ¿quién es Margarita, y cómo la trata Fausto? Primero la desea; luego la ama, de verdad; después, sin embargo, la seduce; la abandona, inexplicablemente, por distracción —pues no dejó de amarla—, por ocurrir con Mefistófeles a esa zambra de la Noche de Walpurgis; causa su perdición, sin que a él puedan salvarle ni su amor ni su arrepentimiento. ¿Dónde está el símbolo? Margarita no es ni Beatriz, ni Laura, ni Fiammeta.

La Beatriz de Dante no era una mujer; era un símbolo, personaje de una alegoría de amor teologal, intercesora eficaz entre la pecaminosidad del hombre y la misericordia maternal de la Virgen. La Laura del Petrarca era ya una mujer; pero no concreta, sino ideal. Era la suma de las perfecciones posibles

de la feminidad. Pero en la vida, en el amor, falla la aritmética, y la suma de tantas cualidades positivas arroja un resultado negativo. A medida que hemos ido sumando, la realidad se ha ido desvaneciendo; ya no hay ninguna mujer que cumpla el ideal, y éste no expresa sino nuestro afán de perfección, de perfección ajena. Las perfecciones de Fiamneta, en cambio, son limitadas y concretas, como sus imperfecciones. Boccaccio ha dibujado en ella a una mujer de carne y hueso: ni demasiado inocente, ni demasiado perversa; sabe a lo que va, y sabe lo que el hombre quiere.

La Margarita de Goethe no es ni un símbolo, ni un ideal lírico; y como mujer de carne y hueso, cae encima de ella una tragedia inmerecida, quiero decir, incongruente con su carácter, y más horrenda aún que la de Julieta, la cual siquiera supo amar a Romeo, que era un hombre de bien. Con todo y todo, es una persona muy superior a Fausto, al Fausto ya remozado y desalmado.

La lección que se desprendería de ello es que el amor no cura ni salva. Si no es banal, sólo trae destrucción y sufrimiento. Para lo cual no merecía la pena haber vendido el alma y renunciar a la soledad y el estudio.

II

5. El mito fáustico, el gran símbolo humano de Goethe, lo encontramos en la primera parte de la tragedia, antes de que Fausto haya consumado la venta de su alma. Fausto vendió su alma a cambio de la vida, porque antes renunció a la vida a cambio del alma, y se quedó sin nada. ¿Sin nada? Se quedó con un alma para después de la muerte. Pero ésta no le importaba tanto. La venta del alma supone todavía un rastro de fe en la inmortalidad. Pero lo que Fausto quería era la inmortalidad en vida, aquella que debemos a nuestro propio esfuerzo, al poder de nuestro ser; pues la inmortalidad que viene después de la muerte la tiene incluso el alma del último beocio. Se salva o se condena, ésta es la diferencia; pero no se hace inmortal a sí misma, arrancándole al ser su más hondo secreto, que es lo que tratan de hacer el místico y el metafísico, como si desde *aquí* pudieran ya otear lo que no se revela sino *allá*.

Fausto, en su juventud, gozó de las delicias de la fe ingenua. "El amor celeste depositó una vez su ardiente beso sobre mi rostro", "la plegaria me disolvió en un ferviente arrobó". Pero, cuando esta fe de inspiración se pierde, ¿qué hace el hom-

bre? El hombre, se dice, no puede vivir sin una fe. Pero sí vive. Muchos que dicen tenerla viven sin ella; y otros que no la tienen viven como si no importara. Algunos hombres no pueden vivir sin una fe. Y cuando pierden aquella que es don divino, se sienten o se creen bastante fuertes para sustituirla con otra que no sea don de nadie, sino inspiración propia.

"Aquí estoy yo: un Hombre. ¡Atrévete a ser hombre!", le dice Fausto a su discípulo Wagner. Pero atreverse a ser hombre es ya quedarse solo, sobrepasar lo común de la condición humana. Pues el común de los hombres no tiene tal atrevimiento, y como dice Goethe, "el hombre desprecia lo que jamás comprende". O sea que desprecia lo mejor de sus posibilidades, cuando las encuentra realizadas en otro, contra el cual se encona por habérselas revelado. De ahí el desprecio de Nietzsche por el hombre masa, el cual carece de sentido trágico para comprender la tragedia del hombre que quiere substituir a Dios. Este es el mismo desprecio que sintió Heráclito, antecesor lejano de Nietzsche, cuando dijo que los hombres eran tan incapaces de encontrar la verdad antes de oírla, como de comprenderla después de haberla oído.

Esta búsqueda de la verdad es el camino del hombre. El que sigue Fausto, y en cuyo término lo encontramos a él, en la desolación del fracaso. "Lo estudié todo —nos dice—: filosofía y ciencia e incluso ¡ay de mí! teología. Y aquí me encuentro, tan ignaro como antes. Nada puede conocerse, y este conocimiento me desgarrar. Para esto he renunciado a todos los placeres. Yo, imagen de la divinidad, consideré la Verdad Eterna segura y próxima; creí que pudiera asolearme en la celeste luz y claridad, dejar a un lado la humanidad terrestre, y, más fuerte que el Amor que pulsa alegre en las venas de la Naturaleza, gozar de la creación, emulando la vida de los dioses. He aquí mi expiación. Pude acercarme a ti, Naturaleza, pero me fué negado el poder de poseerte. ¡Ah! no, es bien cierto que no soy como los dioses. Sediento de verdades, caí en los errores. Lo que se ignora es lo que se necesita, y lo que se sabe es lo que nunca se usa. Mejor hubiera sido emplear mi vida en la holganza, que no sudar bajo su agobiante carga. Mil volúmenes me han enseñado sólo que los hombres, torturándose a sí mismos, deben sangrar, mientras aquí, o allí, un hombre vive feliz en soledad. Me empeñé en igualar la dignidad del hombre con la alteza de los dioses. Me empeñé en el saber, aunque su conclusión hubiera de ser la Nada. Y aquí estoy, frente a mí mismo, en soledad desdichada, agotada la vida a que renuncié, perdida

la esperanza en el saber que fui buscando; frente a la Nada que yo mismo soy, y anhelando ser menos aún de lo que he sido; vivir otra vez como el hombre que desprecié, y sumérgirme en ese mar de dulces falsedades que me propone la tentación de Mefisto. ¿Qué más me queda, sino la muerte? Pero la muerte nunca es bien recibida, la tentación me dice. Mejor te alejas de esta celda y, liberado, que la vida te sea revelada. Pues bien, sí. Que pase lo que quiera. Aquí —y no allí—, en esta tierra, está la fuente de mis goces. ¿Puedes tú darme, tentación, todo lo que yo te pido, lo que tú me prometes? Yo me he ensobrecido demasiado. Mi lugar propio es tu dominio. Cuando el Espíritu me niega su respuesta, y la Naturaleza me cerró sus puertas, el hilo del entendimiento quedó roto. El saber sólo trae un disgusto indecible. Es todo vanidad, y ni siquiera lo mejor que llega a saber con madurez puede uno atreverse a comunicarlo a los jóvenes. Exploremos las profundidades del placer; agotemos los fervores de la pasión más encendida. El hombre se revela en la actividad sin freno. Voy a hundirme en el Tiempo; apurar el momento, sin detenerme en él. Y si alguna vez quiero parar el Tiempo y exclamar: ¡Ah! qué momento más hermoso, deténlo en verdad, Mefistófeles. Por haber traicionado mi principio, toma posesión de mi alma y que se cumpla mi inadvertido deseo: que mi tiempo acabe para siempre”.

Hacer y conocer, verdad y error, vida y muerte: ser o no ser. Este es el problema. Este es el *nombre* del problema. Pero, *what is in a name?* ¿Qué ser hay en el nombre? Porque el problema mismo no existe mientras no se ve, y no se ve mientras no tiene un nombre. Los hombres ven con la palabra, y no con los ojos. Y mientras no hay palabra no hay ser, sino esa niebla informe y opaca, a la que los griegos llamaban Caos. El ser es forma, y la forma, o la horma, o la norma del ser es la palabra. Al Caos se oponen el *nomos* y el *logos*. Y por esto en el principio fué la palabra, que quiere decir: en el principio la palabra dió forma al ser. Sin niebla ni tiniebla: “Hágase la luz”, y la luz se hizo por obra de la palabra. El verbo es ser y es obrar, por tanto, al mismo tiempo. Y el verbo es tiempo, y éste es el secreto del ser en el tiempo, y no otro. Y éste es el mito fáustico del hombre: que no puede tener nunca lo que busca, y no puede existir sino buscando.

No me importa que Fausto venda su alma, en la primera versión de Goethe; aunque ya es notable que, cansado de buscar, pida otra vida para seguir buscando. Tampoco me importa lo que le ocurra en esa otra vida; es una trivialidad, lo mismo en la pri-

mera versión que en la segunda. La más honda lección del mito ¿le pasaría inadvertida al propio Goethe, el gran artífice de la palabra? Pues esta lección nos dice que el hombre vive de palabras. Con ellas quiere aprisionar el ser, y luego se le evaden las palabras mismas.

El hombre siente la angustia del cambio, que es la angustia de sí mismo y de cuanto lo rodea. Busca lo estable, lo fijo, lo imperecedero. Y la palabra es para él un instrumento de fijeza. La palabra forma el ser, decimos; y esta forma esperamos que permanezca inmutable. Pero la palabra misma es mudable, y el ser se nos escapa de nuevo en esta mutación de la forma en que pretendimos inmovilizarlo. Las palabras adquieren una vida propia, independiente del ser. Pero a éste ¿cómo podemos jamás apresarle, sino con palabras? No con las manos, porque las manos no saben, y por esto no poseen.

El hombre está infinitamente interesado en la realidad, porque está interesado en sí mismo. La busca y la rebusca, porque se busca a sí mismo, y siempre se encuentra en esto que llamamos realidad. No puede desprenderse de ella, ni le importa. Pero, para buscarla, no dispone sino de palabras, y lo que encuentra no son sino palabras. *La historia de la palabra es la aventura fáustica del hombre.*

Pero esta historicidad de la palabra ofrece todavía otro aspecto paradójico... o dialéctico. Porque la dialéctica fáustica no consiste solamente en que la palabra, con la cual pretendimos paralizar la fluencia del ser, sea ella misma flúida; consiste además en que, tratando de afirmarla a ella, de hacerla inmutablemente unívoca, nos alejamos de la realidad en la medida misma en que lo conseguimos. El hombre sólo entiende lo que no se mueve. Por esto anda en busca de la univocidad, que es la primera forma, el anticipo, de la verdad. La verdad alivia la zozobra que le produce el cambio. Pero la verdad es palabra y la palabra cambia, y así vuelve la zozobra. Dejémonos, pues de palabras, y vayámonos como Fausto, derecho a la realidad. Pero ¿es esto posible? De ir, tenemos que ir armados de palabras. Veamos este otro aspecto de la aventura fáustica.

6. Primero, el ser y el nombre se identifican esencialmente. En los pueblos primitivos, las cosas no *tienen* nombre: *son* el nombre. Usar en vano el nombre de un ser es como hacer mal uso del ser mismo. Para que el ser *tenga* nombre es necesario que la mente humana haya llegado a distinguir entre el uno y el otro. Entonces la palabra ya no se *identifica* con el ser, sino que

lo *representa*. Es un símbolo. Ya somos inteligentes; pero hemos interpuesto un obstáculo entre nosotros y el ser. La historia ha comenzado.

En efecto: para *comprender* la cosa, el hombre ha tenido que romper esa especie de unión mágica primitiva que mantenía con ella, en la cual no existía aún el problema de la verdad y el error. Este problema surge con el símbolo verbal, o lógico. La palabra es entonces una perspectiva del *logos* sobre la realidad, y como toda perspectiva implica una distancia. La razón sólo opera a distancia.

Por esto, el advenimiento histórico de la razón es para el hombre la pérdida de la inocencia. Adán, en el Paraíso, convive, co-existe con las cosas y no tiene problemas. Así dice el Génesis: "Formó, pues, Dios, de la tierra toda bestia del campo y toda ave de los cielos, y trájolas a Adán, para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales, éste es su nombre". La función verbal del hombre sería el complemento de la creación divina. Así, el lenguaje del Paraíso carece de interrogantes. Todos los nombres están dados, y la palabra es segura. La caída se produce cuando Adán formula su primera interrogación. Morder la fruta del árbol de la ciencia quiere decir iniciar la búsqueda: buscar el nombre de algo que no se sabe, buscar la verdad, o sea iniciar la historia.

La historia comienza, pues, con mal pie. Comienza con una caída, y de resultas de ella el hombre anda siempre cojeando, o sea preguntando, investigando, queriendo saber más, y más, sin llegar nunca a saber nada: nada de lo que importa. Y esta historia del diablo cojuelo de la pregunta no es la de Mefistófeles, que ya sabe la respuesta, sino la de Fausto, el sabio que no sabe nada, y que no se resigna. Porque nadie se resigna sin el ser; y si la palabra es el ser, la ignorancia es el mutismo, o sea la privación del ser. ¿Y qué soy yo, a solas conmigo mismo, perdida el habla, sin el ser ajeno con que anhelo rellenar mi vacío?

Y sin embargo tengo que alejarme del ser. El signo más cercano a la cosa es el gesto; pero el gesto es mudo, y sólo adquiere sentido cuando una palabra se lo ha dado. La palabra más cercana a la cosa es la palabra *esto*, con que designo a la mesa que tengo enfrente. Pero esta palabra no contiene apenas ningún saber. Saber de la mesa lo tengo cuando así la llamo, *mesa*. Pero entonces este saber me alejó de *mi* mesa, de *ésta*. La palabra ya es concepto; es el símbolo de mi conocimiento de la mesa en general, y por tanto ya no sólo de la mía, ni de ninguna otra en particular. Cuanto más distanciado es el símbolo, tanto más per-

fecto, más claro, más lógico. Pero, cuanto más perfecto, más vacío de realidad.

Perdida la inocencia, que es un estado de comunión con el ser, no podemos nunca más recuperarla. Quiero decir: desde que empezó la historia, tenemos forzosamente que usar de la razón. La definición del hombre como animal racional no es una definición de esencia, sino una definición histórica. Pero ésta aclara la otra y apresa mejor el modo de nuestro ser.

En el uso histórico de la razón, unas veces nos alejamos de la realidad, y otras veces tratamos de acercarnos a ella nuevamente. Pero, de una manera o de otra, siempre se interpone entre la razón y ella el símbolo que nosotros mismos creamos. Esta es la historia de la ciencia, y en verdad la de todo símbolo que el hombre emplea para conocer. O sea la historia del hombre, pues los símbolos del conocimiento mejor nos expresan a nosotros que a la realidad. Y esto es lo que quiere decir que la razón sea histórica —y no otras zarandajas—: la historicidad del hombre en tanto que ser expresivo.

Naturalmente que la razón, que es un útil para relacionarnos con las cosas —pues sin conocerlas no podemos convivir con ellas—, pronto llega a interesarse por sí misma; y como si suspendiera provisionalmente su interés por la realidad, trata de perfeccionarse a sí misma. Así nace la Lógica. Y la suprema perfección lógica es la lógica matemática, en que operamos ya con símbolos llamados *puros*, como los del álgebra. Y puros quiere decir liberados del contagio de la realidad. Primero es la palabra, luego es el número, luego el símbolo algebraico y luego el símbolo de las operaciones que puede efectuar la mente con los símbolos algebraicos. Entre la realidad y la mente ya no hemos interpuesto un símbolo, sino una serie de símbolos interconexos. El símbolo logístico es símbolo de un símbolo de un símbolo de un símbolo. La lógica matemática es perfecta: ya no significa nada.

Contra este formalismo se alza la idea de la razón vital. Se trata de aproximarse de nuevo a la realidad. Tal vez por ello vuelven las confusiones, y los símbolos pierden su claridad y rigor. Pues vital la razón no puede dejar de serlo. Lo es constitutivamente; lo es incluso en lógica matemática. No tendría, pues, sentido que iniciáramos una cruzada “en pro de la razón vital”. Tampoco lo tiene renunciar a la razón, que al fin es la palabra, y llamar de otro modo a la facultad que logre acercarnos otra vez a la realidad, como ha hecho Bergson. La mínima distancia es el contacto, y el contacto es inefable, como todo el mundo sabe, porque es irracional. La palabra que sea irracional no se ha dicho

todavía. Racional es, por tanto, la palabra de los irracionalistas, como Kierkegaard y Nietzsche, padres en el siglo XIX de esa idea de la razón vital que acogen en España, respectivamente, Unamuno y Ortega.

De cualquier modo, el fenómeno es típico de ese ritmo de aproximación y distanciamiento que el uso del símbolo verbal de conocimiento produce en la historia. Pero lo mismo ocurre con los símbolos de las artes plásticas, en la pintura y la escultura. Por el lado de la realidad, estos símbolos están unas veces muy próximos a ella; otras, más lejanos, hasta que ya parece que la obra no guarda relación ninguna con un objeto real. Pero, por el lado del artista, siempre guardan relación con éste, con el hombre, al que no dejan nunca de expresar con fidelidad. La elección de estilos es libre, con la limitada libertad de toda creación histórica. Y este límite precisamente es lo que impide la pura arbitrariedad en el arte.

Como la impide en la ciencia. Cuando un matemático nos dice: supongamos que por un punto dado exterior a una recta pueda trazarse más de una línea paralela a esta recta, no hay en esto nada más ni menos arbitrario que en el cubismo. Y así como no tiene sentido preguntarse, en geometría (no lo tiene, por lo menos, desde Lobatchevsky) ¿valen *realmente* dos rectos los ángulos de un triángulo rectángulo, o valen más, o menos? pues no se trata aquí de realidades, sino de símbolos; tampoco lo tiene preguntarse ante una pintura no representativa: esto, ¿qué significa? pues lo significado o simbolizado primariamente en ella es el alma del pintor, ínsita en el proceso creador de la historia.

En fin, lo propio acontece con la física. Esta comienza siendo la ciencia del ser como se ve y se toca: del ser con todas las cualidades vivas de su presencia. ¡Qué precaria fué esa ciencia helénica! ¡Qué aventuradas sus hipótesis, y qué aventura con el ser la de la mente que las formuló! Luego la física progresa, se hace matemática, prescinde de las cualidades y atiende sólo a las cantidades. Se hace más exacta, en la medida en que se aleja del ser, en que se hace más inauténtica. Ya no habla de cosas, sino de relaciones, funciones y magnitudes. Y por este camino llega en nuestros días a confesar que ni siquiera puede ser exacta, sino aproximativa; que la realidad ofrece una intrínseca resistencia a ser medida con exactitud final. Pero esto no representa un contratiempo, sino un progreso. Pues, para desconsuelo de los optimistas que no sabían historia, resulta que la física matemática no es sino una prodigiosa simbólica, un sistema de símbolos convencionales, aunque no arbitrarios. Y ni siquiera un sistema,

sino una pluralidad de sistemas, igualmente válidos todos en principio. Y es que este principio no se establece por referencia a lo que el bueno del vecino llama realidad —en física o en arte—, sino por referencia a un conjunto de postulados, que se admiten con carácter hipotético. Y la paradoja es que la ciencia sea tanto más perfecta y progresiva, tanto más rebosante de saber, cuanto más hipotética y cuanto más distanciados de lo “real” los símbolos que emplea.

Y así ocurre en todo símbolo y en todas las formas simbólicas históricas. Las ciencias y las artes son igualmente expresivas. Unas y otras no expresan fundamentalmente sino ese vaivén histórico de la aventura del hombre con el ser, que es la aventura del hombre consigo mismo. El ser nos importa. Somos el único ser a quien importa el ser, ha dicho Heidegger, y es verdad. Lo buscamos, pero para alcanzarlo tenemos paradójicamente que alejarnos de él. Es lo que ha estado haciendo Fausto, hasta que se le aparece Mefistófeles: se ha desvivido para desentrañar el sentido de la vida.

Y cuando la ciencia no nos satisface y añoramos la delicia del contacto directo con la realidad, entonces en este contacto perdemos la razón. Estamos ya entre las cosas, pero no sabemos de ellas. Es lo que le ocurre a Fausto cuando regresa a la vida, después de renunciar al saber.

En suma, la trágica conclusión es que el hombre no puede tener jamás al mismo tiempo el ser y el saber. Y no pudiendo tener los dos al mismo tiempo, no tiene ninguno. Para poseerlos, debiera salir del tiempo, y dejar de ser, de ser hombre. Porque es precisamente el hecho de ser temporal el que le obliga a emplear esos intermediarios que son los símbolos. Sin ellos vive la planta, que no sabe nada de sí misma, de su tierra. Sin ellos, si queréis, existen los seres celestes, que lo saben todo, porque no pisan la tierra. Nosotros, quienes tenemos los pies en la tierra —incluso los filósofos—, sólo sabemos que no sabemos nada, y ésta es la lección socrática que nos reitera el mito del *Fausto*.

Por esto, feliz el poeta, porque no es buscador o servidor de la verdad; porque no investiga el ser, sino lo crea, creando formas simbólicas, “palabras, palabras, palabras”, que por añadidura son bellas; ricas de realidad, porque son expresión de experiencia; que la ciencia, contra lo que dicen los manuales, e incluso algunos sabios, está bien alejada de la experiencia.

Así creo que la verdadera razón vital es la razón poética. Vital quiere decir que sirve a fines de la existencia humana. Pero la poesía, que no tiene utilidad ninguna, y de la que piensa la

gente que anda por unas nubes más altas aún que esas que albergan a la filosofía, sirve sin deslealtad un fin humano principal: el de lograr que de algún modo el verbo y el ser queden reunidos nuevamente. Y como la historia no puede desandarse, ni podemos regresar a la época del mito primitivo, en que la palabra era para todos el ser, la mejor forma de lograr aquella reunión es crear nuevos mitos, que expresen el ser, en vez de reducirlo a ciencia.

Y ésta es, en suma, la gloria de Goethe, el hombre del *nous poietikós*, poeta y creador de mitos.

1949.

SAN JUAN DE LA CRUZ

LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y SU EXPRESIÓN¹

1. No sólo por su mérito poético resulta cautivadora la lírica de San Juan de la Cruz, sino porque, siendo cristalina, entraña un misterio fascinante, y el afán de desentrañarlo se complica en el puro goce estético. El *misterio* es el de la *experiencia mística* que en esa poesía trata de revelarse. El sentido de la expresión poética envuelve, entonces, el de la experiencia misma.

Sin embargo, vañ fuera de antemano la pretensión segura de captar ese sentido. Estaría por verse que los instrumentos adecuados al propósito fueran los del oficio filosófico. Con dudas, y mucho comedimiento, hay que iniciar la tarea; y desconfiando de quienes aseguraran poder abrir a toda luz esas profundidades del alma humana que se atisban en la lectura de los místicos. Cabe pensar que, en último término, el único modo de comprender la aventura mística de un Juan de la Cruz consistiera en leer simplemente el relato que él mismo nos ofrece: cualquier otra palabra parece insuficiente. ¿Qué más puede decirse, o con mayor elocuencia?

Pero esta palabra lírica de San Juan de la Cruz es tremendamente equívoca: no dice lo que dice; o mejor aún, dice lo que dice, y algo más. Alude a una experiencia singular, con palabras que han servido para expresar experiencias comunes. Si los términos fueran unívocos, no entrañarían un problema vital de filosofía. El problema de la comprensión no es una mera dificultad literaria, como la que presenta el alegorismo de Góngora. Para hablar de un paisaje cubierto por las nieves, éste propone una imagen elaborada y suntuosa:

Denso es mármol, la que era fuente clara,
A ninfas que peinaba undoso pelo.

¹ Estas son las notas sueltas (naturalmente ampliadas para mitigar su esquematismo, y sin más que algunos retoques y aderezos necesarios para que tuvieran continuidad) de una conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad Nacional de México, en 1942, para conmemorar el Centenario de San Juan de la Cruz.

San Juan también parece recurrir a la expresión alegórica:

Vuélvete, paloma,
Que el ciervo vulnerado
Por el otero asoma.

Hay que entender aquí, como condición previa puramente literaria, el símbolo de la *paloma* y del *ciervo vulnerado*. Pero San Juan no emplea la alegoría como recurso ocasional (aunque fuera frecuente como en Góngora), porque se está moviendo, como poeta, en un plano que trasciende a la poesía misma. En Góngora la alegoría es un lujo de la expresión: la palabra es más rica que la realidad. En Juan de la Cruz la alegoría no es lujo, sino penuria: la expresión se ve impotente, porque la realidad es más rica que la palabra, y ésta encubre con la imagen su incapacidad de decir. Los símbolos y alegorías de su expresión poética no requieren una simple interpretación, como las que sugieren los críticos para la poesía gongorina. Prueba de ello es que las interpretaciones que nos ofrece de su texto el propio San Juan de la Cruz, no son tanto literarias, cuanto místicas, o dijéramos existenciales. Aluden casi siempre a la experiencia de donde toman inspiración, y no al artificio literario. De suerte que, cuando se aclaró qué fuera la *paloma* y qué el *ciervo vulnerado*, estamos tan a oscuras como antes, o más aún: estamos en plena *noche mística*. Por esto, los textos exegéticos de San Juan de la Cruz son en verdad tan equívocos como la poesía que comentan, y por la misma razón. Y esta razón nos advierte, además, que las páginas en prosa forman una unidad compacta con los versos; tal vez no literariamente, pero sí vitalmente, o desde el punto de vista de la experiencia que el Santo se esfuerza en expresar conjuntamente en verso y en prosa, de un modo parecido a como el Greco se esfuerza por dar unidad de sentido a los dos planos de su *Entierro del Conde de Orgaz*.

Los símbolos y alegorías del poeta místico no tienen clave; es decir, no se reducen en una interpretación de primer plano, no remiten simplemente de una palabra a otra *palabra*, sino a otra *realidad*. Han de ser traspasados, pues, o trascendidos: nos invitan hacia una zona que se encuentra más allá de su inmediata literalidad. Invitan, sí: pero no acompañan. A esa zona llegó el místico en su aventura, pero no llegamos nosotros por la sola gracia de su expresión, a la que comprendemos de modo incierto y finito. El goce inquieto que nos depara la poesía de San Juan es

causado por su equívoco: sus palabras nos dicen que hay algo detrás de ellas, pero no bastan a decirnos qué sea y cómo sea.

¿Vedaría esto, de antemano, todo intento de comprensión de la experiencia vital misma?

Pero toda palabra es símbolo, todo lenguaje es metáfora, toda experiencia personal es singular, y toda expresión es esencialmente equívoca. ¿Y acaso nos priva esto de hablar y de entendernos? Las palabras son mostrencas; el arte de usarlas es personal. Pero con arte o sin arte, si hablamos de nuestra intimidad ¿no tenemos el mismo problema que tiene el místico? No es necesario que una experiencia tenga rango eminente espiritual para que sea lo que llaman *subjetiva*, y por ello al parecer inefable: no puede haber expresión *común* para la experiencia *única*, y sólo las expresiones comunes se comprenden. Sin embargo, los poetas líricos vienen hablando inteligiblemente de la intimidad desde el siglo VII a. C.

No hay palabras que sean simbólicas, en particular. Todas son símbolos. No hay símbolos significativos que no sean equívocos. La expresividad de la palabra se cifra precisamente en su equivoicidad. Ser viva y tener sentido significa, para la palabra, ser susceptible de interpretación; mientras que tener sentido fijo, único, o sea unívoco, es para ella morir, en tanto que expresión. El símbolo *puro* es puramente convencional, y no *significa* nada real: es símbolo de un símbolo.

No es un problema nuevo, por lo tanto, el que nos sale al paso en la expresión poética del místico. Es una faceta nueva del viejo problema de la expresión. Y es nueva o excepcional esta faceta porque la experiencia mística sí ofrece una singularidad eminente: no es una experiencia común, y lo aprehendido en ella no es una realidad accesible a todos. La unión mística del alma con Dios sería, pues, inefable. La puerta parece cerrada. Pero no lo está del todo.

2. En tanto que es, en efecto, una experiencia vital, pensamos que algo de la experiencia mística tiene que hacérsenos accesible, de una manera u otra. Quien la vive y nos habla de ella, por lo pronto. Este sujeto de la experiencia se relaciona en ella, de un modo peculiar, con algo que no es el sujeto mismo, algo que lo trasciende, ontológicamente, y que en este caso lo trasciende además teológicamente; en suma, Dios. Pero ya el modo mismo de la relación no nos es desconocido.

Vivir, para el hombre, es estar en situación, es decir, *ensamblado* a un complejo de relaciones vitales con lo que no es él

mismo. Llamemos mundo a ese conjunto de términos de posible relación vital, objetivados por mí en la medida en que mi propia existencia se haya individualizado. Supuesto el lento proceso de individualización, el hombre puede tener de este mundo de entes ajenos a sí diversos modos de experiencia:

Primero. *Comercio* con el mundo. El comercio es un modo de trato con el mundo, en cuanto compuesto de cosas, enseres, útiles: ajenos a mí, como persona, y por ello apropiables. Modo *económico* de relación vital, en el sentido primitivo de la palabra: modo primario, propio del animal inteligente que es el hombre. *Intelligens, faber*. El tener y el hacer.

Segundo. El *saber* del mundo. El hombre, *intelligens* en el sentido de la comprensión desinteresada. Modo de relación con el mundo que implica una distancia, un alejamiento o extrañeza. La filosofía, y la ciencia en tanto que teoría, requieren para la relación con el mundo el abandono de los instrumentos vitales de que nos servimos en la relación *económica* con las cosas, y el empleo de otro que las deja solas, como están, y trata precisamente de averiguar cómo ellas están, o son. Prescindiendo del *útil*, que depara utilidades, *el saber es el modo de la posesión inútil*, al que llamamos verdad.

Tercero. *Sentimiento* del mundo. La experiencia vital que consiste en *sentir* el mundo no es un *comercio* ni una *sabiduría*; acorta la distancia, peculiar de estos modos, y trata de anularla eventualmente, efectuando un regreso lo más cumplido posible hacia el estado originario de indistinción entre el yo y el no-yo. El regreso total es imposible, porque la existencia y la historia no marchan hacia atrás, y la individualidad ya lograda es algo irrenunciable. Pero el sentimiento del mundo es algo más que una mera contemplación. Pasivo como ésta, la presupone, y llega a un auténtico estado de literal *simpatía*: es una *Einführung*.

Pues bien, ésta es una *experiencia mística* de relación con lo ajeno, que el hombre puede tener. Mística, pero no religiosa: es una verdadera *religatio*, en el sentido de una vinculación, pero sin la cualidad peculiar que adscribimos a la vinculación llamada *religiositas*.

La experiencia mística del mundo es, pues, una comunión: silenciosa, pero comunicable. El mundo se vive como propio, pero sin propiedad de dominio. Es el sentimiento que tenemos de pertenecer a él, a su totalidad, con parentesco indefinible, más bien que la ambición de poseerlo con la mano, o de vencerlo con el entendimiento.

One touch of nature makes the whole world kin,

dice Shakespeare. Somos, o nos podemos sentir, en efecto, familiares del mundo; y en esta experiencia mística escuchamos mensajes vagos, difusos, familiares, pero tan indescifrables como elocuentes.

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laisent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

Mensajes que no nos llegan cuando se rompe la vinculación mística; es decir, cuando precisamente el hechizo de una comunicación que no importa descifrar se convierte en el afán de entender, de desentrañar un secreto, de despejar el símbolo: de poseer conociendo. Del hechizo mismo es posible hablar líricamente, como lo hace en esos versos Baudelaire. La experiencia mística es comunicable.

3. Pero la experiencia mística del místico es inefable. El tipo de comunión en que ella consiste implica no sólo que se desvanezca la comunión con el mundo, sino incluso que se rompa el contacto con él. El mundo es lo común a todos, y por esto es *lo comunicable*: aquello de que se habla, aunque varíen de grado, cualidad e intención las experiencias que hagamos de él, y los estilos de comunicación. Cuando Heráclito prescribe a los hombres que “se hagan fuertes en lo común a todos, como la ciudad en la ley”, está refiriéndose al *logos*. La palabra es una potencia humana de comunión; que quiere decir: de hacer común a otros nuestra experiencia singular. La expresión es inteligible, significativa, dotada de sentido, o sea que es una expresión *común* (aunque *mía*, en tanto que expresión), porque se hace presente en ella una realidad común también.

La experiencia del místico, por el contrario, suprime el vínculo de comunidad. Así dice San Juan de la Cruz:

Mi alma está desasida
De toda cosa criada.

Abandonada la realidad común, no hay palabra mística ninguna —y menos racional— que pueda resultarnos comunicativa, porque su mensaje versa sobre una realidad ajena, que nos es absolutamente extraña. El místico se aleja del mundo no sólo para evitar la perturbación de su contacto; no para pensarlo y mejor comprenderlo; no para adquirir sobre él esa perspectiva de dominio

que implica una distancia; se aleja para traspasarlo, para salirse de él, y llegar hasta otro mundo. Y al regreso de la trascendencia no tiene otras palabras con que hablarnos de ella que las mismas palabras mundanas que todos empleamos para hablar de la inmanencia. La expresión mística pierde entonces incluso la frágil univocidad que le da a nuestras palabras la referencia constante a una realidad común; y las emplea en un sentido radical y literalmente *dislocado*, irreparablemente equívoco: con palabras de este mundo no se puede hablar del otro.

Pero ¿es realmente tan ajena esa realidad con que el místico comulga, tan exclusiva e inefablemente suya? ¿No cabe hacer, también de ella, como de la realidad mundana, otra experiencia que la mística? Y siendo mística ¿no cabe de ella una expresión lírica, pareja de la que el poeta profano o mundano nos ofrece de su comunión con la naturaleza?

Las preguntas y las dudas se multiplican en cuanto se habla de Dios, si las preguntas surgen de una intención de entendimiento filosófico. Limitación constitutiva de la razón racional. Sin embargo, razón es logos, y logos es primariamente verbo. ¿Y no nos sentiríamos tentados de proclamar la capacidad omnimoda de la palabra? La respuesta no ha de ser teológica, sino fenomenológica. Es un hecho que de Dios hablan los hombres de muchas maneras; pero no de esa concreta experiencia de unión mística que vive el Santo. Incluso podemos *hablar* de Dios en vano, y muchas veces lo hacemos con pretensiones de filosofía. Pero no hay *experiencia* vana de la divinidad. La banalidad de la existencia, y las formas resultantes de experiencia del mundo y de expresión, no son literalmente trasladables a la vida religiosa. Formas de vida las hay auténticas e inauténticas; las formas de religiosidad son todas auténticas. Las inauténticas no son religiosas, y las religiosas son precisamente formas auténticas de la existencia. Dios, es, para el creyente y para el no creyente, todo lo contrario de la banalidad. Pero hablar en vano es prerrogativa de los hombres. Estos aplican modos de hablar mundanos, hechos para tratar de las cosas de este mundo, a las cosas del otro mundo. Y así como hay una experiencia del mundo que hemos llamado *económico* —la del *comercio* con las cosas—, emplean los hombres en vano el nombre de Dios para cuestiones de *comercio* banal, de *economía* mundana. Y no por una insuficiencia de la palabra, sino por una insuficiencia del espíritu. Y cuando éste se cree suficiente, también suele hablar en vano, empleando palabras de razón o de ciencia, que son aspirantes a la verdad y al saber, para lo que es de otro mundo y queda fuera del alcance de nuestro

saber racional. "Ninguna cosa criada ni pensada —dice San Juan— puede servir al entendimiento de modo propio para unirse con Dios".

¿No hay, pues, manera de *dar razón* de lo divino, de comunicar la experiencia mística de Dios? La razón no termina donde termina la lógica. *La lógica es la norma del hablar unívoco*. Pero si de Dios no cabe un hablar unívoco, entonces los modos legítimos de expresión de una experiencia religiosa auténtica serán todos equívocos; y cuanto más alto haya subido la experiencia, tanto más equívoca será su expresión.

Al llamar irracional a la experiencia mística y a su expresión, sepamos que de la razón no prescindimos, en verdad, ni siquiera para exclamar como San Juan:

Acaba de entregarte ya de vero.

Si esto implica hacer de nueva cuenta la filosofía de la razón humana y de la expresión, y con ella la teoría del conocimiento, esta es una tarea que incumbe a los filósofos; y tarda ya que la acometan, pues les viene impuesta por la naturaleza misma de las cosas, que no han sido tan bien observadas hasta ahora, cuanto deformadas por la tradición y el peso de los grandes sistemas.

4. La "anormalidad" del místico ante la "ciencia". Modo "racional" (en sentido de científico) de tratar de lo "irracional" (en sentido de místico).

¿Quién ha de darnos la medida de la normalidad? ¿Quién es el paradigma que puede cualificar peyorativamente las "anormalidades"? Los extremos son anormales respecto de un término medio que es anormal también, por su misma mediocridad. Toda fuerza vital poderosa es anormal, porque lo común y mediocre es la debilidad. Toda expresión vigorosa, elocuente, conmovedora, profunda, que rebase en suma los empleos utilitarios del lenguaje, es anormal; como lo es toda experiencia que trascienda la trivialidad de lo cotidiano. ¿Cuántas veces la desmesura es anormal tan sólo para la medida menguada del inepto?

La ciencia es inepta para comprender el sentido de la experiencia mística. Por ambiguo que sea el concepto de "normalidad", ella lo toma como criterio. Respecto de él, de su término medio o *mediocridad*, la mística es demencia, lo mismo por su componente vital de santidad, que por su expresión arrebatada. ¿Qué persona "normal", en estos tiempos de psicoterapia, intentaría la aventura trascendente del místico? ¿Qué sensatez pudiera

concederse, qué normalidad o mediocridad, a quien se expresase con tales palabras —para hablar de Dios, o de lo que fuese—:

Oh llama de amor viva,
Que tiernamente hieres
De mi alma en el más profundo centro...

Tampoco fuera normal la llama ardiente de rojo vivo que es la túnica de Jesús en *El Espolio* de El Greco, obra paralela de esa poesía, como es El Greco en pintura el paralelo del místico San Juan.

Nos parecen maravillosas esas expresiones de amor arrebatado, cuando las leemos en el libro. Pero si el autor estuviera presente ante nosotros, y tuviéramos con él una relación frecuente, de una parte no lo reconoceríamos bajo el disfraz de la banalidad cotidiana, y de la otra parte miraríamos con suspicacia sus arrebatos, y nuestra petulante mediocridad no dejaría de considerar como “inestabilidad emocional” lo que no es otra cosa que una gran capacidad —anormal, en verdad— de sentir y de expresar. Al genio solamente lo queremos entender cuando está muerto.

Cuanto más alto se sube
Tanto menos entendía,

dice San Juan; y esto, que vale para la relación con Dios, vale también para las relaciones con el prójimo.

Los anormales, psiquiátricamente hablando, son, en su inmensa mayoría, unos pobres seres desdichados insignificantes. Si la anormalidad no entra en la cuenta de su menguada cualidad vital, tampoco ha de entrar en la cuenta de los genios, para comprenderlos. El genio no se cura, pues no es dolencia. Descartar a la psicopatología.

5. San Juan de la Cruz nos habla también en prosa; no sólo por necesidad de teología, sino para colmar ese vacío de la comprensión, y consciente del excelso equívoco de su poesía; en suma, como él mismo dice, “para declarar y dar a entender esta noche oscura” de la experiencia mística. Oscura la llama, en el sentido de laboriosa y penosa para el alma; pero también llamaría oscura a su expresión, pues “ni basta ciencia humana” para entender lo que dice, “ni experiencia para saberlo decir”.

Prosaica, penosa, didácticamente, explica San Juan de la Cruz las fases e itinerarios de su aventura, pero todavía con ardor re-

ligioso y elocuencia viva. Como quien hace psicología descriptiva, y con un rigor de análisis existencial (que por no tener finalidad profana ha sido menos advertido, pero no es por ello menos valioso), nos habla de una "vía activa" y de una "vía pasiva" en ese tránsito del alma hacia la unión con Dios. La vía activa es la del ascetismo, el ejercicio de la privación y la renuncia, o como él dice, de la "negación y carencia".

¿Cómo distinguir de otros ascetismos, místicos o racionales, éste de San Juan? Porque no busca ni produce un enajenamiento, no busca ni produce una afirmación vital, sino sobre-vital. Nulifica las potencias del ser, pero no el ser existencial mismo, el cual permanece íntegro, sin disolverse. No es un ejercicio *orgiástico*; no alcanza un "paraíso artificial", un goce aquí en la tierra, que premie el ejercicio de renunciación. "No consiste, pues —nos dice en la *Subida del Monte Carmelo*—, en recreaciones, y gustos, y sentimientos espirituales; sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual". Y como el espíritu también es de la tierra, se distingue además del ascetismo filosófico porque anula el espíritu. La renuncia no es tan sólo sensitiva, sino también intelectual. Es una renuncia metafísica, radical. Se pierde por ella no solamente el mundo, la capacidad de sentirlo y gozar de él, sino además el entendimiento, o la capacidad de pensarlo, y la voluntad de quererlo. Sólo queda *voluntad* de entrar y permanecer en la situación *pasiva*. Pero la voluntad es positiva, y la pasión es negativa; de dónde la paradoja, o la dialéctica existencial de esta situación, que Baruzi ha señalado agudamente como un doble ritmo de disposición activa y purificación pasiva.

Esta sutileza permite a Juan de la Cruz rebasar el contraste primario entre Dios y el mundo, que caracteriza ciertas formas de religiosidad menos complejas. La auténtica *mortificación*, o inducción de la muerte, en la *Subida del Monte Carmelo*, no reduce a la Nada el ser del mundo y el ser propio. "Cuanto más se aniquilase por Dios, según estas dos partes sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios... Cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual." La Nada y el aniquilamiento se refieren o adscriben al *modo de ser* que es la humildad, pero no al ser mismo. La negación anula el valor, pero el valor aparente, el humano, y no el definitivo y trascendente, por el que recuperan luego el suyo lo mismo el mundo que el yo.

Respecto del ser y del valor, cuatro fases se distinguen netamente en la dialéctica existencial de San Juan, si no es muy aventurado llamar de este modo a las etapas de su análisis:

1º El hombre es un ente con un ser disminuído, caído, menguado.

2º Cuando el hombre no percibe ni vive su propia limitación metafísica, es propenso a atribuir a las cosas un ser y un valor *propios*, como se los atribuye a sí mismo implícitamente.

3º Cuando contempla su limitación, por el contrario, y cuando la *realiza*, o la hace realidad de su vida misma, ve también limitadas y finitas a todas las cosas, por contraste con Dios, que es el Ser infinito en su ser y su valor.

4º Pero cuando ha logrado el hombre, por vía de negación, la mística unión con Dios, su visión de los entes mundanos se transforma, se exalta o eleva, se muda como ha sido mudado también su propio ser. Adquieren, en suma, el hombre y el mundo, un valor no menguado sino pleno, rebotante por la dependencia respecto del ser y el valor infinitos de Dios.

Esta es la clave metafísica de la mística de San Juan de la Cruz. Y esta es la raíz de su expresión poética. El alma, henchida de su experiencia, desborda de sí misma en elocuencia lírica. Como después de una grave enfermedad, todas las cosas parecen milagrosamente nuevas y deslumbrantes, y buscamos la manera de decir la maravilla de su mera existencia. La simple enumeración adquiere de este modo un valor lírico, exaltado y a la vez sereno:

Mi Amado, las montañas;
 Los valles solitarios nemorosos,
 Las ínsulas extrañas,
 Los ríos sonorosos,
 El silbo de los aires amorosos.
 La noche sosegada
 En par de los levantes de la aurora,
 La música callada,
 La soledad sonora.

O bien:

El aspirar del aire,
 El canto de la dulce Filomena,
 El soto y su donaire,
 En la noche serena.

Pero ¿quién entiende lo que ve el poeta en estas enumeraciones? Sólo quien vea más que la poesía; y quien mire con mirar de entendimiento, o sea con ojos de filosofía, sólo podrá ver lo limitado de su propia visión. Pues las palabras mismas no pudie-

ran ser más unívocas: montañas, valles, ínsulas, ríos, aires, noches, aurora, música, soledad, canto, soto. El equívoco no está en ellas, ni en el ánimo de quien las pronuncia. Cuando habla del Amado, su expresión sí es un símbolo alegórico, y el mismo poeta avanza para darnos en seguida la clave en prosa de su simbolismo. Así, por ejemplo, dice poéticamente:

En una noche oscura
 Con ansias en amores inflamada,
 ¡Oh dichosa ventural
 Salí sin ser notada,
 Estando ya mi casa sosegada.

Y añade *prosaicamente*: “Quiere, pues, en suma, decir el alma en esta canción, que salió (sacándola Dios) sólo por amor de Él, inflamada en su amor en una noche oscura, que es la privación y purgación de todos sus apetitos”. Pero cuando menciona las cosas reales de este mundo, poniéndolas como paisaje en el teatro de su drama místico, no dice una cosa pensando en otra, sino en *la misma*. “El soto y su donaire” no quiere decir más ni menos de lo que dice; pero cuando él *ve* lo mismo que nosotros podemos percibir en cualquier momento, lo ve de modo diferente a como nos lo evocan a nosotros sus propias palabras. El equívoco no radica, por tanto, en la distancia —cubierta por un símbolo— entre una aprehensión y una expresión, sino entre dos aprehensiones diferentes, la suya y la nuestra, cuando ambos miramos a las mismas cosas, y las denominamos con las mismas palabras.

6. Los límites del ser del hombre y el misterio de la experiencia mística. Llegar a los límites es ya una proeza. Aventura de la filosofía: saber de verdad, en la inmanencia; sabiduría que ha de ser humilde. Aventura mística: saber de iluminación, logro en la trascendencia; humildad de santidad. Todo depende de lo que el hombre ponga en la cima de su ser: razón o amor.

Hay algo esencialmente *desmedido* en ambas aventuras, cuando la del filósofo aspira también a la trascendencia. Pero el afán de rebasar los límites es inherente a la experiencia de encontrarlos. El filósofo en Grecia era *περιττός*, o sea el que rebasa la medida, el excesivo, el hombre *extravagante*, o que aspira por lo menos a *vagar* más allá de los confines comunales. *El confín extremo del ser común a todos es el tiempo*. (Nadie dice por qué, pero es cierto que el anhelo humano de trascendencia nunca suele acometer los límites espaciales: el enemigo es el tiempo.

Nos conformamos con que el espacio sea irrebasable, es decir, infinito, porque el espacio es *mundo*; pero contra el tiempo infinito nos rebelamos: si es infinito, nuestra muerte es segura).

La inmortalidad en Platón: victoria sobre la temporalidad; pero ahí la mística socorre a la filosofía en su misión de trascendencia. La serenidad del sabio estoico: victoria sobre la temporalidad en el dominio immanente. El ἀπαθής resiste imperturbable toda afección interna, toda sollicitación del mundo. Pero esta “purgación del sentido”, como la llamará San Juan ¿es posible sin la *negación* de la realidad, sin la *muerte* del sentido, y aún del espíritu? En suma ¿es posible en el tiempo? San Juan, procede a matar el sentido porque espera de un más allá del sentido, e incluso de un más allá del espíritu, en el que sigue confiando el sabio antiguo. Este no siente, pero entiende, y está concentrado en sí; San Juan está *enajenado*, y no entiende lo que entiende:

Estaba tan embebido,
Tan absorto y ajenado,
Que se quedó mi sentido
De todo sentir privado
Y el espíritu dotado
De un entender no entendiendo,
Toda ciencia trascendiendo.

Descartes, el “hombre moderno”, también es περιττός. Con la soltura de una “moral provisional”, acomete la *aventura y desmesura* de la trascendencia, en cuyas fases sorprende percibir un paralelo con la de San Juan de la Cruz.

El uno busca la verdad; el otro la unión con Dios. Pasivamente recibe el místico los bienes espirituales que Dios “infunde en el alma”. El filósofo encuentra en su alma noticias —*idées*— cuya presencia atestigua el ser de Dios. Para llegar a tales revelaciones, el místico hace transitar su alma por la *noche del sentido* y la *noche del espíritu*.

Noche del sentido. Dice Descartes: “A cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu’il n’y avait aucune chose qui fût telle qu’ils nous la font imaginer” (*Discours*, IV).

Noche del espíritu. “El alma —dice San Juan— se ha de cegar y oscurecer, según la parte que tiene respecto a lo espiritual, que es lo racional.” Y Descartes, no menos severo para sus otros fines, dirá que “parce qu’il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant... je rejetai comme fausses toutes les raisons” (*idem*). Anulación, pues, no sólo del mundo sensible, sino que también

del mundo racional (del mundo en tanto que *vivido* y en tanto que *pensado*).

En el pináculo de la experiencia, la soledad del aventurado místico y el filosófico: soledad del alma a solas, desprovista de mundo, cortada de sus mismas potencias. Más solitario el filósofo, y por ello más desmesurado, menos humilde, aunque precisamente su aventura no lo llevara tan lejos como la suya al místico; pues éste se encontró con algo que lo trasciende, y el filósofo se encuentra en el *cogito* consigo mismo: sin más que lo que tenía cuando inició la aventura. (A Dios, sólo trata de buscarlo en el regreso.)

Pero sí: tiene algo más, tiene una verdad. Y ahora, en el descenso, nuevo paralelo entre el místico y el filósofo en la fase de recuperación del mundo.

San Juan de la Cruz tuvo a Dios en la culminación de su experiencia. Descartes necesita de Dios para rehacer el mundo, después de la culminación del *cogito*. Ahora empieza para él la gran tarea: ha de recuperar el mundo con palabras de razón, porque no logró traspasarlo. El místico lo encuentra de nuevo, tal como lo dejó, pero iluminado con una nueva luz que inspira palabras de poesía:

Ya no guardo ganado,
Ni ya tengo otro oficio,
Que ya sólo en amar es mi ejercicio.

El oficio y ejercicio del filósofo desmedido es "*la recherche de la vérité*". Cada cual busca con lo que tiene, y encuentra lo mismo que ya trae. Razón y amor. Expresar lo que se quiere decir ser lo que se expresa.

Humildad tardía del filósofo: "*La certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance de Dieu*" (*Meditations*). No es una expresión de fe personal, ni una argucia para eludir o mitigar la severidad de los Doctores de la Sorbonne. A solas y por sí sólo, el yo del *cogito* no puede rehacer el mundo, representarlo en una ciencia universal, después de haberlo suprimido. ¿Cómo asegurar ante la *pensée* misma —única existencia probada por encima de toda duda— la existencia de las demás cosas? ¿Cómo salir del encierro y soledad del *cogito*? Gran paradoja de la filosofía que empieza con una duda metódica: el *postulado* cartesiano de que sin Dios no hay garantía de las existencias ajenas. Sólo Dios puede asegurarle a Descartes que haya "*quelque substance différente de moi*". ¿Cómo? ¡Ah!, porque "*Dieu n'est pas*

trompeur"; y no es verosímil que haya puesto en otras mentes unas ideas innatas diferentes de las mías; y por esto podemos entendernos, y dialogar con sentido, y concordar en las verdades que proponemos sobre las cosas existentes aparte de la mente que las piensa. Sin Dios, jamás estuviéramos seguros de que todo el edificio de nuestra ciencia no es más que un sueño coherente, formalmente correcto, soñado incluso con todas las *regulae ad directionem ingenii*, pero sin fundamento real. Sin embargo, si la ciencia cartesiana es un menester humano y mundano, hubiera resultado prudente no requerir para ella tardíamente el auxilio de Dios, y en cambio buscar si en la verdad primera del *ego sum* no había algo más que mera *pensée*.

7. Interludio sobre el tema de la situación vital del hombre en nuestros días. Soledad, nada y aniquilamiento, muerte y mortificación, esperanza y desesperación, angustia: categorías en circulación, y muy "cotizadas" por los pensadores actuales. ¿Qué hubiera sido de la filosofía existencial, si en vez de inspirarse en las experiencias y las expresiones de un Kierkegaard o un Nietzsche, hubiera analizado el *Cántico espiritual*, la *Subida del Monte Carmelo*, la *Noche oscura*? En esos textos hubiera encontrado un afinamiento extremo de lo que se llama análisis existencial, y desde luego una superioridad soberbia de la expresión, reveladora de una amplitud vital ante la que parece todavía más endeble, carcomida y exigua la personalidad de un Kierkegaard, por no citar a los vivos.

La situación del hombre actual se caracteriza por la conciencia acerba de sus límites. Se perdió la capacidad de trascendencia, que es como decir que se perdió la esperanza. Se agotó el ímpetu que en otros tiempos llevó al hombre a vencer al tiempo—incluso desmedidamente en la filosofía— y a llevar a la vida más allá de la vida misma. La energía vital que se empleara en menesteres de trascendencia, ahora se dedica a menesteres de inmanencia: la meta vital es el progreso acá, ya que no hay esperanza de progresar más allá. Que este nuevo objetivo no le basta al hombre, es manifiesto: *el hombre ha enfermado de su mismo progreso*. El místico era humilde, y no es que cultivara la llamada *virtud* de la humildad, sino que la poseía como *condición de ser*: era la suya una humildad ontológica, más que ética.

Quien se supiere vencer
Con un no saber sabiendo
Irá siempre trascendiendo.

Ambos, el místico que se vence a sí mismo trascendiendo, y el filósofo actual que se derrota sin salir de sí, coincidieran en exclamar:

Esta vida que yo vivo
Es privación de vivir.

Pero el místico añadía (y subrayo su intención):

Que *esta* vida no la quiero;
Que muero porque no muero.

Mientras que el hombre moderno no tiene otra vida que ésta, pues no supo hacerse de otra, y la que tiene no le basta: *muere porque no vive*. El místico sugerirá que sólo se vive *aquí* cuando se espera más de lo que aquí se encuentra. Como para el existencialismo, la vida en Juan de la Cruz es muerte, pero muerte con *sentido*, que quiere decir *consentida*: no muerte de tristeza y sin sentido. Esta es su soledad: *no la del humillado, sino la del humilde*. Que no todas las soledades son iguales. Ni todas las angustias. ¿Qué se le revela a Heidegger en la angustia? La Nada. ¿Y en la otra angustia, metafísica también, de Juan de la Cruz? El Ser. Y de que hubo angustia, no ha de caberle a nadie la menor duda: "Las tinieblas que padece son profundas y horribles, y muy penosas, porque como se sienten en la profunda substancia del espíritu, parecen tinieblas substanciales" (*Noche oscura*).

La distinción, ya famosa, que Heidegger establece entre existencia auténtica y existencia inauténtica, no es otra cosa que el eco infiel de la cristiana —y aun precristiana— distinción entre vida espiritual y vida del sentido. La muerte cobra en la filosofía existencial una importancia no mayor de la que tuvo en la temática del místico. ¿Y no recuerdan ambos las palabras platónicas del *Fedón*, cuando Sócrates expresa la vocación del filósofo en términos de muerte, diciendo: "Quien se vincule a la filosofía, en el sentido propio de este término, no tiene otra misión que el morir y el estar muerto"? Pero había en Platón una esperanza de inmortalidad, como había en el propio Kierkegaard una fe de pervivencia, e incluso la había en el panteísmo de Nietzsche. Y a San Juan de la Cruz no le desesperaba la tiniebla de la angustia:

Y aunque tinieblas padezco
En esta vida mortal,
No es tan crecido mi mal;

Porque, si de luz carezco,
Tengo vida celestial.

Según la filosofía contemporánea de la existencia auténtica, ésta implicaría una renuncia a tales esperanzas; y si bien esta filosofía es fielmente expresiva de la predominante situación vital del hombre en nuestros días, no es cierto por ello que el místico carezca de autenticidad existencial —estemos o no de acuerdo en su creencia—, ni que la autenticidad le prive del *sentido* para las cosas del mundo, y las despoje a estas de sentido.

Sabor de bien que es finito,
Lo más que puede llegar.

Pero el hombre moderno ni a esto llega.

8. La recuperación del mundo por el verbo. Después de su experiencia teopática, viene una fase de regreso para el místico, lo mismo que para el filósofo —Descartes— después de su aniquilante duda metódica. El verbo es el único modo de recuperación y de posesión del mundo. El espíritu no dispone de otro medio de posesión de lo real que la palabra. Para Descartes, tratando de salir al mundo nuevamente desde su encierro del *cogito*, y de restablecer la realidad de cuanto la había perdido provisionalmente, hay siempre "*deux moyens très certains pour reconnaître*" (y dice *re-conocer*) a los hombres como tales hombres; el primero de los cuales medios es que los hombres pueden "*user de paroles*". Está salvado el diálogo. ¿Pero qué falta le hace al filósofo dialogar, y más a este filósofo tan abstraído en su vida y en su teoría? Una falta muy grande, pues, sin el diálogo, no tiene seguridad ninguna de que su teoría no sea —como antes dijimos— un sueño coherente. Y puesto que "*la raison est un instrument universel*", o sea que todos pensamos del mismo modo, por obra de Dios que a todos nos hizo iguales en razón, lo que yo diga en palabras sobre la realidad, puede ser contrastado con lo que diga mi semejante. Sin este contraste, no hay siquiera garantía ninguna de la verdad; y *este contraste es verbal*.

El místico, sin embargo, no parece que al regreso de su gran experiencia haya de hablarnos de las cosas de este mundo, sino precisamente de lo que pudo contemplar místicamente cuando logró desasirse. Los profanos podemos, por lo menos, sentir un anhelo de saber lo que pasó. Pero "la contemplación tenebrosa", nos previene San Juan que se efectúa "a oscuras de la obra del

entendimiento". De ahí el contrasentido (cometido por Ortega cuando defiende al teólogo contra el místico) de pedirle que nos hable racionalmente de cosas que no son racionales, en el sentido de lógicas. *Lo que pasó*, curiosos que somos, no lo sabremos nunca, porque es tan misterio para el místico después de haberlo vivido, como para el profano después de escuchar las expresiones místicas:

Y es de tan alta excelencia
Aqueste sumo saber,
Que no hay facultad ni ciencia
Que le puedan comprender.

Y si persiste, a toda costa, nuestro afán de comprender, incurriremos en la misma desmesura del filósofo —y del teólogo también— cuando pretende discurrir con su razón por lo que excede de su ámbito. La palabra es del hombre y para el hombre: la palabra es de este mundo. Al cual puede recubrir y poseer el hombre de razón con palabras de razón, y el místico lo recobra y posee, iluminado, con palabras de poesía.

Pues, del mundo, tampoco el místico nos ha de ofrecer *concepto*. No hay un *concepto del mundo* en la literatura mística. Los conceptos que usa Juan de la Cruz en sus textos prosaicos, o son conceptos de psicología descriptiva, de análisis existencial, como quiera llamarse, o son como dijimos ampliaciones y explicaciones de la pura y directa expresión poética.

En la noche dichosa,
En secreto que nadie me veía,
Ni yo miraba cosa...

A estos versos se sobreañade el comentario: "Continuando todavía el alma la metáfora y semejanza de la noche temporal en esta suya espiritual, va todavía cantando...", etc. *Metáfora y semejanza*. Símbolo y alegoría. Pero el concepto explica el símbolo mismo, y no lo simbolizado: substituye a un símbolo con otro. Pues no hay que pensar que el símbolo sea representativo de *algo* que pueda decirse no simbólicamente, con palabra unívoca y directa. Que las palabras todas sean simbólicas, no depende de ninguna propiedad particular que ellas exhiban o posean, sino del hecho de que son instrumento de diálogo, es decir, que prestan un servicio de comunicación. La referencia dual a una *misma* realidad, identificada mediante la palabra, permite el entendimiento, y a la vez impide que este entendimiento sea literal y directo,

unívoco y enteramente adecuado. La dualidad de sentidos que significamos en el término *equivoco* radica en la dualidad de sujetos que están presentes siempre en el uso de la palabra: quien la dice y quien la escucha.

Por esto, en San Juan, la prosa parece acudir en vano en socorro del verso. La expresión radical es la poética. En esta, el símbolo lírico responde a la intuición esencial, a la experiencia auténtica. El símbolo es pensado y hecho materia de poesía directamente, sin intermedio de alegoría. Precisamente, y contra todo lo que pudiera creerse, *la alegoría no está en el verso*, sino en la exégesis del mismo, en la prosa, y viene por tanto *après coup*. Para el poeta, el símbolo místico es unívoco. Sólo repara en su equivoco cuando, al ponerse prosaicamente en nuestro mismo nivel, trata de explicarlo forjando la alegoría. Y lo dicho, que vale para esta especialísima poesía mística, valdría así mismo para toda poesía, como vale para aquellas expresiones de San Juan en que recupera, como decimos, un mundo transformado e iluminado por su experiencia teopática. En estos versos se percibe un gusto de hablar de las cosas, al encontrarlas hermosas. Sin embargo,

Por toda la hermosura
Yo nunca me perderé,
Sino por un no sé qué
Que se alcanza por ventura.

Un “no sé qué”. Y ahí está todo. No le pidamos más. Dejemos que haya siempre un “no sé qué”, un algo no explicado ni alcanzado. Porque el saberlo y el poseerlo todo nos quitaría las ganas de pedir, la esperanza de tener, el amor del saber. Y el filósofo piensa también, como el poeta, que el secreto de la poesía es que haya secretos.

1942-1952.

II

IDEAS EN GERMEN

FILOSOFÍA DE CÁMARA

FILOSOFÍA Y METÁFORA

El lenguaje, filosófico o no, es siempre metafórico, es radicalmente una metáfora. La significación de cada palabra no alcanza nunca a cubrir totalmente el objeto, la idea o el sentimiento que con ella intentamos expresar. La referencia de la palabra a la cosa es suficiente para el fin pragmático del lenguaje, como indicativa del objeto y para el uso práctico del mismo. Y por encima del fin pragmático, el poeta puede elaborar la conjunción de las palabras y seleccionárlas de modo que sus alusiones sean suficientemente expresivas para la finalidad estética que él se propone. Pero, en el fondo, nunca la palabra produce la misma resonancia en dos inteligencias distintas, y siempre es más lo que quiere expresarse y lo que la palabra indica, que lo que dice literalmente. Dicho de otro modo, es más rica la realidad de todo lo que podríamos y quisiéramos expresar, infinitamente más rica, que el repertorio de recursos expresivos que están a nuestro alcance.

En la lectura, por tanto, existe siempre una función de suplencia. Nos referimos, claro está, a la lectura fundamentalmente correcta, excluyendo el error literal. Cada cual tiene que completar por su cuenta —y lo hace sin darse esta cuenta— el vacío que queda entre lo que realmente está escrito y lo que pretende expresar el que escribe. Ahora bien; esta operación es incierta y delicada. Toda la razón del texto que tenemos delante de nosotros puede estar encerrada en este margen que nos corresponde llenar. De cómo lo hagamos, dependerá la comprensión adecuada del texto. Lo prueba el hecho de que no entendemos del mismo modo, en dos lecturas distintas, un texto un poco denso de pensamiento. Esto ocurre así porque, si bien las palabras y las letras y los accidentes son los mismos en ambas lecturas, el sentido que en ellos encontramos una y otra vez es más o menos amplio y profundo, y esto depende de nosotros. Unas veces la función de suplencia de nuestra lectura es más precisa, otras más vaga; unas veces completamos la inevitable limitación del texto escrito de una manera más ceñida o más laxa.

La función correspondiente al lector es, por tanto, imprecisa en sí misma y aleatoria en su resultado. Compete al que escribe

tratar de que las palabras evoquen la noción precisa, de que completen con el máximo rigor el pensamiento que quiere comunicarse, a fin de limitar y fijar hasta donde se pueda la función de suplencia del lector. Esta aspiración a la precisión y el rigor, si es siempre necesaria, lo es más en el uso escrito del lenguaje. El lenguaje hablado ofrece más recursos. El que habla acompaña la palabra con el gesto, el cual aproxima la palabra a la cosa; puede además reiterar y hacer perífrasis a medida que la expresión del oyente, como en un diálogo, acusa la insuficiencia de los términos empleados. Un escrito en cambio, es algo definitivo, que no permite insistencias ni correcciones, y que se ofrece como una cosa —pasiva por lo tanto— a quien la acomete desde su peculiar punto de vista. La palabra hablada es activa; la escrita es pasiva.¹

La necesidad de precisión se hace esencial cuando se trata de comunicar el pensamiento filosófico. El hueco arbitrario entre lo pensado y lo logrado en la expresión tiene que ser nulo. La relación ideal entre la palabra y el concepto es de coincidencia. Pero de hecho no es así.² La filosofía maneja constantemente conceptos abstractos: unidad, totalidad, posibilidad, contingencia; conceptos de relaciones: igualdad, reciprocidad, dependencia, causalidad; conceptos de realidades inmateriales: eternidad, infinito, absoluto. No es lo mismo decir espíritu que decir mesa; no es lo mismo entender uno u otro término. El uno necesita ser explicado; el otro se entiende sin más. Los escolásticos explicaban los términos antes de debatir sobre las nociones intelectuales que representan. Y con toda escuela filosófica o todo sistema histórico hay que proceder así: hay que definir los términos antes de

¹ Un texto escrito es un testimonio intelectual. Su misión es comunicar un pensamiento. El lenguaje hablado, en cambio, incluye aparte del gesto, una serie de elementos expresivos no intelectuales: la pausa, la aceleración, el tono, el timbre, el acento, el énfasis, etc. Ortega cree que lo expresado es siempre subjetivo, mientras que lo característico de la palabra es su significación; siendo lo significado siempre un objeto, la perfección de la palabra consiste en su *objetividad*, en su impersonalidad. Sólo expresa lo que no significa; sólo significa lo que no expresa. El pensamiento, por tanto, se comunica, no se expresa. Esta idea de Ortega, sin embargo, nos remontaría hasta el problema general de la expresión, que no es de este lugar. Cf. Ortega, en *Rev. Occidente*, 1926, p. 247, nota.

² Cf. Husserl, *Invest. lógicas*, II, 7. Las expresiones funcionan como señales, actúan como nexos entre el que habla y el que oye. Llamando función notificativa a esta conexión, deberíamos advertir que la comprensión de la notificación no es un saber conceptual de la notificación. Una cosa es percibir la notificación, y otra aprehender lo significado en ella; porque, en definitiva, no son una y la misma cosa lo significado y lo notificado.

entrar en el sistema, si no quiere uno sentirse en él como en un laberinto de espejos.

Pero sería un error creer que estos términos a los que encontramos, cuando estudiamos historia de la filosofía, un sentido fijo y consagrado, han sido, cuando se emplearon por primera vez, más precisos o menos metafóricos que los empleados por pensadores actuales. No hay más que recordar el sentido material que los términos griegos de la filosofía han tenido primitivamente, y aun para el ateniense del siglo v o del iv. Es seguro que la palabra *ousía*, por ejemplo, o la palabra *psyché*, no resonaban igual al oído del barbero del ágora que al del habitual de la Academia. Estos términos nos parecen fijos y precisos porque son muertos, como testimonios históricos. Si queremos hacerlos vivir, tenemos que colocarnos en la situación vital del hombre que los empleaba en aquel tiempo, y ésta ya es, por sí misma, una operación filosófica, además de histórica. En lo que tiene de histórica, nos revelará la pluralidad de acepciones que tuvieron aquellos términos, frente a los cuales nos veremos obligados a la misma función de suplencia que realizaba el lector de entonces, o que nosotros mismos realizamos frente a términos como *verbo*, por ejemplo, que significa al mismo tiempo: parte de la oración, palabra en general y razón; o como *primitivo*, que significa: primero, primario, originario, antiguo, salvaje, rústico, pre-rafaelista, incipiente, etc.

Cuando nos proponemos servirnos de términos antiguos para uso propio, como expresión de nuestro pensamiento, debemos olvidar lo que primitivamente significaban porque, de hecho, nunca podemos trasladar un término filosófico de una época remota a la presente. El término será el mismo, pero la noción correspondiente será distinta. En realidad, lo que haremos es dar una significación nueva a un término viejo, y eso es tanto como crear una palabra nueva. Cuando hoy decimos *principio* no queremos decir *arjé*, y debemos guardarnos de creer que este vocablo evocaba en el griego la misma noción que en nosotros *principio*. La tradición ha ido fijando progresivamente el sentido de los términos empleados en filosofía, pero a medida que se consagraban fueron perdiendo vitalidad y fuerza alusiva.

Ejemplos no hay que sacarlos necesariamente del griego. Expresiones como éstas: *conflictos de las ideas trascendentales*, o bien *uso experimental de los conceptos puros del entendimiento*, es imposible considerarlas de otro modo que como metáforas, y sin embargo, son piezas articulares de un sistema que lleva su rigor al extremo. La *Monadología*, también, de un cabo al otro, es

una inmensa metáfora. Cuando Leibniz define la mónada, la define como substancia simple, o sea, sin partes,³ sin extensión, ni figura, ni divisibilidad posible.⁴ Esto se concibe muy bien: la idea de simplicidad es clara y distinta, y la inmaterialidad de la mónada se expresa sin metáfora porque los términos materiales se emplean en sentido de exclusión, se predicán negativamente del sujeto mónada. Pero a partir de ahí, es imposible seguir hablando de ella sin emplear términos que tienen, precisamente, un significado material: las mónadas tienen *interior*,⁵ las mónadas no tienen *ventanas*,⁶ los accidentes no pueden *pasearse* fuera de las substancias;⁷ no podemos *entrar* en una mónada desde fuera,⁸ etc.

Podrían citarse otras metáforas, todavía más plásticas en su evocación, las cuales fueron creadas conscientemente, pero que así y todo sostuvieron el peso de hondas disputas filosóficas, como la del *hombre-máquina*, o la de *los dos relojes*, las cuales removieron el pensamiento de los siglos XVII y XVIII.

Estas dos últimas metáforas son flagrantes, por así decirlo, tanto como las de Leibniz. Las de Kant, citadas más arriba, pueden parecerlo menos, y es interesante analizar por qué. Hablar del *conflicto* de las ideas, o del *uso* de los conceptos es hacer un uso normal del lenguaje: no hay otro modo de expresar el pensamiento de que se trata. Sin embargo, la expresión es metafórica, aun cuando se lee sin brusca dificultad de ninguna clase, sin necesidad de esa pausa para la interpretación que requiere siempre una auténtica metáfora. Pero calificar de *puros* a los conceptos, sí es una metáfora auténtica. Por puro se entiende algo sin mancha, sin mezcla, incorrupto, inmaculado. ¿Cómo pueden predicarse de un concepto estos atributos? Quien lo haga necesita *explicar* el término, porque la conexión entre la noción de pureza, que se aplica a objetos reales, y extensivamente a la conducta humana, como predicado de juicios de valor, y el concepto en cuanto tal, no es una conexión de inmediata patencia. Pero cuando Kant nos dice que él va a llamar puro a un cierto tipo de conocimiento *a priori*, y de un modo preciso, al conocimiento *a priori* sin mezcla alguna de lo empírico, entonces del término *puro* ha obtenido un concepto nuevo, conviniendo en el cual se destruye la metáfora que el empleo del término, en su sentido primario, significaba.

³ Leibniz, *Monadología*, § 1.

⁴ Id. id. § 3.

⁵ Id. id. § 4.

⁶ ⁷ y ⁸ Id. id. § 7.

Descubrimos, pues, en este pensamiento de Kant: *uso de los conceptos puros*, un proceso con tres etapas que son: 1º la intuición de la idea misma que se trata de comunicar; 2º la metáfora: el pensador extrae del limitado repertorio de recursos que le ofrece el lenguaje, un término —*puro*— que tiene en su sentido primario y corriente una conexión parcial con la idea que se ha pensado. (El término *puro* lleva en sí el sentido de *sin mezcla*, pero aplicado a lo real, a lo físico, o bien a lo moral. Sin embargo, la parcial conexión con la idea pensada, que se contiene en el sentido de *sin mezcla*, permitirá *crear* la conexión total, lo cual se efectúa en la etapa tercera). 3º el término *puro* recibe un sentido nuevo, alrededor del primitivo de *sin mezcla*, y se convierte en un nuevo concepto. *Puro* significará *sin mezcla de empírico*, y la metáfora queda eliminada.

Siempre que se trata de caracterizar algo, así sea un hombre, un paisaje o un pensamiento, se efectúa una operación análoga a la anteriormente descrita. El definir consiste en decir lo que una cosa es; para lograrlo nos fijamos en un término, y sin salirnos de él, limitamos de un modo preciso su contorno, para que dentro de él se incluyan las notas de su comprensión o contenido, y sólo ellas. El caracterizar, en cambio, no es decir lo que una cosa es, en el sentido de definir su esencia, sino decir de esta cosa algo que en ella está, que ella es, pero que no es su esencia. Para lograrlo, por tanto, nos salimos del límite del término que la significa, en vez de encerrarnos en él, como en la definición. Caracterizar es conectar con la idea de una cosa otras ideas distintas, que no se contienen en su comprensión. Las caracterizaciones más finas, las más agudas, son las más sorprendentes; son aquellas en que la idea conectada con la cosa que se caracteriza parecía más remota de la cosa misma, y su conexión con ella es la más inesperada. En el arte del actor dramático, llamamos una excelente caracterización a una completa desfiguración. Una caracterización metafórica es una desfiguración, como una caricatura que permitiera reconocer la cosa, de un modo directo e inmediato, justo por medio de la desfigurada representación que de ella nos ofrece.

Cuando Kant llama puro al conocimiento *a priori*, sin mezcla de empírico, su expresión no nos parece caricaturesca —metafórica— o característica, en primer lugar porque la previa conexión parcial entre el término puro y la idea a que se aplica nos aparece con claridad inmediata, y por ella se aclara el resto de la conexión; y en segundo lugar porque la tradición filosófica se encargó de consagrar el término en este uso especial. Pero cuando Gaos, por ejemplo, al caracterizar la vocación filosófica como afán de

saber principal⁹ descubre a la soberbia en la raíz de este afán, la conexión de los términos filosofía-soberbia, sí equivale a una desfiguración: desfigura la habitual representación de la filosofía, y nos la representa caracterizada en tal forma que —como ante la caricatura— de la sorpresa misma se espera que nazca el reconocimiento.

El lenguaje filosófico de hoy abunda en metáforas; a veces la abundancia puede parecer excesiva, y posiblemente es menor que en otras épocas. En todo caso, no se trata de una cuestión accesorio, de moda literaria, sino de estilo del pensamiento mismo. El pensamiento de hoy es como un desheredado que tiene que empezar todo, de abajo arriba. Para la filosofía empezaron siendo problema las cosas, en su sentido más genérico; o mejor dicho, la filosofía misma nació como una reflexión sobre las cosas. Más tarde se hizo problema de la reflexión misma, y se convirtió, con el idealismo, en una reflexión de la reflexión, que se consideró previa a la primitiva reflexión de las cosas. Hoy la filosofía se ha puesto a sí misma como problema, y por ende al ser personal que la hace, al filósofo. Lo notable del caso es que este aparente callejón sin salida en que consiste la filosofía de la filosofía, este *piétinement sur place* que sería el ocuparse del filósofo y de su caracterización, en vez de hacer, de una vez y como antes, filosofía, ha operado un nuevo acercamiento entre ésta y la realidad, de la cual estaba distanciada por el compartimento estanco de la reflexión de la reflexión. Lo importante, pues, en la actual coyuntura histórica del pensamiento, parece ser la superación del idealismo, y por medio de ella, la posibilidad de una nueva forma de ontología.

¿Cómo se efectúa, pues, esta operación? En el siglo XIX culmina una larga tradición filosófica. Comte y Hegel totalizan una labor de siglos; el acabamiento de la estructura sistemática de su obra, deja a los que vienen detrás en la alternativa o de volver atrás, como hicieron los neokantianos —y esto es siempre un paso en falso— o de construir de nuevo, con materiales nuevos y sobre nuevos fundamentos. Dilthey y Kierkegaard pueden citarse entre los iniciadores de la nueva corriente. En Kierkegaard la filosofía se convierte de pensamiento puro en “el pensador existente”. Su filosofía es una reflexión de la acción, en el sentido de una fenomenología de la producción de la existencia interior. Ahora bien: lo peculiar de toda existencia, dirá Dilthey, es su carácter histórico. Así, pues, no hay que considerarla *sub*

⁹ Gaos-Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, p. 37. México, 1940.

specie aeternitatis, sino —como dice un pensador francés¹⁰— *sub specie peregrinationis*. Según Dilthey, el pensamiento es un acontecimiento, algo que ocurre. Comprender un pensamiento es conducir el ser a su devenir, la cosa creada a su creación. Para comprender un sistema hay que recorrer la marcha del pensamiento según sus propias leyes. El pensamiento no es *uno*, como Hegel afirma, en su lógica dialéctica, sino múltiple y diversificado en plurales corrientes de pensamiento. Pero además, el auténtico creador de un sistema no es una determinada función del espíritu, sino la experiencia vital en su plenitud. En cualquier experiencia suya, el hombre está presente con la totalidad de lo que es suyo. El dato, por tanto, es lo vivido, y de él hay que partir. Así, en cierto sentido, filosofía será biografía: descripción y caracterización del camino de la vida para llegar a ser *una* vida.¹¹

Cuando la filosofía se hace biografía, el lenguaje filosófico revela su íntimo patetismo. Hegel dice que la filosofía es el crepúsculo de un mundo acabado, lo cual es cierto de su mundo y de su filosofía. Después de este apoteósico final, vienen los llamados por Marx tiempos titánicos, en los cuales la unidad del pensamiento consiste en su desacuerdo. En efecto, con Nietzsche, la fórmula diltheyana de la filosofía de la filosofía se convierte en la de la filosofía contra la filosofía. Así Nietzsche, y especialmente su estilo, constituyen la forma extrema del agonismo filosófico de nuestros días. Ocuparse filosóficamente del hombre requeriría lo que Unamuno llamó el sentimiento trágico de la vida.

Por todas estas razones, la literatura filosófica de nuestros días, o por lo menos gran parte de ella, causa la impresión de excesivamente *literaria*. De cualquier manera, parece como si la mayor agudeza de esta filosofía en la penetración de ciertas realidades presentes de la vida, que por sí mismas son dramáticas, tuviera que hacer más dramático también su estilo de expresión.

PAISAJE Y VERDAD

El saber es pasado, y el futuro es ignorancia. Pero la ignorancia es lo que es por el saber, del mismo modo como lo negativo es condición de lo positivo, y la muerte condición de la vida. El futuro es posible por el saber —aunque él no sea sino ignorancia— porque sobre la base del saber construye el hombre su previsión,

¹⁰ B. Marcotte, *La Vie Étroite*. Cf. Jean Wahl, *Recherches Philosophiques*, p. 385. París, 1934-1935.

¹¹ Cf. B. Groethuyssen, *Idée et pensée (Réflexions sur le Journal de Dilthey)*. En *Recherches Philosophiques*, p. 370. París, 1934-1935.

y la previsión da al futuro una dimensión, una estructura organizada; hacer de él algo más que una pura nada: un sistema de posibilidades.

La decisión, en el presente puro, conecta las dimensiones temporales. También puede decirse que es un resultado de todos los términos de ambas. En el punto del presente, la decisión convierte la existencia en acción, y por ella el hombre efectúa paradójicamente su paso al futuro y su paso al pasado, al mismo tiempo.

Vivir, por tanto, es decidirse, optar. El que no se decide no vive. Quitarle a alguien el derecho a la opción es quitarle la vida. No tener libertad es no tener vida, porque libertad es posibilidad, y posibilidad es futuro. Vivir sin futuro no es existir, sino solamente subsistir. Vivir es escoger, elegir de entre lo presente, de entre lo que se presenta.

Lo que se presenta es, ante todo, un paisaje. Siempre se ha dicho que el hombre escoge con la voluntad, con el juicio. No parecía que la sensibilidad escogiese también, y primordialmente. El pensamiento, o la conciencia moral, pueden ser motores de la elección. Pero la verdadera elección vital se opera volviendo la cabeza al otro lado. Esconderla para no ver —gesto del avestruz, que el hombre enfáticamente ridiculiza— tiene más sentido del que se cree. Es un gesto monástico, de ascética renuncia al futuro. El gesto de volver la cabeza cambia la apariencia —la presencia— del mundo. Y *la apariencia es el mundo del que vivimos*. Como dice Gide, “la verdad es la apariencia, el misterio es la forma, y lo que el hombre tiene de más profundo es la piel”. Cambiar de frente es cambiar de mundo, enfrentarse con otra cosa, con otro mundo. Por eso el gesto expresa nuestra forma de vivir en él, y la actitud, que es la armonía del gesto, expresa nuestro estilo. Un gesto —brusco o lento, meditado y compuesto o gratuito, equilibrado, sorprendente o fácil—, es un modo de transitar de una perspectiva a otra. Cada perspectiva es un mundo nuevo, con su carácter propio, y con la unidad que le impone nuestra limitación.

La limitación del caballo es ver un paisaje dual. La limitación del hombre es ver paisajes unitarios y únicos, que el gesto propone y desvanece constantemente, irremediabilmente. Cuando levanto la vista de mi papel, veo un paisaje de techos y árboles; si vuelvo la cabeza, descubro otro paisaje: el rostro de una persona que me miraba sin darme yo cuenta. Y después, si consigo volver a mi primer paisaje de negro sobre blanco, ya no me parece el mismo, ya no *me* es el mismo. Ya lo recuerdo; lo iden-

tífico con el otro, lo cual es una manera paradójica de decir que no puedo, realmente, identificarlo.

El teléfono representa esto, creo, con una mímica especial. El teléfono nos vuelve la cabeza; su llamada equivale a un cambio de frente. Todo el mundo ha observado la rápida ausencia de lo presente e inmediato que provoca en nuestro interlocutor la solitización del teléfono. El paisaje presente se mitiga; el nuevo paisaje que el hilo trae, deja al que habla por él indefenso e inhábil para lo circundante. A veces, recuperar el paisaje que fué presente, de vuelta del paisaje telefónico, resulta ya imposible. Descubrimos que ya no formamos parte del presente de nuestro interlocutor. La llamada telefónica nos ha desvanecido. Quedamos relegados a su pasado, o hemos sido proyectados a su futuro.

Esto significa que no siempre el paisaje realmente presente, en el sentido espacial, constituye nuestro presente, y que un paisaje pasado, o un futuro, pueden estar más presentes en nosotros que éste, más inmediato, que inútilmente se ofrece y solicita nuestra dedicación.

Nuestro desdén por lo inmediato y presente, o sea, la conversión en presente nuestro de algo remoto, se produce cuando más reiterado es un paisaje y cuanto más perdura en nosotros. Su presencia lo convierte entonces en un intermedio entre otros dos paisajes, en pretexto para una evasión al pasado o al futuro. Esta dislocación se produce ante paisajes sin vida, que al modo de los pintores llamaríamos *naturalezas muertas*: la teoría de libros de un estante, la confortable estabilidad de los muebles pesados, de los cuadros y de los objetos superfluos. Paisajes de cámara, los cuales pueden ser contemplados por el hombre con mirada casi divina, eso es, circular y total, desde un punto central hacia donde todo radía.

Lo ausente en el pasado y en el futuro nos conmueve. Toda dislocación es conmoción. Lo habitual, en cambio, nos sosiega, en la medida justamente en que requiere menos nuestra atención. Pero en cambio, sólo lo habitual puede ser conocido a fondo. Por eso, si a pesar de todo logramos *ver* realmente el paisaje habitual, más limitado que los demás por causa de la determinación del hábito, y verlo con esa mirada penetrante y dueña que sólo poseemos para lo que es muy *nuestro*, esta visión nos deja en la perplejidad. Perplejos nos quedamos en la posesión total de un aspecto del mundo. Esta perplejidad encierra la clave de una paradoja, porque lo es el hecho de que la totalidad se logre en la limitación, en la máxima limitación posible, y limitación equivale a separación, a *parcialidad*. Sin embargo, esta parcialidad, esta

fragmentación, explica que la posesión total del fragmento pueda ser una posesión sin inquietud y sin lucha. No hay que conquistar lo presente porque ahí está, ofreciendo su presencia; y esta presencia no importa pugna alguna con ninguna otra presencia. Nuestra posesión de ella no concluye, como la argumentación, la cual es una posesión que termina —concluye— cuando ya es. La contemplación sigue siendo. Es una verdad sin afirmación. Poseemos sin afirmar. Afirmar —concluir en la argumentación— también es elegir. Pero la verdad de afirmación contiene siempre un despido y una renuncia de la cosa misma a la que refiere, y siempre es menos lo que envolvemos en la afirmación que lo que abandonamos, con ella, fuera de ella; que lo que ponemos en pugna con ella.

También la visión fragmenta y corta en retazos el paisaje total. Ya se ha dicho. Pero es más inmediata y directa que una afirmación, la cual, en definitiva, no es más que una referencia. La afirmación es generadora automática de incompatibilidades. La contemplación, por limitada que sea —y lo es, por naturaleza— no es decididamente incompatible con cualquier otra visión posible, por el hecho mismo de su unicidad. Lógicamente se llama incompatible con algo lo que pertenece a un género distinto, o lo que se diversifica en la especificación de un mismo género. Pero la contemplación no es genérica, sino unitaria, y en su misma unicidad se funda su perenne validez. Cada paisaje que podemos ver, a fondo y plenamente, contiene —para mí— una alusión a la totalidad del resto. La verdad de nuestra contemplación deja subsistir todos los posibles que no están contenidos en ella. Nuestra posesión, por tanto, vivifica sin destruir la vida de lo que estamos poseyendo. Porque en la verdad de afirmación descubrimos una petrificación irremediable de lo que se afirma, un impulso latente de agresión contra el reverso de lo que se afirma, un olvido o un desdén por todo lo que se excluye de la esfera de la propia afirmación. Toda afirmación paraliza el mundo y lo escinde en dos. Hablar afirmando es un hecho irreparable.

Irreparable, cuando es un hablar de lo que se dice que se sabe. Cuando es un hablar de definiciones, o sea definitivo. Porque hay un hablar de lo que no se sabe, orientado al futuro, que es tensión y búsqueda. Hablar para comunicar el saber, es repetir; es el eco de un buscar pasado o, lo que puede ser peor aún, un ignorar la ignorancia. Buscar cuando se habla, en cambio, es “la docta ignorancia”.

Profesando la docta ignorancia, hallamos en la contemplación

amor y respeto por lo contemplado; gratitud de su presentación, que es ofrecimiento; beatitud de posesión honesta y segura; humildad en la conciencia de la propia limitación. Todo esto no es incompatible con una vinculación mística del espectador con su paisaje, pero no conduce necesariamente a esta vinculación. Hasta podemos decir que esta vinculación es facultativa, es una elección de la persona. Que la elección, como tal, sea posible, ya indica que la persona, por próxima que esté a su paisaje, lo trasciende: está frente a él, delante de él, pero no en él. Ver al mundo nos hace distintos de él.¹² Sabemos que también los ojos de la cara son los ojos de la inteligencia; que no es posible ver sin ordenar lo visto; y que el entendimiento lo llevamos, así, a flor de piel. Pero este es otro problema. Distingámos entre el que contempla y la cosa contemplada.

Porque, además, de ésta pasaremos a la distinción entre la cosa contemplada y lo que vemos en la cosa contemplada. Como dice Jaspers, el hombre es siempre fragmentario. Unitario, pero fragmentario. No escogemos nuestro punto de visión, ni en el tiempo ni en el espacio. Nuestra limitación, se refiere a la frontera circular de nuestra mirada, pero también a la intensidad con que logramos penetrar el paisaje que define el círculo. Son dos cosas distintas. El riesgo —si es que lo hay— no es ver poca cosa, sino no ver la cosa que miramos, no poner, como suele decirse, el alma en la mirada. Hay que dar un sentido al humano afán de ver más. Es dichoso el que tiene la libertad y la amplitud del gesto, que le permite volver el rostro á todos lados, y enriquecerse de múltiples y variados paisajes. Pero la sola abundancia no es riqueza si cada paisaje es, nada más, una presencia, y no se convierte en una nueva ordenación, una expresión creadora. Lo presente como espectáculo es una distracción, y distrae más cuanto más nuevo es, porque la novedad consiste en una impresión de distancia íntima respecto a lo que aparece como nuevo. En la me-

¹² El hombre empezó tarde a ser distinto del mundo, lo cual vale tanto como decir que no fué persona desde siempre. El primitivo y el salvaje adoran la naturaleza, la divinizan o animizan, se vinculan a ella, se confunden en ella. Como dice Klages, no sabemos si de este modo ellos comprenden a la naturaleza mejor que el hombre moderno, el cual ya se ha personalizado, o sea, distinguido de ella. Pero en todo caso, la mística de las civilizaciones post-helénicas es una vinculación personal, de vuelta de la distinción del individuo con todo lo demás: naturaleza, Dios, etc. Concretamente, la cristiana es una mística de salvación, de salvación personal. Podría resultar problema el peculiar modo de relación con la naturaleza que ofrece San Francisco de Asís.

dida en que el espectáculo es nuevo alcanza menos a afectar nuestra propia intimidad.¹³ Nos distrae, afecta nuestra superficialidad; pero no nos conmueve, como lo viejo, lo nuestro, lo que realmente poseemos. El hombre no ama las novedades; podrá amar el cambio, si es que esta expresión puede significar el afán de evasión, que se origina en el desengaño y no en el amor. Amar es poseer, y sólo se posee lo que se conoce —lo viejo—.

El poeta Salinas recuerdo que exclama:

Lo que hubieras visto tú
Si llegas a pedir más
Abril al treinta de Abril.

Aceptemos la envoltura poética, pero rechazemos el mensaje que nos trae. No, no es eso. Creo que hay que resignarse a que Abril tenga treinta días nada más; a que nuestro paisaje tenga un contorno. Así son las cosas, y así es Abril: su misma limitación nos lleva a una cosa que él mismo no puede dar, distinta de él: Mayo. El treinta de Abril tenemos que hacer un gesto, volviendo la mirada, y contemplamos el paisaje de Mayo. Y así hay que arreglárselas siempre, con la condición de concentrarse como conviene en cada uno de los treinta días de Abril. Ver más quiere decir verlo todo, no desperdiciar ningún día —ningún paisaje—.

Esta es nuestra semejanza a Dios. Nuestro afán de ver plenamente, de mirar eficazmente. Pero el mirar de Dios es otra historia —no es historia—. Dios no vive; si viviera, poseería la presencia total de todos los paisajes, como cree Ortega. Pero carece de

¹³ Esta tesis puede parecer opuesta a la que rige desde la antigüedad, según la cual la sorpresa es el primer motor de la filosofía, o sea que algo inesperado y disparate con el contenido de nuestra espera, es apto para suscitar la reflexión. Pero la oposición es aparente nada más. Lo que suscita la reflexión no es lo que aparece como nuevo, sino lo inesperado. En el espectáculo, nuevo o no, la persona se siente ajena al suceso; es espectador, no actor. En lo inesperado, en cambio, hay un choque entre el sujeto y el suceso, por el cual el sujeto se inserta en el suceso. Además, lo nuevo en realidad no sorprende. La sorpresa es una reacción ante una cosa cuyo comportamiento no se acomoda a la idea que nos habíamos formado de ella. La conmoción de la sorpresa, por tanto, solo puede producirla lo viejo, lo conocido; no lo nuevo, que en tanto que extraño, solo producirá extrañeza. Si lo nuevo nos parece que produce sorpresa, es porque lo referimos a lo conocido, y le aplicamos el mismo criterio que a lo viejo. Esta referencia incluye una comparación crítica, la cual sí da origen al filosofar. Pero estrictamente hablando, el europeo no puede sorprenderse de las costumbres de un hotentote; sí le sorprendería ver adoptarlas a un europeo.

punto de vista, porque no tiene vista. Su saber no es como el humano, que refiere al pasado. Su saber es ómnisciencia, y por ello, ciencia intemporal. Por estar fuera del tiempo, Dios carece de sensibilidad. No hace gestos. El gesto es la expresión del humano encontrarse insertado en el espacio y en el tiempo.

Porque hay, en efecto, un gesto temporal, como un gesto espacial. Y no me refiero a la duración del movimiento que es el gesto. El recuerdo es un gesto temporal con el cual nos enfrentamos a un paisaje que ya no es de ahora. Toda la historia es un gesto —quiero decir la historiografía— y el sentido histórico de nuestro tiempo es el arte mimético de gesticular adecuadamente de cara al pasado. Por tanto, Dios no hace gestos; no tiene historia ni memoria. El Dios de Aristóteles era inmóvil. Y el propio Zeus olímpico, a pesar de ser un viviente, era el menos gesticulante de todos los dioses.

Con el gesto cambiamos de perspectivas, corregimos —hasta donde es posible— una apariencia con otra apariencia; obtenemos múltiples perspectivas del mismo paisaje en distintas apariencias; perspectivas de paisajes distintos. Puede pensarse que la vida es esto. Y hasta aquí la vida puede ser beata. La inquietud viene con el problema, y el problema no es luchar con la realidad. Transformar el paisaje es tarea para el hombre —más o menos ardua— pero no problema. El problema es fundar la relación de una perspectiva con otra, armonizar los paisajes y constituir el tablero total. Nos damos cuenta de la parcialidad de nuestro punto de vista, en la que se implican a un tiempo el mundo y nosotros mismos. Jaspers dice que existir es cometer el pecado de limitación, tener el sentimiento de la impotencia. Nuestro problema, por tanto, nuestra lucha, es unificar nuestro yo en una realidad unificada. El hombre tiene una mentalidad sinfónica. Y el problema de combinar los tonos es un problema de relaciones, o sea de abstracciones: de armonía de los símbolos. La manzana de la discordia, de la que nació el trabajo como deber para la redención, debía de ser sin duda un fruto abstracto.

El alma vive en paz mientras descansa sobre su honrada veracidad, sobre la autenticidad de su limitada visión. Lo grave es conectar mi perspectiva actual con todas las pasadas y las posibles contenidas en el futuro; mejor dicho, con todas las posibles del pasado, del presente y del futuro. Lo grave es aspirar a la verdad desde la veracidad. La relación que mantengo con mi verdad es una relación de fidelidad, y a eso llamamos veracidad. ¿Pero cuál es mi relación con la veracidad de los demás? ¿Puede ser una referencia común, de los demás y mía, a una Verdad su-

prema, anhelada y supuesta, de la que intentemos participar desde nuestra posición concreta?

Porque la verdad es completa y cerrada, unitaria e inflexible. No admite correcciones. Cualquier corrección que se le aplique, se convierte en una verdad nueva, que destruye la primera y se substituye a ella. La veracidad no es tan indómita, y admite la corrección, la composición: dos veracidades discordantes sobre el mismo paisaje son posibles. Sobre la misma cosa, en cambio, sólo una verdad es posible. Su contraria, que la niega totalmente, no es más falsa que su contradictoria, que la niega parcialmente. Pero ¿existe esta verdad? ¿es posible? En otros términos, ¿existe una realidad unitaria y permanente, a la cual corresponda la verdad estática? ¿Hay otra verdad que la estática?

1939.

LA MARCHA HACIA LO CONCRETO

MISTICISMO Y REALIDAD

1. La gran crisis del idealismo que estamos presenciando en nuestros días, provoca, como una compensación casi mecánica, un fortalecimiento del realismo. Pero esta contrapartida no siempre tiene un valor positivo. Porque ya no se trata hoy —después de Kant y de Husserl, de Bergson y Heidegger— de renovar en sus viejos términos la clásica polémica entre idealismo y realismo. Circula todavía un realismo insípido y confortable, que se adopta más bien como una actitud salvadora a la vista de la bancarrota idealista, y no como una solución que emerja de un planteamiento radicalmente nuevo de los problemas. Este realismo había sido ya invalidado por la crítica idealista. Y ocurre que si el idealismo nos parece hoy infructífero y de una insuficiencia definitiva, es por razones que no lo afectan a él menos que a su antagonista tradicional.

Esta razón de la crisis común es la crisis del común fundamento: la crisis de la razón misma —o del racionalismo. Se comprende que en un mundo como el nuestro (quiero decir el occidental), que ha sido fundado y articulado todo él, desde los griegos, sobre la razón, la crisis de ésta asuma caracteres de verdadera catástrofe, sea algo más que la tempestad en un vaso de agua que los profanos acostumbran ver, de momento, en los choques de las puras ideas. Como una granada que explota, la explosión del racionalismo ha proyectado a gran distancia unos de otros todos sus ingredientes. Cada uno de los fragmentos parece servir de reliquia a unos cuantos. Pero la reliquia ya nada tiene que ver con la unidad de donde salió disparada, y todas las manipulaciones que se hagan con ella no lograrán reducir este carácter de *disparate* que ella tiene. Quiérese decir que los realismos y los irracionalismos que han surgido en la crisis del racionalismo, no son más que reacciones episódicas ante la crisis misma. Ellos consisten en la crisis, pero no la superan todavía.

Si logramos olvidar por un momento la terminología tradicional y rescatar nuestro pensamiento de la trabazón de los conceptos clásicos, los cuales parecen agotar con sus significaciones muy precisas la totalidad de las posiciones posibles, descubriremos, sin

duda, que este pensamiento nuestro liberado se orienta *hacia lo concreto*.¹ Si lo concreto resulta ser lo real, es algo que ya veremos en nuestra marcha hacia él. En todo caso, es evidente que de él nos habíamos alejado por el camino del idealismo, y tenemos que desandar lo andado. Y no deja de ser paradójico que tengamos que ir andando y perseguir aquello que, por su condición misma, es lo más próximo e inmediato a nosotros, a saber, lo concreto, lo real. Pero cuanto más aguda sea la paradoja, más clara será también nuestra conciencia del error que evitamos al hacerla.

Por lo demás, no deben arredrarnos las paradojas, porque más de una aparecerá en nuestro camino. Así, por ejemplo, caeremos en la cuenta de que en nuestra marcha realista hacia lo concreto podremos entrar en dominios del misticismo. Esta peripecia era efectivamente inesperada. La idea que primariamente nos formamos de lo místico es la de algo oculto, latente, misterioso y velado. La que nos formamos, en cambio, de lo real y concreto, es la de algo superlativamente manifiesto, patente, claro y luminoso. Estas dos ideas nos parecen, pues, chocantes: chocan entre sí, y nos choca verlas emparejadas.

Si nos preguntamos a qué es debida la inesperada conjunción del realismo y el misticismo, diremos esto: que al despojarnos, como faena previa, del bagaje de las ideas tradicionales y emprender la marcha hacia lo concreto, nuestro propósito no era todavía una idea, sino algo menos y algo más: era un presentimiento. Y antes de que nuevas ideas viniesen a ocupar el hueco que dejaron las desechadas de nuestro pensamiento, nos encontramos ya con lo real. Era de esperar, en efecto, que nuestro presentimiento se cumpliera. Pero resultó que este encuentro con lo real, esta experiencia nuestra de lo concreto, representaron el final de nuestra marcha, y este final no nos suministró ninguna idea. Ante la realidad que se nos ofrecía graciosamente, en su jugosa concreción, nos detuvimos ya, y con sólo gozar de sus dones nos sentíamos gratificados de nuestro esfuerzo por volver hacia ella. Descubrimos entonces que para tener ideas sobre ella era menester pensarla, y que para pensarla teníamos que alejarnos nuevamente, u obligarla a ella a alejarse de sí misma y forzarla a encuadrarse en la seca rigidez de nuestros esquemas conceptuales. El pensamiento es una forma de dominio sobre la realidad, y como todo dominio, es una distancia. Nuestra actitud al suprimir esta distancia fué, pues, mística en cierto modo.

Pero no está todo dicho al decir que fué mística. Este término

¹ Vid. Jean Wahl, *Vers le concret*. París, Vrin, 1932.

lleva una carga de sentidos diversos entre los que habrá que distinguir. De momento se trata —como dice Wahl— de que cuando intentamos pensar la realidad, caemos en seguida en una terrible dialéctica de antinomias sin fin: aquellas mismas de cuya maraña nos libramos para acercarnos justamente a ella. Esta experiencia la han vivido Jaspers y Whitehead y W. James y Gabriel Marcel y el propio Wahl. Pero la vivió primero que todos Bergson. Y lo que hoy nos preocupa es si esta experiencia, llevada a sus consecuencias últimas, nos va a reducir a todos al silencio, sumiéndonos en una especie de agnosticismo místico que paralizaría a la filosofía, o si va a ser posible proyectar una cierta luz y hablar con sentido de todo esto. Es una tarea de primer plano en el pensamiento actual. Y en ello estamos.

2. La idea de que la realidad *concreta* sea lo claro no es precisamente la tradicional. Es tradicional en la historia del pensamiento la oposición entre la claridad y el misterio, entre lo místico y lo lógico. Pero desde el principio —desde Platón y aun antes— pareció que lo que podía ser objeto del *logos* no era lo más inmediatamente patente, sino lo que estaba detrás de lo patente, lo ideal, lo sustantivo. El racionalismo creó desde el principio una especial suspicacia de las apariencias. Ellas son aquello de que no hay que fiarse. La realidad verdadera no era esa infiel y degradada realidad de lo que se ve y se toca. La realidad verdadera estaba velada; era pues, originalmente “mística”. La misión de la filosofía consistía en desvelar esa realidad oculta, en proyectar sobre ella la luz de la razón. Ya Heráclito, el que afirmaba que “el sol es nuevo cada día”, empezaba su discurso con esta solemne máxima: “Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, convengan en que todo es uno”. Sin embargo, lo patente es lo diverso, lo plural, lo heterogéneo. Si todo es uno, si la unidad es lo común a todo, entonces es que lo plural y diverso no tiene propiamente realidad. Esto dice la razón, aun cuando “los hombres son incapaces de comprenderla antes de oírla, y después de haberla oído”. El esoterismo de la razón es el primer “misticismo” filosófico.

La oposición entre lo luminoso y lo místico consistió, pues, tradicionalmente, en una lucha de la luz por destruir el misterio iluminándolo. Esta maniobra racionalista ha sido propia lo mismo del idealismo que del racionalismo tradicionales. Cualquier intento por abordar lo místico misticamente, era considerado como religioso, orgiástico, dionisiaco. La verdadera mistagogia tenía que ser mistología, es decir, *lógica*, filosofía. La mistofilia era un

anarquismo. La única forma legal de abordar el misterio era la agresión que impone orden en lo confuso y luz en las tinieblas.

Este planteamiento ha sido hoy profundamente trastornado. Desde siempre la filosofía ha consistido en una operación del *logos*, en un pensamiento del ser. Confundirse con el ser, sin pretender pensarlo, era misticismo. Naturalmente que esta confusión con el ser es radical y esencialmente indecible, incommunicable, incompartible. Pero podemos preguntarnos: ¿es igualmente místico todo silencio? Y además esto: ¿implica efectivamente el silencio todo misticismo?

No todo lo que no sea pensar el ser es confundirse con él. Podemos también chocar con él. Pensarlo, confundirse y chocar, son pues, tres experiencias distintas con el ser. La primera es obviamente una experiencia lógica. De la experiencia de confusión con el ser no cabe propiamente *logos*, porque en ella sufrimos la pérdida de nuestro ser propio y distintivo. El ser que se trasciende a sí mismo en esta experiencia, queda reducido al silencio, porque se vacía a sí mismo en la inmersión mística. El aristocratismo racionalista califica de anarquía orgiástica esta experiencia extática. Pero el choque con el ser es otra cosa. Choque no implica aquí necesariamente lucha, sino encuentro. Encontrarse con el ser es lo que hacemos con sólo abrir los ojos, simplemente viviendo. El encuentro con el ser lo que implica es la plena posesión del ser propio. Pues bien, ¿cabe algún *logos* de esta experiencia? Este es el problema.

Para introducirnos en él paulatinamente, enfoquémoslo ahora desde otro ángulo. ¿Podemos estar seguros de que la razón ilumina realmente lo que está oscuro y misterioso? Lo que la razón ha venido creyendo que iluminaba ¿era efectivamente una realidad distinta de ella, que antes estaba ensombrecida místicamente —o bien resultó que la razón no iluminaba nada, sino que proyectaba con su propia luz la realidad que creía descubrir? Tal vez la razón haya visto visiones; tal vez haya estado, desde los griegos, creyendo que en las tinieblas, envuelta o sumergida en ellas, estaba esa realidad que ella no hacía sino proyectar, como el cinematógrafo proyecta figuras luminosas en una obscuridad donde no había nada.

Todo consiste ahora en averiguar dónde anda la realidad. Esto es empezar de nuevo. Porque hemos llegado al colmo de no saber ya dónde está la luz y dónde las tinieblas. Procedamos, pues, con orden: 1º, no hay realidad ninguna *detrás* de la apariencia, escondida en ella o velada por ella. Hemos venido llamando apariencia a lo que descubrimos en un modo nuestro defectuoso

de ver, al cual llamamos, por lo mismo, superficial. Pero luego hemos creído que, a nuestro mirar superficial, corresponde la superficial realidad, y que, por ende, a un mirar profundo correspondería una realidad más honda y auténtica. 2º, cuando aguzamos la mirada, para tratar de ver más hondo, llamamos realidad verdadera a lo que creemos descubrir debajo de la superficie, y pensamos haber desvelado un misterio y vencido a las tinieblas. Pero no hay tal. El gran misterio de las cosas está en su superficie. Quiero decir que ellas no velan nada, ni contienen un doble de sí mismas en su interior. La cuestión que ellas contienen se ofrece, como ellas mismas, de una vez, plenamente desde el primer momento. *No contienen otro misterio que su presencia misma*: una presencia es inargumentable. Sólo podemos hablar de nuestra experiencia de las presencias. Pero las presencias, las cosas mismas existentes, la realidad, en suma, son un supuesto de todo *logos* posible. La realidad, pues, no está *detrás* de nada, sino más bien delante. No está nunca en la sombra: en la sombra estamos nosotros cuando no la vemos o cuando pretendemos inútilmente razonar sobre su presencia. 3º, esta realidad única —la cual es, para mí, tanto más realidad cuanto más *aparente*— puede ser considerada misteriosa en su totalidad, o se me hace misteriosa a mí, en relación con algo que no está detrás de ella, sino más allá. No es que la realidad ofrezca dos planos distintos: el superficial y el substancial, sino que el plano de la realidad es limitado. Yo puedo conocer lo real, a partir del hecho de considerarlo como dado, como aparente, como algo que ahí está. Lo que no es nada claro, en principio, es por qué *está ahí*. Lo que no está claro, sino muy misterioso, es justamente el hecho de su apariencia. Y este misterio, a la realidad la afecta en bloque.

Lo más paradójico del caso es que yo sólo puedo conocer la realidad porque ella es en bloque misteriosa. A dondequiera que yo voy se hace la luz y veo, porque la luz va conmigo, con mi razón: es mi razón. Pero yo no puedo ir fuera de la realidad. Por eso todo lo que veo es real, y el *logos* es *logos* del ser concreto. Así es que mi luz es tan limitada como el campo mismo que ella puede iluminar. Y resulta que la luz no sería luz, ni vería yo nada por ella, si no fuesen las tinieblas que la rodean. Si no hubiese contrastes yo no vería, realmente, nada. Veo mejor cuánto mayor es el contraste. Lo blanco es más blanco sobre fondo negro. Pero cuanto más blanco es lo blanco, más firme se acusa el límite entre él y lo negro. Ahora bien: ver un límite implica el preguntarse por lo que está más allá del límite. Y esta pregunta no puede ser contestada luminosamente, por lo mismo que la luz

llega sólo hasta el límite, y yo no puedo ver sino hasta él, pero no más allá.

Lo grave es que lo de más allá es lo más importante. Y tiene una importancia tal, que todo lo que queda más acá depende del más allá. Todo lo que puedo ver, lo que mi razón ilumina, depende de lo que no puedo ver. Primariamente, lo claro depende de lo oscuro, porque sin ese trasfondo oscuro, lo claro no sería ya tan claro y tan distinto. Un ser limitado depende de lo que lo limita, ya sea la nada o algo positivo lo que constituya el más allá de su límite. Y así llegamos a preguntas extremas como éstas: ¿qué sentido tiene un mundo luminoso limitado de oscuridad? Los límites de la claridad, del *logos*, son los límites de mí mismo —en una cierta dimensión de mí ser. Pues bien: ¿quién es este ser que llamamos hombre, el único que puede ver, pero que sólo puede ver a medias; que puede ver sus límites, pero que depende en su limitación de lo que queda fuera de ella?

Naturalmente, de lo que no se puede ver no puede hablarse. Por esto el misticismo es silencioso. Se habla *de* lo luminoso, se habla *desde* la luz. Cuando hablamos del más allá, a donde nuestra luz no alcanza, hablamos negativamente. El más allá *es* todo lo que *no es* lo de más acá. El hombre proyecta luz sobre lo de más acá; de lo de más allá la recibe —si puede— graciosamente. Por esto en realidad el místico *no ve*, aunque sea un visionario o un vidente. Al místico *lo ven*. Y la luz que recibe es un don personal, intransferible, inefable. El que la recibe compensa con ella la escasez de su luz propia, y reduce o suprime la angustia del límite. Sin duda, éste no es filósofo; pero es más venturoso que el filósofo.

El misticismo es una aventura, pero la filosofía no lo es menos, y hasta es más arriesgada. El místico desborda su limitación al ser elegido por la luz trascendente. La barrera entre lo que se es y lo de más allá se hace franqueable. Pero el afán por franquearla no es en él mayor que en el filósofo, o que en el hombre cualquiera que llega en su experiencia vital al límite de sí mismo. La experiencia mística es una recepción en la trascendencia. La filosofía, y en general la vida agudizada, son un afán irremediablemente fallido de trascendencia.

De lo que llevamos dicho se desprende ya que hay dos trascendencias, y esta nueva complicación va a aclararnos decisivamente lo que misticismo sea. Es trascendente todo *lo que es* y no soy yo — y el hecho de pensarlo no hace sino acentuar su trascendencia de mí, contra lo que el idealismo ha pensado. Todo lo que es, es trascendente. Pero también lo que queda fuera del

límite de lo que yo puedo decir que es, de lo que yo puedo hablar positivamente. Veamos lo primero.

A todo lo que no soy yo y me rodea lo llamamos mundo. Con el mundo puedo yo relacionarme pensándolo. Pero pensarlo implica ponerse a distancia de él, es decir, acentuar la distancia que la simple experiencia de él como trascendente ya establece entre él y yo. Hay, sin embargo, otro modo de relacionarse con el mundo, que consiste en renunciar a la filosofía por amor del mundo. Es el misticismo fáustico. Se renuncia a la función *lógica* del *logos*, y se conserva, a lo sumo, su función expresiva. Se expresa la realidad, se expresa nuestro amor por ella y nuestra alegría de estar en ella. O simplemente se goza en silencio de sus dones, casta, beata y místicamente. Vivir para pensar la realidad implica una renuncia austera, pero ciertamente triste. Por otra parte, este pensamiento de la realidad requiere además un forcejeo con ella, para que ella se muestre sin velos, como *alétheia*, como verdad. Pero tal vez ella se venga de la agresión con un engaño, porque toda cosa que digamos de ella, con presunción de verdad para siempre, resulta falsa. La palabra, como verdad para siempre, es un esquema rígido, y la realidad es siempre exuberante, es siempre mucho más de lo que de ella podemos decir. Y aun la palabra misma, como realidad viviente, se transforma a nuestra vista y quiere decir mucho más de lo que entendemos por ella.

La disyuntiva, pues, es esta: o hablar del mundo o gozarlo. Disyuntiva fáustica. La nostalgia de todo lo que renunciamos al filosofar ha inspirado la idea moderna de la radical falsedad de todo lo exacto. El mundo es demasiado rico y profuso para ser exacto, y el concepto matemático del mundo es la más pobre de las inexactitudes. Si la filosofía logra eximirse del afán de exactitud que se le contagió de la ciencia, si no pretende ya ser ella misma una ciencia, la filosofía estará en camino de recuperar el sentido de la riqueza del mundo y del sabor de la vida; podrá aspirar a hablar del mundo sin renunciar a él, expresándolo como lo expresa el artista, el cual no renuncia a lo expresado, sino que tiene que gozarlo antes de decir nada. Este camino nuevo de la filosofía será el camino *hacia lo concreto*. Para emprenderlo deberemos elaborar una nueva expresión filosófica y utillarnos con ella. Deberemos reformar el *logos*.

La segunda transcendencia nos descubrirá un nuevo misticismo. Es evidente que de los límites de la realidad cabe una experiencia. Por ejemplo, los encuentro en mí mismo, en los límites de mi razón y en la muerte. Esta experiencia es metafísica, y llamamos metafísica al *logos* sobre esta experiencia. Pero, del más allá, de

esta otra trascendencia superior ¿cabe siquiera la experiencia? Los místicos nos acreditan que sí. ¿Será entonces la teología el *logos* fundado y articulado sobre esta experiencia mística? Pero hemos visto que la luz que se recibe en ella no es comunicable a los demás dialógicamente. Y si no es así, la teología parece contener un contrasentido, porque ella pretende ser un *logos* de algo que por su situación misma queda fuera del límite hasta donde el *logos* es posible. Siendo pura filosofía, la teología tendría sentido como ejemplo de la sublime insensatez del hombre, condición o naturaleza suya que lo lleva hacia donde sabe que no puede llegar. El único *logos* que puede servir de intermediario entre Dios y el hombre es la revelación. Si la teología se apoya en ella, ya no es filosofía, ni pretende serlo. Pero entonces ella no resulta operante sobre la razón, sino sobre la fe; pero sólo para una fe que hubiese surgido de una experiencia religiosa —mística, por tanto— porque si la fe no preexiste, no será la teología la llama que la haga surgir.

3. Si afirmamos que del más allá cabe una experiencia, nos obligamos a explicar qué entendemos por experiencia.

Los límites de nuestra existencia pueden aparecérsenos en la dirección de los límites de nuestra razón, según hemos visto. La existencia de un más allá, atestiguada por el límite mismo, condiciona la existencia de todo lo que queda más acá del límite, y que es nuestra propia existencia y el mundo entorno, en el cual ella se da. Este condicionamiento es objeto de una experiencia peculiar cada vez que en nuestra vida llegamos a un punto límite — cada vez que vivimos una situación límite. Esta experiencia del más allá, a que nos aboca el límite, puede efectuarse bajo dos especies: el más allá se presenta como la pura nada, y entonces la nada condiciona por contraste y limita el mundo de lo que es, en cuyo caso la experiencia es angustiosa (Heidegger). O bien, el más allá se ofrece no como pura nada, sino como ocupado —si puede hablarse así— por un cierto tipo de ser peculiar, cuya primera caracterización es la de su intemporalidad e inespacialidad. Esta segunda experiencia debemos llamarla positiva (en oposición a la angustia como experiencia de la nada), porque en ella el descubrimiento de aquel ser implica necesariamente nuestro amor por él. Ambas experiencias, sin embargo, la positiva y la negativa, son místicas. La metafísica que parte de la fundamental experiencia de la nada es una metafísica existencial; quíerese decir que se proyecta del lado de lo existente, pero no más allá de su límite. De la nada no puede decirse nada. Pero tampoco podemos

decir de Dios, porque nuestro decir sólo alcanza hasta nuestro límite, y no puede rebasarlo. De Dios sólo decimos lores; pero lo que en ellos se dice no es nada de Dios, sino nuestro amor por él. Por eso la *teo-logía* fundada en la revelación es más obra de amor que de filosofía. Ella expresa en términos *mundanos*, y hasta donde estos lo permiten, la excelsitud de esa experiencia positiva del más allá, la experiencia humana de Dios. Este es el único *logos* de Dios que cabe y tiene sentido, como fundado en una experiencia.

Pero hay otra teología que podemos llamar racional. El conocimiento de Dios que se aspira lograr en ella es mediato, discursivo, teórico y especulativo —o bien, es un conocimiento práctico *a priori*, por el cual Dios aparece como la condición determinada de algo que tiene carácter de necesidad: la ley moral (Kant). En el primer caso, Dios es un supuesto teórico; en el segundo, es un postulado práctico. Pero en ambos casos es un concepto de la razón— y como tal, inservible como medio de vinculación del hombre con Dios mismo. Porque, una de dos: o más allá del límite de nuestra existencia descubrimos la nada, y entonces se llena nuestra alma de angustia y desesperación cada vez que conseguimos elevar nuestra vida hasta sus límites; o bien, el más allá es el reino de Dios, y entonces no cabe ante ello otra cosa que la devoción como amor y la fe. Con lo cual la teología racional viene sobrando, porque ella no se basa en ninguna experiencia metafísica, ni puede basarse en una experiencia empírica; por tanto, ella no puede alimentar el amor ni afianzar más una fe que tiene sus raíces en tierra más honda y cálida que la razón.

Podríamos aún decir que cabe una posición intermedia: la experiencia del más allá no sería ni experiencia de la nada ni revelación de Dios. Sería presentimiento y nostalgia de Dios. No habría amor y fe, pero tampoco esa angustia absoluta que es la desesperación. Habría esperanza. Ni la nada ni la luz, sino tinieblas, que no suprimen la angustia, pero la amortiguan. Simplemente misterio. Ahora bien: esa presencia mística de las tinieblas *sabemos* que no puede desvanecerse con nuestra luz propia. Nuestro pensamiento de Dios, como supuesto o como postulado, como concepto o idea, no alcanza nunca a iluminar en nosotros la fe, que sentimos es el único modo posible de nuestra efectiva relación con Dios mismo.

Resulta, pues, que la razón no ilumina aquello que justamente es lo que urge más iluminar, y lo que se presenta como más envuelto en tinieblas, cuando de las tinieblas mismas no viene hacia nosotros la luz.

Esta relación mística con Dios ¿es un conocimiento? Sí, porque ella consiste en una experiencia, y esta afirmación es de la mayor importancia para lo que en seguida vamos a ver. Desde Kant venimos llamando experiencia a un conocimiento empírico, por el cual un objeto es determinado por medio de percepciones. Pero podemos dar a este término una mayor amplitud y a la vez un alcance más radical. La experiencia consiste en la aprehensión del sentido de lo vivido, independientemente de su contenido. Todo en la vida tiene sentido. De todo podemos, pues, tener experiencia. Para el criticismo (empirista o racionalista) todo conocimiento se basa en la experiencia (sensible). Pues bien, diríamos mejor que toda experiencia es un conocimiento, ya se trate de la experiencia que consiste en conocer por los sentidos, de una experiencia afectiva, o de otro tipo cualquiera de experiencias, aun las místicas. En tanto que conocimiento, la experiencia tiene un carácter de inmediata y concreta; porque en ella lo vivido aquí y ahora es lo que la constituye; y porque no aislamos para nada el objeto conocido de todo lo demás junto con lo cual se da, ni de nosotros mismos como sujetos que conocemos. Por lo tanto, no distinguimos entre un "sujeto de conocimiento" y el sujeto personal que vive la experiencia, estableciendo una especie de reducto especial para aquél en el seno de la persona unitaria y concreta. Una cosa es, pues, en términos tradicionales, conocer algo por experiencia, empíricamente, y otra hacer o tener experiencia. El conocimiento que se logra en la experiencia empírica es el de cierto tipo de objetos susceptibles de ser percibidos. El conocimiento, en cambio, que alcanzamos en la experiencia vital es total, versa sobre todo lo vivido. Y esta posibilidad de dar sentido o de intuir el sentido que todo tiene para mí, y que tiene todo lo que yo hago, define o caracteriza fundamentalmente al hombre.

Si toda experiencia es inmediata y concreta, lo es por su actualidad, es decir, porque se efectúa siempre aquí y ahora. Pero este carácter temporal y espacial podría originar confusiones con el concepto kantiano de experiencia. Si conseguimos deshacer esta confusión, o evitarla, estaremos a la vez en camino de mostrar cuál es la importancia de la teoría del espacio y el tiempo en Bergson, y la relación de esta teoría con su misticismo epistemológico.

Hemos visto que la experiencia era en Kant el conocimiento por medio de la intuición de objetos exteriores. Pero la sensibilidad, por la cual es posible la intuición exterior, tiene una condición subjetiva que es el espacio. Esta es la forma de la sensibilidad, y está ya dada en el espíritu anteriormente a toda percepción real. En cuanto al tiempo, es la forma del sentido interno, y determina

la relación de unas representaciones con otras en nuestro estado interior. Así, pues, el espacio es la condición formal de toda experiencia externa, y el tiempo lo es de toda representación interna, ya tenga por objetos los externos o no. Como formas del conocimiento, ambos lo limitan y encuadran *a priori*. El modo de esta limitación consiste en determinar *a priori* la esfera del conocimiento mismo, o de los objetos sobre los que el conocimiento puede versar. Esta limitación es *a priori*, porque ni el espacio ni el tiempo son conceptos empíricos, ni conceptos discursivos, ni tampoco nada que pueda considerarse como condición o propiedad de las cosas mismas, sino representaciones necesarias que sirven de fundamento a toda intuición. Por tanto, su carácter *a priori* —previo e independiente de toda intuición real— implica su carácter formal. No podrían, en efecto, tener contenido o materia sin ser derivados de la experiencia. Ahora bien: como formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo son representados como magnitudes infinitas, indistintas y únicas. O sea, empleando los términos de Bergson, como dos medios homogéneos y cuantitativos, vacíos, ilimitados e indiferentes.

Todo lo que puede ser conocido es lo que cabe en estos medios o formas *a priori*, es decir, lo fenoménico. Pero más allá del plano de lo fenoménico está el plano de lo *nouménico*, en el que se encuentran los objetos concebidos por el entendimiento y a los que llamamos seres inteligibles.² Nos encontramos aquí de nuevo con esta dualidad de planos creada por el racionalismo. Sólo que ahora el racionalismo hace crisis. La crisis no consiste, sin embargo, en renunciar a esa perniciosa y antigua idea de los dos planos de la realidad, sino en que, manteniendo los dos planos, renuncia a la posibilidad de conocer el plano más profundo, el cual no puede ser encuadrado en las formas vacías de espacio y tiempo.

En efecto: el *noumeno* se entiende en sentido negativo, como la cosa en sí, independientemente de nuestro modo (espacio-temporal) de conocerla. Y se entiende en sentido positivo, como concepto de un objeto del que no cabe intuición sensible (por ejemplo, el concepto de Dios). En ambos casos, la intuición intelectual que el *noumeno* requeriría está fuera del alcance de nuestra posibilidad de conocimiento. Dios y la cosa en sí han sido puestos en el mismo plano, y se hacen místicos ambos en la crisis del conocimiento especulativo. De ninguno de los dos cabe expe-

² *Análítica Transcendental*, cap. III.

riencia ninguna (porque experiencia es conocer objetos en el espacio y en el tiempo).

El modo como Kant explica la renuncia de la razón, no siempre es subrayado con intención suficiente: "Fuera de la esfera de los fenómenos ya no hay para nosotros más que el vacío." "El concepto de un *noumeno* no es, pues, sino un concepto *limitativo*, destinado a restringir las pretensiones de la sensibilidad y, por consiguiente, no tiene más que un uso *negativo*".³ Este uso *negativo* del concepto de *noumeno*, el concepto mismo de *limitación*, y este *vacío* con que nos encontramos al rebasar una cierta esfera, suenan a nuestros oídos como muy modernos. Sólo que Kant no se alteró lo más mínimo al encontrarse con el vacío, y orientó a la filosofía por el que consideraba "el camino seguro de una ciencia". Sin embargo, aunque la razón tiene sus límites, no todos los límites del conocimiento son los límites de la razón. Hay una experiencia que rebasa el marco del conocimiento empírico. Pero para fundar la posibilidad de esta experiencia, era menester previamente considerar al espacio y al tiempo de un modo distinto que como dos medios vacíos y homogéneos, cuantitativos e indeterminados, porque es esta noción la que limita el ámbito de la experiencia posible. Esta es la operación magistral que realiza Bergson en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, como etapa preliminar para llegar a su teoría mística del conocimiento intuitivo. En esta operación consiste fundamentalmente su actualidad.

MISTICISMO Y TEMPORALIDAD

4. Lo que Bergson afirma, frente a Kant, es que el espacio y el tiempo no son "dos representaciones necesarias de magnitudes infinitas *dadas*", sino que son dos conceptos *producidos* por un esfuerzo de la inteligencia. Y que lo dado inmediatamente en la conciencia es la percepción de lo extenso como algo cualitativo, y la percepción de la duración como algo asimismo cualitativo. Veamos cómo procede:

Solemos definir al espacio como aquello que nos permite distinguir dos sensaciones idénticas y simultáneas — y no parece que pueda haber otra definición del espacio. Este es, por tanto, un principio de diferenciación distinto de la diferenciación cualitativa y, por consiguiente, una realidad sin cualidad.⁴ El espíritu aper-

³ *Análítica Transcendental*, cap. III.

⁴ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cap. II, p. 72.

cibe bajo forma de homogeneidad extensa lo que le es dado como heterogeneidad cualitativa. Pero mientras que la representación de un espacio homogéneo es debida a un esfuerzo de la inteligencia, inversamente deberá haber en las cualidades mismas que diferencian a dos sensaciones, una razón, en virtud de la cual, ellas ocupan en el espacio tal o cual lugar determinado. Conviene, pues, distinguir entre la percepción de la extensión y la concepción del espacio.⁵ Sin duda, ambas están implicadas la una en la otra, pero a medida que nos elevamos más en la escala de los seres inteligentes, mejor se destaca la idea independiente de un espacio homogéneo. Conocemos, por tanto, dos realidades de orden diferente: la una, heterogénea, la de las cualidades sensibles; la otra, homogénea, que es el espacio.⁶

Esto en cuanto al espacio. En cuanto al tiempo, debemos considerar esto: si la homogeneidad consiste en la ausencia de toda cualidad, no vemos cómo podrían distinguirse la una de la otra dos formas de lo homogéneo. Lo homogéneo es lo cuantitativo, y lo cuantitativo es indistinto. Sin embargo, es patente que solemos considerar al tiempo como un medio homogéneo, indefinido, lo mismo que al espacio, pero distinto que él. Siendo así, lo homogéneo revestiría dos formas, según que lo llenase u ocupase la coexistencia (espacio) o la sucesión (tiempo). Pero ocurre que cuando hacemos del tiempo un medio homogéneo, nos lo representamos por entero de una vez, como vacío, y esto vale tanto como decir que sustraemos al tiempo la duración, que es lo que lo cualifica. ¿Qué puede ser, entonces, este tiempo sin duración?

Los estados de conciencia, aun los sucesivos, se penetran mutuamente. Son primariamente heterogéneos y cualitativos. En el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera.⁷ Podríamos, pues, preguntarnos si el tiempo, concebido bajo la forma de un medio homogéneo y cuantitativo, no sería un concepto bastardo, debido a la intrusión del concepto de espacio en el dominio de la conciencia pura. De cualquier modo, no podríamos admitir dos formas distintas de lo homogéneo (distinción y homogeneidad son contradictorios). Una de las dos tiene que ser la primitiva, y la otra reductible a ella. Pues bien: la idea de espacio es el dato fundamental. El tiempo, concebido como un medio indefinido y homogéneo, no es más que el fantasma del espacio obsesionan-

⁵ *Op. cit.*, p. 73.

⁶ *Op. cit.*, p. 74.

⁷ *Op. cit.*, p. 75.

do a la conciencia reflexiva. En suma, es la cuarta dimensión del espacio mismo.

Siendo así, ¿qué entenderemos por duración pura, es decir, sin intervención subrepticia de la idea de espacio? La primaria experiencia de la duración es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los anteriores.⁸ Para ello no es necesario olvidar los estados anteriores: es suficiente que al recordarlos no se yuxtapongan al estado actual, como un punto sobre otro punto, sino que el yo los organice; como cuando recordamos, por así decir, de una vez, las notas distintas de una melodía.⁹ Cuando no ocurre así, cuando yuxtaponemos nuestros estados de conciencia de modo que los apercibimos simultáneamente, como desplegados en un orden, entonces proyectamos el tiempo en el espacio y expresamos la duración en extensión. Cualquier idea de orden en la sucesión implica este despliegue espacial del tiempo, porque implica la ingerencia en la duración del carácter de homogeneidad,¹⁰ y la duración pura, en cambio, es heterogénea porque es cualitativa. El yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente, y experimentan una alteración profunda desde el momento en que se los separa los unos de los otros para desplegarlos en el espacio.¹¹ Esta es la diferencia entre el “yo trascendental” de Kant, y el “yo concreto y viviente” de Bergson.

⁸ *Op. cit.*, p. 76.

⁹ Cf. este pasaje del *Essai* con algunas ideas fundamentales de la *Gestaltpsychologie*, de las cuales constituye una clarividente anticipación.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 79. Este es el punto preciso en el cual la teoría del tiempo de Bergson puede hoy ser superada o completada. No es aquí el lugar de discurrir ampliamente sobre la cuestión (de la cual he procurado ocuparme en una obra de aparición inminente sobre las *situaciones vitales*), pero podría sugerirse lo siguiente: 1º, la temporalidad es un dato primario de toda experiencia psicológica. No sólo hay experiencia temporal cualitativa en la experiencia de la duración pura. 2º, la temporalidad, como integrante fundamental de toda experiencia, no excluye la referencia al antes y al después; no es necesariamente indeterminada, sino que contiene primariamente en sí, determinaciones cualitativas que no implican la concepción del tiempo (como un medio homogéneo y cuantitativo), ni, por consiguiente, la conversión del tiempo en espacio. 3º, la temporalidad, como determinación cualitativa de la experiencia no es derivada del espacio ni anterior a él, sino implicada recíprocamente en la espacialidad, la cual es asimismo un dato fundamental y primario de la experiencia, previo al concepto de espacio homogéneo.

¹¹ *Op. cit.*, p. 95.

5. Por esta vía se produce en Bergson la marcha hacia lo concreto. Este redescubrimiento de lo cualitativo ha abierto perspectivas nuevas a la filosofía y a la psicología actuales — aunque no siempre recuerden a Bergson cuanto es debido, quienes se instalan en las perspectivas abiertas por él. Conviene fijar de un modo preciso el enriquecimiento que estas ideas representan respecto de Kant. Para éste, todo conocimiento se basa en una intuición, pero no hay más intuición que la sensible; además, toda intuición queda preformada por las condiciones *a priori* que son el espacio y el tiempo. Pero como sea que estas formas son representadas como dos medios homogéneos, infinitos e indeterminados, y que estos encuadran *a priori* el campo del conocimiento, resulta que éste queda limitado a lo cuantitativo: espacio = geometría; tiempo = aritmética. El conocimiento —se entiende el conocimiento científico, el único legítimo kantianamente— es conocimiento de lo cuantitativo, de lo determinable cuantitativamente. Esta tesis ha sufrido, a comienzos de este siglo, dos correcciones fundamentales: Husserl ha reinstaurado la posibilidad de una intuición intelectual, y Bergson ha restituido lo cualitativo al dominio del conocimiento. Bergson ha acentuado aún los límites de la razón, y no sólo en cuanto a la extensión de su dominio, sino además en el aspecto funcional mismo. Pero ha descubierto otra vía de conocimiento, a la que, en algún modo, podemos llamar mística.

En efecto: hay dos realidades distintas, que son la materia y la vida. Pero esta distinción no implica un dualismo fácil, que dividiera a la realidad toda en dos mitades. La vida incluye la materia, lo viviente es también material (*Materia y memoria, La evolución creadora*). Pero la materia es el dominio de lo cuantitativo; lo vital el dominio de lo cualitativo e intensivo. Lo viviente es una evolución rica, variada e imprevista. La pluralidad y la diversidad de lo real se descubren en su heterogeneidad cualitativa. Esta pluralidad de la evolución creadora se descubre en una intuición vital, antagónica de la construcción geométrica, conceptual. Esta intuición nos instala desde luego en el centro mismo irradiante de la evolución, y rebasa el *hiatus irrationalis* a que inexorablemente conduce la explicación intelectualista.

Por la vía intelectualista, la evolución ha sido tradicionalmente explicada mediante dos teorías opuestas en apariencia: mecanicismo y teleología. El mecanicismo explica el cambio por el puro determinismo causal. El finalismo descubre en la línea de evolución que sigue el cambio, un sentido u orientación hacia un fin. Pero ambos operan sobre el supuesto de que la evolución es como

un progreso que puede representarse esquemáticamente con una línea dirigida hacia el porvenir. Ahora bien, ¿es realmente así? Bergson va a mostrar que no. Y así como en el *Ensayo* quedó superada la oposición entre el determinismo y el indeterminismo, con la teoría de la duración pura y de la organización de los estados de conciencia (cáps. II y III), en la *Evolución creadora* va a superarse la oposición del finalismo y el mecanicismo. Lo que fué válido para la duración psíquica, lo es asimismo para la duración o cambio de los seres vivos.

Lo mismo el mecanicismo que el finalismo consideran la evolución, a partir de su término, como evolución ya terminada; de suerte que el análisis intelectual que de ella hacen sigue un orden inverso al orden de la evolución misma, al orden histórico. Pero resulta esto, en cuanto al mecanicismo: la causa mecánica es trascendente a su efecto, mientras que, en lo vital, la fuerza productiva coincide con el acto mismo de la producción. Una cosa es la causa y otra el *élan* impulsivo. Bergson representa esta especie de producción inmanente de lo vital con el término de *élan*, o con la metáfora de la explosión, que irradia de su seno lo que en él se contiene, proyectándolo en una multitud de direcciones.¹² El mecanicismo no puede alcanzar la comprensión del sentido evolutivo, porque se sitúa, por decirlo así, fuera de las cosas, y sólo desde dentro es posible explicar cómo evolucionan; buscando con ellas un contacto inmediato, y no empleando el instrumento mediatizador que es el concepto de causa. Y en cuanto al finalismo, resulta que se introduce en él subrepticamente la idea de causación mecánica. El finalista procede, en el fondo, igual que el mecanicista: constata la evolución, y resigue sus etapas en orden inverso, a partir del *fait accompli*. Se maravilla entonces de que la evolución haya llegado por sí misma a un término que parece predeterminado. Y realmente, no deja de ser maravilloso que las causas hayan tenido esta pre-visión del fin a donde llevan, porque en ninguna de ellas, a lo largo de la progresión evolutiva, podemos descubrir nada que contenga, por así decirlo, en potencia, la dirección del curso futuro. Bergson observa con agudeza que en esta peculiar estupefacción, la inteligencia no hace sino admirarse de lo que ella misma produce.¹³ La inteligencia crea un orden

¹² *L'Evolution créatrice*, p. 100.

¹³ Cf. *Matière et Mémoire*, p. 275; *L'Evolution créatrice*, pp. 236-37; 271-72. Véase, asimismo, sobre estas cuestiones, el libro Bergson, París, Alcan, 1931, de Vladimir Jankélévitch, que el maestro consideraba como el mejor estudio de que había sido objeto su obra.

lógico que proyecta en la realidad, y luego se admira del espectáculo de este orden que ella misma creó. Como si la realidad operase del mismo modo como nosotros podemos a ella analizarla. Pero lo cierto es que la realidad se produce en sentido inverso al del análisis. Por esto el análisis resulta siempre inexhaustivo. La evolución no se produce en línea progresiva — ni mecánica ni teleológicamente. La evolución es una acción centrífuga. Así, “el acto por el cual la vida se encamina hacia la creación de una forma nueva, y el acto por el cual esta forma se dibuja, son dos movimientos a menudo antagónicos”.¹⁴ La simplicidad de la operación vital concreta resulta de este modo algo inexplicable e irracional. La anatomía describe la complejidad del órgano visual, pero no explica la visión misma, la cual es extraordinariamente simple.¹⁵ El conocimiento intelectual mecaniza la vida, y luego se asombra de que este mecanismo se complique indefinidamente, de tal modo que la comprensión íntima y central de la función, en su primaria simplicidad, le escape siempre irremediablemente.

Asomán, a través de estas ideas, dos tipos diferentes de misticismo: un misticismo epistemológico y un misticismo vitalista. Veamos primero este segundo. ¿Se trata en Bergson de explicar la vida, como evolución temporal de ciertos seres, por un conjunto de transfiguraciones arbitrarias, inaccesibles en su última radicalidad? Sin duda no. La naturaleza, en su conjunto, es articulada y armoniosa. La heterogeneidad, la diversidad aparente, no rompen la íntima unidad. Ya hemos visto (en el *Ensayo*) cómo la heterogeneidad cualitativa de la conciencia nos conducía más claramente hacia su fundamental unidad. Lo mismo vemos en el orden de la naturaleza. Si la intentamos apresar en el cuadro de un esquema intelectual, nos escapan inevitablemente lo diverso, lo individual, lo peculiar y distintivo. “La principal diferencia entre la evolución expansiva y la evolución rectilínea, es que por la primera se pueden explicar a la vez la novedad y la inmanencia, mientras que la otra se inscribe en los esquemas de un dogmatismo finalista o mecanicista.” “Pero las palabras pre-formación, sobrevivencia, inmanencia, sólo tienen sentido donde hay, de una parte, duración, y de otra, pluralidad real de fuerzas vivas que emergen a la luz, rechazando a las otras en un inconsciente provisional donde conservan su autonomía y su vitalidad.”¹⁶ Así se explica la evolución creadora.

¹⁴ *Evol. créat.*, p. 140.

¹⁵ Jankélévitch, *op. cit.*, cap. iv.

¹⁶ Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 210 y 211.

Pero, si no es la inteligencia ¿cuál es entonces el órgano de esta comprensión? Aquí abordamos el auténtico misticismo bergsoniano, el epistemológico. Hay una intuición que nos permite instalarnos en la realidad misma de las cosas, porque no es heterogénea con ellas, sino que es la vida misma. Esta intuición es el instinto. Toda intuición es un conocimiento inmediato, y como tal, absoluto. Ya para Aristóteles, el campo del conocimiento se extendía entre dos intuiciones extremas, cada una de las cuales era un conocimiento absoluto, en cuanto que sólo podía ser verdadero sobre su objeto: de una parte, la intuición de lo sensible propio, en la *aisthesis*; de la otra, la intuición intelectual de las esencias individuales.¹⁷ Y no es la sensación un conocimiento, sobre su objeto propio, menos completo y verdadero que el intelectual. La diferencia entre ambos no estriba sólo en la función, sino además en su objeto. Este aparece, sin embargo, en ambas como inmediato, y entre ambas se extiende el campo de lo que es susceptible de ser verdadero o falso, porque en este intermedio el objeto no aparece inmediata, sino mediatamente al conocimiento. Así, en la *phantasia* o imaginación, o en la memoria.¹⁸

Para Bergson, el conocimiento intelectual no es inmediato, o intuitivo; sino constructivo, discursivo. Pero hay otro modo inmediato de abordar la realidad como viviente. Para él es el instinto un conocimiento específico, absolutamente original, metafísicamente distinto del conocimiento intelectual.¹⁹ El instinto no es resultado de ninguna composición. Ofrece en sí la misma simplicidad vital que descubrimos en el acto libre: se da en bloque, espontánea y unitariamente. Si la certeza, la infalibilidad del instinto pueden parecer prodigiosos desde un punto de vista intelectual, discursivo, es porque este punto de vista no es el adecuado para comprenderlo en su original simplicidad; como no lo era para comprender la complejidad funcional de las estructuras orgánicas, o la continuidad del movimiento, las cuales, en cambio, son perfectamente accesibles a la comprensión inmediata que es el instinto.

Naturalmente, la comprensión del acto vital, como un hecho primario y original; su explicación por un *élan vital* orientado en la duración hacia el futuro; la simpatía que se manifiesta en este *élan*; este enfoque del amor en la dimensión temporal, como el

¹⁷ Arist., *De Anima*, III, 6.

¹⁸ Arist., *De Anima*, III, 3; *De la memoria*, I.

¹⁹ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 215.

vehículo de un esfuerzo tendido hacia la conquista del porvenir;²⁰ en fin, este carácter *simpatético* del instinto, son y pueden ser considerados como una explicación mística del mundo de lo viviente, antagónica de una explicación causal mecánica, geométrica, que pretenda encuadrar la vida en el marco de los conceptos rígidos. Pero lo importante es que esta explicación sea en efecto esto: una explicación, y no una arbitrariedad; que la comprensión no intelectual, mística si se quiere, no nos reduzca al silencio.

Por lo demás, y en esto insiste Bergson, no hay entre ambas explicaciones incompatibilidad radical: la capacidad de penetración de la inteligencia, por su carácter discursivo y mediato, es limitada; pero en cambio, por este mismo carácter suyo, ella dispone de los medios que le permiten prever: puede recordar y puede inferir. El instinto en cambio, por su carácter intuitivo, es certero pero reducido. "Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que por sí misma no encontrará jamás. Estas cosas sólo el instinto las encontraría, pero él no sabrá nunca buscarlas."²¹

No hay, pues, incompatibilidad, pero sí hay oposición funcional. La inteligencia nos sirve para pensar lo discontinuo, lo inmóvil, lo inorgánico, las relaciones, lo indiferente.²² El instinto, en cambio, es extático, es decir, inconsciente; ignora que es un conocimiento. Se proyecta siempre sobre las realidades particulares, sobre lo individual. La inteligencia —la Ciencia— versa sobre lo general, por tanto sobre lo indistinto, lo común. El instinto alcanza lo peculiar, lo cualitativo, lo distintivo, lo que tiene sentido propio. En suma: *lo concreto*.

Una importante dirección del pensamiento contemporáneo sigue, como hemos visto al principio, la marcha hacia lo concreto que descubrimos ya en los primeros escritos de Bergson. Su mismo pensamiento nos ha explicado por qué en esta marcha podemos vernos introducidos en dominio del misticismo. La misión de la filosofía en nuestros días es la de encontrar el modo de hablar con sentido de las realidades que tienen sentido. La filo-

²⁰ *Evol. créat.*, p. 139.

²¹ *Evol. créat.*, p. 146. Este pensamiento de Bergson se orienta en el sentido de una vitalización de la inteligencia por el instinto, por la cual la oposición entre la razón y la vida sería resuelta última y radicalmente por una integración de la primera en la actividad vital de la persona concreta. No creo que este pasaje haya sido destacado con la intención de conectarlo con los pensamientos de Dilthey que tienen el mismo sentido.

²² *Evol. créat.*, *passim*.

sofía será siempre *logos*. Pero está por verse que el *logos* pueda funcionar nada más geométricamente. Por el contrario, su reforma ya iniciada nos probará que no debe enmudecer, sino que puede adecuadamente expresar la variedad y riqueza de cualidades del mundo concreto en que el hombre vive su vida.

1941.

MORALISTAS DEL SIGLO XVIII

I

SMITH. VERDAD Y MORALIDAD

1. En filosofía se ha considerado tradicionalmente que la relación entre el hombre y la verdad era puramente intelectual. Se ha reconocido que, en la vida efectiva del hombre, no toda afirmación era sustentada en un proceso racional, pero ha habido una cierta resistencia a llamar verdad a cualquier afirmación que no tuviese aquel sustento. Esto ha sido tan manifiesto, que aun los filósofos y los teólogos cristianos, a pesar de que han reputado a la fe como algo superior a la razón, han seguido teniendo de la verdad una idea intelectualizada, en tanto que filósofos y en tanto que teólogos. Las excepciones no hacen más que confirmar, por contraste, esa generalidad de la tradición, que viene de Grecia.

Un sentido no puramente intelectual de la verdad lo encontramos, con un matiz peculiar que desemboca en el escepticismo, en los antiguos sofistas; con otro matiz, en las llamadas escuelas socráticas; con otro, en San Agustín; con otro, en Pascal, quien nos habla de las razones del corazón que la razón no entiende; finalmente, y para no hablar de filósofos contemporáneos, lo encontramos también en los moralistas ingleses: Shaftesbury, Hutcheson, Adam Smith. En ellos existe la creencia, más o menos explícita y preferente, de que la verdad no es algo puramente intelectual, de que no es un producto de la pura razón, de que en la verdad se implica la vida entera del hombre. Tal vez creyeran esto porque presintiesen que aquella razón no es tan pura como ha pretendido el racionalismo, sino que contiene esas saludables "impurezas" de la carne y de la sangre, o, como dice Pascal, del corazón.

Naturalmente, cualquier sospecha sobre la pureza de la razón pone en crisis la tradicional idea de la verdad. Siendo la verdad un producto puro de la razón, sus caracteres esenciales son la universalidad y la necesidad. Parece al intelectualismo que sólo con estos caracteres puede la verdad ser considerada como tal; es decir, puede surtir esos efectos de convicción que conducen al consenso de todos frente a la evidencia. De este modo, la verdad no sólo es universal, es decir, de todos y para todos, sino que,

además, es para siempre, es eterna e intemporal, es independiente de quien la formula. ¿Cómo, en efecto, podría ser considerado una verdad aquello que lo fuese ahora, pero no después; aquello que fuese verdad para mí, pero no para ti? Esto parece muy claro. Y, sin embargo...

Sin embargo, no deja de extrañarnos un poco la pluralidad y diversidad de pensamientos que se nos proponen como verdaderos, como definitivos, absolutos, universales, necesarios y eternos en el curso de la historia de la filosofía. También es tradicional que los escépticos exhiban esta pluralidad de verdades como un argumento para negarlas a todas. Pero, mientras tanto, el racionalismo sostiene esto: que cualquier intromisión del sentimiento o de cualquier elemento vital en la esfera supuestamente pura de la razón, conduce también al escepticismo. Porque, claro: se reconoce que la vida de cada hombre es distinta, y si esta vida se entromete en la verdad, la verdad será distinta para cada hombre. Esto equivaldría, al parecer, a que no hubiese verdad ninguna. La consecuencia para la ética es que ésta deja de ser posible, y se desvanece en un relativismo subjetivista.

Ahora bien ¿es efectivamente cierto que esto que podemos llamar la vitalización o humanización de la verdad, conduzca al escepticismo? Pienso, por el contrario, que no conduce siquiera al eclecticismo, el cual nos llevaría a pensar que la verdad anda un poco repartida, y que todos guardan alguna parte de ella. No es eso. Sin duda, la verdad es absoluta y sólo puede ser absoluta; pero está por verse que, por ser absoluta, deba ser universal e intemporal. Ante todo, no es la razón pura o la pura razón la que elabora la verdad, porque no hay razón pura. Y, en segundo lugar, esta verdad que surge de la razón y de todo lo demás que constituye la vida del hombre, es un hombre el que la profiere y quien cree en ella, y es suya propia, como es propia también su vida, de la cual aquella verdad constituye una expresión. Una verdad es absoluta sólo cuando es *auténtica*.

Este modo de considerar la verdad, además de aceptar los hechos, la historicidad esencial del hombre, es el único camino que queda para eludir el tropo de Agripa que parece interponerse, y según el cual la pluralidad histórica de verdades las anula a todas como tales. Al propio tiempo, esa vitalización de la verdad o, como preferiría decir, esa humanización de la verdad, no disminuye su carácter de absoluta. Lo que ocurre es que al trasladar la verdad del plano puramente lógico, racional, al plano vital, al ser integrada la verdad en la armónica complejidad de la vida humana,

el vínculo que une al hombre con la verdad se convierte en un vínculo ético.

Desde siempre había sido un problema, teórico y práctico a la vez, la adecuación entre la verdad y la vida. La verdad era adecuación del pensamiento y la realidad. Y, luego, la vida tenía que ser adecuación de la conducta con la verdad. Eran, pues, dos adecuaciones distintas: la una, puramente intelectual; la otra, moral; la una, teórica; la otra, práctica. Pero el problema existía por la previa desvinculación de lo teórico y lo práctico, de lo intelectual y lo vital; por la intemporalización de la verdad, que la desvinculaba del hombre y de su vida. Para mí, lo problemático es justamente esta desvinculación; si no divorciamos a la verdad de la vida, si no enajenamos al hombre de su verdad, no habrá para nosotros problema en adecuar la vida a la verdad, porque la verdad es la vida. Extraemos al logos del resto de la vida, y luego nos extraña que no podamos reconstruirlo en su primaria, original unidad. Porque la verdad es la vida, ella tiene, y tiene el vínculo del hombre con ella, carácter ético. Es un vínculo de fidelidad, razón de ser de la vida, como el que nos arraiga en el suelo que nos vió nacer, como el que nos une y nos mantiene unidos a todo lo que amamos y que consideramos muy nuestro, muy propio; algo que forma parte de nosotros mismos; algo que, cuando se pierde, produce en su ausencia como una mengua de nuestro ser propio, una soledad. La verdad, en las crisis llamadas intelectuales, puede perderse también como se pierde una persona amada, por muerte o por distancia, y su pérdida deja en nuestra alma también un vacío, como la ausencia de la persona. Por esto las crisis intelectuales son crisis existenciales, vitales. Entrar en crisis, es decir, dejar súbitamente de sentir el sustento de nuestras ideas y creencias, no es algo que le acontezca al puro pensamiento, sino a la persona entera. Hay ahí una ruptura, una dislocación, un naufragio, o como se quiera llamar; algo más análogo de lo que parece a lo que es cometer una infidelidad, o ser víctima de ella. Fieles o infieles, sólo podemos serlo con lo próximo a nuestro corazón, con lo que es muy nuestro, no con lo extraño. Y la verdad, venimos diciendo que es verdad legítima cuando es auténtica o propia; y cuanto más propia o personal, más verdad es, porque las verdades ajenas, aceptadas sin esfuerzo porque son de todos, nos ligan menos que aquellas a que llegamos por nosotros mismos, y éstas hacen también nuestra vida más auténtica. Por lo mismo, la verdad auténtica es más respetable, porque es, para cada persona, su personalidad misma. Y no parece que haya, por el camino de la reflexión filosófica, otro modo posible,

entre los que están hoy a nuestro alcance, de traducir en idea el afán de bondad.

2. La Razón accede a la Divinidad en el siglo xvii. Pero no es que la Divinidad sea considerada como Razón, porque esto es tan viejo como la filosofía. Es que la Razón parece sustituir a la Divinidad. La filosofía moderna se inicia, con Descartes, y sigue su marcha como un racionalismo. El siglo xvii ha sido llamado la época de los grandes sistemas: Descartes, Spinoza, Leibniz son, en efecto, los grandes sistemas del racionalismo. En el siglo siguiente parece como si el poder de creación, fatigado por el esfuerzo anterior, se agotase. Y como siempre ocurre en la historia del pensamiento, después de una etapa creadora viene otra de difusión. Pero la difusión de las ideas es el primer signo de su crisis. El siglo xviii, pues, que asiste a la glorificación de la Razón, asiste también a los primeros embates que contra ella se dirigen. Esta orientación crítica, sin embargo, no anuló al racionalismo, en sus términos tradicionales; no fué todavía una crítica a fondo como la que, por todos lados, se le dirige en nuestros días. Aquellas críticas del siglo xviii desembocaron a lugares muy distantes: del empirismo se pasa al logicismo de Kant y al psicologismo de los moralistas ingleses. Pero es importante observar cómo la crítica de la razón plantea en ambos el problema ético.

Los moralistas ingleses parecen haberse dado cuenta de que el dogmatismo racionalista ofrecía del hombre una imagen excesivamente descarnada o deshumanizada. Se empezó por considerar que la razón era en el hombre lo distintivo, lo esencial; luego resultó de ahí que era lo superior y excelso, y se estaba ya en camino de pensar que el hombre era sólo razón y que no había en su alma nada más: nada que valiese la pena. Los moralistas ingleses restauran en la consideración filosófica lo concreto de la experiencia humana y proceden a examinar y describir en este plano los sentimientos y los modos de la conducta. Así parece que en sus estudios se nos muestra otra vez al hombre, y por ello tienen esos estudios morales un primordial interés psicológico. Tal vez ninguno de ellos posea la genial perspicacia y el profundo sentido humano de un Pascal. Pero es significativo que, hablando de ellos, sea oportuno ponerlos en esa relación con Pascal.

Es más común establecer una conexión entre los moralistas ingleses y los enciclopedistas franceses. Unos y otros son "iluministas" o "ilustrados". Y, además, en el racionalismo de los enciclopedistas se introducen ya los rasgos de un humanismo moderno, que deja atrás el modelo del humanismo clásico y se orienta hacia

lo político —así como el humanismo de los ingleses se orienta preferentemente hacia lo económico. Pero los ingleses, aparte de que se anticiparon a los enciclopedistas —como se adelantó la revolución inglesa a la francesa—, ofrecen en este peculiar carácter suyo que es la atención al hombre concreto, la nota de anti-dogmatismo y anti-racionalismo. En esa atención no alcanzan nunca profundidades muy recónditas del alma humana, sino que más bien se desenvuelven en una tónica general, muy británica, de seriedad y buen sentido.

El más genial de ellos fué Hobbes. Pero la imagen del hombre que él propuso no satisfizo demasiado a los propios ingleses (siempre los ingleses se sienten un poco alarmados por sus propios genios). En el siglo XVIII, después del gran trastorno político y religioso, el auge nacional de Inglaterra y el inicio de la economía y la técnica modernas parecían más bien predisponer en contra de las ideas de aquel pesimista, para el cual el hombre es un animal egoísta que sólo por coacción externa puede ser conducido a la realización de actos virtuosos. Quienes vienen después de Hobbes, en la tradición filosófica inglesa, no es que se muestren muy beatamente ilusionados sobre la naturaleza humana, ni se forjan las sublimes esperanzas en cuyo marco surgió la Revolución Francesa. Su mismo buen sentido y su tino psicológico se lo impidieron. Pero, sin embargo, no dejan de rebatir aquellas afirmaciones tan rudamente pesimistas.

Shaftesbury, el primero entre ellos, rebate la idea del egoísmo radical del hombre y de su primaria naturaleza bélica, formulada en la frase antigua que Hobbes recoge: *Homo hominis lupus*. Afirma, por el contrario, que existe en el hombre una inclinación natural a la sociedad. Cada especie posee esta inclinación, por la cual es conducida a su mayor bien. Estas tendencias son, pues, dirigidas providencialmente, y de ellas resulta la armonía del orden universal. En cuanto al hombre, esta tendencia natural suya a la sociedad se completa con el sentido moral. Esta idea de que la moralidad sea objeto de un sentido, constituye una oposición de frente al apriorismo ético de los racionalistas. El sentido moral, en efecto, es innato y común, y en él se fundan nuestros juicios y valoraciones, y no en ninguna operación intelectual. A un *a priori* metafísico se substituye un *a priori* natural —y la ética inicia con ello una progresiva desvinculación del campo de la metafísica y se vuelve descriptiva.

Hutcheson, asimismo, afirma la existencia del sentido moral. Este sentido no tiene ningún fundamento religioso, ni tampoco un fundamento social, porque derive de la experiencia o la convi-

vencia con los demás. Tampoco presupone ninguna idea. Es, en suma, un sentido; es decir, algo natural en el hombre. Como todo sentido, tiene éste su objeto propio, el cual se nos hace patente en su misma actividad. Este objeto propio es una cualidad real de la persona: sería absurdo pensar —dice— que la persona es buena porque yo la juzgo como tal; por el contrario, yo la juzgo buena porque estoy dotado de un sentido moral que me permite descubrir su bondad.

Otra objeción contra la teoría de Hobbes proviene de Mandeville, aquel médico holandés que residió en Londres. Su posición es la de un rigorismo moral que tiene como consecuencia la refutación de Hobbes por medio de la paradójica aceptación de su tesis principal. El hombre es, en efecto, un ser movido por el egoísmo y la vanidad; pero así como, para Hobbes, la convivencia social y política y el gobierno sólo son posibles a base de contrariar esa tendencia natural del hombre; así como la moral viene a refrenar aquel estado belicoso primario, y por ello hace posible el provecho de todos, para Mandeville esas pasiones e impulsos primarios y egoístas son justamente los motores de la industria y del comercio, es decir, de todo lo que parecía en el siglo XVIII, especialmente a los ingleses, y aún parece hoy a muchos rezagados, el más alto signo del progreso humano. Según esto, la moral no sería la condición previa para que el hombre obtuviese beneficios en la convivencia social, sino que sería una lucha por la anulación de estos falsos beneficios. En resumen, pues, el pesimismo de Hobbes y el de Mandeville concuerdan en esto: el hombre es un ser egoísta; la moral va contra este egoísmo. Pero en Mandeville el egoísmo no es opuesto a la sociabilidad; y así como en Hobbes la supresión del egoísmo, o su mitigación, es condición de lo que él considera beneficio para todos, para Mandeville la lucha de la moral contra el egoísmo cierra la fuente de donde surge la industria humana. Y no estorba decir que esta severidad ascética de Mandeville constituye una intuición certera del sentido que tiene el auge moderno de la técnica y del industrialismo, los cuales en su época alborean, y en la nuestra lo consumen todo. Pues, en efecto, la potencia humana de donde emerge ese afán de transformar y utilizar la naturaleza, es una tendencia primaria, que puede llamarse inferior. El afán de productividad, de transformar y rehacer las cosas, de elaborarlas y manipularlas para someterlas a nuestro servicio, es un afán de poder y de dominio. La mano, que es el instrumento técnico del hombre, es asimismo el instrumento de lucha y de dominio. En la técnica, lo intelectual y lo espiritual quedan sometidos al servicio de lo impulsivo.

Pero el nacimiento de esta técnica, en su forma moderna, o sea con el auxilio de una ciencia rigurosa, pareció, a quienes lo presenciaron, una tan sorprendente maravilla, y la alteración de la forma de vida que acarrea fué, en efecto, tan importante, que sólo así puede explicarse el hecho de que los filósofos llegaran a ser, a un mismo tiempo, economistas, y de que la idea y el valor de utilidad fuesen considerados como supremos en rango y como motores principales de la vida humana. También por este lado, pues, los ingleses fueron innovadores, porque se anticiparon a los que, en el siglo XIX, hicieron de lo económico el fundamento de su teoría de la vida, entre ellos Marx.

3. Los rasgos característicos de esta filosofía inglesa llegan a su plenitud representativa en Adam Smith. En él parece lograrse una concordancia perfecta entre el egoísmo natural del hombre y la convivencia y beneficios sociales; todo ello, aunado por una Providencia más o menos laica, cuya misión, tanto como coordinar al universo entero, parece también consistir en una benévola protección del libre cambio y los buenos negocios (véase el *Ensayo sobre la riqueza de las naciones*, 1776).

Se ha dicho ya que una filosofía no puede ser comprendida sino en conexión con las demás creaciones culturales de la época en que se produce, justamente porque la filosofía es la expresión culminante, es aquella creación del espíritu en que más auténtica y agudamente se encuentran representados los rasgos culturales de una época. Siendo esto así, podemos decir que, entre todas las direcciones de la reflexión filosófica, la ética es aquella en que el valor de representación histórica se hace más inmediatamente patente. En la ética se expresa lo que el hombre piensa de sí mismo y lo que el hombre espera del hombre. Y así podemos descubrir, a lo largo de la historia del pensamiento, éticas que exaltan y éticas que limitan y constriñen; unas que son propulsoras y otras que son ascéticas; unas geométricas y otras sutiles; unas rigurosas, dogmáticas o revolucionarias, y otras descriptivas, optimistas o acomodaticias. Cada una corresponde, por su carácter, y de un modo más o menos manifiesto y complejo, a una peculiar situación vital del hombre. Y si se ha dicho que la ética de Aristóteles representa el espíritu, la forma de vida y la idea del hombre de la burguesía ateniense en su plenitud, podemos afirmar que Adam Smith representa los ideales y el sentido de la vida de la burguesía inglesa. Y así como de aquella burguesía griega surgió un tipo humano representativo, que fué el *kalós kai agathós*, de la burguesía inglesa ha salido el *gentleman*, cuyas virtudes y cuali-

dades: la prudencia, el dominio de sí mismo, el sentido estético de la vida y otras con las que luego daremos, aparecen en este estudio con una representación que, si tal vez no es única o exclusiva, sí podemos decir que es auténtica.

Adam Smith pudo haber escrito la primera frase del Discurso del Método: *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*. Sólo que en él ese “buen sentido” habría sido menester interpretarlo literalmente, y no como sinónimo de razón. Para Descartes, es el buen sentido o razón “la potencia de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso”. Para Adam Smith también el poder de juzgar es común entre los hombres, pero este buen sentido ya no es la razón, sino, como veremos, otra potencia menos geométrica del alma. Ya sabemos que se debe a Pascal ese principio caracterológico que distingue entre el *esprit de géométrie* y el *esprit de finesse*. Adam Smith sería un *esprit de finesse*. Hacia el final de la *Teoría de los sentimientos morales* nos dice que “en vano se pretende determinar de un modo preciso lo que sólo puede serlo por el sentimiento”. “¿Cómo es posible, en efecto, encontrar reglas invariables que fijen el punto en el cual, en cada caso particular, el delicado sentimiento de la justicia ya no es sino un frívolo escrúpulo; que muestren el instante preciso en que la reserva y la discreción degeneran en disimulación?” Estas cualidades llenas de matices de que se compone la vida moral no son reductibles a reglas, ni es posible captarlas y guiarse entre ellas por la razón. Pero que la razón sea inapta para esto, no significa que el hombre no pueda, por medio de otra facultad suya, fundar con certeza sus juicios morales aprobatorios o desaprobatorios. El fundamento de esta certeza sería la simpatía.

Podría pensarse que, al abandonar el instrumento de la razón, consigue Adam Smith penetrar hondamente en los pliegues íntimos del alma humana. Quien se sintiese decepcionado al descubrir que no es así, no habría entendido a Smith. La moral del sentimiento en Adam Smith no es la moral del sentimiento de Rousseau, ni la simpatía es una intuición afectiva, como en Scheler, un conocimiento inmediato de lo moral por la vía del amor. Smith no anuncia todavía el romanticismo, ni es un moderno insaciable de experiencias, como Scheler. Es un hombre incapaz de algún exceso, o que reprueba los excesos —y la intimidad es siempre un exceso—. Es incapaz de representarse a la simpatía como un impulso interior que arrebate al hombre, y que, por encima de la razón, lo lleve hasta el fuero interno de los demás hombres. Todo esto es *shocking* y poco serio. No es que ignore las pasiones humanas. El sabe y nos dice que el temor y la an-

gustia son los grandes tormentos del hombre, de los que ni la razón ni la filosofía pueden librarlo. Sabe, y nos dice, que la muerte es como un principio de la naturaleza humana, que actúa como veneno de la felicidad, pero al mismo tiempo como freno de la injusticia. Pero este saber del hombre más bien le conduce a la zona neutra de un término medio en el que se proscriben toda pasión, todo exceso y desmesura.

Este término medio, sin embargo, no es presentado normativa, sino descriptivamente. No se trata de un ideal que hay que lograr, sino de una realidad psicológica que se ofrece ya al considerar la conducta de las gentes decentes. La moral de Adam Smith no es, pues, normativa. El término medio es virtud en Aristóteles; es un equilibrio inestable, por la tensión que ejercen en la vida los extremos. Este término medio es, en realidad, un extremo, el único extremo verdadero frente a la facilidad que consiste en dejarse llevar a la otra extremosidad de las pasiones y los impulsos. Y como sólo es virtud cuando es hábito, por eso el término medio es difícil. "Tomar el término medio en cada cosa —dice Aristóteles— es toda una obra." Es la obra de la vida. En Adam Smith, en cambio, parece que esta obra está ya hecha, parece que la vida ya está obrada. No hay que pedirle al hombre que reprima o se esfuerce a cada paso, pues la Providencia ha dispuesto las cosas de tal modo, que en el común de los mortales la decencia y el buen sentido obran ya como reguladores de la conducta y como guías para sus juicios morales. Una cierta bondad ingenua, no ausente del conocimiento de la flaqueza humana, ni falta de perspicacia psicológica; una cierta confianza optimista en el hombre, mitigada por un asomo de escepticismo; reserva y dignidad; una seriedad más bien fría; decencia y buen sentido son, en resumen, los caracteres que ofrece este estudio de los sentimientos morales de Adam Smith y por los cuales puede ser considerado como representativo de las virtudes y limitaciones de una sociedad.

Ahora bien ¿qué es, de un modo más preciso, la simpatía? Ya dijimos que no se trata de una intuición afectiva. La simpatía no es inmediata. Simpatizamos con el dolor y el placer ajenos, no por una comunión con los afectos del otro, sino porque nos damos cuenta de la situación en que se encuentra, y juzgamos sus sentimientos y emociones adecuados a la situación. Así, pues, la simpatía no surge de la percepción de los sentimientos ajenos, sino de la percepción de una situación; y, al percibirla, nos ponemos en el lugar del otro, y compartimos con él su placer o su dolor. Aprobar el motivo de una pasión, es decir, considerarla adecuada

a su objeto, equivale a simpatizar con ella. La simpatía no se produce cuando la pasión del otro nos parece insuficiente o excesiva, es decir, inadecuada. Hay ahí, por tanto, una curiosa y significativa mezcla de generosidad y egoísmo; porque, de una parte, simpatizar es compadecer, o compartir el placer y el dolor ajenos, y para ello es menester que hagamos nuestra la situación del otro, o nos pongamos en su caso; y, por la otra, esta simpatía queda supeditada a nuestra aprobación de los motivos, de tal suerte que ponderamos los sentimientos ajenos con la medida de los nuestros propios. Al mismo tiempo, sin embargo, el otro se convierte también en la medida con la cual aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta, porque siempre “pugnamos por examinarla al modo como imaginamos lo haría cualquier espectador honrado e imparcial” (Parte III, cap. i). De ahí resulta, por el acomodo de las medidas de unos con las de otros, una cierta incapacidad de exceso, que se resuelve en la tónica neutra de un término medio (*mediocrity*) a que antes nos referimos (Parte I, Sec. II, Introducción). Ni en el amor podrá haber exceso. El principio cristiano “amar al prójimo como a sí mismo”, se transforma en Adam Smith —y podríamos decir en el *gentleman*— en un “no amarse a sí mismo más que al prójimo” que no carece de una punta de humor y escepticismo.

Esta capacidad de ponerse en el lugar del otro, en que consiste fundamentalmente la simpatía, y que tiene un sentido tan moderno, es, a la vez, la fuente para el conocimiento de sí propio. No podemos inspeccionar y valorar nuestros propios sentimientos sin salirnos de nosotros mismos. Conocemos primero a los demás que a nosotros mismos, y tan sólo somos movidos a observarnos porque pensamos en el efecto que podemos producir en los demás.

No hay, pues, un sentido moral innato. La convivencia es la fuente única de la moralidad. Las reglas morales se forman inductivamente (Parte VII, Sec. III, cap. II). “No aprobamos o condenamos los actos en particular porque al examinarlos resulten estar de acuerdo o no con alguna regla general. Por lo contrario, la regla general se forma a través de la experiencia, la cual nos descubre que se aprueban o reprueban todos los actos de determinada especie, o circunstanciados en cierta manera” (Parte III, cap. IV).

Sin embargo, será útil al lector no pasar por alto una cierta discordancia o falta de rigor sistemático en las ideas de Adam Smith relativas al problema de si el conocimiento o experiencia moral es inmediato o no. Lo sería si existiese un sentido moral específico, pero esta idea de Shaftesbury y de Hutcheson es re-

batida con excelentes argumentos (Parte VII, Sec. III, cap. III). Por otra parte, este conocimiento no es racional: ni intuitivo, ni *a priori*, ni inductivo. La experiencia moral se produce por la vía afectiva: es la simpatía. Esto parece indicar que se trata de una experiencia inmediata y directa. Y en este sentido se habla de “un inmediato sentido y emoción”; de “una percepción primaria de lo bueno y lo malo” (Parte VII, Sec. III, cap. II); y también de “unos instintos primarios e inmediatos” que nos guían en la elección de los medios propios para cada fin, y de “una inmediata e instintiva aprobación” en cuestiones relativas al castigo de los actos (Parte II, Sec. I, cap. V).

Esto parece ser decisivo. Pero también se nos ha dicho que la experiencia de lo que al otro le pasa (y en ella debiera originarse la simpatía), no es inmediata (Parte I, Sec. I, cap. I). Se nos dice que cuando nos condolemos o simpatizamos, efectuamos una referencia previa a “una idea general de la buena o mala ventura” (Id., id., id.), y que el conocimiento de los motivos (cuyo examen sólo puede ser intelectual) es previo a nuestra simpatía por la aflicción o el regocijo ajenos, y da la medida de esta simpatía nuestra, pues ella es mayor cuanto más adecuados a la situación correspondiente nos parecen aquella aflicción y aquella alegría (Id., id., id.).

Esta cuestión está, por tanto, confusa, como en general toda la terminología relativa a los fenómenos afectivos. Al eludir la teoría del sentido moral, Adam Smith ha implicado en la simpatía, y de un modo más o menos subrepticio, las funciones intelectuales —a las que, por otra parte, rechaza en el plano de la experiencia moral inmediata—, y así ha mediatizado el fenómeno original y primario de la vida moral. Adam Smith no ha visto que la simpatía puede ser independiente no sólo, como él dice, de la compenetración afectiva, sino también del juicio de valor. No ha visto que la simpatía por alguien no consiste precisamente en compartir el sentimiento que vive este alguien, sino en otro sentimiento o experiencia más compleja, de raíz y cualidad distintas. No ha descubierto, en fin, en la simpatía, una dimensión más radical: que no simpatizamos con los sentimientos de las demás personas, sino con las personas mismas.

II

HUME. CUESTIÓN DE PALABRAS

*Miserere ut loquar*SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, v

4. Hablar es cosa tan tremenda que San Agustín pedía misericordia para poder hacerlo. No todo el que habla, sin embargo, necesita de la misericordia ni hace una cosa tremenda. Pues hay muchos modos de hablar y se habla de muchas cosas. O si se quiere, hablamos en verdad muy pocas veces; muy pocas empeñando a la verdad en lo que decimos. La palabra no puede ser tremenda cuando sólo es un signo útil para la vida, cuando tiene una mera función indicativa y no expresiva, cuando se cambia como el signo monetario. Entonces no hay en ella ni buscamos en ella pretensión ni compromiso de verdad. Tremendo es hablar empeñando el alma entera en la palabra, o hablando de algo entero; cuando hay la entereza de la cosa y la entereza del que habla. El hablar con verdad *nos hace*, y esto es tremendo.

San Agustín hablaba con entereza. Y era tremendo su hablar porque hablaba de algo que es también tremendo para el hombre, y que para el cristiano es además palabra, verbo: Dios. Esta locuacidad de Dios es tan insaciable como temerosa. Todos los que ven a Dios o van a Dios hablan incansablemente, pero con gran temor, pues de Dios no hay familiaridad, sino extrañeza. Pero es justamente de la extrañeza de donde nace la palabra, y es al extraño a quien hablamos. La intención de verdad se pone en la palabra cuando la cosa de que hablamos es extraña, no cuando es común y usual para nosotros. Hablamos del otro y de lo otro, pero sólo cuando descubrimos que se extraña de nosotros, que es cuando se nos hace problemático. Y creo que sólo entonces lo descubrimos como *un* ente, como un auténtico *otro*. El ente es *el otro*, y sólo se constituye vital y lógicamente para nosotros en un ente cuando se nos hace metafísicamente extraño. De nosotros mismos no decimos nada en verdad sino cuando nos extrañamos a nosotros mismos. Hay que ver entonces si el hablar nos reaproxima a lo extraño y nos permite la comprensión de su ser, propio, o si mantiene nuestra distancia metafísica de él.

Lo más extraño de todo es Dios. Es el ajeno, distante y distinto por excelencia: considerado como el Ser mismo, como el ser que no es menguado como el del hombre. Por esto se habla

de Él insaciablemente. Pero siendo el verbo, el logos, un camino que seguimos para aproximarnos a lo extraño, cuanto más extraño sea aquel de quien hablamos o a quien hablamos, más distante la meta de nuestro camino. Este es el problema del logos de Dios, y el problema de todo logos, de todo hablar, el problema del pensamiento y de la filosofía, pues la filosofía es y ha sido siempre y será un logos. Pero ¿cuál?

Es menester que la palabra no nos aleje más de aquello que es lo extraño, y que debimos en cierto modo extrañar para poder decir algo de él. El riesgo de este alejamiento es grave, porque no se compromete ni se empeña en ello el valor lógico de la verdad, el cual no va nunca solo, sino su valor metafísico, más fundamental y entrañado siempre en la palabra de verdad.

Si hay modos diferentes de hablar y modos diferentes de ser los entes, sería doblemente insensato el empeño de reducir a uno los modos del ser y a uno los de hablar de ellos. Esta insensatez, sin embargo, es consecuencia de una venerable tradición. Tal vez porque la posteridad sólo tomó de los griegos, en este punto, la distinción y jerarquía de dos solos modos de hablar y dos solos modos de ser: el hablar por experiencia u *opinión (doxa)* y el hablar por conocimiento o sabiduría (*episteme*); el ser de la esencia y el del accidente. Pero es que el griego (el griego por antonomasia que fué Aristóteles) tuvo que recurrir a ésta que fué su solución para explicarse el cambio, que le podía parecer irracional, y pudo parecérselo porque partía de una concepción del ser como inmutable. Siendo evidente como era y es el cambio del ente, resolvió dividirlo en dos y reservar la inmutabilidad para aquella parte del ente que no era la visible, la que acaparaba tercamente su atención visual. Y la llamó con un término que hemos traducido felizmente por *substancia* y que expresa bien la idea de lo que no se ve y que *está debajo*. Curioso es, sin embargo, que la metafísica de un hombre como el griego, tan avezado a ver agudamente e inclinado a las interpretaciones visuales, sustrajese precisamente el ser esencial al campo de la visión.

Esta operación decidió del curso entero del pensamiento filosófico. De ahí surgió la tradición de esa lógica de la identidad que nos mantiene a distancia de comprensión de los entes. Esta lógica proscribió del pensamiento el problema del tiempo, lo abandonó luego en manos de la ciencia moderna, y se incapacitó a sí misma para su empeño inicial (constitutivo de toda lógica) de aproximación al ser de los entes. La trágica consecuencia de esta operación griega aparece en Descartes, donde se inicia el curso hacia la pérdida radical del ser, cuando el logos descubre que no

hay otro ser fundamental que el logos mismo. Fuera de él, lo que existe es espacio, no tiempo. El concepto de energía en Leibniz es un intento para introducir el tiempo en el ser. Pero este concepto prospera en la física, no en la metafísica. Y la función corrosiva del logos entregado a sí mismo alcanza su propia destrucción en Kant, cuando descubre este logos que él no es ser, pero se ciega el camino para llegar al ser. Hegel representa un nuevo intento para introducir el tiempo en el ser, pero el ser de Hegel es nuevamente el logos mismo.

Y así, ha tenido caracteres de contrasentido el hecho de que haya sido precisamente el conocimiento (*episteme*) de lo esencial, ya en su función científica, ya en la filosófica, cuya pretensión era rechazar todo hablar vano y sin verdad, la palabra que nos haya vaciado del ser, de tanto ponerlo a distancia remota de nosotros; la que haya intentado excluir la palabra sobre el ser, o palabra metafísica, de tanto vaciar cada cosa de su ser como ente. Y no hay peor vanidad que la de la palabra vacía. La vanidad del verbo es negación del ser, disminución que adelanta angustiosamente cuanto más queremos llenar con nuevas vanidades y suficiencias la vaciedad del decir y de lo dicho en el decir. Cuanto más suficientes nos hemos llegado a creer por nuestro logos, más vacíos nos hemos quedado del ser, de Dios y de nosotros mismos. Hasta que hemos desesperado de toda plenitud real y de toda entereza del verbo, y hemos puesto en otras potencias la esperanza que era en el verbo, y que es la esperanza de verdad y de ser.

Lo principal, por tanto, es que veamos si es posible, y cómo lo sea y pueda ser fundado, un logos de lo sumamente extraño. El sentido de esta búsqueda renueva la actualidad de San Agustín, desde un enfoque en el que no parece haberse reparado. San Agustín creó, dentro de la filosofía, un modo nuevo de hablar para hablar de Dios. Y que no se había reparado en esta creación expresiva suya, para obtener de ella las adecuadas consecuencias filosóficas, está confirmado por la tradición de sus comentaristas. Estos pretenden desentrañar el puro logos conceptual a través de la peculiar expresión del Santo, que no les importa en sí misma. Y cuando ella no expresa propiamente ideas, entonces no es objeto de especial atención, y queda relegada al plano de las efusiones fervorosas propias de un creyente. Así, la plegaria y la filosofía se consideran dos elementos independientes y separables, en las *Confesiones* sobre todo. Y como todo lo que San Agustín dice de Dios se lo dice a Él mismo en oración o confesión, de ahí resulta que este logos de Dios o teo-logía no es objeto de consideración filosófica.

Pero si la expresión en San Agustín es inseparable de su pensamiento, ello no es solamente por la razón misma que resulta válida para cualquier otro filósofo, sino por otra además, que le afecta a él particularmente. Pues siendo filósofo con toda autenticidad, su afán de ver por sí propio cede ante el objeto divino, del que sólo alabanzas se atreve a decir, pero no conceptos. Para el creyente, después de que el Verbo mismo se ha manifestado en la palabra revelada, desaparece el afán de hablar de Dios con pretensión de verdad. Ya se tiene la verdad, y todo otro hablar resulta insignificante, superfluo y miserable frente al logos de Dios dado por Él mismo. La relación con Dios que mantiene entonces el creyente —aunque filósofo— no se produce por la vía de la palabra racional, del logos conceptual puro, la cual se reconoce insuficiente, sino por la vía del íntimo coloquio, del logos confesional o del dia-logo. Ya no se habla de Dios desde la razón, la cual ha dejado de ser la eminencia del hombre, sino *ex intimis cordis medullis*.

Pero el modo de hablar de un ente como es el hombre determina en una dimensión radical el modo de ser de este ente, en tanto que ente.

5. La cuestión para la filosofía en nuestros días consiste, por tanto, en dilucidar el sentido y el valor del logos sobre Dios, como parte principal de una investigación metafísica de la expresión. ¿Qué sentido tienen y cuál es el alcance filosófico de palabras tales como *Miserere ut loquar* o como *Quid es ergo Deus meus, nisi dominus meus*? ¿Cuál es el ente que las profiere, y en qué se distingue en cuanto al ser del Aristóteles de la *Metafísica*, del San Anselmo del *Proslogion*, del Santo Tomás de la *Summa Theologica*, del Descartes del Libro IV del *Discours* o de ese mismo David Hume de los *Diálogos sobre Religión Natural*? Esta cuestión implica de una vez el problema filosófico de Dios y el problema del ser, el problema del hombre y el problema de la expresión o del logos. Y así debe ser, pues si la filosofía sigue tomando decisivamente el curso de una investigación metafísica, por el que se reinstaure sin desvíos ni desvaríos circunstanciales la gran tradición de los maestros de siempre, es claramente previsible que este curso nos conducirá inexorablemente a un punto en el cual no puedan ser tratados los capitales problemas sino en conexión con el de Dios. Si el de Dios resulta un problema límite, que deba como tal permanecer irresoluto, ésta es otra cuestión. En todo caso, aunque no alcance la filosofía a ingresar a Dios en su dominio propio, no podrá desvanecer su vigencia problemática,

pues Él quedará siempre como un trasfondo de ese dominio, limitándolo y condicionando en él, desde fuera, el capital problema del ser y del hombre.

El problema del ser no es aquí objeto de estudio. Pero sí el del hombre, condicionado como decimos por Dios; o si se quiere, el problema de Dios condicionando al hombre. La historia de las relaciones del hombre con Dios es cardinal para la historia del hombre mismo. Esta relación constituye para el hombre una situación fundamental, en la que se inspira la idea que él forma de sí mismo. Pero a su vez, la relación entre el hombre y la idea que él forma de sí mismo es una relación peculiar, pues esta idea el hombre la vive, y no sólo la piensa; de tal suerte que ella resulta por lo mismo una expresión de su ser propio, o de su modo de ser, y no sólo una significación con determinado valor lógico y científico.

Si así fuese, y así pienso yo que es, esta relación entre el hombre y su idea de sí mismo tendría en su peculiaridad un valor metafísico. Afectaría esta idea al modo mismo del ser del hombre. Pues el hombre es un ente modal. La historia de *la idea del hombre*, involucrada en la historia de sus relaciones con Dios, resultaría por tanto, si alcanza su debida radicalidad, una historia óntica, metafísica. O en otros términos: la metafísica del hombre sería una metafísica histórica. En parte por lo menos; pues otro grave problema al que debe enfrentarse la filosofía para eludir una desesperada desviación que se presenta en su camino actual, es el de precisar con rigor la zona última a que alcance esta historicidad modal del hombre en tanto que un ente.

Como quiera que sea, lo que hasta aquí se ha logrado es descubrir en él que su cambio afecta a su ser en unidad. Y que lo afecta en esa dimensión radical determinada por la expresión. Las expresiones, las palabras, como toda acción y toda obra humana de creación, son históricas porque se producen en el ámbito de la espacialidad y la temporalidad, que es el ámbito de la existencia. Por esto hablar es cosa temerosa. Y por esto la metafísica del hombre deberá conducirse como una *metafísica de la expresión*.

Pero, a su vez, la metafísica misma (y toda filosofía y toda ciencia) es expresión también. El logos es siempre expresión, aunque sea logos racional, no sólo por lo asumido en la significación, sino por el sentido que en sí mismo tiene como obra del espíritu humano. No importa que el pensador conciba a su propia filosofía como una ciencia. Con total independencia del valor científico que efectivamente consiga darle, su pensamiento resultará siem-

pre expresivo de su ser personal, porque quedarán reflejados inevitablemente en él sus situaciones fundamentales.

Ahora bien: cuando este pensamiento, dadas sus esenciales limitaciones, y por la índole del objeto sobre el cual pretende versar, se encuentra falto de la necesaria fundamentación para alcanzar la verdad, ocurre entonces que carece de todo valor, considerado como científico. Así acontece con el logos racional sobre Dios. Cuando la exigencia de una rigurosa fundamentación y la crítica de los alcances de la razón, efectuada por ella misma, han puesto al descubierto los límites infranqueables del logos racional, ha parecido que todo hablar sobre Dios perdía validez y legitimidad. Pero esto ha sido así porque de antemano se exigía de este pensamiento y este logos el cumplimiento de las condiciones válidas para ser científico, y se descuidaba la posibilidad de una consideración filosófica que descubriera su valor y su sentido metafísicos de expresión. Invalidar el logos racional sobre Dios no implicaba necesariamente la imposibilidad de una consideración metafísica de su presencia o ausencia en la vida del hombre y en su logos.

Podemos pensar y pensamos que de Dios no hay logos racional, por la índole suprema de su extrañeza metafísica respecto de nosotros, que nos lo hace inapresable e incomprensible por estos medios y por esta experiencia. Pero debemos restaurar en el campo de una reflexión filosófica fundamental la consideración de Aquel que ocupa una posición de ápice, desde la cual regula y condiciona (cualquiera que sea la relación que el hombre mantenga con Él, así sea negativa o re-negativa y blasfematoria) la estructura del ser del hombre y la disposición que para él adoptan todos los diversos entes, los unos respecto de los otros y para con él, y la idea misma que el hombre forma de sí, la cual es parte constitutiva de su entidad.

El modo como esta restauración deba y pueda efectuarse, quedó indicado brevemente. Cuando la razón no alcanza a Dios directamente, el empeño por hablar de Él no cede, sino se acrecienta. La incapacidad de la razón más bien define su carácter de permanente problematicidad. El camino es entonces el de un estudio del ser del hombre, a través de un estudio de su expresión, por el que se descubra la estructura de este ente, determinada por la presencia o la ausencia de Dios en él, y por los modos de esta presencia y esta ausencia.

Operando así, es patente que no importará detenerse en el examen del valor conclusivo y del fundamento de la teología racional, que se considera inválida de antemano. Pero sí entrará

esta teología en el mismo plano de consideración en que entren aquellas otras teologías de índole a-racional, como la de San Agustín o la de San Juan de la Cruz. Pues la significación y el valor metafísicos de estas teologías, tan dispares con las de Aristóteles, Santo Tomás y Descartes, les son comunes sin embargo a todas ellas, en tanto que expresivas de la constitución del ente humano que las formula.

6. David Hume, vive de 1711 a 1776, y escribe sus *Diálogos sobre Religión Natural* —que no se publican sino hasta tres años después de su muerte— a mediados del siglo. ¿Cuál es su propósito al escribirlos? ¿Qué sentido descubrimos en esta obra, en relación con las demás del propio autor y con las corrientes del pensamiento filosófico en su tiempo?

A diferencia de otros pensadores ingleses contemporáneos suyos, Adam Smith notablemente, Hume quiere ser un especulativo puro. Su pensamiento parece no surgir a instancias de la vida entorno. Por lo menos no surge de ella consciente o deliberadamente. Lo que queda en él del cartesianismo ya no es más que esa intención de dejar la vida aparte, en el paréntesis de una provisionalidad nunca resuelta y que no afecta al curso independiente de los puros pensamientos. Estos se quieren desenvolver sin conexión con las árduas disputas religiosas que caracterizan a la época, y mucho menos con los problemas que la nueva vida económica está planteando al mundo, especialmente al mundo británico. La investigación filosófica no debe buscar en el carácter benéfico de sus consecuencias un apoyo ajeno a sus propios fundamentos. Estos fundamentos son los del entendimiento humano, cuyo examen, siguiendo el modelo de Newton, debe conducir al hallazgo de los principios que, en cada ciencia, “deben señalar los límites de la humana curiosidad”.

Se trata, pues, de una labor crítica: de señalar los límites de la razón humana en la situación histórica del auge del racionalismo. Pero hay que advertir, para comprender esa situación, que la crítica no se opone al auge del racionalismo, sino contribuye a él. La forma justamente como el racionalismo se difunde y alcanza hasta las capas populares es la forma crítica y no la dogmática. Sólo que el racionalismo lleva en su auge mismo los gérmenes ocultos de la propia destrucción.

La cosa empieza en Descartes, y con su idea de una ciencia universal, producto de una razón idéntica a sí misma, la cual procede por rigurosa deducción a partir de una original intuición de apodíctica evidencia. Esta razón es determinada por Descar-

tes metafísica y lógicamente: como substancia y a la vez como órgano adecuado de la verdad. La intuición fundamental en que debe apoyarse deductivamente el sistema entero del conocimiento es la intuición que la razón tiene de sí misma, como substancia pensante; es el *cogito* como intuición del *ego* trascendental o sujeto puro de las *cogitationes*. A partir de él, es posible la reconstrucción del universo entero de la existencia y del pensar, que ha sido previamente puesto, en conjunto, entre el paréntesis de la duda. Nada va a rebelarse contra esta pretensión racional de reconstrucción. Ni siquiera Dios, que es el primer hallazgo de la razón, después del que ella ha hecho de sí misma. Pero inmediatamente vamos a ver las consecuencias que derivan de que Dios sea un hallazgo de la razón, pues una de ellas es el propio Hume.

La perspectiva de este plan de la razón entregada a sí sola es soberbia. Pero no ha de tardar ella misma en percatarse de que esa soberbia es desmedida. En efecto: las posibilidades de la pura razón como instrumento único de la verdad, se han fundado en la idea de esta misma razón como substancia. Si alguien somete a una crítica severa la idea de substancia, vendrá abajo el edificio entero del racionalismo dogmático, minado por su base. Esta es la operación que Locke lleva a cabo. Y después de él, remata la obra Hume, señalándole a la razón sus límites infranqueables, mostrando que ella no es tan pura como se pretende, sino mezclada con todas las limitativas impurezas de la experiencia, y devolviendo nuevamente el sujeto de la pura trascendentalidad al plano de su realidad concreta.

¿Qué consecuencias trae la crítica inglesa en relación con el problema de Dios y de las relaciones del hombre con Él? Importantes. Porque ciegan la única vía que quedó abierta para esa relación y esa comunicación. En efecto: después de la duda metódica, después de que por ella ha quedado anulada la posibilidad de considerar como fundamento del conocimiento —y de la vida— a ninguna otra potencia que no sea la razón, ésta debe extraer de sí misma todos los elementos para la reconstrucción del mundo. No puede extraerlos de la experiencia, por ejemplo, que ha sido previamente reputada como fuente inagotable de error, ni tampoco del amor —esto es lo importante— que vuelve a integrarse en el mundo inferior de lo sensible. Siendo así, la idea de Dios es un hallazgo que la razón hace en su propio seno (*Discurso*, libro IV), al explicarse la idea, innata en ella, de perfección. Ahora bien: si Hume considera a la experiencia como fuente única del conocimiento y consigue

con ello mostrar que no hay ideas innatas, Dios desaparece en el acto del plano de la construcción científica.

Pero esto no es lo grave. Lo grave no es que Dios desaparezca del plano del conocimiento racional, sino que se anule con ello toda posible relación vital con Él. Hume consume la pérdida de Dios por el hombre moderno. Para entenderlo bien es preciso insistir en una explicación que suelen descuidar los comentaristas. La filosofía inglesa, la de Hume, se opone a la de Descartes, pero no por el racionalismo de éste, sino por su apriorismo. La filosofía de Hume es tan racionalista y tan idealista como la de Descartes. Sólo que su racionalismo es crítico y no dogmático; empirista y no innatista. Por lo mismo, en cuanto al problema de Dios, se enfrenta con no menos vigor y aun con mayor franqueza declarada a la fe, a la tradición, a la autoridad. Este problema debe ser resuelto por la razón: en esto están de acuerdo Descartes y Hume. Dios ha dejado de ser una cuestión vital. Lo vital, lo relativo a la vida, está, como hemos indicado antes, aparentemente tan cerrado por un paréntesis de provisionalidad e indiferencia en el uno como en el otro. Dios sólo es una cuestión intelectual, que se resuelve positivamente, cuando la razón se siente capaz de encontrar a Dios por sí misma y en sí misma; y negativamente, cuando la razón no encuentra nada en sí misma que no proceda de la experiencia. Pero hay que ver bien que el ateísmo de Hume no deriva tanto de su crítica racionalista de la razón, cuanto de admitir, junto con el innatismo, que esta razón sería en todo caso la vía única de acceso a Dios. El racionalismo medieval, el de Santo Tomás, estaba todo él apoyado y sostenido por una potencia no racional del alma: la fe. Ésta, y el amor que con ella se funde, han dejado de tener para los iniciadores del mundo moderno virtualidad ninguna de fundamento vital y racional. Esta es la cuestión.

Y siendo, como pensamos, la relación del hombre con Dios una determinante modal del ser del hombre, cuando esta relación se anula, el hombre queda ónticamente disminuído. El hombre es una substancia cuya esencia es pensar, nos enseña Descartes. La esencia de su ser es pensar. Luego, si mengua el alcance de su pensar, menguará su ser en la misma medida. Al perder a Dios, el hombre queda menguado, no sólo desamparado. Y no sólo es la de Dios la pérdida que sufre con el racionalismo moderno. Pierde también al mundo. El hombre no se relaciona vitalmente con el mundo a través de ningún sistema puramente racional y científico, sino a través de su experiencia inmediata. Lo que hace el racionalismo es sustraerle al hombre este mundo

de su experiencia, negándole realidad verdadera. La experiencia es una falacia: esto es el idealismo. Y debe entenderse que este otro idealismo que es el empirismo no remedia la pérdida: al afirmar que la experiencia es la fuente única de conocimiento, el empirismo no garantiza la seguridad de esta fuente, sino todo lo contrario. ¿Dónde está entonces el mundo verdadero? Fuera del alcance vital del hombre. El mundo es, según Descartes, pura extensión: su realidad está despojada de todas las cualidades con que se presenta efectivamente a nosotros; ha sido reducida a pura cantidad. Y si Leibniz y los físicos añaden a la noción de cantidad la de una energía que lo haga dinámico, ello no lo aproxima a la comprensión del hombre, sino que aún lo aleja más. El hombre se encuentra en el mundo apoyado vitalmente en la representación de Ptolomeo, pero sabe ya que Galileo y Copérnico y Newton han invalidado definitivamente esta representación. Y la nueva que ofrece la ciencia, no alcanza el hombre a adoptarla como fundamento de su situación vital en el mundo. El mundo de la representación matemática es *inhabitable* en sí, e inabordable a la comprensión del común de los mortales. Frente a los físicos, los demás hombres del mundo moderno se van encontrando en la situación de tener que apoyarse irremediabilmente en un mundo —el de su experiencia— cuya falsedad ha sido pronunciada por el supremo juez que es la razón.

De donde nace la conciencia de una inautenticidad vital, componente de la desesperación del hombre moderno. Este hombre ha perdido a Dios, ha perdido al mundo y ha visto menguado su ser, por haberlo definido como pura razón. David Hume es uno de los autores de esta desesperación. Filo, Cleantes y Demea, los tres personajes de los *Diálogos sobre Religión Natural*, no son solamente artificios del ingenio y la prudencia del autor, sino que representan, a pesar de éste, el drama del hombre de su tiempo y el del hombre mismo que los ha imaginado y les da vida a lo largo del debate. Ese drama que fué el primer acto del nuestro propio.

7. La desesperación no tiene como origen a la soledad. Por lo menos, no la soledad del hombre a solas consigo mismo, sino aquella que desarticula el ser del hombre y que reduce este sí mismo al puro sujeto trascendental. Partir de este yo puro para llegar a Dios, vimos que era perder a Dios. Pero esta pérdida es consecuencia de la previa pérdida del ser del hombre. El *ego* del *cogito* no es un ente. Husserl, en nuestros días, pone también cartesianamente al mundo y a la ciencia entre paréntesis y se

queda con el residuo del sujeto trascendental, pero ya no aspira a llegar a Dios, fundándose en él. Este es el drama interno de todo idealismo, sustancialista, crítico o fenomenológico.

El del hombre moderno se desarrolló de la manera siguiente: optando por la única vía que le quedaba libre, la de la vida y la acción, en el sentido más menguado de estos términos. La verdad había sido proyectada hacia unas gélidas zonas a las que sólo alcanzaban llegar los filósofos y los científicos. Estos habían escindido brutalmente la unitaria complejidad del mundo y de la vida: naturaleza de una parte, espíritu de la otra. Y mientras el dualismo se esforzaba en recomponer la unidad de las dos sustancias dispares, el espíritu *puro* seguía inaccesible para los hombres, que se inclinaron del lado de lo natural, y encontraron ahí una nueva fuerza: el poder. Con este arma que la filosofía no había incluido en el mundo del espíritu, los hombres maniobraron en el mundo natural. Y la fuerza de una fe que antes esperaba de Dios y de la razón sustancial recayó en lo económico y en lo político. El hombre se adueñó con la mano —a veces con la garra— de un mundo al que ya no podía amar como obra de Dios, porque ese mundo era falso y porque había perdido a Dios. Intentó reducir la extrañeza del mundo y aproximarse a él haciéndose a sí mismo, cada vez más, un ente natural.

En la historia del hombre occidental se observa una dramática alternancia de la esperanza en Dios y la esperanza en el mundo y en la vida; de tal suerte que el hombre compensa siempre con una esperanza su desesperación. Salvo en algunas peculiares situaciones históricas, que tienen el carácter de límites, y por tanto son insostenibles, en las que el hombre desespera a la vez de Dios y de la vida. En el mundo occidental, esta última situación se ha dado en la época anterior al cristianismo y en la nuestra. Los caracteres con que se presentó y sus orígenes son análogos en ambos.

El hombre mismo no se explica la necesidad vital que tiene de un ser que haga frente al cambio de todas las cosas y a su propia temporalidad, y lo salve a él del tiempo, que lleva la muerte en su seno. Esperar es la función de un ser temporal. Y su defensa. Pero la radical esperanza sólo puede cifrarse en un ser intemporal. Si este ser no es Dios, es el hombre mismo que se deifica al concebirse como sustancia suficiente. Poner en sí mismo la esperanza es la pretensión de no esperar, de no ser ya temporal y fugaz como todo; de no estar ya más abocado al futuro, sino hacia sí mismo. Pero esto sólo puede hacerse deshaciendo el ser del hombre, reduciendo su ser temporal al límite

de una razón substancial pura, purificada de esperanzas que implican la propia limitación entitativa.

Es la razón misma, como hemos visto, la que descubre los límites. En la antigüedad son esas escuelas post-aristotélicas (los cínicos, los cirenaicos, los mismos epicúreos, los escépticos, los eclécticos, los estoicos romanos) las que por sus ideas y por su profusión conducen a los hombres de entonces a la situación que uno de ellos interpreta exclamando que se encuentra en la desesperación del conocimiento (Cicerón, *De finibus*). Del conocimiento y de la vida. El cristianismo, entonces, culmina esta desesperación y la anula al fundar una esperanza superior. La nulidad del conocimiento y de la vida es el requisito de la salvación. Los cristianos confían en ésta, y cifran su esperanza en la fe y en la caridad. Más que virtudes teologales, éstas son las componentes teologales del ser del hombre cristiano. Por esto él se conforma con su temporalidad: con la muerte. Su esperanza es mucho más alta, y tan grande como lo es su desesperación de la vida.

Este David Hume entorno del cual estamos reflexionando, representa con sus *Diálogos* el papel del Cicerón antes citado. Ha estudiado, y las expone, todas las teologías, como Cicerón absorbió y expuso todas las filosofías de su tiempo. Hume ya no se siente suficiente; ya no pretende sustituir a Dios con el hombre para la salvación de éste. Pero piensa todavía en el recurso de la vida, como todos los hombres de su tiempo, quienes dejaron a los del nuestro la ingrata tarea de invalidar este recurso. El hombre ya no se concibe como una razón suficiente o substancial, pero piensa que esta razón es suficiente para conseguir la felicidad en la tierra. De ahí la nueva esperanza: esperanza que se funda en la desesperación de un ateísmo que no siempre es consciente. El de Hume sí lo es, pero no el de los mercaderes cuyo reino empieza, aunque no lo parezca, por la difusión del racionalismo. Pues no es casual que el empirismo y el mercantilismo nazcan de un mismo suelo. Tampoco lo es que otros pueblos, donde el racionalismo no logra penetrar, como en España, queden rezagados en la marcha del llamado progreso moderno.

Y no por muy sabida parece menos asombrosa, cada vez que paramos mientes en ella, la nulidad del mensaje que trae al mundo ese mercantilismo. Predominio del puro poder, bajo el signo de su instrumento menos glorioso, que es el dinero; ruptura de la hermandad entre los hombres, por la pérdida del Padre común; siniestra explotación del débil y sacrificio de la justicia en aras de la utilidad. Deshumanización del hombre: resultado del proyecto vital de hacer feliz al hombre. Los poderosos por su opu-

lencia material disimulan la mezquindad de su origen envolviéndose en una aureola de "*pride and prejudice*" por la que pretenden ennoblecerse y constituirse en una aristocracia. Y así los mercaderes se hacen lores y los lores mercaderes. Siquiera el ateísmo de Francia era blasfematorio: quedaba en su seno una lumbre de religiosidad, pues la blasfemia es una actitud religiosa, aunque la única vinculación sea en ella la protesta o la agresión verbal contra el Padre.

Ya sabemos cómo se salió el hombre de su situación de desesperado en la crisis del mundo antiguo. Y hoy esperamos ver con temor, cómo y por qué camino salimos de la nuestra. Pues ciertos signos nos hacen dudar de que el camino sea escarpado y altivo como el que siguió, en aquellos tiempos, San Agustín; y hay temor fundado de que quieran depararnos uno llano, fácil y confortable, quienes aún se encuentran viviendo en el mundo de Adam Smith; quienes al maligno de nuestros días sólo le disputan la presa, pero no lo combaten por maligno; quienes aún no han desesperado de la vida, de esa su vida también fácil y cómoda, única de que disponen, única en la que han podido repercutir las conmociones graves que la rebasan.

Pues nuestra vida es afectada por la desesperación en capas o zonas cuyas mucho más interiores y radicales que la económica y política. Por lo mismo, la necesaria y decisiva revolución no puede ni debe ser política o económica. La religión, la filosofía —y también el arte— tienen en nuestros días su misión: la de agudizar hasta su límite la menguada desesperación de quienes deban superar la crisis y vivir en el futuro. Pues sin alcanzar este límite no será posible rebasarlo, y quienes no lleguen a él vivirán en el pasado y serán hombres muertos. Es imperioso nuevamente saber de sí mismo, para restaurar la completa unidad de las potencias o posibilidades del espíritu humano, tan larga y duramente mermadas hasta hoy.

Y pienso que para este fin puede resultar beneficiosa la meditación de los *Diálogos* de Hume, si su lectura se guía por la clara luz de una comprensión histórica de la filosofía. Pues en esta obra se resumen ejemplarmente los orígenes patentes y actuantes de la desesperación moderna, los cuales son, a su vez, resultado de aquel cambio de enfoque de la esperanza, no tan patente a todos, pero capital, que se descubre ya en el *Discurso del método*.

III

BAJO EL SIGNO DE LA CIENCIA

CARACTEROLOGIA DEL ARTISTA

La psicología contemporánea va tomando cada día más una orientación sintética y concreta. Esto quiere decir que en vez de subdividir y fragmentar las operaciones mentales que constituyen la unidad de la vida psíquica del individuo, y analizarlas separadamente y a partir de sus elementos primarios —más supuestos o abstractos que reales—, hoy tiende la psicología a lograr una comprensión total del sujeto humano, y ello obliga a considerarlo como una unidad viviente. Los conceptos de estructura y de correlación funcional (conceptos sintéticos) substituyen, pues, al concepto de elemento (concepto analítico), y la investigación se aproxima a lo concreto de la vida, para captar en ella la luz de la interpretación.

El resultado de esta nueva orientación ha sido el aumento y mayor solidez en nuestros días de los estudios de caracterología y tipología humana. El método consiste en observar el comportamiento del sujeto humano, en el concreto de la vida, y sus condiciones constitucionales, psíquicas y espirituales. El comportamiento de un sujeto humano depende, en cada caso, de una diversidad de factores (fisiológicos, psíquicos, circunstanciales) cuya exacta proporción no puede ser calibrada en el momento concreto de que se trata. Sin embargo, el establecimiento de tipos y la consiguiente adscripción, mediante diagnóstico, de los individuos en los grupos correspondientes, es posible por la regularidad, constancia y estabilidad del comportamiento (ya sea que estos rasgos positivos se presenten, o que se ofrezcan los contrarios).

La llamada orientación general del espíritu, el temperamento, las disposiciones congénitas del carácter, constituyen la base de la regularidad del comportamiento, el cual se completa en la efectividad de la vida con la adopción de hábitos, la iniciativa personal, las influencias de la convivencia. Esta es la máxima concreción a que pueda llegar la psicología. El conocimiento de lo individual concreto no se obtiene por la ciencia, suponiendo que por algún modo pueda obtenerse conocimiento auténtico de lo más radical que hay en el hombre, y lo constituye en individuo. El "conocimiento de los hombres" es un don, y no es la psicología quien lo da. Aun cuando lo que mueve a los psicólogos en esta

nueva dirección de su estudio sea un "afán de saber del hombre", ellos conocen bien su limitación: el hombre como individuo, éste y aquél, escapan siempre a la pesquisa de la ciencia.

El establecimiento de una tipología es una labor de generalización a la cual precede un estudio particular de las zonas y los grupos. El criterio con el cual se pueden delimitar las zonas de investigación, pueden dárnoslo, por ejemplo, las profesiones. El grupo lo constituyen las personas que se dedican a cada una de ellas. Ciertamente es que en cada grupo se encuentran individuos pertenecientes a distintos tipos temperamentales y de distinto carácter. Pero esta diversidad disminuye en la medida en que la profesión es más diferenciada (lo contrario de más especializada), porque entonces la dedicación a ella requiere unas aptitudes peculiares determinadas, que son otros tantos rasgos caracterológicos. Ahora bien, si entendemos el término profesión en su sentido primero, el arte es una de las profesiones más diferenciadas, que implica en los que la cultivan de algún modo, una determinada orientación del espíritu, y que resulta, por lo mismo, de las más características.

En sus inicios, la psicología diferencial se limitó a estudiar las variaciones de rendimiento de una determinada *facultad* o función psíquica en diferentes individuos. Este método, aun cuando se aplicase no sólo a una, sino a varias funciones a la vez, dentro de un mismo grupo de sujetos, no conducía nunca a una comprensión de la personalidad bajo su aspecto unitario y total. El método se orientó más tarde en el sentido de establecer en los individuos, como rasgo caracterológico, la predominancia de una función sobre las demás. Pero el tipo del artista es tan netamente caracterizado que, aun con los métodos ya superados, su clasificación parecía de las más fáciles o menos sujetas a discusión. Luego veremos cómo puede resultar útil introducir en este terreno algunas precisiones.

Siempre se ha creído que lo distintivo del artista es la sensibilidad. Pero la cosa que se designa con este término no está bien definida. Sensibilidad se dice hablando de un músculo (en el sentido de excitabilidad), o de un órgano sensorial, y también en el sentido de la sensibilidad interna, o cenestesia. Se emplea además en un sentido próximo al de humor. (el *feeling* del inglés), cuando decimos: me siento bien, me siento abatido, inquieto, animado, etc., y todavía se dice sensibilidad al hablar de la gama que va del placer al dolor físicos. Este último es, psicológicamente, por los fenómenos que designa, el sentido del término sensibilidad más próximo al que vamos a darle últimamente: sensibilidad emo-

tiva, capacidad de ser afectado emotivamente en la experiencia. De todos estos sentidos, dos designan disposiciones típicamente propias del artista: la sensibilidad sensorial y la sensibilidad emotiva, y de las dos, ésta última resulta ser al mismo tiempo uno de los rasgos más diferenciativos del temperamento.

Los hombres, en efecto, son más distintos entre sí por su vida emotiva y sentimental que por el modo de su inteligencia. Aun en las ya superadas clasificaciones de los caracteres, hechas por los psicólogos en el siglo pasado, los emocionales figuran siempre en capítulo aparte. De ahí también la facilidad aparente con que podemos incluir a los artistas en un grupo bien definido, cualquiera que sea la clasificación.

Veamos primero la clásica de Ribot. El maestro francés estableció tres tipos fundamentales:¹ los *sensitivos*, los *activos* y los *apáticos*, entre los que se intercalan otros tres tipos mixtos. Además, los sensitivos comprenden otras variantes: los *humildes*, los *contemplativos* y los *sensitivos stricto sensu*, las cuales dependen del modo y el grado en que se conjugan con la emotividad, la actividad y la inteligencia. En lo general, los varios tipos emotivos comprenden a hombres impresionables, "que parecen instrumentos en vibración perpetua, y que viven sobre todo interiormente" (correlación con los *introvertidos* que posteriormente describió Jung). Son susceptibles y pesimistas, "porque una experiencia vieja como el mundo prueba que los sensitivos sufren más por una pequeña desdicha que no se alegran por una pequeña dicha". Inquietos, temerosos, tímidos, meditativos, contemplativos.

Una vez admitido el cuadro de la clasificación, la inclusión de los artistas entre los sensitivos parece no dar lugar a objeción ninguna. Y sin embargo, el trámite es demasiado simple para que no queden sueltos algunos problemas. El primero de ellos es el modo como la inteligencia se combina con la emotividad en el artista.

Ribot admite que así como las sensaciones internas son la fuente principal del desarrollo afectivo, las sensaciones externas lo son del desarrollo intelectual. Y por otra parte, considera que la inteligencia no sólo no es un elemento fundamental del carácter, sino que su desarrollo excesivo lleva consigo muchas veces hasta una atrofia del carácter. La psicología actual ha superado esta idea confusa del carácter que comprende nada más las funciones que determinan inmediatamente la conducta, con exclusión de las intelectuales. Al diversificar los distintos modos de inteligencia, los considera a todos como rasgos distintivos caracterológi-

¹ Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*. Cap. xii.

cos. Pero es lo cierto también que las investigaciones recientes han confirmado que la acuidad de la percepción es indicio de inteligencia, así como fuente de su desarrollo. En otros términos: "la inteligencia está en los ojos". La retina sola no vería nada, por más que mirase. Mirar y ver son cosas distintas. Y el hecho es que el artista es no sólo un hombre que siente, sino un hombre que ve—u oye. La dificultad parece remediarse, dentro de la clasificación de Ribot, mediante las tres variedades del tipo sensitivo. En efecto: los llamados humildes son sensitivos de inteligencia limitada; los contemplativos, sensitivos de inteligencia penetrante, pero incapaces de actuar; los emocionales *stricto sensu*, sensitivos de inteligencia sutil y actividad intermitente.

Ahora bien; es evidente que estas diferenciaciones por la inteligencia contradicen la idea fundamental del mismo Ribot de que la inteligencia no es elemento del carácter. Para el propósito de clasificar tipológicamente al artista, esta clasificación parece, pues, demasiado sumaria.

Lo mismo ocurre con la de Fouillée:² sensitivos, voluntarios, e intelectuales. Lo mismo también con la de Queyrat,³ a pesar de ser más completa:

- I. Tipos puros: emotivos, activos, intelectuales.
- II. Tipos mixtos: activos-emotivos,
 activos-intelectuales,
 emotivos-intelectuales.
- III. Tipos equilibrados: equilibrados, amorfos, apáticos.
- IV. Tipos irregulares: inestables o incoherentes o impulsivos,
 irresolutos,
 contrariantes.

Dejemos a un lado el hecho de que cualquiera de las características que determinan el grupo IV puede darse en cualquiera de los tipos comprendidos en los grupos I y II, y, por ende, en el artista. Subsiste siempre la dificultad de incluir a éste, de un modo preciso y exclusivo, en uno de estos tipos. Si el artista pertenece a un tipo puro, sería un emotivo, probablemente. Pero si no lo fuera, ¿habría que incluirlo entre los emotivos-activos o entre los emotivos-intelectuales? Los términos del problema se van precisando, pues, del modo siguiente: la dificultad en clasificar al

² A. Fouillée, *Le tempérament et le caractère, d'après les individus, les sexes et les races*.

³ F. Queyrat, *le caractère et l'éducation morale*.

artista ¿proviene de la rigidez excesiva de las clasificaciones examinadas o de la complejidad del tipo mismo? Por consiguiente: ¿cuáles son las funciones psíquicas predominantes en el artista?

FUNCIONES PSIQUICAS QUE IMPLICA EL ARTE. VARIEDAD DE TIPOS

Hemos visto que la determinación primaria del carácter del artista, que consiste en distinguirlo por su sensibilidad (sensorial y efectiva), no es suficiente.

De una parte, no son estos solos los rasgos fundamentales de su carácter —ni de ningún carácter—. Habría que descubrir, por tanto, los otros rasgos, y ver cómo se combinan con esos, en una forma más precisa de la que puede inferirse de las clasificaciones generales que hemos citado. Y por otra parte, habría que ver también, como consecuencia de la exploración anterior, si el tipo del artista es uniforme y definido, o si, por el contrario, incluye dentro de sí diversas variantes.

En efecto; esto es lo que puede presumirse ya desde el primer análisis. Por el sentido mismo de los términos, todos distinguimos entre el artista, de una parte, y el crítico de arte, el cultivador o *dilettante* y el *snob*, de otra. Posiblemente el segundo grupo pueda aún especificarse más, ateniéndose a la vez a la actitud de cada uno respecto al arte mismo, y a las funciones psíquicas implicadas en estas actitudes. Así, por ejemplo: un tipo próximo al del crítico es el del *estético*. La distinción entre los dos proviene de la que puede hacerse entre crítica, historia, teoría y filosofía del arte. En todas estas actitudes frente al arte se nos descubre primariamente una cierta predominancia de las funciones intelectuales; la sensibilidad perceptiva y la emotiva actúan, en todo caso, como condiciones o base de la ulterior elaboración conceptual. El artista creador, frente a su material específico, con su tema y su idea de la obra, puede aislarse o sentirse aislado intelectualmente de todo lo demás: otra materia, otros temas, otros proyectos suyos o de los demás. En cambio, hacer crítica, historia, teoría o filosofía del arte, significa conceptualizar la obra concreta y el obrar artístico, o el arte en general, y ello implica una intuición de relaciones que es todo lo contrario de una abstracción personal, de un aislamiento o concentración en la obra misma.

Estas relaciones conceptuales son más concretas en la crítica y en la historia; más abstractas en la teoría y la filosofía del arte. Y esta diferencia en el grado de abstracción intelectual de la operación estética, nos orienta hacia una nueva distinción caractero-

lógica: el crítico y el historiador son las dos variantes de un tipo cuya actividad parte de la contemplación de la obra concreta. Lo que se llama sensibilidad estética haciendo una redundancia (porque estética significa también, primariamente, sensibilidad), les es inherente como condición de su tarea: acuidad perceptiva de la materia correspondiente (sonido, color, formas, proporciones, movimientos) y sensibilidad para la intuición de los valores presentes en la obra y realizados por ella. Pero su tarea no termina ahí. Hasta ahí su experiencia artística se limita a la contemplación, y es común, psicológicamente —aun cuando no lo sea en la cualidad del resultado efectivo— a la experiencia del simple contemplador profano. Esta experiencia artística tiene carácter sintético y analítico a un tiempo. La percepción realiza primariamente una síntesis: no percibimos los colores de un cuadro separadamente unos de otros, de modo que la imagen mental del cuadro resulte de la composición en nuestra conciencia de aquellos elementos, sino que percibimos desde luego el cuadro —la pintura— como tal. Tampoco percibimos aisladamente un sonido del otro, de tal modo que la adición mental de todos ellos constituya nuestra representación de la melodía, sino que percibimos desde luego la melodía como una unidad. Ahora bien, inmediatamente a la percepción unitaria, sintética, de la obra —o simultáneamente, porque la distinción afecta a la naturaleza de las funciones, y no a su prelación—, nuestra atención se contrae, se centra o localiza preponderantemente en uno de los aspectos o en otro. Primeramente localizamos la atención sobre una parte o aspecto de lo que se ofrece a la percepción. Luego, por este mismo camino, pasamos de la atención sensible a la intelectual: análisis, discriminación. La intuición de unas ciertas perfecciones —o de la ausencia de ellas— se envuelve en una peculiar tonalidad afectiva. La síntesis, el análisis y la emoción son tanto más rápidos en su proceso y tanto más confundidos y compactos, cuanto más educada sea la llamada sensibilidad artística. Ello explica por qué al profano le parece displicente muchas veces la actitud del crítico frente a la obra. El profano, con gusto o sin él, se recoge en una contemplación beata y reverente; está mudo y conmovido. El crítico, en cambio, *identifica* rápidamente la obra, *reconoce* los valores realizados en ella, los relaciona con sus categorías estéticas, con juicios sobre obras anteriores del mismo autor, o con obras de otros autores. No se conmueve —o lo parece— y habla. La fase emotiva de la experiencia parece reducirse al mínimo con la expresión de la *competencia profesional*, por razón del rápido tránsito del análisis perceptivo al análisis intelectual —jui-

cio de la obra— y a la síntesis, también intelectual, por la cual la obra es clasificada o puesta en conexión con un sistema de conceptos estéticos.

Estos procesos mentales son los mismos en el crítico que en el historiador del arte, aun cuando sean distintos los conceptos con que ellos operan. En cambio, son distintos en el estético. Este término puede prestarse a confusiones. Etimológicamente es sabido que estético significa lo relativo a la percepción. Puede, pues, parecer un contrasentido que se pretenda llevarlo en su empleo hasta el límite opuesto al de sensibilidad, y designar con él al tipo teórico, que conceptúa la obra de arte, o más bien el arte en general, y no al que lo vive como experiencia inmediata. Pero, en realidad, este camino de un extremo a otro es el que ha recorrido la evolución semántica de esta palabra, desde que Baumgarten, en el siglo XVIII, la empleó por primera vez conectando su sentido original con el que pasó a tener después de Kant en la teoría del conocimiento artístico. Baumgarten derivó de la teoría de Leibniz sobre las percepciones claras y distintas, obscuras y confusas, la suya sobre la perfección inherente al conocimiento artístico, el cual se logra, sin embargo, por percepciones obscuras y confusas. A su obra la llamó *Aesthetica*. La consagración del término en su nuevo sentido fué definitiva en la *Crítica del Juicio*, de Kant. Y la propensión actual es la de restringir su sentido para la designación de la función teórica sobre el arte, y excluirlo de lo referente a la creación y la contemplación, o sea a lo referente a la experiencia artística como tal.

El crítico y el historiador son, pues, estéticos en cierto modo, a pesar de su previo contacto directo con la obra de arte. Sus funciones son, por así decirlo, intermedias entre las del artista y las del teórico. Claro está que estas distinciones son un poco abstractas o esquemáticas, y tan sólo se llevan a cabo para volver de nuevo a la realidad. Sin esta organización del conocimiento no alcanzaríamos nunca a comprender su complejidad. En la realidad de la vida, un mismo sujeto puede ser crítico y teórico del arte a la vez, y hasta artista creador y teórico, como Leonardo. Pero la personalidad individual de Leonardo —lo mismo que cualquier otra— sólo puede ser objeto de comprensión mediante una simplificación que permita referir sus rasgos predominantes a nociones de carácter general, y por tanto abstractas. De otro modo lo individual, en la plenitud de su concreción, es irreducible al conocimiento científico.

Lo que se quiere decir, pues, es que para la función teórica o filosófica sobre el arte no es menester, necesariamente, la sensi-

bilidad artística. Se dirá que es imposible hablar de aquello de que no se tiene experiencia ninguna. Pero una cosa es la experiencia del arte y otra la sensibilidad artística, en la cual se sobreentiende siempre una cierta capacidad o aptitud específica. La experiencia del arte que tenga el estético puede ser mínima en la dimensión de amplitud —cultura artística— y en la dimensión de profundidad —intensidad del goce estético. Recíprocamente, el artista tampoco necesita, como veremos, para su función creadora, haber establecido teóricamente el sistema de sus categorías estéticas, o tener *concepto* alguno de belleza; ni siquiera haberse preocupado metódicamente de si la belleza es o no definible conceptualmente. Esta es tarea del estético; por eso la sensibilidad no es condición necesaria de su función, ni rasgo fundamental de su carácter. El estético no parte, como el crítico, del objeto sensible, de la materia informada por el artista. El proceder mental del estético es el mismo que el del filósofo —porque la estética es filosofía. Comparemos al estético con el ético, o pensador de lo ético: Nicolai Hartmann pudo haber escrito su *Ética* sin apoyo ninguno de su experiencia vital en el mundo, o careciendo de ella por completo, con su sola experiencia filosófica, en la abstracción del mundo de los acontecimientos cotidianos. Lo mismo le aconteció a Kant al escribir su *Crítica del Juicio*, en la abstracción del mundo de las obras de arte.⁴

La conclusión que, para nuestro fin, emerge de lo dicho, es que el estético, como tipo humano, no lo es específicamente con caracteres diferenciados, sino que debemos asimilarlo al tipo que incluya al pensador filosófico, y segregarlo, por lo mismo, de las variedades tipológicas del artista que estamos bosquejando. Una vez definidas las funciones psíquicas peculiares del crítico y el historiador, nos quedan aún el artista, el *dilettante* y el *snob*. Prescindimos desde luego del simple contemplador ocasional, porque éste puede serlo cualquiera, por propósito o por casualidad, con gusto o sin él, y se necesita hacer del arte en algún modo una profesión para que de ahí resulte un rasgo caracterológico distintivo. Del *snob* se puede prescindir también rápidamente, y no porque como tipo humano carezca de interés psicológico y sociológico, sino porque, respecto del arte, el *snob* se sitúa fuera y no dentro. El *snob* considera el arte como función social, y no como algo con lo

⁴ No se trata aquí de saber si al ocuparse de estética *debe* el estético poseer experiencia y cultura artística, o el filósofo al ocuparse de problemas morales *debe* poseer una cierta experiencia vital. Se trata de hacer ver que ambas teorías son psicológicamente posibles, sin las correspondientes experiencias previas.

que el alma se comunica directa e individualmente. (Algo análogo le acontece al político con el arte y con la cultura en general.) Ello explica por qué el *snob* no tiene vocación o afición específica, y suele ser *snob* respecto del arte o de cualquiera otra manifestación de la cultura, indistintamente y al mismo tiempo. El *dilettante*, en cambio, sí siente la vocación del arte, aunque ésta no resulte exclusiva o predominante en el curso efectivo de su existencia, y en esto se distingue del artista. Por lo demás, se manifiestan en él las mismas disposiciones psíquicas: sensibilidad perceptiva y emocional; gusto; educación y cultura artística, algunas veces hasta la inventiva. El violín de Ingres en psicología puede llamarse actividad de compensación. La vocación propia no llena por completo la capacidad vital del sujeto. El hecho es tanto más frecuente cuanto más especializadas son las profesiones. La capacidad restante, no absorbida por la vocación o por el ejercicio de una profesión determinada, se llena con la dedicación a otra actividad. La naturaleza de esta actividad de compensación, secundaria en la vida, permite perfilar caracterológicamente a la persona, a veces más que la profesión misma, porque cuanto más característica es la profesión, más ocupa la capacidad vital del sujeto, y menor es el margen que deja a las actividades secundarias. El *dilettante* es muchas veces un insatisfecho de su profesión, que considera el arte como un refugio en el que vierte lo mejor y más puro de su alma.

El hombre que así proceda no será un artista en el sentido propio, que implica la creación artística, porque carecerá de esas aptitudes que designamos con el término un poco vago de talento. Pero se diferenciará también caracterológicamente de los demás individuos que ejercen la misma profesión que él. No es mal principio de clasificación el atender no sólo a las disposiciones innatas, sino también a la efectividad de la existencia y a sus diversos modos. Así, esta última diferenciación del *dilettante* nos permite legítimamente incluirlo en el grupo tipológico del artista, como variante del mismo, aun cuando para ello sea menester que enfoquemos, desde nuestro punto de vista, como un primer plano de su persona, lo que respecto de su profesión resulta ser algo secundario o accesorio. En seguida hemos de ver que la realidad de las cosas nos autoriza a proceder así.

En efecto; el carácter de profesional del arte no siempre es un rasgo suficiente, y menos último, de diferenciación caracterológica. Un profesional puede ser menos *artista* que un *dilettante*, y mantener con la obra, o con la belleza del mundo, una relación menos sincera y desinteresada, menos devota e íntima que éste. Claro

está que si artista profesional se entiende como equivalente de artista creador, esta última afirmación parecerá infundada. Para fundarla, nos obligamos a una distinción final, ya en el seno mismo del concepto de artista. Profesar el arte no es crear obra de arte. La profesión no exige la creación, ni la creación exige la profesión. El poeta Rimbaud fué creador justamente en la etapa vocacional de su vida, y después profesó la aventura, si podemos decirlo así. Y todos los intérpretes profesan el arte, pero no todos crean.

No en todas las artes encontramos al artista creador y al intérprete. La pintura y la escultura se exceptúan. Pero sí especialmente en la música, y aun en la poesía —el poeta y el rapsoda— y en el arte escénico —el autor y el actor. En la danza, creación e interpretación se confunden en una acción única, y aun cuando pudiera distinguirse la coreografía como arte de proyectar y anotar los movimientos, de la danza propiamente dicha, o arte de ejecutar dichos movimientos, el hecho es que todos los coreógrafos son bailarines al mismo tiempo. Prescindamos, pues, de la danza, y atendamos a la música y al drama, donde la separación entre el artista creador y el intérprete es más distinta.

Podemos legítimamente llamar artista al intérprete. La invención y la inspiración son también fundamentales en su función psicológica profesional, hasta el punto que pueda parecer aplicable el nombre de artista con mayor propiedad al actor teatral o del cinema, que al propio autor literario. La interpretación implica una doble función intelectual y emocional. La intelectual se ejecuta en la previa comprensión técnica y del sentido de la obra; la emocional es la que promueve la inspiración en la ejecución efectiva. Cuando el intérprete realiza una ejecución valiosa, decimos que hace una *creación*. Pero esta creación no lo convierte en autor. Autor llamamos al que produce una obra de donde no había ninguna otra. Siempre el que produce es autor, y no siempre llamamos creación a una interpretación, sino sólo cuando es valiosa. La creación del intérprete es siempre una recreación, un modo de revivir la idea artística del autor. Esta reviviscencia la efectúa también el lector de un drama o novela; también él se representa a los personajes. El intérprete, además, los representa. La idea de representación —teatral o musical— implica que el intérprete actúa con el pie forzado de la necesidad de atenerse a la obra, fielmente, y no desnaturalizar su sentido. El intérprete no es autónomo; el autor lo es siempre. El intérprete se mueve guiado en parte por una voluntad artística ajena. Cier- to es, sin embargo, que la inspiración puede mover al intérprete

a darnos una interpretación de la obra que supere la idea misma del autor, especialmente en el drama. La partitura o el *papel* dramático no dicen nunca todo lo que puede decir y le corresponde decir al intérprete. Pero la inspiración de éste tendrá siempre, como fuente y como límite a un tiempo, lo dicho por el autor. La inspiración del autor, en cambio, no tiene otro límite que su genio.

La función del intérprete es eminentemente expresiva. La acción se desenvuelve entre esta zona que va de lo dicho (por el autor), al modo de decirlo; así como en el lenguaje la expresión consiste en el modo de decir una frase cuya significación ha sido ya fijada. El artista intérprete dice algo que ha sido ya dicho o pensado. Se encuentra con algo interpuesto entre lo genuinamente personal, de donde arranca toda expresión, y los valores expresivos por los que se traduce lo íntimo. Este algo interpuesto es la obra del otro, la creación del autor, que sí tiene este carácter de inmediatez y *originalidad*. Interpretar es siempre hacerse otro; ponerse en el lugar, en la idea y el sentimiento del otro, y revivirlos como si fueran propios. Pero como esto radicalmente es imposible, los intentos por lograr este imposible producen las interpretaciones distintas de una misma obra, según quien la interprete.

Esta reviviscencia, con fines de transmisión a un público, en que consiste la labor del artista intérprete, puede hacerse con intenso calor emocional, o en frío, por el simple dominio técnico de los recursos expresivos. El mismo hábito de la ejecución que se obtiene en el ensayo y en la representación reiterada, puede disminuir y hasta suprimir la emoción y el sentimiento que pudieron ser, al principio, el motor de la inspiración del intérprete. Todos hemos visto el llanto ingenuo, auténtico, de un artista dramático, pero también la súbita ruptura con la emoción de su personaje al salir el actor de una escena en la que conmovió al auditorio, cuando recobra bruscamente entre bastidores su expresión personal, revelando lo mecánico de su ficción escénica.

Lo que se llama técnica, hablando de un intérprete, es un conjunto de disposiciones psicomotrices que se ejercitan inteligentemente, y que cuando se convierten en hábitos producen estos automatismos mentales y mecánicos que dan al auditorio la impresión de máxima seguridad y dominio. El estudio de una obra exige una función intelectual original, por la que se descubre el sentido de la obra y se proyecta el modo de su ejecución; además exige que las disposiciones psicomotrices, llamadas *facultades* entre los artistas, se pongan al servicio del plan de ejecución y se ejerciten hasta convertir la obra misma en un hábito. Hemos visto

cómo la adquisición de este hábito puede llegar a desvanecer la peculiar tonalidad afectiva en que se envuelve la preparación artística del intérprete. Esta separación entre la técnica de ejecución y la emoción interpretativa se acusa más en el caso de una representación de música sinfónica. Del conjunto orquestal, el único que necesariamente es siempre un artista es el director. Los músicos pueden ser —no digo que sean, aunque así es en muchos casos— simples ejecutantes que dominan más o menos una técnica; pero esta técnica está puesta al servicio de una voluntad artística ajena: la del director, la cual es intermedia, para el músico, respecto a la del autor; así como la técnica del músico y la interpretación del director son intermedias, ambas, para el público, respecto de la obra. En otros términos: como intérprete que es, el director actúa guiado en parte por una voluntad artística ajena; pero el director es intérprete y no ejecutante. La conducta de éste último, pues, resulta doblemente heterónoma, porque sigue la voluntad del autor, expresa en la partitura que ejecuta, y la voluntad interpretativa del director, que se revela en el movimiento de la batuta. Esta subordinación de la intención artística no anula necesariamente al ejecutante en cuanto que artista: puede identificarse con la interpretación de su director, puede *sentir* la obra en su totalidad y en la parte que a él le corresponde ejecutar. Simplemente, no le son indispensables la conciencia artística personal ni la participación afectiva en la obra. Es más; sin tratar de encontrar ejemplos concretos, y por simple reflexión, podríamos afirmar que hasta un solista de conciertos, en el que la interpretación y la ejecución se funden en una acción única, puede ser también un simple ejecutante, dotado de un superior dominio de su técnica. Sabemos, desde luego, que hay solistas que son más artistas que otros. Y es que la notación musical moderna es tan precisa y compleja, que ciñe al intérprete limitando al mínimo la zona de la expresión que a él le corresponde, y en la que caben las discrepancias entre un intérprete y otro. El papel dramático, en cambio, contiene, además de la palabra, escasas indicaciones expresivas. Pero el modo de traducir las acotaciones, mediante gestos e inflexiones de voz, es tarea del actor. Por esto, y a pesar del director de escena, el actor dramático es siempre intérprete, y por tanto, en mayor o menor grado y calidad, artista.

Resumiendo, pues, los rasgos en que se funda la distinción psicológica entre el artista creador y el intérprete, debe decirse que éste último obra movido por una voluntad artística ajena, la cual reduce considerablemente el margen de la suya propia. Que

en este margen caben, sin embargo, la invención y la inspiración, pero éstas reciben el estímulo de algo ya dado, que es la obra, la cual puede ser recreada, pero con una finalidad de transmisión que exige su comprensión previa. Y que esta comprensión, y la transmisión expresiva correspondiente, pueden ejecutarse con una mayor o menor participación afectiva en cada caso. Lo que, a su vez, distingue al intérprete del simple ejecutante es que en éste la comprensión, la inspiración y la participación afectiva pueden no darse, sin que por ello la función *ejecutiva* deje de serlo; y su ausencia, en cambio, destruye la función interpretativa como tal.

CICLOTÍMICOS Y ESQUIZOTÍMICOS. LOS ESTILOS Y LAS FORMAS

En esta breve exploración psicológica hemos logrado diferenciar las funciones mentales implicadas en diversas actividades relacionadas con el arte. De ahí ha resultado una variedad de tipos comprendidos dentro de la noción del tipo artista en sentido lato, y la distinción recíproca de unos con otros nos dejó deslindada el área en que encontramos al artista en sentido estricto: el artista creador. Esta exploración la reputamos previa a la confrontación de clasificaciones tipológicas posteriores, más completas y fundadas que las citadas al principio. Sin la exclusión preliminar de las variedades que hemos distinguido, éstas hubiesen sembrado confusión entre las que, a su vez, vamos a encontrar dentro del tipo estricto del artista, a la luz de otras clasificaciones generales de los tipos humanos.

En efecto: es difícil incluir uniformemente al artista dentro de un grupo único de una clasificación. Las excepciones resultan demasiado numerosas y suficientemente típicas para que no contradigamos la superficial observación común, que atribuye a todos los artistas un mismo carácter, y explica cualquier peculiaridad de su comportamiento refiriéndola a esa noción confusa y vaga de temperamento artístico. Es evidente, sin mayor análisis, que Beethoven y Rossini no pertenecen al mismo tipo humano. Rossini es un eufórico, y Beethoven tiene "el sentimiento trágico de la vida". Para agotar la cuestión deberíamos preguntarnos nuevamente si la imposibilidad de incluir en uno solo de los tipos establecidos por la psicología actual, a la totalidad de los artistas creadores, proviene de la real variedad caracterológica de éstos, o de la excesiva esquematización de las clasificaciones, la cual dejaría sin definir los rasgos intermedios entre un tipo y otro, los casos híbridos y no típicos. Nos encontramos ya con el mismo

problema antes de referirnos estrictamente al artista creador. Ahora podemos sugerir que probablemente ambas cosas son ciertas.

La psicología contemporánea reconoce el carácter esquemático y abstracto que inevitablemente tiene toda clasificación tipológica. Pero su sentido de lo concreto le impide dejarse llevar de la comodidad para el diagnóstico que representa la posesión de un cuadro de tipos bien fundado. Sabemos que el tipo no existe; ni el individuo típicamente puro, ni realidad ninguna que corresponda al concepto de tipo. Sólo existen individuos, y rasgos psíquicos a los que llamamos típicos por su preponderancia en la estructura del carácter. Por estos rasgos, los individuos se asemejan unos a otros, y sobre esta base de semejanza los agrupamos, empleando medios estadísticos que indican los grados de mayor o menor frecuencia de un cierto rasgo, y su correlación con otros. Los conceptos generales, por lo tanto, derivan del conocimiento de lo concreto, que es el individuo *en el marco de su vida efectiva*, y sólo sirven para la guía y organización del conocimiento, nunca para pretender que la realidad se acomode a los esquemas, o para verla nada más a través de ellos. En la realidad, los casos atípicos son los más frecuentes.

Atípico se llama a todo sujeto que posee, además de algunos rasgos propios de un tipo definido, otros que no pertenecen al mismo cuadro. Naturalmente, toda disarmonía es una dificultad para el diagnóstico. Cuando se trata del diagnóstico de un sujeto humano, desde el punto de vista constitucional, la dificultad que ofrecen las disarmonías morfológicas o funcionales es menor; en primer lugar, porque su identificación resulta más fácil que en las psíquicas y, en segundo lugar, porque suelen ser secundarias en el conjunto de todas las demás, y si no lo son, el mismo volumen de la alteración que presentan constituye un síntoma claro que permite excluir al sujeto de los cuadros normales e incluirlo en las variantes mórbidas de los mismos. En cambio, cuando se trata de clasificar a un sujeto desde el punto de vista temperamental o del carácter, o sea por sus rasgos psíquicos y por su conducta efectiva, la dificultad es mayor por las mismas razones inversas: la evaluación de un rasgo psíquico no es, por la condición misma del espíritu humano, y a pesar de los tests, equivalente a un análisis bioquímico o a una operación antropométrica. Además, un rasgo atípico puede ser la determinante principal de una peculiaridad caracterológica, y ésta, a su vez, la razón del estilo personal.

Debemos, por tanto, atender a la posibilidad de encontrarnos con casos atípicos en una exploración del carácter del artista

creador. Pero no será solamente esto: además vamos a encontrar casos típicos pertenecientes a grupos distintos. La hipótesis general es, pues, que no hay un tipo común para todos los artistas, sino artistas pertenecientes a distintos tipos y subtipos, con algunos rasgos comunes.

Veamos la clasificación de Kretschmer. Su idea directriz deriva de un principio generalmente admitido por la psicopatología, a saber: que los conceptos de normal y anormal no tienen límites fijos y determinados, pues lo anormal no es sino una alteración en *hiper*, *hipo* o *para* de funciones normales. En consecuencia, Kretschmer eligió las dos grandes formas del comportamiento mórbido (psicosis circular y demencia precoz) y determinó los rasgos del temperamento normal correspondientes a cada una de ellas. A los tipos resultantes los llamó ciclotímico y esquizotímico, respectivamente. Descubrió, además, una reveladora correlación, confirmada estadísticamente por otros investigadores, entre estos tipos psíquicos y determinadas constituciones somáticas; pero este aspecto no afecta inmediatamente a nuestro interés actual. El ciclotímico es un sujeto extrovertido (en la terminología de Jung), que se mantiene en un mayor contacto vital con la realidad. Su conducta es, en general, regular y coherente, y en ella predomina la accesibilidad a la vida social, la benevolencia y ausencia de susceptibilidad, el goce de la vida y el sentido realista. El esquizotímico es un tipo introvertido, que vive en permanente tensión con el medio humano. Su comportamiento es irregular, y obedece, en sus modificaciones, a motivos interiores: cambia sin que se altere la situación objetiva, o permanece apegado a su conducta, a pesar del cambio de la situación. Puede ser frío o sensible, y a veces ambas cosas a la vez, y en grado extremo. No desdeña la sociedad, sino que la elige; se vincula apasionadamente con las personas y los lugares; se afecta por los desdenes y fricciones, y se aísla por causa de ellos. Cuando rechaza algo, lo hace de modo total, con frialdad tajante, con ironía mordaz o con desmesurada vehemencia.⁵

Esta sumaria descripción bastará para que el lector propenda desde luego a incluir al artista en el tipo esquizotímico. Y en efecto, este es el temperamento de muchos artistas y literatos: Mozart, Beethoven, Byron, Shelley, Gide, Joyce, Alfred de Vigny, Leonardo da Vinci. Pero es también el temperamento de Spinoza, de Kant, de Calvino, de Robespierre, los cuales no son artistas.

⁵ E. Kretschmer, *La structure du corps et le caractère*. Trad. francesa. París, 1930.

Y no es en cambio el de Rossini, de Courteline, de Rubens, de Boccaccio, de Rabelais, de Lope de Vega.⁶

Lo que podríamos llamar la actitud vital general es distinta en unos artistas y en otros. Aquí puede inducir a error el hecho, indicado por Fahler, de que el realismo no es exclusivo de los ciclóticos, así como el romanticismo dramático tampoco lo es de los esquizotímicos. Ahora bien; lo que se entiende por realismo, en la descripción de los rasgos caracterológicos, no debe confundirse necesariamente con lo que significa el mismo término empleado como categoría estética o como título de un estilo. Esta distinción entre los dos sentidos, que aquí nos limitamos a indicar como posible, envuelve un problema cuyo ámbito excede al de la caracterología para entrar en el de la sociología de la cultura. Reducido a su formulación más escueta, el problema es éste: ¿la predominancia de un estilo en una época, implica la predominancia de un cierto tipo temperamental? En otros términos: la evolución, por ejemplo, de la literatura italiana de Dante a Petrarca, y de éste a Boccaccio, en un sentido realista y de progresivo contacto vital con la realidad, ¿es un fenómeno correlativo a una propensión temperamental ciclótica, cada vez más acentuada? ¿En qué relación están el estilo artístico y el estilo personal?

Hay estilos personales y estilos colectivos, modos o tendencias generales del espíritu que caracterizan a una época, como el estilo individual caracteriza a la persona. Claro está que el estilo colectivo —por lo menos en el arte— emerge de una coincidencia de los estilos individuales. Lo que conviene averiguar es si dentro de un mismo estilo colectivo —escuela literaria o pictórica— encontramos individuos de temperamentos distintos. Si determinamos los rasgos dominantes de una época, y caracterizamos por ellos la unidad de esa época, ¿vamos a encontrar en todos los hombres representativos de la época, entre ellos los artistas, unas mismas disposiciones temperamentales o una estructura análoga de las funciones psíquicas? Reduciendo el campo del ejemplo se agudiza el sentido de la cuestión: observemos, no ya la unidad de una época —la cual se elabora con datos de extracción muy diversa y heterogénea—, sino, dentro de ella, la unidad de estilo de un sector de la cultura, por ejemplo el arte, y dentro de

⁶ Esta agrupación de personajes no tiene el valor de un dictamen científico o de un diagnóstico psicológico. El indicio que permite hacerla está constituido por los rasgos generales y más destacados de la obra de cada uno de los artistas. Su utilidad es la de señalar dos grandes direcciones divergentes del carácter. Más adelante se alude a la relación que pueda existir entre el carácter de la obra de arte y el de su autor.

él, un arte determinado, por ejemplo la pintura, y dentro de ésta, a su vez, de una escuela particular. A todas estas unidades o círculos de radio cada vez más breve ¿corresponde una unidad de estilo caracterológico de sus componentes individuales personales? Sin la aprensión de la responsabilidad científica, podría sugerirse que hay épocas ciclotímicas y épocas esquizotímicas. Pero corresponde a una investigación más detenida, y que no sólo es propia de la caracterología, sino además de la biotipología, el determinar si también las constituciones y las disposiciones temperamentales de los hombres representativos de las unidades de la cultura, sufren una evolución histórica paralela a la de estas mismas unidades.

El estilo personal es el modo de la actitud. Ante una misma situación pueden adoptarse actitudes diversas, pero también una misma actitud puede adoptarse de distintos modos. El de estilo es, pues, un concepto fundamental de la teoría de la expresión. El arte es expresión. De ahí la noción de estilo artístico. El artista, frente a la situación de creación artística, cuyos componentes objetivos son la materia de su arte y sus formas peculiares, su tema, etc., adopta una actitud —con mayor o menor conciencia reflexiva, esto no importa ahora. La continuidad y coherencia estilística de sus obras determina el *carácter* de éstas; pero no puede ser siempre suficiente para la determinación del carácter del artista mismo. El estilo de la obra, tomada ésta en su conjunto, humilde, desenvuelto, insolente, cordial o despreciativo. Y es que la noción de estilo personal es una noción sintética, que comprende como uno de sus elementos o componentes la de estilo artístico (en el caso del artista), y ésta hay que considerarla en relación con el estilo de la convivencia, el estilo literario, el grafológico, el de andar y de dar la mano de la misma persona, si aspiramos a tener de su carácter una representación cabal. Dicho en otros términos: frente a la obra del artista, y sin poseer ningún otro dato de su persona, estaremos en disposición de obtener de su carácter indicios importantes, relativos a la orientación general de su espíritu. Estos indicios nos permiten, a la vista de una clasificación de los tipos, incluir provisionalmente al individuo que nos ocupa en uno de los grupos de la clasificación; pero en ningún caso estaríamos autorizados para atribuirle todos los rasgos distintivos del tipo correspondiente, ni para atribuirle unos y negarle otros. De la obra podemos extraer la orientación general de su carácter; su carácter mismo, sólo nos lo entrega la biografía.

En la labor de diferenciación caracterológica puede orientarnos la división de las artes mismas; de los géneros en cada una

de ellas, y aun de los temas propios de cada género. La significación psicológica de los géneros y temas no puede negarse. No serán, probablemente, lo que se dice iguales de carácter, el poeta y el prosista; y entre poetas, el lírico y el épico, como entre pintores el que pinta acuarelas y el que pinta al fresco. Entre las distintas artes, la función intelectual parece preponderante en el escritor, por ser el lenguaje el medio expresivo de su arte y porque el empleo de la palabra obliga a una conceptualización de cualquier experiencia que quisiera ser comunicada. El ritmo de la frase y la eufonía son, sin embargo, valores expresivos puros del lenguaje (y por tanto, no significativos o conceptuales) a los que se atiene principalmente el escritor, así sea prosista o poeta. Además, para los poetas, y principalmente algunos modernos, el valor musical de la palabra es superior a su valor significativo. Recordemos a García Lorca cuando dice:

moreno de verde luna,
voz de clavel varonil

No es que en estos dos versos las palabras estén dispuestas con una intención exclusivamente musical. Las fórmulas *moreno de verde* y *voz de clavel* pertenecen a este estilo de poesía moderna que elabora las imágenes literarias y las metáforas mediante las asociaciones de imágenes perceptivas de distinto género o cualidad, que la psicología llama sinestesias. Sin embargo, no cualquiera sinestesia tiene valor poético, sino sólo aquella en que las palabras significativas de las representaciones asociadas realizan un valor musical. En algunos casos extremos, la disposición de las palabras en el verso obedece a la simple asociación de las imágenes auditivas de los fonemas, sin intervención de las significaciones correspondientes. Un caso intermedio es el de las consonancias y asonancias de final de verso.

Este proceder aproxima psicológicamente el poeta al músico, y también al pintor: la palabra, para él, deja de ser, en cierta medida por lo menos, el término correspondiente a una determinada función mental significativa de un objeto, y pasa a ser, nada más, una imagen o representación perceptiva, cuyo valor es análogo al primario que para el pintor tiene el color, o el sonido puro para el músico. De todos modos, la función creadora tiene siempre en el escritor un carácter más preponderantemente intelectual o abstracto que en el pintor o el músico. El modo como la inspiración se nutre es igual en todos ellos: todos los artistas se caracterizan por la abundancia de sus percepciones, el vigor de sus

representaciones imaginativas, la abundancia de recuerdos envueltos en una fuerte tonalidad afectiva. Pero no es igual el modo como estos contenidos y funciones psíquicas, estos que podríamos llamar los materiales subjetivos del autor, son elaborados por el escritor y por los demás artistas. La emoción artística sentida ante un paisaje se traduce en el pintor por el empleo de unos materiales expresivos —los colores— que tienen con la percepción inspiradora una conexión directa. Esta conexión directa ya no existe en la música, y sólo en parte en la llamada música descriptiva: la *Sinfonía de los Alpes*, de Strauss, por ejemplo. En cambio, en el escritor se traduce en forma de pensamientos. No hay otro modo verbal de traducir o comunicar los sentimientos que elevándolos —o rebajándolos— a conceptos. Son inefables. Sólo pueden expresarse literalmente con *expresiones*: con gestos, o con los valores expresivos (no intelectuales) del lenguaje oral: el tono e intensidad de voz, el énfasis, las pausas. El lenguaje escrito, donde todos estos valores casi se desvanecen, tiene que recurrir a la mención de los sentimientos o emociones correspondientes.

Claro está que el pintor puede no inspirarse directamente de la realidad perceptible. Puede concebir previamente su idea; puede involucrar en su creación elementos intelectuales (la crítica social en Rivera, por ejemplo; la crítica política en el cuadro de *Guernica*, de Picasso, por ejemplo). Pero siempre sus medios expresivos, lo mismo que los del músico, corresponden al dominio de la percepción, no al puramente intelectual. La paradoja del escritor es que sólo puede expresarse no expresándose, es decir, reduciendo la expresión a concepto. La posibilidad de que, a pesar de ello, la creación literaria pueda resultar obra de arte, radica en el ya indicado valor musical de la palabra, en las formas estilísticas, y en la capacidad de evocar por medio de ellas, en el lector, los mismos sentimientos que han sido la fuente de la inspiración literaria. En la novela, además, el sentimiento artístico resulta, como en la obra escénica, de la dramatización de estos sentimientos y de su encarnación en unos personajes que adquieren realidad humana, y son tanto más *artísticos*, o productos de arte, cuanto más auténticos.

El modo como la actividad intelectual interviene en la creación artística del pintor, el escultor y el músico está, pues, más en conexión inmediata con la función perceptiva y aperceptiva; hay en ellos una menor actividad abstractiva de los contenidos imaginativos. No hay que olvidar, sin embargo, que la percepción es ya una operación intelectual. Nos damos cuenta, en ella, con mayor o menor vivacidad, no sólo de las cualidades de lo que

nos rodea —colores, sonidos, etc.—, sino además, y de un modo inmediato, de las formas, estructuras y proporciones de las cosas, y de las cosas mismas como unidades. El mundo de la percepción es algo organizado por la percepción. Esta organización de la función perceptiva se reproduce en la obra misma. Lo que en ella veríamos, siendo ella un cuadro, si sólo percibiéramos cualidades sensibles aisladas, sería una simple superficie diversamente coloreada. Lo que vemos, sin embargo, es una composición, unas formas organizadas: paisaje, figura, etc. Este carácter estructural y orgánico es todavía más patente en la composición musical, a pesar de que el auditor de música puede disminuir su atención inteligente y, como se dice, dejarse llevar, apoyado en lo que oye, por su propia corriente imaginativa. Pero el autor de una partitura conoce bien el rigor de su método de armonía, composición e instrumentación, y el carácter constructivo, orgánico, de su labor.

LA INTEGRACIÓN MENTAL DEL ARTISTA

Ahora bien; es un hecho que no todo el mundo percibe igual ni conserva del mismo modo las imágenes sensoriales. Estas diferencias son de gran importancia para la caracterización de los individuos. Las percepciones son una manifestación particular de procesos de integración mental cuyo alcance es mucho mayor, dada la interdependencia y la interpenetración de las diversas funciones psíquicas. Este fué el criterio en que se basó Jaensch para su clasificación de los tipos humanos. Jaensch distingue los siguientes tipos: el *eidético*, caracterizado por la aptitud de producir imágenes mentales homónimas, de una nitidez alucinatoria. Esta aptitud es frecuente en los pueblos primitivos y en los niños. Los adultos civilizados se distinguen, pues, por la mayor o menor declinación de esta aptitud, que deriva de la desintegración de las diversas funciones psíquicas. El *integrado*, el cual se caracteriza por la solidaridad orgánica de las funciones mentales. En sus imágenes sensoriales (Jaensch se aplica a las visuales exclusivamente), el integrado introduce elementos subjetivos: disposiciones íntimas, influencias de experiencias pasadas. La imagen aparece como un todo coherente, y es interpretada. Esta disposición afecta o repercute en la totalidad del comportamiento: las reacciones del integrado son irregulares, porque dependen preponderantemente de los factores centrales (subjetivos) que de los estímulos. Por lo mismo, en su visión de la realidad efectúa una subordinación de las partes al todo; siente una predisposición por los aspectos generales, más que por los detalles; por el valor de cualquier as-

pecto, más que por su realidad material. El tipo opuesto al integrado (el *desintegrado*) se caracteriza por una orientación del espíritu hacia lo exterior, como algo material. El indicio es la separación entre ellas de las diversas funciones mentales. La imagen mental no está influida por los sentimientos. Su conocimiento, por tanto, es *reproductivo*, no *interpretativo*. Sus respuestas son adecuadas a los estímulos. En definitiva, es un tipo más objetivo; en él, la realidad de los elementos no se eclipsa detrás del todo.⁷

Intentemos la aplicación de este cuadro a algunos casos concretos. Ante todo, debemos tener en cuenta la existencia de formas intermedias entre el integrado y el desintegrado, y que además el propio Jaensch previene que ningún individuo es completamente desintegrado, aunque sí muchos ofrecen en su comportamiento los rasgos indicados para este tipo. Hecha esta salvedad, podemos atrevernos a afirmar que todo artista creador es un integrado. En efecto; descubrimos en la organización mental del artista las condiciones indicadas en este tipo: solidaridad de las distintas funciones (percepción, asociación, imaginación, memoria); introducción en las imágenes sensoriales de elementos afectivos; preponderancia de los factores subjetivos; sentido de la interpretación y modificación por el yo de lo dado en la conciencia.

Se entiende que no todo integrado es un artista. Jaensch cita a Descartes como ejemplo de integrado (variedad sinestésica). Pero, en cambio, parece indudable que en la expresión misma de creación artística implicamos estas funciones de elaboración mental por las que Jaensch caracteriza al integrado. Una cierta dificultad podrían representarla las pinturas del aduanero Rousseau y el *fauvismo* y el dadaísmo en general. Pero hay que advertir que Rousseau no pinta como un niño; la carencia de una cierta técnica no implica la desintegración de las funciones psíquicas. Más bien la suplencia espontánea de los recursos técnicos implicaría una mayor integración. En cuanto a las escuelas o estilos mencionados, su ingenuidad aparente envuelve una ironía o una malicia; la actitud del *fauve* es la del que está de vuelta de todas las complejidades de la composición, y, rechazándolas por decedentes, *elabora* un primitivismo. El contrasentido de esta expre-

⁷ El lector habrá efectuado por su cuenta la correlación (que el propio Jaensch ha estudiado) entre los tipos integrados y desintegrados, y los esquizotímicos y ciclotímicos respectivamente, de Kretschmer. Veremos, sin embargo, cómo la clasificación de Jaensch resulta extraordinariamente útil para nuestro fin, por su carácter funcional y porque su criterio distintivo son las percepciones, función psíquica principal en la actividad artística.

sión nos indica que el *fauve* y el balbuciente no son auténticamente primitivos ni, por tanto, desintegrados.

Una forma extrema de integración mental en el arte es el cubismo. En la pintura cubista las imágenes visuales se esquematizan, se recortan y se componen unas con otras, en un doble intento por destacar el aspecto geométrico de la realidad sensible, y por ofrecer una imagen ubicua del mundo, es decir, simultáneamente desde distintos puntos de vista. Otra forma extrema de integración es el surrealismo. La idea directriz del surrealismo es que precisamente ninguna idea, ninguna voluntad artística consciente, debe perturbar la espontaneidad del acto creador. Las imágenes surgen y se asocian con espontaneidad inconsciente. Pero en esta espontaneidad aparecen deformadas, alteradas, asociadas unas a otras sin vínculo *aparente*; en una palabra, afectadas lo mismo que las imágenes hipnagógicas, por lo más profundo y subjetivo de la vida psíquica: el subconsciente. El cubista, pues, es un integrado consciente de la dirección que imprime a su desfiguración de las imágenes retinianas. El surrealista confía esta dirección desfiguradora al subconsciente.

En cuanto a la música, las composiciones modernas que resultan más incoherentes a la simple percepción auditiva, por razón de las disonancias, la ausencia de melodía y la irregularidad del ritmo (por ejemplo las de Schönberg, y algunas de Strawinski, como el *Concerto* para piano, instrumentos de viento y *timpani*), son producto de muy estudiados sistemas armónicos. De la escultura cubista puede decirse lo propio que de la pintura del mismo estilo. Recuérdense las figuras de Gargallo.

Si todo artista creador es un integrado, nos quedaría por explicar la razón de una diferencia tan patente como la que media entre obras como *Los borrachos*, de Velázquez, y cualquiera de las del Greco, en su época de Toledo. Afortunadamente, el criterio funcional con que ha sido elaborada la clasificación tipológica de Jaensch permite distinguir grados sin alterar los tipos, y sin multiplicar las variedades hasta el infinito. Hay sujetos *más* y sujetos *menos* integrados. El arte barroco, especialmente la arquitectura y la escultura, es más integrado que el neoclásico. En general el clásico sería menos integrado que el romántico. El Greco y Orozco más integrados que Velázquez y Rivera. La desfiguración de lo objetivo por la intromisión en las imágenes de elementos subjetivos, es patente en los dos primeros pintores. Toda estilización, todo esquematismo, toda deformación por propósito expresivo, es resultado de una integración acentuada. El realismo de *Las Meninas* de Velázquez, en cambio, revelaría una menor

integración. La música de Bach sería menos integrada que la de Beethoven; etc., etc.

La clasificación de Jaensch por la integración de la función perceptiva en las demás funciones psíquicas, nos ha permitido agrupar a todos los artistas en el área de un tipo único. Pero esto no nos revela en modo alguno el carácter de cada artista. La vocación, aun la vocación artística, que llena más que otras el ámbito de la existencia personal, no agota la totalidad de las determinaciones caracterológicas. Tampoco las agota ningún tipo. El arte es profesión y forma de la vida. Pero hay muchas formas de vivir una misma forma de vida. Lord Byron y Beethoven fueron ambos artistas; ambos fueron *integrados*, pero el uno pasó su existencia buscando experiencias vitales y el otro la pasó reconcentrándose, en un perpetuo repliegue sobre sí mismo.

1941.

PSICOLOGÍA DE LA CREACIÓN ARTÍSTICA ¹

Llamamos extrañeza a la situación vital caracterizada por la relación de la persona con lo extraño. El estudio de esta situación vital obliga a tomar en cuenta unitariamente los factores siguientes: qué es y cómo es lo extraño, a quién se hace algo extraño, y los modos de la relación de extrañeza. Veámoslo.

En la extrañeza se produce siempre la transgresión de un límite. No es cosa difícil entender que la extrañeza implica un cambio. Pero lo importante es ver qué índole de cambio es éste. Hay, en primer lugar, la extrañeza a la comprensión. En este caso, las cosas *se nos hacen* extrañas, y nuestra reacción se expresa en la fórmula "no lo entiendo". Lo que yo extraño (la cosa, persona o lo que fuere que se me hace extraña) puede relacionarse conmigo de dos modos diferentes: puede ser algo que viene a mí, y puede ser algo que se aleja de mí. En el primer modo, lo extraño es lo nuevo, en el segundo es algo que, por conocido, podemos llamar viejo.

Se comprende que lo nuevo nos extrañe, y tanto más cuanto más nuevo sea. Conviene advertir esto, porque raramente nos enfrentamos con algo realmente nuevo. No siempre es nuevo para nosotros lo que no hemos visto nunca. A veces descubrimos novedad en lo que estamos cansados de ver, y entonces es cuando se produce el segundo modo de esta extrañeza. En cuanto al primero, nuestra extrañeza está matizada de sorpresa. Lo nuevo debe afectar la forma de lo imprevisto para que nos produzca extrañeza. No estamos, pues, vinculados con lo extraño cuando lo extraño es lo nuevo.

Pero a veces sí tenemos vínculos con lo que se nos hace extraño, y entonces es tanto más extraño cuanto más sólido, estrecho e íntimo es el vínculo. Es decir, tanto más extraño cuanto más *viejo*, cuanto más conocido. Porque esta extrañeza consiste en que, de súbito, algo que estaba ahí con nosotros se aleja, se extraña o hace extraño a nuestra comprensión: "no lo entendemos". Pero no lo entendemos *ya*. Quiero decir que antes sí lo entendíamos. Las cosas (o personas) que nos extrañan más son las que

¹ Texto de una conferencia pronunciada en los cursos de invierno de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México, en febrero de 1942.

se comportan de un modo distinto al que nos tienen acostumbrados.

Claro está que este modo de la extrañeza que consiste en que algo se nos va, de repente, o se aleja de nosotros, puede tener también una dimensión más honda, que rebase la zona de la comprensión y convierta a la extrañeza en experiencia metafísica. La experiencia "de perder a Dios" (no creo que haya otro modo de decir esto) es una extrañeza metafísica, o teologal, como diría García Bacca. También lo es la experiencia inversa, la de alcanzar a Dios, llámese conversión, revelación o como se quiera. En este caso tendríamos la extrañeza metafísica de lo nuevo, en el primero la extrañeza metafísica de lo viejo, como dos formas más profundas de la extrañeza de la comprensión, pero correspondientes a las dos que descubrimos en la dimensión del conocimiento.

Posiblemente, la dimensión metafísica no sería difícil que la descubriéramos en el fondo de cada una de las tres formas de extrañeza que vamos a considerar (especialmente en la tercera), y no sólo en la que hemos considerado ya. Pero hasta yo comprendo que esta cuestión nos alejaría más aún, si la desarrolláramos, del tema que tenemos que tratar.

En la segunda forma principal de extrañeza, ésta se produce por algo que nosotros hacemos con las cosas. En la primera las cosas se nos hacían extrañas a nosotros, mientras que en esta somos nosotros quienes las hacemos extrañas a ellas. Nuestra actitud, por tanto, es aquí activa, allí pasiva.

¿Cómo podemos nosotros hacer a las cosas extrañas? Porque las alejemos o extrañemos voluntariamente de nosotros. Y esto que nosotros podemos hacer, puede dar lugar a dos tipos diferentes de relación con lo extraño: el uno que llamamos positivo, y el otro negativo. En nuestra relación positiva con lo que extrañamos activamente, nos distanciamos de lo que preferimos. Ya el hombre no se sorprende al descubrir que es capaz de hacer cosas como ésta. Si recapacitamos, caeremos en la cuenta de que muchas veces nos alejamos física y hasta íntimamente de lo que preferimos y de lo que amamos más. Por lo menos, hay hombres que hacen eso. Y los motivos no importan: puede ser motivo ese cierto temor que inspiran las cosas (hay que entender personas) que amamos mucho, el cual constituye un componente psicológico de lo que llamamos nuestro respeto por ellas; puede ser motivo ese otro, tal vez más plausible, de querer verlas mejor, porque las personas, como los libros, sólo se pueden leer bien a cierta distancia. En este caso, el que se aleja es como aquel "que hace como que se va, y vuelve".

La forma negativa de este modo de extrañeza surge de la positiva y es consecuencia de ella. Al preferir unas cosas, al elegir las entre varias, al optar por ellas repudiamos a otras, nos distanciamos o alejamos de esas otras. Esta es la consecuencia de tener que optar, limitación irremediable de nuestra existencia y, al mismo tiempo, posibilidad del ejercicio de nuestra libertad. Las cosas a que renunciamos o que rechazamos cuando buscamos otras, cuando nos acercamos a otras con el ánimo de poseerlas, de adueñarnos de ellas o *hacerlas nuestras*, esas que perdemos las hacemos extrañas. Y a veces tanto, que las reducimos a nada, son ya nada para nuestra vida, porque al extrañarlas de nosotros las hemos “nadificado”, si se me permite esta brutal expresión; o como se dice popularmente en México: las hemos “ninguneado”.

Finalmente, tenemos la tercera forma principal de extrañeza, la cual sólo tiene un modo metafísico, y a la que vamos a estudiar psicológicamente. Esta extrañeza se produce solamente cuando algo que estaba en mí se desprende, se extraña o desentraña de mí, cuando sale de mis entrañas; porque es ahí donde debe estar para que esa extrañeza se produzca auténticamente.

Mi relación con lo extraño es siempre positiva en esa situación. Quiérese decir, como ya se entiende, que yo siempre estoy ahí entrañablemente vinculado con lo extraño. (Y este es el momento de relacionar la dimensión metafísica de la primera forma de extrañeza con esta tercera forma.) Sin embargo, y aun cuando mi relación con lo extraño sea positiva, yo puedo estar en esta situación en actitud pasiva o activa. En actitud pasiva estoy cuando lo extraño se desprende de mí, se va a pesar mío. En este sentido decimos en México “extrañar”: yo extraño aquello que se fué, en el sentido de que siento la nostalgia de su ausencia, y algo más que la nostalgia, a saber, el vacío que esa ausencia o esa pérdida dejó en mi vida. Y hay que entender que el algo que sale a pesar mío de mi entraña puede ser esto o aquello: Dios, juventud, fama, Patria, prestigio, ocasión, amistad, amor, esperanza.

Estoy en esta situación de extrañeza en actitud activa cuando soy yo quien expulsa de la entraña eso que pasa a ser extraño a mí. Pero también aquí se mantiene el vínculo de la relación íntima. Porque este vínculo no puede romperse cuando lo extraño es algo que germinó en mi entraña. Pero es extraño a mí porque, después de la germinación, y por causa de ella, eso empieza a cobrar vida propia en la extrañeza.

Pues bien: este germinar en la entraña propia es la gestación artística; ese extrañamiento es la creación artística; esa vida pro-

pia en la extrañeza es la que tiene la obra artística fuera de su creador.

La situación vital de crear es una situación límite, en la cual realizamos el acto metafísico *positivo* que consiste en poner en el mundo algo que antes no estaba, algo a lo que llamamos la obra; y esta obra tiene, por esto, asimismo, transcendencia metafísica respecto de su creador (de donde su experiencia de extrañeza). Toda creación es una transcendencia, es un acto por el cual trascendemos nuestro propio ser, poniendo en el mundo otro ser que antes no estaba. De todos los modos que el hombre ha intentado de superar su propio ser, su radical limitación (los otros son la mística y la filosofía), la creación artística es el único que produce frutos para todos en el acto mismo de la transcendencia. Se ha dicho que el hombre es un ser que está *ya* en el mundo cuando se contempla a sí mismo como hombre. Este mundo no lo hizo él: estaba ahí, y tiene que admitirlo y contar con él. Pero cuando de su entraña espiritual surge una obra, ese mundo queda transformado y enriquecido. También queda transformado el creador, porque su acto ha trascendido la radical limitación de su destino, y lo ha hecho semejante a Dios. Este no es el único modo en que la extrañeza es una transcendencia, pero sí el modo en que la extrañeza es manifiestamente un acto metafísico.

El sentido mismo directo de los términos empleados nos induce ya a pensar que la creación artística es como un alumbramiento, como dar a luz o poner por vez primera un ser en la luz del mundo. Es decir, hablando en buen castellano, es como un parto. También hay en el alumbramiento artístico una etapa previa de gestación, y antes de ésta, una fecundación original. Y tiene además con el alumbramiento otras analogías simbólicas y directas, psicológicas y metafísicas (y ya vamos viendo que no nos es posible hacer psicología del artista sin bordear, por lo menos, el dominio metafísico).

Pero no basta la analogía del alumbramiento para comprender a la creación artística; ni siquiera basta para ello concebirla como un acto positivo de extrañeza. Pues en este acto se da también la extrañeza de la comprensión. En efecto: no se entiende cómo es posible crear. Esto es una maravilla o un misterio. Es lo inexplicable. Resulta curioso, sin embargo, que lo inexplicable no nos obligue a enmudecer. De los misterios es de lo que más hablamos (y sólo los tontos hablan siempre de lo obvio).

No hay fisiología que pueda hacernos comprender por qué nacemos. La explicación de las transformaciones físico-químicas y fisiológicas que produce la luz en el órgano de la visión, no ex-

plica la visión misma. Esto nos lo ha enseñado Bergson, y todos lo venimos repitiendo. Y del mismo modo, no hay ciencia alguna, ni siquiera la psicología, que pueda explicarnos por qué nace de algunos hombres una obra, creada por ellos y que los trasciende, como nos trasciende a todos. Lo que ocurre es que no somos comúnmente conscientes de esta extrañeza, porque no nos planteamos, ante la obra, el problema de la creación como tal. Nos beneficiamos de la dichosa ventura de vivir en un mundo cargado de historia, relleno de innumerables maravillas de arte; y si esta abundancia no disminuye la maravilla que cada obra es en sí, por lo menos nos impide pensar en la extraña maravilla de que haya llegado a ser.

La psicología, si ella se concibe de cierta manera (no vamos ahora a decir cuál es la manera), puede permitirnos, en lo posible, un acercamiento a esta índole de prodigios. Si lo que el hombre hace y puede llegar a hacer es extraño e incomprensible, por maravilloso, no puede ser mal camino, para aproximar nuestra comprensión, aquel que se inicie con una comprensión del hombre mismo.

Este hombre es el artista. El título se lo damos eminentemente a quien tiene la virtud de crear. Y esta virtud consideramos que es una predestinación. El artista es un ser predestinado. Pero habría que preguntarse qué es destino y cuál es el destino del artista. Pues el destino, en efecto, no es lo que comúnmente se entiende por tal. Por destino se entiende muchas veces un futuro predeterminado: algo que acontece o nos acontece a pesar nuestro, contra nuestra voluntad y nuestros propósitos, o independientemente de ellos, como si obedeciera a una voluntad misteriosa, ajena y superior a la nuestra propia. Sería, pues, un término prefijado, un punto de llegada. Creo más bien que es un punto de partida. Somos destinados o tenemos destino por las situaciones fundamentales en que nos encontramos al iniciar nuestra vida. Esta vida nuestra queda limitada y encauzada por ellas, y por ellas somos destinados. Quiere esto decir que no podemos renunciar a nuestro destino ni rebasar los límites que él impone originalmente a nuestra vida. Pero al mismo tiempo que nos limita, el destino nos presenta en el interior de su cauce una pluralidad de posibilidades. Lo que uno no puede ser es lo que determina los límites de lo que puede ser. Hay hombres cuyo destino es crear, porque esta posibilidad ha quedado dentro del cauce de sus límites personales. Y esta posibilidad tiene tal grandeza vital, que casi no les queda otra, pues todas las demás parecen haber sido ex-

cluidas por ella y haber quedado fuera del límite impuesto por ese destino a la persona.

Claro está que el artista puede renunciar a esta posibilidad vital, así como todo hombre puede renunciar a la suya. Ortega cree que Goethe traicionó a su destino. Pero hay esto: a la posibilidad vital eminente que nuestro destino nos ofrece, no podemos realmente renunciar, ni siquiera a ninguna otra que no sea la eminente. Podemos renunciar a actuarla, a orientar nuestra vida por el camino de esa posibilidad. Pero si es una posibilidad fundamental, constitutiva, no podemos evitar que ella esté ahí permanentemente, presente siempre en nuestra vida. Y cuando es tan importante que su fuerza excluye a casi todas las demás, nuestra traición al renunciar a ella será tanto más grave, porque justamente esta fuerza suya nos arrastra, disminuye o suprime por entero nuestras dudas vocacionales, nos conduce, o sea, nos destina.

Esto me recuerda la historia del poeta Rimbaud. Este poeta renunció a su destino en plena situación vocacional, durante su adolescencia. Fué su voluntad la que lo condujo desde entonces por otros caminos que todo el mundo sabe cuáles fueron. Traicionó (o como se quiera decir) su eminente posibilidad vital, pero no consiguió suprimirla. Su hermana, que no la conocía, le oyó delirar en la hora de la muerte, y decir palabras que le parecieron inconexas y sin sentido. Más tarde, ella se enteró de que en el delirio el poeta había estado recitando su *Saison en Enfer*. Como si, en esa hora última, al desmayar la voluntad y todas las potencias del carácter, hubiera resurgido la fuerza original, tan largo tiempo reprimida, de su destino.

Cuando esta posibilidad vital eminente es la de crear, solemos llamarla genio. Pero, en qué consiste el genio, no es menudo problema decirlo. Creo que no queda otro camino que examinar, por una parte, el relato de las experiencias vividas por los sujetos dotados de él, y por la otra, examinar sus obras. Haciéndolo así, descubriremos por lo pronto que el genio es una capacidad o un poder, y que este poder es, en el arte, el de inventar y expresar. No creo que sea menester insistir en esto. Ya nadie piensa que el artista copie o reproduzca en su obra. Esto es psicológicamente imposible. El realismo designa un cierto estilo de invención, pero no un estilo que consistiera en reproducir lo real, eso que llamamos lo real. El artista creador elabora, construye e inventa siempre, porque la simple "visión de la realidad" es ya en él, como en cualquier otro, selección y construcción organizada. Un retrato pictórico es siempre retrato de dos personas distintas, el retratado y

el artista. Y ello es así porque toda obra de arte es una creación expresiva, y lo expresado en ella es el espíritu mismo que se expresa, y no el tema.

Se dice también que el genio consiste en una exaltación o engrandecimiento de ciertas facultades mentales, por ejemplo la imaginación, la afectividad, la sensibilidad perceptiva, el sentido crítico, la habilidad técnica, el poder de expresión y hasta el impudor de expresar y de decir, pues si lo expresado siempre es uno mismo, el mismo que expresa, se requiere ese impudor, al que también puede llamarse inocencia, para manifestarse a los demás; esto lo saben muy bien los poetas y los novelistas. También se dice que es la capacidad de traducir en símbolos las representaciones y las tendencias reprimidas.

Todo esto es cierto, más o menos. Pero hay el hecho de que muchos hombres poseen estas facultades en grado eminente y no son artistas; lo mismo que todos reprimimos y sublimamos. Dudo mucho de que el genio, como capacidad de crear, pueda ser explicado por otras capacidades. Por el contrario, estas otras (el modo peculiar de estas otras) son las que se explican por el genio. Quiere esto decir que el genio es una capacidad primaria, original, irreductible a ninguna otra, la cual, cuando se ejercita, origina un acto peculiarísimo, absoluto, no definible por ningún otro ni explicable por ninguno que le sea relativo o subordinado. El genio es el motor de la creación, como las entrañas son el motor del alumbramiento. A esto hay que enfrentarse sin el intermediario de conceptos derivados.

Pero así como las entrañas no se fecundan a sí mismas, tampoco el genio. Toda capacidad es una predisposición, una predestinación. Pero hace falta algo que active o actúe la capacidad. ¿Puede ser este algo otra capacidad? Parece que no. Parece que a este algo, ajeno a las capacidades, que ya no es capacidad sino que viene de fuera, lo llamamos inspiración. Por no ser capacidad, es decir, posibilidad originaria, ya no es destino. Y por no ser acción del artista sobre sí mismo, tampoco es obra del carácter. Sólo puede ser, entonces, obra del azar. O si se quiere, don divino. Y no se crea que esto pueda decirse nada más porque es bonito. La inspiración tiene a veces analogías reales con el estado místico. La misma palabra indica que inspirado es quien está en el fuego, aquel en quien el fuego ha penetrado. La inspiración prende fuego en las facultades, se adentra en el genio y lo pone en estado de gestación y alumbramiento. Este es un estado de entusiasmo, que quiere decir endiosamiento. Como si un dios fo-

goso, ígneo, se adueñara del alma del artista, y de esta posesión divina surgiese un fruto que es la obra.

A este dios, los propios artistas que, como tales, tienen el poder de crear expresiones hermosas, pero que además son muchas veces ateos, o se creen tales, lo vienen llamando poéticamente Musa. Es curioso que quienes están más próximos a Dios no siempre se den cuenta de ello. Dios, en efecto, se mete a veces de incógnito en nuestra alma, y gusta de permanecer desapercibido, hasta que de pronto se descubre y nos ilumina y abrasa en una inspiración. Y este hallazgo puede ser directo, y entonces lo llamamos inspiración mística; o puede ser la inspiración artística, que concede al hombre elegido parte de la divina facultad de crear.

Inspirados o fecundados, sin embargo, podemos ser todos, y no todos somos artistas. Sólo lo son aquellos que, por su genio, han sido elegidos o destinados de antemano; aquellos cuyas entrañas están dispuestas a la fecundación. Los demás somos los secos, los yermos o infecundos, o bien aquellos que parimos monstruos.

Yo sé muy bien que cuanto acabo de decir podrá legítimamente parecer poco científico. En efecto, lo es muy poco (y librenos Dios de que lo fuera, porque entonces seríamos muy malos científicos). La ciencia sabe ya hoy en día muy bien hasta dónde llegan sus límites, y cuántas cosas quedan irremediabilmente fuera de ellos. Pero si algún imaginario científico nos objetase diciendo que esta maravilla de la inspiración, esta recepción mística de un fuego exterior, venga de donde viniere, podrá ser poética pero resulta, por esto, más bien obra de arte que explicación del arte, tendríamos que reconocer que, en parte, su objeción es cierta. Sólo que la explicación que dicho imaginario científico nos propondría a cambio, tampoco sería una verdadera explicación, y además no resultaría poética.

Pero ¿es tan imaginario ese científico? Freud nos ofrece una psicología sin poesía, cuando nos habla de una elaboración subconsciente de ideas, de sentimientos, de temas y motivos de toda suerte que resurgen en cierto momento, después de esta larga gestación interior. Y esto es cierto. También descubrimos en psicología que existe lo que llamamos un dispositivo estructural de la conciencia, por el cual toda percepción, toda idea, toda emoción, toda vivencia, en fin, es referida a la fundamental intención del sujeto, a su centro vital actual. La situación fundamental en que se encuentra el sujeto (en nuestro caso el artista), determina la organización estructural de sus funciones mentales, de tal suerte

que unas veces lo intelectual ocupa el primer plano, por decirlo así, mientras que lo perceptivo y lo emotivo se le subordinan; y otras veces es lo emotivo lo que pasa a ocupar aquel plano predominante, y las demás funciones se le subordinan también. Y esto quiere decir que, gracias a esta disposición o este dispositivo, toda experiencia tiene carácter fecundante, porque pasa, aun inconscientemente, a integrarse en la fundamental intención vital del sujeto.

Todo esto es cierto también. Y también lo es que no toda creación se produce a consecuencia de una súbita o brusca revelación, sino que existe esa forma clara del trabajo consciente y reflexivo; existe el hábito y existen los automatismos que éste origina. Sin embargo...

Sin embargo, y ya en el plano de la prosa al que hemos regresado, podríamos añadir lo siguiente: que la elaboración subconsciente de ideas y aun de sentimientos que germinan en el trasfondo de la conciencia, hasta encontrar la ocasión y la vía de su expresión, se produce en muchos sujetos, mientras que sólo en algunos adquiere aquella expresión el carácter y el valor de la obra de arte. Y lo mismo en cuanto al dispositivo estructural. Esa conexión de toda experiencia con el centro del interés vital, se produce en toda persona que tiene un interés vital dominante; pero este interés puede ser ajeno al arte. Y aun en el caso de que fuera el arte ese centro de interés, permanente u ocasionalmente (como le ocurre al *snob*, al *dilettante*, al aficionado), se produciría aquella conexión a que da lugar el dispositivo estructural, pero no se produciría la obra de arte misma. ¿Cómo debemos, entonces, explicarla?

Y finalmente: el trabajo consciente y reflexivo, el hábito y los automatismos no siempre son fructíferos. ¿Por qué unas veces sí y otras no? Todo el que emplea la inventiva en su trabajo sabe que a veces, por mayor que sea el esfuerzo y rígida la disciplina, "no sale nada". Claro es que no siempre la inspiración misma se presenta con los caracteres que comúnmente le atribuimos: interrupción del curso consciente, desproporción, sugestión, arrebató. De este modo aparece en los desproporcionados y arrebatados. En otros, aparece al suave calor apacible del trabajo mismo. Pero en todos es un azar que venga o no venga: en su aparición no descubrimos factores determinables. Sólo son determinables las capacidades, las disposiciones, pero no lo que las mueve y las hace obrar. Y si no se permitiera llamarle a eso inspiración, entusiasmo o posesión divina, si no se permitiese siquiera hablar poéticamente de las Musas, fuerza será menester que hablemos del azar, pues

este es un término al que, como todo el mundo sabe, no se puede negar ya más la categoría y el rango de científico.

Por si un ejemplo pudiera disolver alguna duda, podemos relatar un caso que cuentan de Berlioz. Componía este músico francés una cantata sobre el tema y con el título del *Cinq Mai*. Desdichadamente, el poema que le servía de texto no era el de Manzoni, sino el de un poeta hoy oscurecido llamado Béranger. Había en dicho poema unos versos que sonaban así:

*Pauvre soldat, je reverrai la France
La main d'un fils me fermera les yeux.*

Al llegar a este punto, la inspiración de Berlioz sufrió un colapso. La mediocre cualidad musical y poética de estos versos hubiera podido apagar una inspiración más ardorosa aún que la de Berlioz. El hecho es que interrumpió la composición y no volvió a acordarse de ella en mucho tiempo; hasta que un día, paseando en Roma por las orillas del Tíber, resbaló y se cayó al agua. Lo interesante es que al salir de ella tuvo la revelación de un tema musical, de aquel tema único que podría convenir a los versos de Béranger. Se dirá que este tema estuvo germinando en él subconscientemente, y es cierto. Pero lo es también la intervención del azar; no el azar de la caída, sino el de que ésta suscitase el tema. La indeterminación del modo y el momento en que el tema va a serle revelado al artista es absoluta.

Al llegar a este punto, podemos decir que hemos desnudado de hojarasca dos estructuras fundamentales: la de la extrañeza como situación vital, y la constituida por los términos azar, destino y carácter. No insistiremos sobre la extrañeza, pero sí sobre estos tres términos. El factor destino es lo común a todo artista: es la disposición a serlo. Es lo que da a este hombre su poder y su limitación. Poder, porque es una facultad o potencia de crear. Artista se nace. Limitación, porque este poder, como posibilidad, es irrenunciable: es una situación fundamental originaria, constitutiva.

La inspiración, su modo y el momento en que ella viene, es la fase de la creación regulada por el azar, es decir, no regulada en absoluto: absolutamente indeterminada. El azar de la inspiración hace que, cuando ella se produce, entre el artista en una situación límite.

El carácter se muestra en la acción del artista sobre sí mismo. Esta acción se efectúa siempre: no hay arte espontáneo, derivado

de las simples facultades primarias. Arte y espontaneidad se contradicen psicológicamente (y no sólo estéticamente). De las facultades primarias, y de la acción que sobre ellas ejerce el artista, surge el estilo. Este es, pues, un resultado de lo dado y de lo hecho. Lo hecho es trabajo, aprendizaje, ejercicio disciplinado. La gestación y la creación artística son obra de ascetismo, que significa literalmente ejercicio. Y son ascetismo también en el sentido de que son o implican renuncia. El ascetismo del arte, como ejercicio, es lo que se llama oficio, la técnica o *techné*, que también significa arte; el artificio o modo de hacer la obra de arte. Y el ascetismo del arte, como renuncia, es la concentración, el encauzamiento de la energía espiritual para la finalidad creadora. Por fuerte que sea la vocación natural, la elección del camino es siempre obra del carácter, es el ejercicio de la suprema potencia del hombre, que es la de optar, la de hacerse libre en la opción. Pero toda opción trae consigo una renuncia. Este es el signo de nuestra radical limitación, y el de nuestra excelsitud al mismo tiempo. Porque si no fuéramos limitados no tendríamos posibilidades entre las que elegir (sino sólo actualidades); podemos optar y preferir, y ser libres o hacernos libres en esta situación límite. Pero el ejercicio de nuestra libertad implica la irremediable renuncia a todas las posibilidades que no son la elegida. Y cuanto más importante es la elección, cuanto más llena esta posibilidad el cauce o la forma de nuestra vida, tanto mayores y más graves son las renunciaciones a que esta concentración nos obliga. Estas renunciaciones ascéticas son obra del carácter.

Finalmente, pueden sernos útiles algunas observaciones más sobre la relación azar-carácter y sobre la relación carácter-estilo. Cuando decimos que la inspiración generadora es obra del azar, pudiera inferirse de ahí que la gestación de la obra sea pasiva. No es así, y conviene que distingamos. Cuando un ser, dispuesto a ello por su naturaleza, es fecundado, sólo hay en él esta disposición. Cuando la inspiración, en cambio, fecunda al artista, pueden encontrarse ya en él los gérmenes de la obra; y hasta puede que éstos le sean ya conscientes y los haya elaborado interiormente. La inspiración viene cuando viene, pero no fecunda realmente si no ha habido una preparación espiritual activa, una solicitud; si no ha habido una disposición voluntaria. La inspiración se produce entonces como un premio a las renunciaciones y al laborioso ejercicio. El ejercicio, además, el trabajo, no terminan ni siquiera se facilitan con la inspiración. Esta no lo da todo hecho, sino que da el quehacer. Nietzsche decía que la inspiración del

artista produce siempre, constantemente; pero produce representaciones buenas, malas y peores. Artista es el hombre dotado para criticarlas, seleccionarlas, relacionarlas. Pero como esas creaciones primarias de la inspiración son también obras suyas, requiere el artista para desecharlas notable fuerza de carácter, y no sólo sagacidad crítica; una fría (quien lo dijera en el inspirado) crueldad espartana. Pues los bocetos, los proyectos, y aún a veces las obras terminadas, son queridos por el artista como hijos propios, aunque hubieran nacido débiles o monstruosos, y es doloroso condenarlos.

Tampoco hay que imaginar que la inspiración es cosa de un momento. Por el contrario, nos ilumina y nos guía en el trabajo mismo, más o menos fielmente, y se combina con la inteligencia en la búsqueda de los elementos de la obra, en la elección de las formas y de las combinaciones. Quienquiera que tenga un trabajo análogo psicológicamente al del artista, sabe lo que son esas horas negras, secas, turbias, de tensión infecunda, en las que se nos oculta el tema, o bien se nos evade su forma expresiva adecuada. También sabrá lo que es la repentina revelación inesperada, la veloz e inspirada elaboración, que suele hacerse fácil después de un descanso que da tiempo a la fecundación y a la selección subconsciente. A veces se revela la idea de la obra entera y todo su plan. A veces un solo detalle, de donde surge todo. A veces, en el artista, el motor de la inspiración es un ritmo, una melodía, un color, que pueden no tener relación directa con la obra misma. Se cuenta que en Schiller la inspiración poética se envolvía en una tonalidad musical. Y Valéry nos cuenta que la primera "idea" del *Cimetière marin* fué la ocurrencia y la presencia obsesionante de un ritmo, que al ser analizado resultó ser el de un dodecasílabo. El verso se le presentó, pues, sin palabras, y éstas surgieron o fueron buscadas después para llenarlo.

Cada artista tiene su modo. Y este modo es el estilo. Pero también hay aquí el riesgo de confundir. Este "modo de hacer" que es el estilo, no es único en cada persona (a no ser que se llame estilo al modo general de hacer, pero entonces no veo ya diferencia entre el "modo de hacer", que es el estilo, y el "modo de ser", que es el carácter).

La sorpresa de la inspiración, su forma y su contenido, varían según los artistas. Las diferencias dependen de sus aptitudes o facultades originales, de su temperamento, así como de su educación, de la acción que cada uno ejerce sobre sí mismo, de su iniciativa, de su disciplina, de su forma de vida toda. La obra refleja todas estas determinaciones. Y por esto es posible relacio-

nar el estilo personal del artista con el estilo de su obra, el carácter del hombre con el carácter de su creación. Pues, en efecto, también el carácter es una obra del hombre. Y si bien el estilo de la obra depende además del género y de la forma artística que se eligen, también es cierto que esta elección nos descubre ya el carácter del artista. Los géneros y formas que el hombre emplea para su expresión, forman ya parte de su expresión personal misma.

Algunos artistas revelan en sus obras la potencia de carácter, la intensidad de su modo de sentir, la diversidad de su espíritu, el extremismo. Otros, en cambio, ofrecen obras armoniosas, equilibradas. Ello es así porque los primeros son sujetos que podemos llamar dionisiacos (o esquizotímicos, o más integrados), mientras que los segundos son apolíneos (o ciclotímicos, o menos integrados).

Pero estas consideraciones nos avocan al tema de la caracterología del artista, del que ya me he ocupado, con algún detalle, en otro lugar. Sólo me resta añadir que el mayor beneficio a que podría aspirar mi explicación, si llega a conseguir alguno, es la de facilitar la comprensión de la obra de arte como tal, y la de este peculiar sujeto humano que es el artista. Por lo menos, pretendo que este beneficio me lo haya producido a mí. Pienso, en efecto, que la creación artística es un acto original, peculiarísimo, de una radicalidad absoluta, y que por esto tiene que ser abordado en una actitud directa, también peculiar, que permita una auténtica comprensión. Y así cuando estamos directamente frente a la obra de arte, descubrimos la diversidad de facetas que nos muestra: la estética, primordialmente; y en relación con el autor o creador, la metafísica y la psicológica. Los conceptos usuales tal vez no basten siempre para una comprensión cabal de cada uno de estos aspectos. Si los abarcamos a todos en unidad, entonces es posible que nos acerquemos más a su íntimo sentido vital.

1942.

PSICOLOGÍA CIENTÍFICA Y PSICOLOGÍA SITUACIONAL

1. Como otros tantos espíritus delicados, más fuertes en capacidad de creación que en capacidad de resistencia, que en su mismo tiempo vivieron fugándose de la vida, este curioso psicólogo que fué Otto Weininger se fugó también; pero tomó la vía corta y sin regreso del suicidio. Su mismo gran libro es una evasión.¹ Pero una evasión afirmativa, como un testamento. Díjose ahí lo que había que decir.

Escribió *Sexo y carácter* con ánimo de brega, profundizando pero con premura, y hasta con encono, como quien libra un mensaje postrero y no quiere doblegarse sino hasta el final. Su problema es el problema del hombre (del ser humano, quiero decir, porque atañe mucho más especialmente a la mujer). Esta lucha que hoy —y siempre— es la de todos, es la lucha por la condición humana. Se trata de saber sobre nosotros mismos. Y el afán de saber es un afán de ser. Weininger quiso ser, y tuvo la genial visión de que, para eso, la psicología era instrumento adecuado. La psicología es un saber del hombre: este es el mensaje que (en otros términos, pues éstos son míos) trajo *Sexo y Carácter*. Sólo le faltó añadir que toda psicología descansa en una peculiar idea del hombre, y que siendo esta idea histórica, lo es también la psicología.

Con su obra, Weininger dió un paso en el camino que Dilthey señaló a la psicología, y que pocos más han seguido hasta nuestros días. Pero es que Weininger había entendido bien el mensaje de Dilthey. Nadie entonces hacía caso de Dilthey, y a Weininger lo leyeron mucho los profanos, atraídos como siempre morbosamente por la escabrosidad del tema, sugestionados y frívolamente escandalizados por la extremidad de sus afirmaciones; pero no las gentes de mente clara. O tal vez ocurrió que no era tiempo todavía para que la psicología misma reconociera, cuando empezaba a lograr sus objetivos previstos, el grave error de su principio.

Entretanto, la filosofía sí recogía el mensaje. La filosofía de hoy aspira a lograr ese saber del hombre. Y creo que vamos a pasar algún tiempo antes de que consigamos distinguir con claridad

¹ Otto Weininger, *Sexo y carácter*. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa; prólogo de Francisco Romero. Losada, Buenos Aires, 1942.

y precisión, si ello es posible, qué corresponde a la filosofía y qué a la psicología asentada en bases filosóficas, como la quería ya Weininger, en esta misión de conocer al hombre. Eludí en otras ocasiones tratar esta cuestión directamente. No porque no la tuviera presente, y creo que vamos a tenerla presente aún más. Pero lo que urge es insistir en la afirmación, hasta cierto punto alarmante, del fundamental error de la psicología moderna.

Sí hubo error, porque en el fondo la psicología en plan científico, más allá de su zona de grandes aciertos, se propuso también alcanzar un saber cabal del hombre y fracasó en este intento; y porque ella descansa también en una cierta idea del hombre, que más o menos subrepticamente se introdujo en sus cimientos, y esta idea es insuficiente. Que iba a fracasar, que estaba fracasando, lo vio Weininger, quien escribía —no lo olvidemos— en los días de Mach y Avenarius y Wundt y William James. Y que fuera este último quien le parecía el mejor orientado de todos, no deja de ser significativo. Pues bien; en esos días lo que dijo Weininger, y nadie le hizo caso, de los que debían, es esto:

“Ninguna ciencia cae tan rápidamente como la psicología en cuanto no es filosófica. Su emancipación de la filosofía es la verdadera causa de la decadencia de la psicología. *La doctrina de las percepciones de los sentidos no tiene ninguna relación directa con la psicología.* La psicología moderna, progresando en una dirección opuesta a la que debería conducirla a su fin, *no llegará jamás* a resolver aquellos problemas que se han considerado como eminentemente psicológicos, es decir, el análisis del homicidio, de la amistad, de la soledad, etc. En consecuencia, debería tenderse en primer término hacia una *psicología psicológica*” (pág. 115; los subrayados son del autor). Weininger vio también que esta auténtica psicología conduce a una caracterología, que él califica de ambiciosa, porque “pretende ser algo más que una psicología de las diferencias individuales”, y porque “aspira a ofrecer algo más que un resumen de las reacciones motoras y sensoriales del individuo y, en consecuencia, su nivel no debe hallarse por debajo del de las restantes investigaciones experimentales psicológicas modernas, como si se tratara simplemente de una especial combinación de física aplicada y de estadística de seminario. Espera de este modo mantenerse en íntimo contacto con la rica realidad del alma, cuyo completo olvido puede ser explicado por el dominio de la psicología ‘de la palanca y del tornillo’, y no teme tener que contentarse con satisfacer las aspiraciones del estudiante de psicología, sediento de interpretaciones acerca de sí mismo, mediante el aprendizaje de palabras monosilábicas o con la determinación de

la influencia de las pequeñas dosis de café sobre la facultad de sumar" (página 114). Y añade después: "Lamentable testimonio de la insuficiencia de los trabajos psicológicos modernos es que existan estudiosos caracterizados que, descontentos de la moderna e impotente psicología... lleguen al convencimiento de que problemas como el del heroísmo, el del sacrificio de la propia vida, el de la locura o el de la delincuencia son mejor comprendidos por los artistas".

Lo más curioso es que esta psicología que él proyecta, Weininger la da ya por establecida; tal es para él la evidencia de su principio. Pero hubiera sido grave la sorpresa de este joven, tan maduramente inquietado por los problemas psicológicos, si el exceso mismo de la inquietud no hubiese truncado su vida a los veintitrés años. En los siguientes habría podido ver cómo nadie se conformaba siquiera a considerar como psicológicos aquellos problemas *demasiado humanos*.

2. Todavía en nuestros días prosigue su marcha, aunque ya muy evolucionada y corregida, esa psicología "de la palanca y el tornillo". Sin embargo, su misma evolución, la dimensión y el peso tan considerables que han alcanzado los trabajos experimentales, plantean hoy un problema nuevo, que no pudo aparecer a principios de siglo. Es el problema de su legitimidad y su sentido. Este enorme volumen de conocimientos, llamados con razón o sin ella psicológicos, infunde ya respeto. Este es un hecho. La cuestión del fundamental error de la psicología es por ello tanto más inquietante, y no puede ser resuelta frívolamente con unas simples fórmulas negativas. ¿Cómo pudo, en efecto, el ingenio humano, guiado por un afán científico riguroso, errar su camino en forma tan radical y difusa a la vez? Este es el nuevo problema. El otro ya lo conocemos: ¿cómo hacer, auténticamente, psicología?

Si nos aproximamos con respeto y probidad a esto que desde ahora podemos seguir llamando la psicología en plan científico, tal vez caigamos rápidamente en la cuenta de que su existencia misma prueba su legitimidad. Al decir que hay error en su principio no negamos que ella constituya un saber legítimo y auténtico. Lo que venimos a negar es que este sea un *saber del hombre*. Porque el error, causa de ese fracaso del que ella misma no alcanza a tener plena conciencia, reside no en haber querido ser una ciencia natural como las demás, sino en haber pretendido que esa fuera la ciencia del hombre. Esto ha ocurrido así: *primo*, admitió y proclamó ese error según el cual sólo el saber científico es un saber riguroso. Como consecuencia, mantuvo el principio

de que ella, esa psicología científica, era la única legítima y posible. En otros términos; se ha sostenido que, desde los tiempos de Herbart y Weber y Fechner, no había otra psicología que aquella que se proponía lograr en el plano de lo psíquico (de lo humano), lo mismo que la matemática había estado logrando ya en el plano de lo físico. A una física matemática correspondería, pues, una psíquica matemática. Ésa fué la psico-física, nombre revelador que se dió al primer intento. Y *segundo*: se pretendió además, abusivamente, que estos conocimientos de psíquica matemática constituyesen, por lo mismo, el auténtico saber del hombre a que la psicología ha aspirado siempre.

Ni el hombre es nada de esto que la psicología en plan científico nos ha venido diciendo o insinuando, ni ella misma es la única psicología posible. Ni siquiera la fundamental y verdaderamente auténtica. Y son precisamente estas dos pretensiones indebidas las que invalidan su legitimidad. Sin ellas, ni siquiera se presentaría la cuestión. Pues esa psicología es legítima como ciencia, aunque no lo sea como ciencia *del hombre*. Ni ella consigue ofrecernos un saber del hombre, ni es éste su objeto propio. Simplemente, ella no se ocupa del hombre. Sí de algo que es humano, como también la fisiología. Pero no del hombre.

Del hombre sabemos cuando sabemos de su vida. Y dudo que el conjunto entero de los resultados obtenidos por la psicología científica en este siglo y pico que lleva de existencia, haya añadido una brizna de saber al saber del hombre que tuvieron San Agustín, Montaigne o Pascal, a pesar de que ninguno de ellos pudo tener en su vida el goce de saber cómo se miden los tiempos de reacción, ni estudió los efectos de la fatiga en la presión arterial. Del hombre llegamos a alcanzar un saber psicológico cuando logramos responder descriptivamente a esas preguntas que Dilthey y Weininger formularon como tema de la futura psicología: ¿Qué es ser hombre? ¿Qué es ser mujer? ¿Qué es la amistad? ¿Qué es la angustia y la soledad, y la vocación, y la esperanza, y el amor de Dios, y la blasfemia? ¿Qué es sentir la vida? ¿Qué es desear la muerte? ¿Qué es la temporalidad, y la atención; qué son la presencia y la ausencia?

Materiales para la contestación a estas preguntas, los hay en la obra de Weininger, y aun en las obras de otros que no vieron en ellas el camino para una revolución de la psicología. Pero esta revolución ha estado detenida hasta nuestros días. Tal vez me expresé mal: tal vez algunos pensaron en una revolución. El psicoanálisis eso fué, y eso fueron y son el conductismo y la *Gestalt-psychologie*, con todos los indudables aciertos que estas diferentes

escuelas presentan. Pero no se trata de esto; no se trata siquiera de una revolución, sino de una creación. Si admitimos que esas preguntas que acabamos de formular constituyen el tema de la psicología, deberemos reconocer que ésta no ha existido nunca como tal, orgánicamente constituida como las otras ciencias llamadas "del espíritu". Sus temas los ha absorbido actualmente la filosofía existencial, y esto acaba de hacer más confusa todavía la misión propia de la psicología.

Había existido la psicología llamada metafísica, que es la tradicional, y que por ser metafísica no es psicología en sentido riguroso, pues no explica el modo como el hombre vive su vida. Esta psicología metafísica estaría, en definitiva, con la auténtica, en la misma relación en que hoy está con ella la filosofía existencial. Y en cuanto a una psicología como la de Aristóteles, que tiene también sus fundamentos de índole metafísica, y cuyo peso en la tradición ha sido tan poderoso y duradero, creo que debería ser más bien considerada como psicología en plan científico, a pesar de todo, pues esto es lo que resulta del método en ella empleado y de la estructura del conocimiento que en ella descubrimos. No otra cosa que ciencia son, en rigor, los análisis psicológicos del tratado *Sobre el alma* y de los tratados *Sobre la sensación y lo sensible*, *Memoria y reminiscencia*, etc.

En todo caso, podemos afirmar que una psicología que adopte como misión propia el análisis, la descripción y la comprensión del modo como el hombre vive su vida, es algo que hasta nuestros días apenas se había siquiera intentado. Pues el intento no debe consistir solamente en adelantar análisis concretos de la índole indicada, sino en iniciar éstos sobre la base de una estructura articulada y rigurosa de conceptos que encuadren el campo de aquella vida humana que hay que comprender y, por ende, el campo mismo de la psicología.²

Weininger conocía muy bien su ciencia. Se preparó con ella para contestar aquellas inquietantes preguntas que nacían en su interior. Pero tuvo que abandonarla a un lado para conseguirla. Aunque repugne mezclar el *pathos* personal en todo esto, tal vez resulte cierto, como él pensó, que estas cuestiones humanas no pueden ser resueltas con la frialdad peculiar de la ciencia, sino al calor de esa inquietud originaria. El hecho es que a Weininger no le cupo entonces otra posibilidad (aunque él no lo dice así), que la de analizar la experiencia concreta de su densa vida y

² En este punto es menester reconocerle a Spranger todo el mérito que indudablemente tiene su obra.

de la ajena. Si su estilo resulta patético, como el de Unamuno y el de Nietzsche, ésta es otra cuestión. En cuanto al instrumental, no requirió de otro sino de una llamada intuición, la cual nada tiene de común con aparatos ni con estadísticas.

De esta intuición hay mucho que hablar, así como del concepto de experiencia.³ Pero la cuestión es ahora fijar el sentido y el alcance de lo que ha hecho la psicología en plan científico. Resulta que cuanto más *científica* es la psicología, tanto más objetiva. Así, podríamos decir (sin promover el problema de la causalidad como tal), que hay en psicología un plano ocupado por la explicación causal. La particular psicología que ocupa este plano ofrece, de su objeto propio, descripciones objetivas, funcionales; atiende a lo constante, a lo indistinto, a lo cuantitativo en parte. A lo cualitativo también, en el mejor de los casos, y hasta donde ello es posible, dada la abstracción que su método le impone. Luego existe en psicología otro plano que podemos llamar el de la explicación situacional. En él, la psicología prescinde de las relaciones causales, funcionales. Luego, no es ciencia. Su misión es comprender inmediatamente la experiencia (como intuición concreta del sentido de lo vivido), describirla y organizar esta comprensión (si no, ya no sería un conocimiento riguroso), en una arquitectura de conceptos estructurales.

En el primer plano, se dice *lo que pasa*. En el segundo, se dice *lo que nos pasa*. El primero implica necesariamente el auxilio de conocimientos científicos específicos: fisiología, endocrinología, psico-patología, etc. El segundo requiere necesariamente el apoyo de un conocimiento filosófico de lo humano, del cual se obtienen los fundamentales conceptos que, a mi entender, son los de espacialidad y temporalidad. Luego vienen otros (situación, acción, expresión, atención, creación, etc.) que no hacen ahora al caso. En este segundo plano se alcanza la comprensión del modo como el hombre vive su vida y de su experiencia de ella, independientemente de toda explicación causal. El primero, en cambio, ofrece la descripción y explicación de los que podemos llamar mecanismos por los cuales aquella vida se produce, en conexión con un organismo — y sólo esto. Una explicación del hombre, un auténtico saber del hombre, sólo se logra en ese segundo plano de la explicación situacional. Y esto es, antes que todo, psicología; la fundamental psicología, a la que no se debe considerar como una ciencia frustrada, ni como eso que se ha venido llamando antropología filosófica, cosa que no es muchas

³ Cf. en mi obra: *Psicología de las situaciones vitales*, el cap. I.

veces sino un nombre con que se bautizaron los mediocres o valiosos resultados que iba dando la apetencia de una psicología rigurosamente constituida sobre principios sólidos.

3. Tal vez un ejemplo permita una comprensión mejor de la distinción que establecemos entre el plano causal y el situacional. Y es oportuno, ya que comentamos el libro de Weininger, elegir el ejemplo del dominio de los fenómenos y experiencias sexuales. En este dominio ya no es una novedad considerar de una parte a lo sexual propiamente dicho, de la otra a lo que se llama lo erótico. Esta distinción responde a la realidad de los hechos, y es fundamental en psicología. Entra dentro de la significación del término sexual lo fisiológico-instintivo. Dentro de lo erótico, en cambio, cabe lo que en términos tradicionales llamamos sentimientos y pasiones de índole amorosa.

Ahora bien: en el plano de la experiencia, las dos realidades son distintas. Si lo son o no en el plano causal, funcional, esto ya no le importa a la psicología, que se ocupa de lo vivido como tal, sino a la ciencia. En tanto que la conexión funcional entre lo sexual y lo erótico no sea objeto, contenido o materia de experiencia, ella no es propiamente psico-logía. El sujeto humano tiene o hace una experiencia de lo sexual, y esta experiencia no difiere en grado, sino en cualidad y naturaleza de la experiencia de lo erótico. La diversidad de ambas es, ciertamente, más marcada en unos sujetos que en otros. Esto depende, en cada caso, de la constitución somato-psíquica, de la estructura individual del carácter y de la índole de las experiencias de *relación* sexual vividas por él en los años juveniles. Justamente durante la adolescencia es cuando suele estar más definida no sólo la diversidad, sino hasta la oposición entre ambas experiencias, especialmente en los varones.

La revelación de lo sexual se produce en el adolescente varón como algo ajeno a sí propio, algo inauténtico, y ante lo cual siente la extrañeza de un espectador inquietado y vergonzoso. Éste suele, por lo menos, ser el carácter dominante en la experiencia juvenil de lo sexual. Frente a ella, la experiencia de lo erótico ofrece el carácter de algo también ajeno a la propia voluntad, pero auténtico y personal; es una experiencia positiva, revestida de los caracteres de lo ideal, de lo claro, limpio, puro y poético. Así es en muchos casos. Y la oposición entre ambas experiencias no la establecemos nosotros aquí: la establece el propio adolescente, para quien lo erótico constituye el refugio acogedor que se le ofrece en su evasión de lo sexual. El sentimiento

de culpabilidad y pecado a que lo conduce muchas veces la experiencia de lo sexual (que hay que distinguir de la llamada "experiencia sexual"), se compensa con una acentuada idealización del objeto erótico; idealización en la que suelen implicarse elementos religiosos, así como en la experiencia religiosa se implican elementos eróticos.

Probablemente, esto no sólo le acontece al adolescente. Pero descubrimos que, por lo menos en él, lo erótico aparece como algo netamente diferenciado de lo sexual *en su experiencia*. Lo sexual y lo erótico ocupan, por decirlo así, zonas distintas dentro de lo que debemos llamar la masculinidad (otro problema es si ocurre lo propio en la feminidad: éste fué el problema de Weininger). Las otras zonas distintas serían el trabajo, el estudio, el deporte, la política, etc., de cada una de las cuales se tiene una peculiar experiencia. Pues bien: la psicología situacional atiende a estas diversidades, de las que no puede hacerse siquiera cuestión la psicología científica; el análisis de la experiencia conduce no sólo a la comprensión de dicha diversidad, sino a la determinación de las realidades trans-personales que constituyen la materia o el contenido de cada experiencia. Pero la psicología situacional no se ocupa de la conexión funcional (causal) que pueda existir entre estas diversas experiencias, a través de factores no estrictamente psicológicos. Así, en el ejemplo, la ciencia y la psicología en plan científico podrán probarnos que existe esta conexión entre lo sexual y lo erótico; podrán llegar al intento de probarnos que el amor puede reducirse a una fórmula bioquímica; nos dirán que lo erótico es también sexual. Esta desfiguración de la vida, en lo que ella tiene de auténticamente humana, no nos importa ahora. Hasta puede que sea cierto. Ni siquiera vamos a discutirlo. Lo que importa es que no se diga que esto es *la verdad* y ésta la interpretación de la vida humana. Vamos a aceptar como cierto, desde luego, todo lo que la ciencia nos diga de *científico*, pero no las falsedades *filosóficas* que nos proponga. No se trata de enmendar, desde fuera de ella, las conclusiones a que la ciencia pueda llegar. Por ejemplo, puede llegar la psicología en plan científico (la de Freud así lo ha hecho) a afirmar que no sólo existe aquella conexión de orden funcional entre lo sexual y lo erótico, sino que, además, existe entre lo sexual y aquellas otras zonas de la actividad humana a las que aplicamos el nombre global de masculinidad (o el de feminidad, en su caso). Y aunque algunas de estas afirmaciones puedan ya tal vez ser discutidas desde nuestro propio campo, no importa tampoco hacerlo en este caso. Lo que importa decisivamente es hacer ver que la psicología situacional

puede prescindir, y debe, de toda suerte de explicaciones funcionales-causales, que son menester de la ciencia, y atender por sí sola y exclusivamente a lo que se da en la experiencia y al modo como se da en ella concretamente: al modo como el sujeto vive su vida y a las situaciones en que ésta se constituye y organiza. En el caso del ejemplo, la relación funcional entre lo fisiológico-instintivo y el amor no es problema, ni tan sólo cuestión, para la psicología situacional. Y así, de parecida manera, en todos los demás aspectos vitales del sujeto, pues éste del sexo constituye nada más un ejemplo, aunque suficientemente claro para deslindar los campos.

Espero, por lo menos, que esta claridad haya sido suficiente. Pues el ejemplo de que me he servido presenta unas determinadas experiencias (la de lo sexual y la de lo erótico) cuya mutua conexión funcional ha sido justamente objeto de reiterado estudio y comprobación por parte de la psicología científica. Ante otras experiencias, de índole diferente, lo mismo la ciencia que la psicología en plan científico han debido simplemente enmudecer. Nadie creo que pueda explicar científicamente (causalmente) qué es la experiencia de extrañeza o la situación de soledad. Sin embargo, éste es el objeto de la psicología de las situaciones vitales. En otros términos: el científico podrá ilustrarnos, por ejemplo, con el descubrimiento de que el llamado por él sentimiento de soledad es un rasgo tipológico de los esquizotímicos. Pero si le preguntan a él qué es la soledad, que se guarde de darnos una respuesta en la que intervenga el concepto de esquizotimia. Lo que la soledad sea, podrá explicárnoslo aquel que, aun ignorando los elementos de la tipología contemporánea, haya analizado metódica y rigurosamente esta situación vital y su personal experiencia de ella.

En suma: el conocimiento auténtico del hombre, en el plano psicológico, debe guiarse por la categoría de la comprensión; la comprensión sólo se alcanza por el análisis de la experiencia; y esta experiencia se encuadra en situaciones vitales. Por tanto, sólo la psicología situacional puede aspirar legítimamente a un auténtico saber psicológico del hombre como tal. La psicología en plan científico podrá aportar, en cambio, valiosos conocimientos sobre algo que ciertamente es humano, porque pertenece al hombre, pero no logrará nunca explicar *lo que el hombre es*. La categoría de la comprensión no es operante en la ciencia. Por esta razón se explica que de la ciencia psicológica haya pronto nacido una técnica; es decir: se haya buscado la utilidad práctica a ese saber psicológico, como se le buscó a la ciencia física. Pero

así como la naturaleza ha tolerado este tratamiento que le dió el hombre moderno, el hombre, a su vez, no ha tolerado bien que se le convirtiese a él mismo en *objeto* técnico.

4. Finalmente, conviene que añadamos algo con el propósito de despejar cualquier equívoco que pudiera producirse, y que tal vez se haya producido ya, en torno a la psicología situacional. Y es esto: es indebido conectar esta psicología con ninguna doctrina o corriente de pensamiento *vitalista*. Quien así lo hiciese, denotaría no haber alcanzado a comprender su sentido. La idea de una psicología situacional ha surgido de un abordaje directo y sin prejuicios de estas peculiares realidades que llamamos psicológicas, de un enfoque psicológico de la vida humana; y, además, de una reflexión sobre los problemas que tiene planteados la psicología en plan científico y los que plantea su fundamental limitación. En cuanto al hecho de que las situaciones sean llamadas vitales, tampoco debe inducir a error. Llámolas así, en primer lugar, porque en ellas y por ellas se organiza la vida humana, y conviene entender que no es la vida en sentido biológico, sino la humana en lo que ella tiene de peculiar y único. En segundo lugar, era menester no inducir a confusión entre la situación vital y lo que por situación entiende el conductismo, o lo que entienden actualmente otras escuelas que están llevando al conductismo hacia metas nuevas, pero partiendo de la misma base y con el mismo método objetivo. La situación no es la "circunstancia", pero tampoco es el dispositivo objetivo inmediato, el material estimulante. En la situación se integra lo vivido, y se parte de lo vivido para determinarla. Por esto es vital. Y naturalmente, esto tampoco tiene gran cosa que ver con el raciovitalismo de Ortega, del que, en última verdad, somos muchos los que sólo tenemos referencias verbales indirectas. Menos aún tiene que ver con los radicales antirracionalismos de los alemanes.

Por lo demás, y sea cual fuere la suerte que le esté reservada, la psicología de las situaciones vitales no ha vinculado la suya a la de ninguna escuela filosófica. Es patente, desde luego, que no tiene mucho sentido calificar de *vitalista* a una psicología. Y en cuanto a mi personal preferencia se refiere, dudo que siquiera fuese conveniente y de buen gusto pensar, en filosofía y en psicología, por *ismos* o desde ningún *ismo* cualquiera. El dogmatismo, cuanto más fanáticamente se acentúa, mejor revela el afán de disimular la incapacidad de pensar por cuenta propia, modesta y honestamente, pero por cuenta propia y con la propia responsabilidad. Y siempre trae, además, el hábito de resolver

en un ismo nuevo, improvisado, banal y cómodo, cualquier doctrina que no sea la propia; lo cual, si bien no es digno de una auténtica actitud filosófica, permite ahorrarse la pena de volver a pensar lo que piensan los demás.

Si alguna conexión existe entre la base filosófica de la psicología de las situaciones y esta nueva filosofía que se llama existencial, ella debe buscarse por el lado del análisis de la temporalidad. Y esto, sin duda, no es cosa que pueda ser resuelta superficialmente. Sin embargo, la conexión más directa, en relación con la psicología, podría encontrarse mejor por el lado del análisis bergsoniano de la experiencia temporal y espacial. Por lo demás, pienso que la psicología debe insistir en un punto que la filosofía existencial no parece haber destacado con el suficiente realce, y es el de la espacialidad, dato también inmediato de toda experiencia, como la temporalidad, y vinculado además a esta última indisolublemente. La vida no sólo se organiza y estructura temporalmente, sino también espacialmente. La temporalidad de la existencia humana no se alcanza a comprender sino en una implicación con la espacialidad. El análisis de ésta, además, y sólo él, permite integrar *en bloque* al cuerpo humano en la realidad de la existencia. Esta existencia es temporal e histórica; se da siempre en un *ahora* que es proyección al futuro. Pero se da también siempre en un *aquí*, sin el cual no se explica el *ahora* ni se explica la proyección.

5. No todo son facilidades, sin embargo, ni todo claridades. La propia obra de Weininger, penetrante como es, y a pesar de haberse anticipado más de treinta años a los puntos de vista antes expuestos, suscita aún hoy dificultades graves. La fundamental estriba en las diferencias psicológicas que descubre entre el hombre y la mujer, de las cuales, aun cuando no se admitan todas y se corrijan algunas, y aun cuando no se pase a sus tremendas consecuencias metafísicas, sí debe inferirse que no puede haber una psicología unitaria, válida igualmente para la mujer y el hombre en toda situación. Y se comprende que este problema de su unidad se envuelve en el problema mismo de la esencia de la psicología.

En su entraña última, esta consecuencia no es nueva para la psicología. Sin necesidad de haber atacado a fondo sus problemas, muchos psicólogos se han percatado ya de que la llamada psicología general resulta ser, en realidad, siempre una psicología cargada de determinaciones que la especifican. El propio Aloys Müller, quien no peca de revolucionario en exceso, enumera una

serie de ellas al dar su "ojeada sobre el dominio total de la psicología", y antes de proceder a hacerla en plan general.⁴ Pero hay que recapacitar todavía sobre el sentido de esta serie de determinaciones que limitan el campo de toda psicología que se intente en ese plan, a saber: que cuanto más general es una psicología, tanto más neutra resulta ella, y anónimo resulta el ente a quien se aplique. Mientras que cuanto más cargada de determinaciones, tanto más concreta y más auténtica. Y digo auténtica, pues no se trata sólo ahora del conocido proceso lógico de relación inversa entre la extensión y el contenido: a mayor generalidad, menor determinación, e inversamente. La cuestión que aquí se implica no es puramente formal, sino radical cuestión de legitimidad y validez. Hay que saber, en efecto, si puede aspirar a alguna esa psicología general e indeterminada (o determinada sólo como psicología del hombre). Y por el otro extremo, hay que saber también si puede tenerla una psicología que pretenda determinar su objeto tan particularmente y con tal concreción, que alcance en ella hasta el grado límite que es la individualidad.

Pues bien: la disyuntiva, después de lo dicho, es ésta: o hay ciencia de lo individual, y erró Aristóteles, o hay ciertas realidades a las que repugnan las fórmulas generales, y a las que conviene un saber no científico. Creo que el propio Aristóteles llegó a pensar que a lo humano conviene ese saber no geométrico ni unívoco, sino que atiende "al más y al menos"; y que ésta es la más plausible interpretación de su *Ética a Nicómaco*.

Pero hay más. Si proseguimos el examen de aquellas determinaciones de su campo que toda psicología debe fijar de antemano, reconoceremos en ellas la confesión implícita de una peculiar idea del hombre, y ésta es la que conviene traer a luz. Si el hombre fuese un ente homogéneo, igual, indistinto, inalterable, un ente natural o físico, en suma, no sería menester que se aclarase, al estudiarlo psicológicamente, que se trata de adultos o adolescentes, de varones o mujeres, de primitivos o civilizados, de orientales u occidentales. Cuando la psicología procede con rigor, estas diferencias las establece de una manera precisa. De lo cual resulta necesariamente una multiplicidad de psicologías distintas. Contra esta diversificación proponemos justamente una definitiva unificación de la psicología, fundada en una idea del hombre que incluya todas las posibles y diversas situaciones fundamentales en que se pueda encontrar. En cuanto se conciba, en efecto, al hom-

⁴ Müller, *Psicología*, trad. de J. Gaos. *Rev. de Occidente*, p. 25.

bre como un ente histórico, se estará en camino de unificar el método para la comprensión de sus diversas *situaciones históricas*. Y el mismo método servirá, además, para alcanzar la comprensión de otras diferencias ya no históricas, sino entitativas, como la del sexo.

Pero en vez de proceder de este modo, se ha querido progresar por el camino de la psicología llamada diferencial; y el progreso de ésta ha sido tan caudaloso que ha logrado invadir el campo, quieran que no, de los que piensan seguir haciendo psicología general. Ambos andaban sólo de acuerdo en su fundamental error; y así, mientras la psicología diferencial no ha encontrado todavía "el hilo conductor" para guiarse en medio de tantas diferenciaciones que amenazaban llevar a la ciencia hasta el límite no científico de la individualidad, la psicología general, por su parte, dejaba ya de serlo en realidad, al absorber a tal grado en su principio las determinaciones diferenciales. Y éste es otro drama interno de la psicología en plan científico. La gravedad del drama consiste en que no tiene solución en este plan. En otros términos: la psicología diferencial debe acentuar las diferencias, para cumplir con su objeto, y alejarse al mismo tiempo de lo individual a que ellas conducen, porque de lo individual no hay ciencia. Por su parte, la psicología general debe serlo del hombre a secas, indeterminadamente, pero es inevitable que incluya, si quiere ser rigurosa, numerosas determinaciones diferenciales de su objeto; y así, la psicología que quiere ser general es una psicología: 1, del hombre como tal; 2, del varón; 3, del adulto; 4, civilizado; 5, de capacidad media; 6, contemporáneo; 7, del mundo occidental, etc., etc.

¿Cuál puede ser la solución de este drama? No creo que resulte difícil encontrarla, si se tiene el denuedo de llevarlo a un teatro distinto. En el campo de la psicología de las situaciones se organizan en la unidad del principio todas las diferencias entitativas e históricas del hombre; y en la unidad vital del sujeto se funden asimismo todas las variaciones de su existencia individual. Y esto es así, porque se conciben justamente como situaciones vitales todas las especificaciones de la psicología general y todas las diferenciaciones que descubre la diferencial. Ser varón es una situación vital. Vivir en un lugar y época, es una situación vital. Ser adolescente o adulto, son situaciones vitales distintas, lo mismo que ser griego pagano o cristiano medieval; lo mismo que ser soltero o casado o monje; que ser sano o enfermo, talentoso o incapaz.

El problema en este campo pudiera consistir en la manera de

articular y organizar la tremenda maraña de situaciones de que se componen una vida individual y todas las vidas de los humanos. *Urge, pues, desvanecer o aminorar la suspicacia de quienes pudieron pensar que esta psicología tiene que resolverse, en definitiva, en una serie enumerativa de biografías individuales.* Pero el afán de comprensión concreta no conduce necesariamente a esto. Esta psicología permite la comprensión biográfica, pero no es biografía. Aspira a conocer al hombre íreal que está enfrente, con todo su misterio puesto a flor de piel; pero no relata las incidencias de su vida toda. Pues a esta vida, en lo que ella tiene de humano, nos vamos aproximando a través de sucesivas etapas o zonas, guiados con seguridad por un "hilo conductor" que nos la va revelando. Y este recorrido se puede resumir así:

La comprensión de un hombre se funda en la comprensión de lo humano. (Esto vale tanto como decir que la psicología se funda en la filosofía.) Por ser hombre, todo hombre se encuentra en unas situaciones que llamo fundamentales y que son originarias y constitutivas de lo humano como tal. Por ejemplo, el ser un ente espacio-temporal, el vivir atencionalmente, el ser limitado y libre, el tener la capacidad de espiritualizar su propia vida. Pero este hombre, por ser además un ente individual, se encuentra en otras situaciones también fundamentales y originarias que constituyen la base (destino) de su individualidad, su posibilidad y su limitación en tanto que individuo. Por ejemplo: su sexo, su nacionalidad, su herencia cultural y biológica. Finalmente, todo hombre, como ente individual humano que vive su propia vida, entra en el curso de ésta en otras situaciones fundamentales que ya no son, por lo tanto, originarias, pero que asimismo fundan su vida a partir de una cierta etapa de ella. Por ejemplo, la profesión, o el llamado estado civil, o la expatriación, o la conversión religiosa.

La vida concreta del ente individual va quedando progresivamente aprisionada dentro de estas sucesivas determinaciones situacionales. El paso de las situaciones fundamentales a las que no lo son, no presenta ya dificultades de método. Y de esta suerte se integran en la comprensión psicológica unitaria no sólo las más peculiares concreciones de la existencia, sino, además, todo lo que la ciencia y la psicología en plan científico puedan aportar de valioso al conocimiento del hombre, lo cual quedará irremediablemente trunco en su propio campo, y sólo en el nuestro alcanzará plenitud de sentido.

Un ejemplo puede apoyar la anterior afirmación. Puede servirnos el recuerdo, considerado como una función psíquica. La

psicología general y científica se compromete, por serlo, a estudiar el recuerdo de una manera neutra e indistinta. Haciéndolo así, analiza y enumera las distintas fases por las que pasa dicho proceso, sin referirlas a ningún sujeto determinado o grupo de sujetos, pues ésta es la tarea de la psicología diferencial. Y no es negable el valor de lo que la una y la otra pueden enseñarnos al respecto. Pero el verdadero conocimiento psicológico sólo se obtiene cuando se sabe la conexión existente entre este proceso objetiva, funcionalmente descrito y estudiado, y los contenidos concretos de este proceso.⁵ Que el recuerdo lo es siempre *de algo*, nadie lo niega. Pero sí parecen muchos olvidar que no se alcanza comprensión alguna de lo que el recuerdo es, sin tener en cuenta este *algo*. Olvidan que no es lo mismo recordar un número que recordar un rostro o una experiencia, no importa cuán semejantes sean *mecánicamente* estos distintos procesos. Quienes así descuidan lo esencial, no han llegado a entrever la función vital de la memoria. Para ellos fué superfluo que Weininger dijera: "El conocimiento de la naturaleza y el carácter de un ser se facilita teniendo en cuenta lo que el sujeto jamás olvida y lo que es incapaz de recordar" (p. 168). "El hecho de que un hombre tenga o no relación con su pasado se halla íntimamente ligado a la necesidad de la inmortalidad o a su indiferencia ante la muerte" (p. 171). "En el sentirse y verse en las épocas pasadas yace un poderoso fundamento de querer verse y sentirse en las futuras" (p. 172). "El hombre es el único entre todos los seres vivos que tiene historia" (p. 183). "La memoria da lugar a que los acontecimientos no estén sujetos al tiempo, y en este sentido triunfa sobre el tiempo. Un hombre puede recordar su pasado debido a que ha libertado los acontecimientos, que en la naturaleza son siempre función del tiempo, del influjo de éste, y los ha fijado en el espíritu" (p. 176).

No es aquí cuestión de comentar las consecuencias filosóficas que Weininger obtiene de su estudio de la memoria, sino de mostrar el modo como lo lleva a cabo. "En esta ocasión —dice— deseo aún hacer resaltar la falsedad de las doctrinas de la psicología actual, para la cual el hombre no es otra cosa que un aparato registrador perfeccionado... El nombre de *biografía teórica* limitará mejor que hasta ahora los confines con la filosofía y la fisiología... La psicología debería empezar a transformarse en biografía teórica... Sería erróneo dudar de esta posibilidad solamente por el hecho de que la psicología actual, que 'todavía

⁵ Cf. *Psicología de las situaciones vitales*, cap. I, p. 5.

no ha comprendido ni su propia tarea ni su propio fin', es absolutamente impotente para ofrecer la más mínima ayuda a la ciencia del espíritu" (pp. 174 y 175). Weininger recoge claramente aquí la indicación capital de Dilthey: el estudio de la vida humana es biografía y no biología.

Esta indicación es lo que importa. Y en el caso del ejemplo (que también es capital, y por esto lo puse), lo que importa no es tanto saber que hay una función psíquica que se llama recuerdo, como hay otras que se llaman imaginación, atención, etc.; sino saber algo de la conexión vital que existe entre todas ellas, y de la diferente estructura o dispositivo que adoptan, dentro del conjunto unitario de la vida psíquica, en cada situación determinada. Pues es un hecho evidente que en una situación determinada la capacidad de recuerdo de un sujeto puede pasar a un segundo plano o a un tercero, cuando ocupan el primero, por ejemplo, su atención y su emotividad. El verdadero interés psicológico del estudio de las funciones se cifra, pues, en el conocimiento de su *modo concreto de funcionar*, y del dispositivo que van adoptando en la estructura mental determinada por la situación. No en el estudio de su puro *mecanismo funcional*.

De todo lo cual resulta, con firmeza decisiva, la necesidad de esta nueva psicología que Weininger empezó a elaborar, frente a la científica. Y ante esta necesidad pierde importancia el problema de su clasificación. Engorrosa cuestión que ahora no urge. Pues lo que sí parece estar urgiendo todavía es destruir el terrorismo que pretende liquidar como divagaciones cualesquier conocimientos del hombre que no se pertrechen con cifras e instrumentos. Si se logra de verdad que nazca una psicología situacional, ya llegará el momento de que los demás la bauticen con el nombre de ciencia humana o con otro cualquiera. Pero lo primero es que nazca.

LAS SITUACIONES VITALES¹

1. El propósito de una antropología filosófica es el de plantear y resolver el problema de la idea del hombre. Es decir, el problema de lo que es el hombre y de lo que su vida es. Tradicionalmente, se ha venido llamando "saber del hombre" a todas las contribuciones del pensamiento occidental sobre esta cuestión.

Pero el hombre es el problema de sí mismo. El tema de la antropología filosófica es un problema, y no sólo una dificultad. Llamáramos dificultad, por ejemplo, a los obstáculos que se presentan en el camino que tiene que seguir el investigador científico hasta llegar al descubrimiento que se propone, o hasta ver confirmada su hipótesis. El problema, en cambio, aparece en sentido estricto cuando la razón se encuentra ante dos términos antagónicos, cada uno de los cuales ofrece análoga pretensión de verdad. Entonces le damos al problema el nombre de antinomia.

El problema antropológico ofrece ciertos caracteres peculiares. Nos encontramos también aquí con dos términos antagónicos: de una parte, la experiencia que tenemos de nuestra propia vida; de la otra parte, la barrera insuperable que nos separa de una comprensión última de lo humano en cuanto tal. La experiencia de la propia vida es, para cada hombre, lo más inmediato y directo. Pero, a pesar de ello, el hombre sigue siendo "lo más alejado del hombre que existe". Nunca la razón parece que pueda llegar a comprender a la naturaleza humana al modo como puede comprender a la naturaleza física.

El problema antropológico tiene, pues, verdaderos caracteres de problema. Pero no es puramente una antinomia de la razón, sino un problema vital. Porque este objeto que no se puede enteramente abarcar con la razón humana, es el hombre mismo. Y el hombre no puede filosofar sobre sí mismo sino con la razón. El hombre no es sólo *un* problema para el hombre, sino que es su problema fundamental, el principal problema de su propia vida. Es un problema que no sólo compromete a su razón, sino a la totalidad de su existencia.

¹ Ponencia presentada y debatida en el 1er. Congreso Inter-Americano de Filosofía, celebrado en la Universidad de Yale, EE. UU.

La presencia permanente del problema antropológico constituye, por esto, una dimensión de la existencia humana. En tanto que se ocupa de este problema, es decir, en tanto que se ocupa de sí mismo, el hombre filosofa. Y el filósofo es el hombre que convierte a este problema en la dimensión principal de su existencia efectiva; el hombre que hace de este problema la vocación de su vida.

2. Siendo el problema antropológico ya no un problema teórico, permanente en toda la historia del pensamiento occidental, sino además un problema vital, constitutivo de la condición humana misma, puede parecer sorprendente que el nombre de antropología filosófica no haya aparecido sino modernamente. El problema ha existido siempre, pero el nombre ha sido distinto. Es significativo a este respecto el hecho de que Kant haya llamado "Antropología" a su psicología. El problema antropológico es, en parte, el problema psicológico tradicional.

Toda psicología tiene como fundamento una teoría antropológica, aunque muchas veces la idea del hombre que está en el fondo de la doctrina psicológica no es directamente aparente o enteramente manifiesta. Por ejemplo, en Aristóteles, la doctrina antropológica del *De Anima* tiene su complemento en la *Ética a Nicómaco*. En Descartes, la idea del hombre se encuentra más bien en los cuatro primeros libros del *Discurso*, y en el centro mismo del *cogito*, que en el tratado *De las pasiones*. Pero, manifiesta o no, podemos extraer de cada sistema psicológico, o del pensamiento de cada autor de una psicología, una idea del hombre. Hasta de la psicología científica, experimental, contemporánea podemos derivar una idea del hombre, aunque posiblemente los psicólogos protestarían de esta intrusión en su dominio.

¿Cómo es, entonces, que el problema ha cambiado de nombre en nuestros días, o ha recibido un nombre que lo diferencia del problema psicológico? Por dos motivos: 1º, porque la crisis del hombre en nuestros días ha agravado el carácter problemático de la cuestión. Y 2º, porque la psicología contemporánea se ha mostrado incapaz de afrontarlo y resolverlo (o lo que es lo mismo, la idea del hombre que se puede inferir de esta psicología ha entrado también en crisis).

La crisis del hombre se explica como una crisis de sus principios de vida. A lo largo de la historia occidental, el hombre ha ensayado o adoptado a la religión y a la filosofía como principios de vida. El arte, que es forma de vida, ha sido adoptado individualmente y preconizado como principio de vida. Pero en la época moderna, el hombre va adoptando progresivamen-

te a la ciencia como principio vital. Es el primado de la razón científica, la cual se orienta pronto hacia el campo técnico y tecnológico. Es el dominio de la razón práctica, pero amoral; es decir, el dominio de la razón pragmática. Pero el dominio de la razón pragmática como principio de vida ha entrado en crisis, por lo menos en el campo de la filosofía. En todo caso, hoy estamos contemplando una de las dramáticas fases de esta crisis: la razón pragmática como principio de vida conduce a la instauración de la política como principio de vida, y esto se llama totalitarismo.

A su vez, la psicología empezó a seguir, desde principios del siglo XIX, "el camino de una ciencia"; es decir, se constituyó como una ciencia natural. Y como todas las ciencias naturales, ha desprendido también de sí misma una técnica. La psicología científica, experimental, cuantitativa, lo mismo que la psicotecnia que en ella se funda, han abandonado el estudio de la vida humana, o sea el estudio del hombre en la integridad de su existencia. A pesar de todo su gran valor positivo para el conocimiento científico, esta psicología o se desentiende por completo del problema antropológico, o nos ofrece también una idea del hombre naturalista y pragmatista. Y esta idea nos parece cada vez más insuficiente, no sólo como doctrina, sino como componente de un principio de vida.

Ante esta situación histórica, se ha venido difundiendo el convencimiento de que la misión de enfrentarse al problema le corresponde a la filosofía. Y hemos llamado antropología filosófica a los intentos del pensamiento contemporáneo para elaborar una teoría del hombre, para rehacer un auténtico saber del hombre o conocimiento sobre el hombre. Max Scheler es, probablemente, el más notorio entre los filósofos contemporáneos que han empleado el término y han dedicado preferente atención al problema.

3. Ahora bien: examinando el conjunto de los resultados obtenidos por la antropología filosófica, descubrimos que estos estudios y doctrinas tienen carácter psicológico. Simplemente, enfocan los problemas psicológicos de la vida humana empleando métodos filosóficos —por ejemplo, el método fenomenológico—, pero los resultados son claramente psicológicos. Este es el caso de la *Fenomenología de la Religión* de Otto, o el de *Esencia y Formas de la Simpatía* de Scheler, para no citar más que dos ejemplos. Aun la misma dirección existencialista de la fenomenología, empezando por Heidegger, ha contribuido con importantes investigaciones sobre realidades que son psicológicas.

Siendo así, estamos autorizados a plantearnos el problema de la posibilidad y la necesidad de una nueva psicología filosófica. Se trataría de una psicología que, partiendo de un fundamento doctrinal antropológico, reinstaurase el problema del saber del hombre en su dominio propio.

4. Los conceptos fundamentales para esta psicología filosófica no se encuentran en la antropología contemporánea. Estos conceptos tienen que ser filosóficos, porque sólo mediante el empleo de métodos filosóficos puede ser intentada la comprensión de la existencia humana en su integridad. Pero serán, al mismo tiempo, conceptos psicológicos. Es decir, no serán conceptos *a priori*, ni conceptos ontológicos.

Hasta hoy, las más relevantes contribuciones al problema del método de una psicología que se proponga una finalidad comprensiva de la vida humana se deben a Eduardo Spranger, quien sigue las directrices señaladas por Dilthey. Pero Spranger no ha abordado el problema de los principios de una teoría del hombre.

Los primeros conceptos fundamentales en que la totalidad de la vida humana puede encuadrarse son los de espacialidad y temporalidad. Estos dos conceptos no son ni formales, ni cuantitativos como los de espacio y tiempo con que opera la física matemática, sino cualitativos y psicológicos. Empleando en parte una expresión bergsoniana, podríamos decir que son los datos inmediatos de la experiencia. Sólo que no representan dos realidades psicológicas o vitales distintas, sino dos aspectos de una misma realidad que es constitutiva fundamental de toda situación humana. Espacialidad y temporalidad están implicadas la una en la otra: no hay experiencia temporal que no implique la experiencia espacial, y viceversa. Y toda experiencia es espacio-temporal.

Esto quiere decir que la vida humana individual se centra en un presente constituido básicamente en un "aquí" y en un "ahora". Este "aquí y ahora" tiene un supuesto vital, psicológico (no teórico), a saber: el supuesto del futuro, sin el cual no existiría presente. Como consecuencia, el presente tiene siempre un carácter de anticipación, de proyección al futuro, de intencionalidad vital.

La existencia humana es el paso al futuro. Este paso es una acción, en todos los posibles sentidos dinámicos que tiene esta palabra. El futuro es algo siempre inminente. Por esto el presente, donde radica la existencia humana, tiene este peculiar carácter de expectativa, de intencionalidad vital en que la acción consiste fundamentalmente. Es cierto que hay diversas clases y grados de

acción. Hay una acción que requiere movimiento, dinamismo corporal, y que tiene resultados tangibles, exteriores. Pero hay también una acción que llamaríamos interna, cuyos resultados no modifican la circunstancia. La simple expectativa del futuro es ya acción, y esta expectativa es un componente permanente, esencial, de la vida humana.

En todo caso, la acción se manifiesta siempre. A esta manifestación la llamamos expresión. En resumen: el hombre vive expresando siempre, como consecuencia de que vive en presente, de que su presente es dinámico, es acción, y como consecuencia de que este dinamismo es espacio-temporal. Las cualidades y valores expresivos del hombre dependen, naturalmente, de la cualidad y del valor espiritual de su acción en tanto que hombre. La creación es el más alto valor que puede alcanzar la expresión humana desde el punto de vista psicológico y antropológico.

5. La totalidad unitaria de la vida humana, encuadrada así en conceptos fundamentales, se organiza en la realidad de la existencia individual en situaciones vitales, cuyo estudio proporciona los materiales para la psicología concreta.

La situación vital es una relación. Como en toda relación, descubrimos en ella tres factores o componentes: los dos términos de la relación y la relación misma. Aquí los términos de la relación son el sujeto o agente y la circunstancia; es decir, el factor personal y el trans-personal. En cuanto a la relación entre ambos, se cualifica como una relación vital. Pero los tres factores constituyen una unidad, y no es posible discernir el uno de los otros, sino por abstracción mental: en la realidad se dan siempre los tres juntos.

El término situación, en general, implica primariamente la idea de posición en el espacio, y, por tanto, la idea de una relación de índole cuantitativa, o sea geométrica, entre los dos términos de la relación. Pero, tratándose de una situación vital, estas implicaciones se alteran radicalmente. En primer lugar, el hombre en tanto que hombre no está primariamente en relación geométrica con los objetos y las demás personas que lo rodean. Su relación con lo exterior se regula por relaciones espaciales, pero no geométricas, sino cualitativas; es decir, vitales. Las cosas ocupan lugares en el espacio, y los hombres también. Pero a las cosas no las afecta el lugar que ocupan ni el cambio de lugar. Mientras que al hombre siempre le afecta de algún modo el lugar que ocupa, porque el hombre vive en el lugar y además hace de los lugares parte de su vida. El hombre siempre es distinto en cada

lugar distinto. Por esto las relaciones que se dan en las situaciones humanas no son relaciones cuantitativas o geométricas, sino, como hemos dicho, cualitativas y vitales. En una palabra: psicológicas.

En segundo lugar, el componente trans-personal de la situación debe ser aclarado de modo que no se entienda exclusivamente como la realidad física que rodea al hombre. Para esto, se pudiera emplear la palabra circunstancia para designar este término de la situación, porque ella conserva el sentido etimológico de "lo que rodea o circunda" y tiene además el sentido de "lo que pasa o acontece". Este componente pueden constituirlo los demás hombres. Pero, además, el propio sujeto entra en relación consigo mismo (en la reflexión, en el recuerdo, en el arrepentimiento, etc.), y estas relaciones constituyen también situaciones, aunque en ellas no haya componente propiamente "circunstancial".

Por supuesto, siempre encontramos en toda situación vital elementos trans-personales, porque nunca vivimos aislados de la realidad física ni de los demás seres humanos. Pero ante la misma realidad y ante los mismos hombres podemos estar en situación distinta. El ambiente no determina necesariamente el tipo de reacción del sujeto ni su experiencia interior. Y de parecida manera, las funciones psíquicas de un sujeto determinado no pueden ser calificadas psicológicamente sino en relación con el factor trans-personal. Es decir, no pueden ser calificadas sino dentro de la situación vital concreta del sujeto.

1943.

IV

LA COSA PÚBLICA

CONCIENCIA DE ESPAÑA

1. Difícil es decir si una nación puede conceptuarse. Puede ser objeto de concepto de lo que permanece en cierto modo estable. Pues el concepto, como ya advertía Bergson, paraliza lo conceptuado, lo encierra dentro de un marco rígido. El pensamiento se encuentra de este modo en una situación embarazosa: para conocer una cosa parece que ha de formar concepto de ella, pero, cuando la cosa es móvil y no estática, el concepto no basta a conocerla, pues la realidad desborda siempre unos límites tan rígidos y angostos. El pensamiento se ve obligado entonces a seguir esta realidad, paso a paso, a lo largo de su línea evolutiva. Para conocer a una nación no hay que intentar —que fuera en vano— formar concepto de ella, sino hacer su historia. Las naciones son, precisamente, sujetos de la historia, como los hombres individuales.

En el caso particular de España, la empresa de definirla en los límites de un concepto fuera más aventurada todavía. Pues la complejidad de su constitución interna, la pluralidad de personalidades nacionales que la constituyen, invalidan de antemano el supuesto de una unidad lógica conceptuable. Y así, la realidad de España es múltiple y diversa, además de histórica. Inclusive el conocimiento histórico de España tiene que seguir forzosamente varias líneas de evolución, y no sólo una, y que coordinarlas a todas, para que de ello resulte un conocimiento coherente. Ni siquiera en plan histórico resulta ajustado a la realidad un conocimiento de lo hispánico que siga una sola de las varias líneas de su curso complejo, aunque pueda reputarse la línea principal. A pesar de esto, de la claridad de estas elementales consideraciones lógicas o de método, se ha intentado alcanzar un conocimiento de España, muy reiteradamente, por las dos vías muertas del concepto, en plan esencial o a-histórico, y de la línea única, en plan histórico. Esto ha traído sinnúmero de equívocos y de resquemores. Los primeros han afectado a la comprensión de España por los propios españoles; los segundos a su convivencia.

Y no ha sido por falta de atención que se prestara al tema. La preocupación por España, por saber lo que ella es, fué un tema dominante en el pensamiento de la generación llamada del 98. Y aconteció que, o bien esa generación no pudo desvanecer el enigma, o no dió la respuesta que satisficiera a la gene-

ración siguiente, pues ésta siguió los mismos pasos que la anterior. Y todavía prosiguió, hasta nuestros días, el pensamiento español ensimismado. El tema parece ser de una novedad y actualidad permanentes; inclusive en quienes, desengañados por experiencia, o movidos por disposición temperamental, han eludido y eluden las dos vías de pensamiento antes citadas, y tratan de conocer a España simplemente expresándola líricamente: entrando con ella en un contacto más directo, por la vía emocional y estética.

¿Y qué frutos ha arrojado este ensimismamiento, esta labor de cincuenta años de hurgar y rebuscar en las entrañas presentes y pasadas del propio ser colectivo? Cabría decir que lo importante no es tanto hacer balance de lo que quedó en claro, cuanto meditar sobre el hecho de la preocupación misma. Pues, en sí propia, esta preocupación es un balance histórico, cualesquiera que sean las luces o confusiones que ella traiga. El hecho singular y significativo es que los pensamientos de un pueblo se aboquen predominantemente, durante un período de medio siglo, a esta labor de reflexión, y que en vez de pensar y de decir palabras sobre las cosas del mundo, ingresando en el concierto universal, se replieguen en sí mismos y recaten sus voces para meditar en aislada inquietud sobre la esencia de esta misma tierra que les da la palabra. Este hecho no encuentra paralelo en ninguna otra nación del mundo europeo. La singularidad más radical de España en el siglo xx consiste en este esfuerzo suyo por encontrarse a sí misma. Tal vez ahora otras naciones, habiéndose perdido, iniciarán también la necesaria labor de revisión, previa a la elección de caminos nuevos, si es que conservan fuerzas de futuro. En cuanto a España, creo que, por una vez, hemos tomado la delantera. Estamos ya en situación de hacer balance del balance.

Este examen no es tarea de un hombre solo (y en este simple reconocimiento va implícito un adelanto sobre las generaciones anteriores, cuyos miembros han solido expresar sus ideas y sus sentimientos en un tono de suficiencia definitiva, que, si bien les dió a ellos gran autoridad, no abillantó la luz que proyectaran sobre las cosas mismas). Mucho menos puede ser completada, ni siquiera provisionalmente, en la deshilvanada brevedad de un ensayo. Pero, cuanto pueda hacerse, es importante hacerlo con ese sentido nuevo de cooperación a la obra común del pensamiento, o si se quiere de comunión, sin el cual no es posible comunidad alguna, y del cual carecieron, casi por completo, la generación del 98 y la siguiente. La expresión lírica o estética es siempre singular, y hasta solitaria. Su universalidad, si acaso, la alcanza justamente por medio de su singularidad esencial.

Pero la filosofía no es un canto de gloria ni un lamento de nostalgias. No llega a universalidad por la vía íntima de la emoción. La universalidad filosófica no es sino la comunidad de la razón. Y sea ésta lo que fuese, se distingue de la comunidad estética porque integra lo particular en lo universal. Por ventura, la filosofía española tiene hoy un cuerpo, quiero decir un volumen y una masa de experiencia, que en gran parte debemos a los hombres de generaciones anteriores, pero que nos permite rebasarlos a ellos, partiendo, si se quiere, de una consideración universal, para llegar a nuestra particularidad y superar nuestro particularismo. Ha terminado la enfermiza singularidad del ensimismamiento o aislamiento español. Hay que *ser* más, y preguntarse menos por lo que uno sea. Mientras uno se queda en la auto-contemplación, el propio ser se le hace siempre problemático: y cualquiera que sea el sentido de esta experiencia en la vida individual, es maligna para la vida de los pueblos. España *fué* más en los hallazgos histológicos de Cajal que en las reflexiones que este eminente fisiólogo dedicó a España. Lo que dice Unamuno sobre España no le importa a nadie fuera de ella: España *no es* en esas reflexiones y ocurrencias, sino en el *Sentimiento Trágico*. Y si, hoy en día, la filosofía de los españoles consigue abrir un camino propio en la maraña de las doctrinas vivas y universales, si logra proponer teorías nuevas y verdades propias, España *será* en esas verdades y teorías nuevas, mucho más que en la continuación de esa "filosofía de la propia circunstancia", que es un asunto doméstico y no universal. Al mundo le importa el mensaje que un pueblo pronuncie en una situación histórica; no le importa lo que este pueblo pueda susurrar en soledad sobre sí mismo. Que, por lo demás, aun siendo de un valor y alcance universal, aquel mensaje tendrá siempre un acento nacional, y hasta el acento personal de quien lo haya pensado y lo haya dicho. Pensar la propia circunstancia no debe ser como un imperativo de conciencia filosófica, o como una misión oficial del pensamiento; pues eso que llaman circunstancia es algo irrenunciable, con lo cual el individuo está en íntima relación de influjo mutuo, quiera que no quiera, y es superfluo erigir en norma lo que ya es un hecho.

Con el ensimismamiento ha terminado también la singularidad y encastillamiento de la "figura", como en España se llama al personaje excelso, ese cuya gloria ha consistido en extraer del suelo histórico las "esencias" particulares o nacionales, que si a él pudieron darle renombre, ofrecieron en cambio de España misma la imagen de una particularidad y de un tipismo inasimilables al concierto universal. España tuvo una representación uni-

versal, como comunidad, cuando sus pensadores dieron al mundo fórmulas de validez para todos. Con ello no se empañó la autenticidad española de aquellos hombres, ni menguó su gloria personal. Pero, desde el 98, el pensamiento español no ha dado ninguna fórmula de validez universal, porque su principal atención se ha vertido sobre sí mismo, y no se ha hallado. Parece que para encontrarse hay que reconcentrarse; pero luego hay que salirse de sí mismo. Nuestro ser —en los hombres y en los pueblos— rebasa afortunadamente el círculo de nuestra solitaria intimidad. Somos, o existimos, también fuera de nosotros mismos, en el cruce y la unión con los demás.

El pensamiento español del siglo xx ha sido español no sólo por el acento, sino más especialmente por el tema. El de Vives y Vitoria, en el siglo xvi, lo fué por el acento —y no podía ser de otro modo—, pero sus temas, sus alcances, su resonancia, fueron universales. Sus problemas fueron los de la comunidad humana, los de la unidad espiritual europea, los de la ecumene cristiana. Los dos pensadores de talla, con renombre ya logrado, que ha dado España en el siglo xx, Unamuno y Ortega ¿han hecho otro tanto? Muchos opinan que sí. Y sin embargo ¿qué cosa hay en ellos, qué cosa *no* hay en ellos, que no permite asignarles ese rango de universalidad filosófica? Tal vez sea la cualidad, la intención estética de su pensamiento español —de su pensamiento dedicado a España—, lo que haya acentuado su individualidad, y a la vez su individualismo, con merma de su universalidad. Cuando la obra de pensamiento se considera como obra de arte, se corre el riesgo de desvanecer su sentido de responsabilidad. El artista no tiene que responder de su obra sino ante sí mismo, ante su propia conciencia artística. El beneficio de la obra consiste en su presencia sola; ella actúa como centro de relaciones y vinculaciones espirituales en la comunidad. Pero la fuerza cohesiva del pensamiento opera de distinto modo. Ni el pensamiento se justifica a sí mismo, ni el pensador puede prescindir de su radical responsabilidad ante la verdad. Las ideas no son como las obras de arte, no ejercen una acción de pura presencia. Por su naturaleza misma, o son cohesivas, o son disolventes. El “pensamiento artístico” substituye el valor de verdad por el valor de belleza; y por alto que sea este último, su acción sobre la comunidad es disolvente, pues eso que llamamos pensamiento artístico puede admirarse, pero no puede compartirse, por la singularidad misma de su inspiración. Es ocurrencia, pero no teoría. Con él se exalta la figura de su creador; pero, al mudar la sensibilidad del público ¿qué beneficios, cabe preguntar, ha traído su obra para la comu-

nidad? El de añadir un nombre, o unos nombres, a la lista tan larga y gloriosa de sus grandes escritores. Pero también se ha añadido otro capítulo a esa otra larga historia —larga y triste— del individualismo y la incoherencia nacionales. El daño grande ha consistido esta vez en que sean los mejores —o los mejor dispuestos— quienes hayan dado, con su obra, el mal ejemplo de individualismo, y no los reyes y los ministros. Cuanto mayor sea la gloria que merezcan por el genio de su obra, más grávida su responsabilidad por no haber puesto este genio al servicio de la cohesión, por haber hecho de la obra un campo para su lucimiento; por no haber tenido el sentido de una misión, ante la cual la propia personalidad debía oscurecerse.

La responsabilidad del pensamiento ante la verdad es una responsabilidad moral. El “pensamiento artístico” es un pensamiento irresponsable. Y así, contrariando lo que se considera un carácter tradicional, inherente al pensamiento español, o sea su moralismo, esto es lo que ha brillado más claramente por su ausencia en las grandes figuras del pensamiento español contemporáneo, precisamente cuando estas figuras adoptaban a España misma como tema central de sus meditaciones. Generaciones de solitarios poco solidarios, que han recorrido España con detalle —aunque no de cabo a cabo— buscando su verdadera y eterna esencia en un paisaje, en el rostro de un pastor o un campesino, en la evocación del Cid o del Quijote. Y han dicho cosas muy hermosas e inteligentes sobre lo que han visto. Como Dios en el Génesis, quedaron satisfechos de su obra. Es difícil, conviene reconocerlo, adoptar ante España la actitud contemplativa y no encontrar razones para complacerse, de algún modo, en la contemplación. Pero esto también saben hacerlo los turistas extranjeros. Quedaron a salvo las esencias; éramos la patria del Cid Campeador y del Quijote de la Mancha, de Cortés y de Pizarro, del Greco y de San Juan de la Cruz. Pero la miseria española, la suciedad y la injusticia, la desnutrición, la sequedad de los campos, la tristeza de los hombres, su vana altanería, la picaresca nacional, nuestra incapacidad de hablar sin disputa, de comprender lo distinto, de convivir en armonía, de coordinar los esfuerzos; esa tendencia a poner la obra al servicio de uno mismo, y no uno mismo al servicio de la obra; a todo esto ¿qué remedios se aplicaron? Todo esto no figuraba entre las “esencias”, ni era objeto de loas, ni cabía en el “concepto” de España.

2. Para pasar balance del balance, si así cabe decirlo, tiene hoy por hoy el lector a su disposición un libro oportuno y muy bien

hecho. Se titula, precisamente, *El concepto contemporáneo de España*, y es una antología de ensayos españoles sobre España, que abarca los escritos entre 1895 y 1931. El título es adecuado, a pesar de cuanto se ha dicho aquí, porque todos los inscritos en la antología parecen haber buscado la esencia de lo español, unos con el pensamiento, otros en la historia, otros con la expresión lírica de los paisajes, los tipos y las costumbres; unos frívolamente, otros con la seca angustia de España en el alma. Este es el libro que ha sugerido los presentes comentarios. Y no sería justo proseguirlos sin mencionar los autores de la antología, Ángel del Río y M. J. Benardete,¹ a quienes debemos, además de la selección, una lúcida y larga introducción y unas noticias biográficas, bibliográficas y críticas muy completas, objetivas e inteligentes, de cada uno de los autores incluidos. Es una lectura apasionante. Una antología es como una galería de retratos: tiene casi siempre una atmósfera de pasado muerto, de museo de curiosidades. Las piezas de selección, arrancadas de su lugar preciso en la obra entera, parecen dar de sus autores una imagen ocasional y momentánea, como la del gesto que graban para siempre las instantáneas fotográficas, tan patéticas, a medida que el tiempo pasa, como los detalles anecdóticos de las viejas pinturas. No siempre ocurre así con esta antología. Muchos de los incluidos en ella viven todavía. Sobre todo, sus escritos tienen una unidad de tema, y este tema es tan vivo para nosotros ahora, como para los autores cuando escribían sobre él. Y todas las figuras tienen gran relieve. Casi nunca son banales; casi siempre escriben en un castellano estupendo. Tienen alma y dicen cosas. De Santiago Ramón y Cajal a Ramón Gómez de la Serna, pasando por Cosío, Unamuno, Ganivet, Maragall, Azorín, Baroja, Inclán, Pidal, Azaña, Machado, Ayala, D'Ors, De los Ríos, Ortega, Madariaga, Castro, Onís, Juan Ramón, Miró y aun otros bastantes, forman entre todos una soberbia galería que resiste, con ventaja en muchos casos, la comparación con el equipo similar de cualquier otra literatura contemporánea; pues los defectos, las insuficiencias o deficiencias, las desviaciones que ofrece su conjunto, en tanto que conjunto, no son de las que entran en la cuenta de una comparación: sólo nosotros podemos tomarlas en cuenta, porque la cuenta es nuestra. Es la eficacia española de su obra lo que a nosotros nos importa ahora, y si ésta no fué satisfactoria, ello no disminuye los otros méritos que sus obras enteras presentan al crítico extranjero. Sus fallas son incumbencia nuestra, y su entierro habrá que ha-

¹ Editorial Losada, Buenos Aires, 1946.

cerlo con honores. Por lo demás, no ha llegado para alguno de ellos, individualmente, esta hora del entierro. Son hombres de actividades muy varias, de valores desiguales; su utilidad presente y su fecundidad son también diversas, y por ello resulta comprometido aplicarles términos comunes y valoraciones uniformes. El comentario tiene que ser más impersonal, primero por respeto, y principalmente porque aquello que los tiempos han superado es más bien un cierto espíritu difuso en la generación, un cierto tono y estilo de época, una actitud más que un ideario, que lleva muchas rastras del siglo XIX. Individualmente, algunos de estos hombres pueden haber corrido a la par de los tiempos, y superado las etapas anteriores de su propia obra. Otros no lo han hecho, sin duda de ninguna clase. Otros, en fin, murieron. Pero es la atmósfera entera de la antología la que tiene ya sabor y color de época, a pesar de ser una época tan próxima a la nuestra, que todavía es nuestra en parte. Tiene solera, si se quiere, pero es vino embotellado: ahí está todo lo que hubo. En cambio, el futuro es libre y abierto.

Si es verdad que el pensamiento encuentra siempre formas adecuadas de expresión, de suerte que un cambio de estilo revela un cambio de pensamiento, y viceversa, el estilo y la forma expresiva del ensayo literario constituyen un buen indicio de esa época. Ha sido tan común, en los últimos cincuenta años, el empleo de esta forma en las letras y la filosofía españolas, que muchos han venido a creer y a sostener que el ensayo era la forma propia de expresión de nuestro pensamiento. Lo cual es inexacto, como puro hecho histórico. En su época más brillante —en los siglos XVI y XVII—, el pensamiento español fué sistemático y adoptó la forma de los grandes tratados. Pero, como en la época de predominio de la generación del 98 no estaba de moda en España estudiar a nuestros metafísicos, teólogos y juristas, llegaron a olvidarse de que hubieran existido Suárez y Vitoria, por no citar más que dos nombres. La moda era entonces el erasmismo español, que fué un ideario tan deshilvanado, cualesquiera que fuesen sus otros méritos, como el del propio Erasmo. Los humanistas eran pocos, y además Vives, el más ilustre de todos, era católico, escribió unos tratados muy coherentes y tenía un pensamiento más completo y orgánico que el de Erasmo, de modo es que no servía como precedente.

Por otra parte, no es cierto que el género llamado ensayo sea necesariamente incompatible con el espíritu sistemático, o por lo menos con la fundamental coherencia interna, con la hilación teórica del pensamiento. El ensayo permite proponer una idea

sin necesidad de aducir sus fundamentaciones y sus derivaciones últimas; la acción del pensamiento es en él más sugestiva que didáctica. Y no porque alcance a un público más amplio hay que considerar al ensayo como un género inferior. Lo que rebaja al pensamiento no es que se haga más accesible, sino que, por adoptar la forma del ensayo, se sienta el pensador desligado de todo compromiso consigo mismo y con la masa de sus lectores. Hay en estos ensayos de la antología pensamientos vivos y profundos; pero también hay autores representados en ella que no parecen haberse preocupado mucho del efecto que pudiera producir en el futuro la lectura seguida de todos sus ensayos sueltos. Un pensador puede contradecirse; puede, en dos momentos sucesivos, y hasta en un mismo trabajo, pues la verdad es flexible y elusiva. Esto no importa tanto como el afán de verdad que muestre quien escriba. Los hombres del 98, y los que vinieron después, tuvieron la dichosa ventura de escribir en un momento histórico de relativa calma, de crisis latente, cuando la atención de todos estaba puesta en ellos, y se devoraban literalmente sus escritos. No supieron lo que es hablar en el desierto, escribir cuando la atención general está puesta en otras cosas. Y algunos, entre ellos, no se percataron de la responsabilidad que contraían con su pueblo —y fuera de su pueblo, con la América Hispana— por el hecho mismo de la fecundidad de su obra y de la resonancia de cada una de sus palabras. Este éxito era emblema de muchas de esas ocurrencias. Pero, si bien es admirables de ideas y palabras; pero más que lúcidos, *lucidos*. Pues es más lucido decir lindamente cosas interesantes, que pensar con rigor las cosas graves. Las ideas vinieron de este modo a revestir la forma más brillante de “ocurrencias”. Justo es reconocer la brillantez de muchas de esas ocurrencias. Pero, si bien es admirable que a uno se le ocurran cosas que decir ante una pintura, ante un paisaje, ante un libro, ante cualquier tema nimio que adquiere así realce y dignidad, no hay que dejarse arrastrar por el impulso de admiración, sino considerar que una ocurrencia no constituye pensamiento, no puede ser lo que se llama filosofía, que es nexo entre ideas, y no ocurrencias sueltas. Profundas y bellamente dichas como eran algunas de ellas, las ocurrencias no hicieron sino añadir leña seca al fuego de la incoherencia nacional. Pues lo que la nación pedía, sin decirlo acaso, era un ejemplo de norma y coherencia, de pensamiento austero; no esa frivolidad y ese egotismo que se ocultan detrás del empaque y la suficiencia. Y si bien es verdad que uno puede batallar toda su vida buscando en vano esa cohesión íntima de los pensamientos, y la de éstos con

las realidades, no es menos cierto que hay una ejemplaridad moral en el puro anhelo de verdad que nos mueve a buscarla.

Se han acabado las greguerías filosóficas y el filosofar desde el trapecio; que esto tiene su mérito y su gracia en Ramón Gómez de la Serna, pero no es lo que los pueblos y los tiempos le piden al filósofo. Y entiéndase bien que no le piden cosas desmedidas; no le piden que diga la última palabra, con la cual debamos todos coincidir, ante la cual debamos inclinarnos. Le piden seriedad; y acaso le agradecerían que tuviese un poco de sentido del humor consigo mismo. Le piden que no olvide la responsabilidad del pensamiento. Pues, aunque discrepemos del filósofo, su obra es ya fecunda y positiva cuando nos vemos obligados a respetarla por su intención austera de verdad y por su conciencia limpia de vanidades. Este es el sentido que trae —o tiene que traer— el nuevo estilo de la filosofía española. De hecho, este es el sentido de la enseñanza socrática (bien es verdad que Ortega no entendió nunca a Sócrates). Lo que vale en el hombre es su buscar, pues en esto no hay error, como puede haberlo en lo que encuentre; es la integridad de la persona puesta al servicio de la verdad, movida siempre y en todo por el anhelo de verdad (y de justicia, no se olvide). Esto es lo que permite discrepar de un hombre manteniendo nuestro respeto por él; es lo que permite la convivencia, fruto raro en suelo hispánico. Pero cuando son las ideas las que se ponen al servicio del hombre que es su autor, al servicio de su prestigio personal, puede llegar a ocurrir esta cosa paradójica, que no se permite en lógica, pero a la que nos obliga la ética, y es coincidir a veces con unas ideas concretas, y discrepar radicalmente de ellas por el tono que emplea quien las dice. Aunque sea tan cierto como la luz del día lo que nos esté explicando, hay que negarle la verdad; pues esto de la verdad no es cosa neutra y anónima, y vale más en la vida, y para beneficio de un pueblo, un error pensado con honradez y sinceridad, que una verdad pensada frívolamente. Con las ideas no se juega. El juego de las ideas es un juego sofístico; y como ellas andan tan cerca de la realidad, que son ellas mismas realidades, no deja de ocurrir algún día que entren en áspera colisión unas con otras —con los resultados que todos conocemos: quien estuvo jugando con ideas parece quedarse huérfano de ellas ante una situación que ya no admite juegos y que lo rebasa por todos lados.

3. Por todo esto ¿cabe decir que España careció de guía, de ejemplaridades personales, de directivas pedagógicas? Afirmarlo sería una injusticia. En primer lugar —que nadie se engañe al res-

pecto— la crítica que puede hacerse y debe hacerse de esas generaciones no afecta a todos sus miembros, ni a todos por igual. Por su intención moral, esta crítica tendrá más eficacia cuando señale el error de los mejores, que de los míseros no es necesario hablar. Como dice Luis Vives, “la vida es así: de la virtud desconocida nada pedimos como débito: de la conocida, todo”. A pesar de lo dicho, y como necesario complemento, hay que afirmar que la España intelectual y literaria ha dado ejemplo de moralidad desde 1898. Esa falla moral que se le debe imputar sólo puede percibirla quien se proponga llegar severamente a detalles muy finos y muy hondos; y en todo caso, no es la corrupción interna y externa de las obras y los autores, frutos de una decadencia visible que nos ofrecían por la misma época —y nos ofrecen todavía— las más brillantes literaturas europeas. En segundo lugar, hay que tomar en cuenta al respecto la obra de la Institución Libre de Enseñanza, que estuvo guiada por unos ideales muy precisos y por lo que pudiera llamarse, justamente, el método de la ejemplaridad moral. Esta obra tuvo alma y tuvo estilo. Fué lo que se propuso ser. Hizo lo que se propuso. ¿Dónde están sus deficiencias? De una obra de esta dignidad sólo cabe decir que sus defectos fueron precisamente sus cualidades. El propósito de la Institución fué la formación de minorías. En aquella situación histórica, no es extraño que los espíritus mejores sintieran, junto al anhelo de obrar, un cierto encogimiento. Era imposible entrar en contacto directo con la política e influir desde ella, desde el gobierno, en la vida nacional. El único plan que les pareció viable era más lento, pero más seguro: empezar desde abajo, formando cuidadosamente el espíritu de algunos pocos, quienes a su vez no dejarían de ejercer una influencia saludable sobre otros, por su obra, y por una acción personal de presencia. Como decía Ganivet, “la ley es mucho menos útil que los esfuerzos individuales”.

Este plan tiene antecedentes en la historia. Se trataba de crear una nueva *paideia* española. Creo que se ha llegado a hablar de esa misión Institucional como de una obra socrática. No fué socrática, sino platónica. Que Sócrates andaba por las calles hablando con todo el mundo, metiéndose en todo y con todos, peleando cuando había que pelear, muriendo cuando hubo que morir, y sin ofrecer jamás el menor rasgo de exquisitez en su persona, ni en sus gustos, ni en su pensamiento. Fué Platón el que, sintiendo afán de intervenir en la cosa pública, se abstuvo de hacerlo, como cuenta él mismo, para evitar un contagio degradante; y así redujo los alcances de la educación socrática, que era

universal, popular y callejera, al círculo más recatado, íntimo y selecto de la Academia, donde sólo podían formarse minorías. El resultado fué que la Academia no ejerció influencia alguna en la marcha decadente de la política ateniense. Aquí se aplica la imagen consabida de la torre de marfil. La Academia formó filósofos, hombres retraídos de la comunidad e indiferentes a sus destinos; el ejemplo más ilustre es Aristóteles, quien jamás llegó a sentir, con la hondura de su maestro o sin ella, la menor preocupación por la suerte que pudiera correr el mundo helénico.

El parangón entre la Institución española y la Academia platónica no puede ser de una fidelidad paralela, naturalmente. Pero es manifiesto que su intención original era análoga, como lo han sido algunos de los resultados obtenidos. La reclusión, que para algunos es condición de una conciencia honda de las realidades, es para otros un puro refinamiento, que los aísla de las cosas vivas. Con la Institución vino a ocurrir esto: que siendo buena la intención, y eficaces los métodos —sobre todo por la noble ejemplaridad de sus dos maestros—, los resultados no dejaron de ofrecer aspectos negativos. Lo español vino a ser una especie de objeto de cultivo intelectual y estético, más o menos amanerado; su estudio, un medio de refinamiento de la sensibilidad personal. De tanto como amaron a España, esos hombres se la dieron a sí mismos como espectáculo. Muchas canciones populares viejas, un gran interés por los antiguos trajes de fiesta de los aldeanos, una gran admiración por el campesino castellano, un gran número de lugares ignorados que se “descubrían” y de paisajes singulares. Pero ¿puede una nación ser espectáculo para quien forma parte de ella y se propone renovarla? En la vida hay que ser actor: sufrir cuando sufre la nación, alegrarse cuando se alegra. Pues si el refinamiento de la sensibilidad se agudiza hasta el extremo, llega un momento en que ya nuestra epidermis se hizo tan delgada que no tolera sin irritación el más leve contacto. Hay que comulgar con la propia nación, y para esto se necesita un alma fuerte y abierta, no un alma a la que hace endeble y distante la exquisitez. En vez de contemplar el campo español como paisaje, había que mirarlo como problema agrario. En vez de trajes campesinos, había que pensar en las luchas sociales, en los sindicatos obreros, en el industrialismo, en el problema nacional. En la tragedia del movimiento obrero, cuyos jefes más honestos e inteligentes iban cayendo uno tras otro asesinados, no había que pensar. Esas “masas” no necesitaban una ética; sólo las minorías. Pedagogía recoleta y utópica. Pero la realidad española era más dura y más amplia que todo eso. Había que enseñar a los jóvenes a ser me-

surados, comprensivos y sensatos, que no son éstas virtudes españolas; pero no a unos cuantos nada más, ni a costa de la fortaleza del ánimo. En suma, que la Institución Libre de Enseñanza resultó paradójicamente una obra *personal*, y no una obra *institucional*. Cualesquiera que fueran los beneficios que trajo, no inició una tradición, ni creó un "tipo" estable y aceptable, verdaderamente nacional, lo cual es el fruto manifiesto de las instituciones.

4. Yo me preguntaría por qué, teniendo como tiene España tantas glorias que mostrar, habiendo dado al mundo tantos frutos de fecundidad espiritual, tenemos que defenderla con un encono que otros países no muestran cuando ensalzan valores suyos menores y más escasos. La gran tragedia de España es que hay que defenderla. Desde hace muchos años, una gran parte de sus energías se malgasta en la tarea de reivindicarla, como si fuese menester justificar su puesto en el mundo y su existencia misma. Esto es un signo de mala conciencia. A Unamuno parece que no le gusta España, tal como la encuentra; y por esto es su actitud heroica cuando la exalta. Porque, si bien es un tanto mezquino reivindicarse uno mismo, en cambio no carece de grandeza vincularse a su tierra enteramente, y tratar de absorberla por entero, con glorias y fracasos, y exaltar los fracasos como compañeros inseparables de las glorias. Pues su fórmula, característica de su generación, es ésta: si queréis un Cervantes y un Velázquez, un Juan de la Cruz y un Greco, tenéis que tomarlos junto con la aridez del suelo, el fracaso de toda ambición, la suciedad y la miseria: lo uno no puede darse sin lo otro. En suma, importa más ser Quijote que Cervantes. Pero España no es siempre, no lo es en todas partes, tan mísera y triste como la que contempla Unamuno, la España de un hombre que aborrece el mar, la que refleja Azorín en esa pintura viva titulada *Una ciudad y un balcón*, la que parece evanecerse del "aire señorial del mendigo español", como dice Maeztu, la que "hizo de la mendicidad una profesión nacional", como dice Maragall. Y de ahí resulta que, donde España es fértil y risueña es donde es menos España, menos auténtica y menos gloriosa. Bosques y sembrados, hombres que trabajan y van limpios y tienen la sonrisa en los labios, son como un accidente inexplicable. Son algo que no hay que justificar ante nadie, y por tanto algo que no encaja en ese cuadro que une a la grandeza con la miseria en una relación de correspondencia necesaria.

Es imposible ensalzar la miseria cuando se tiene el sentido de comunidad. La exaltación del campo desolado de Castilla es una exaltación estética para un individuo individualista. Pero, en cam-

bio, desolación y tristeza para el campesino castellano, que tiene que vivir en esa tierra y de esa tierra, añorando siempre la mancha opaca de la nube en ese cielo de inclemente pureza. ¿Qué dislocado amor es este, que convierte en valor estético de paisaje la miseria de los yermos? Nadie puede sostener que la grandeza española sea un producto de la tierra sedienta. ¿Acaso no sería un bien para Castilla, y para toda España, recatar de verdura ese desolado impudor de la "estepa castellana"? Yo me atrevo a decir que con gusto diera quince Unamunos por un bosque que cubriera la llanura de Burgos a Segovia.

Semejantes deformaciones vienen del quijotismo: tema predilecto de esas generaciones. Y la predilección es sintomática, porque el Quijote es propicio a las tergiversaciones. La más excelsa y cruel es la de Unamuno. El Quijote vendría a ser el símbolo de la decisión histórica que tomó España. Pero ¿es que realmente España renunció al poder y a las glorias de este mundo por asumir la divina, quijotesca locura del santo, del caballero andante, del místico y el poeta? Para Unamuno, el trágico ridículo de España es el de haber preferido la locura espiritual a la sensatez de una obra política perdurable. "Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros: nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la Razón Pura*". Este fuera el sentido trágico de la decisión de España. Y así, el español quijotesco-unamunesco se salva de su mísera miseria adoptando su propio ridículo. Lo que Cervantes quiso que el español no fuese, esto es lo que quiso ser y fué. Su ridículo sería el del santo que desprecia el mundo, el de quien se eleva tan alto en su ridículo, que pasa por encima de todos los sensatos que se ríen de él. Sublime salvación. Sólo que es falsa: es una completa falsedad histórica. Es una mistificación poética que sólo salva a quien se engaña con ella; y mala manera de salvarse es ésta, cuando no es *uno solo* y solitario, sino *todos a una*, los que tienen que salvarse, y salvarse en la realidad de verdad, y no en la fantasía alocada. Pues la verdad verdadera es que España, en esos siglos que se llaman de oro, como pudieran llamarse de hierro, hizo cuanto estuvo a su alcance —y su alcance era entonces muy dilatado— para lograr la hegemonía militar y política del mundo. De haberla logrado, hubiera tenido España igualmente a Santa Teresa y a Cervantes, pues a ninguno de los dos se debe que España fracasara en su intento. El fracaso fué posterior. Es Unamuno quien habla, y dice lo que dice, como consecuencia del fracaso, y para cubrir su desconsuelo con la leyenda de una renuncia sublime. Pero preguntadle al campesino caste-

llano si son buen consuelo para él Santa Teresa y la heroica locura del Quijote y de Unamuno. Preguntadle si quiere agua, paz, justicia y tierra buena, o si renuncia a ellas voluntariamente, por darse el gusto vicioso de admirar como objeto de belleza su propia, desesperada penuria. ¿No fueron acaso la codicia, la desidia, el ocio estéril y la incuria, los que asolaron esos campos? No fuimos tan locos como todo esto.

Tuvimos el mismo espíritu de empresa imperial que los comerciantes ingleses y menos talento que ellos, menos sagacidad política. Y no tiene sentido que, en el siglo xx, sigamos todavía tomando por castillos a los molinos de viento, y hagamos de nuestras ineptias motivos de orgullo espiritual. Pues tal parece que no podemos vivir sin el orgullo, y que al perder los motivos de tenerlo, nos enorgullecemos de su misma ausencia y ensalzamos nuestra frustración, como si la renuncia fuera el suelo jugoso que dió tales frutos del espíritu. Si hubo locura en la vida española, no fué tanto la quijotesca, simbólica locura de que habla Unamuno, sino la demencia de tantas ambiciones y dislates en nuestra política. Inclusive en la política de América, donde es manifiesto que hubo un sincero deseo de llevar a cabo una obra de amor y salvación. Pero al lado de los templos hubo aquí las haciendas; al lado de la fe, la explotación y los galeones; el Evangelio fué empañado por el oro; los monjes iban muy cerca de los encomenderos; los arcabuces demasiado cerca de los Crucifijos; la crueldad y la violencia muy mezcladas con la piedad y la caridad heroica. Y no se diga en Europa: allí no había más que capitanes y arcabuces. La fama de los españoles no era precisamente la de unos locos sublimes. Maquiavelo nos llama "la corrupción del mundo". Guicciardini y Castiglione hablan de la preferencia de los españoles por las armas, afectos a ellas, dice el primero, "tal vez más que cualquier otra nación cristiana". Y fiel debió de ser esta imagen que los italianos formaban de nosotros, pues de ella surgió un tipo que pasó al teatro, el del capitán español, figura cómica por su vanidad y su bravuconería, por su jactancia en cosas de amor, de abolengo y de fortuna, y por su modo de hablar ampuloso y altanero. No puede decirse que esos hombres siguieran los suaves consejos de Jorge Manrique:

El vivir que es perdurable
no se gana con estados
mundanales,
ni con vida deleitable
donde moran los pecados
infernales.

Mas los buenos religiosos
gánanlo con oraciones
y con lloros;
los caballeros famosos
con trabajos y aflicciones
contra moros.

¿Fué acaso Gonzalo de Córdoba modelo de “caballero famoso”? Como dice Croce, todavía en nuestros días tiene resonancia, en los versos de Ariosto, el sentimiento italiano:

*Non hai tu, Spagna, l'Africa vicina,
che t'ha vie più di quest' Italia offesa?*

¿Fué un Quijote Carlos V, con su falsa política ecuménica? No faltaron voces españolas que se levantaran contra el espíritu guerrero. El saqueo de Roma no le gustó nada a Luis Vives, quien, por lo demás, cree que todavía puede aplicarse a los españoles el viejo dicho de Trogo, de que los iberos no pueden vivir sin enemigos. Esta belicosidad española, cuya fama corrió por todo el mundo, y todavía corre, tampoco fué del agrado de Vitoria. Vives y Vitoria y Suárez propusieron a los españoles unas ideas sobre la dignidad humana y el buen gobierno basado en la razón y la ley, que no fueron tenidas en cuenta. Y no porque los españoles prefirieran andar por las nubes de la mística, sino porque se lo impidió su afán de guerra y de dominio. Hay que desengañarse: no hubo tal política ecuménica de España en los siglos XVI y XVII; no hubo sino la doctrina, pero no la acción correspondiente. Si se hubiese realizado, el principio apostólico de la paz hubiera sido el primero en aplicarse, como quería Vives. Y ¿cómo íbamos a realizar la paz en el mundo y a fomentar la convivencia pacífica de los Estados, cuando en el seno mismo de España no acertábamos a armonizar las diversas naciones que empezaban a convivir bajo la misma corona? España no ha sido nunca una comunidad, porque empezamos los españoles por no tolerar la discrepancia. Todos queremos ser diferentes, nos repugna lo común, pero a la vez nos repugna la diferencia ajena. Estos son los hechos que hay que tomar en cuenta. Poco quijotesco, muy terrenales y nada místicos.

5. El quijotismo no es buena política. Pero, ni Cervantes pretendió que lo fuera, ni su creación literaria puede eximirnos del deber de buscarla. La política, el arte del buen gobierno, es cosa necesaria —y racional—. Que avance quien se atreva a negarlo, y

que dispute con el Padre Vitoria. Y sólo se gobierna de dos modos: bien y mal. El Quijote no puede ser una fórmula nacional: cada loco con su tema. Pues la mayor locura es pretender que la locura quijotesca sea la razón verdadera. Demasiado que nos gobernaron la sinrazón y la mala razón: el afán de poder, sin el poder de la inteligencia. La política tiene sus fórmulas propias, y no es materia de poesía, mística o profana. Si no supimos seguir a nuestros ilustres maestros de humanidad y de política, no fué culpa que podamos achacar a nuestros poetas, ni justifica que compensemos con el valor que estos tienen nuestros desatinos del pasado. Cuando a esto se llega, se traiciona el presente por el afán de salvar el pasado: que se hunda la comunidad hispánica entera, con tal de que, de vez en cuando, surja de su suelo adolorido una Santa Teresa de Jesús, un San Juan de la Cruz, un Quijote o un... Unamuno. Nobleza obliga, y el gran honor de figurar en una compañía tan ilustre creó para Unamuno deberes muy precisos, a los que no atendió. La gran virtud espiritual de Unamuno lo obligaba a ser guía y prefirió no serlo; no atendió a la llamada de una juventud ansiosa, que tenía en él fijos los ojos, con mirada de una esperanza grande que se quedó frustrada. Otros se encuentran en el mismo caso de Unamuno, y su responsabilidad guarda proporción con la altura de sus talentos y el mérito de sus obras.

A un pueblo no se le puede dar la moral del enajenamiento, de la vida ilusoria, ni el ejemplo de la soledad y la desesperación, que son experiencias individuales. No se le puede instruir exclamando "¡Para lo que ha de durarnos todo!", ni hablándole de "la vanidad del esfuerzo en cuanto a lo temporal". Sobre todo, después de haber dado este pueblo una de las más extraordinarias exhibiciones del afán de poder que se han producido en la historia moderna. Un pueblo entero no puede ser místico, ni renunciar voluntariamente a la vida temporal. La glorificación quijotesca no fué sino una evasión, una falta íntima del coraje que debe tener un hombre cuando piensa, para decirse a sí mismo las verdades más crueles. Pues el coraje, como la nobleza, también obliga. Nadie puede pensar que la propia excelencia reposa sobre la desdicha ajena. Ante el "árida estepa castellana" de que hablaba el buen Machado, yo no he podido nunca tener una emoción estética. Sólo he sentido pena y sonrojo. Pero el alma llega a estar demasiado cargada de tanto sonrojarse por cuenta ajena. Y tiene que descargarse diciendo que se acabó eso de considerar a España como pretexto de sus "figuras" singulares. No España para el Cid, no España para el Quijote, ni España para Unamuno y

para Ortega, sino España para los españoles, o sea, todos para ella, que la comunidad viene primero que nuestra vanidad personal, y perdemos el derecho a combatir los egoísmos económicos cuando damos el mal ejemplo de egoísmo espiritual.

Razón tiene Maragall al comentar la ausencia en el español de lo que se llama ciudadanía: "La mediocridad ciudadana no ha sido hecha para el celtíbero: él quiere conquistar a cada momento su bien, o apurar su mal; que no le den nada hecho. A este hombre, pues, a este mendigo, a este duque, a este idiota, a este profeta, a este bandido, a este santo ¿qué le importa quién gobierna ni cómo? a él no le gobierna nadie". Por esto, cuando se trata de hacer política, "la última apelación es siempre la muerte, la última razón es la mano armada". Esta es la voz modélica de un verdadero angustiado. Maragall es el anti-Unamuno. Es el hombre que, por querer a España, quisiera hacer de ella una comunidad pacífica y limpia; quisiera que su fuerza no estuviera sólo en "el individuo pequeño, seco, oscuro, reconcentrado, pero que estalla violentamente en alma, en luz, en brillo, en genio, en santidad, en valentía. Que lo mismo puede ser un mendigo que un Duque de Osuna, un loco que un profeta, un tahur que un Velázquez, un bandido que un santo: todo puede serlo menos un ciudadano".

¿Será posible hacer de España una comunidad verdadera, orgánica, armónica, civil? Oigamos dos pareceres opuestos que concurren a ilustrar el mismo pensamiento. Dice Valle Inclán: "Se sienten en sus lagunas muertas (habla del romancero castellano) las voces desesperadas de algunas conciencias individuales, pero no se siente la voz unánime, suma de todas y expresión de una conciencia colectiva... En el romance de hogaño no alumbraba una intuición colectiva, conciencia de la raza dispersa por todas las playas del mar." Y Menéndez Pidal dice: "Sin duda que, como en toda la vida del Cid, el egoísmo vanidoso del dirigente, la repulsión mutua de los preclaros hace flaquear la actuación española más que la torpeza del vulgo; y antes de acusar a la masa por rebelde para con los ilustres, hemos de acusar a éstos por la desertión de la causa y por el fratricidio que cometen unos con otros." La cosa es que, sea por culpa de los preclaros, o por inexistencia de una conciencia colectiva, en España no hay espíritu de comunidad, ya desde antiguo. Pero ¿es justo decir *en España?* Valle Inclán y Menéndez Pidal están hablando de Castilla. Cierro es que para ellos, y para casi todos los de sus generaciones, Castilla es España en esencia y en historia. Y esta es otra tergiversación que urge deshacer de una vez por todas y para bien de

todos. Con ello recurrimos, para terminar, al mismo punto por el que empezamos. España no tiene esencia. Ninguna nación la tiene, y España menos. Y el error filosófico se complica en el error político cuando, al buscarle una esencia, que por serlo había de resultar *totalmente* representativa, se eligen los caracteres de *una parte sola*.

Así se explica que el poeta catalán Maragall se sintiese desalentado y dijera, en 1911: "España políticamente es nada, y haría bien en no ocuparse más de cómo ni por quién ha de ser gobernada, porque tanto da." Esto sería llegar, por caminos opuestos, a la postura de Unamuno y de otros de su tiempo. Pero no queda, fuera de esta renuncia definitiva, de este amor desesperado que se contrae y se silencia, más que una alternativa: el amor que no se quiebra, ni se desengaña, ni se calla las verdades; la acción tenaz y perseverante. Educación y política. Hacer de España una comunidad.

1947.

LIBERTAD Y COMUNIDAD

LA FILOSOFIA POLITICA DE FRANCISCO SUAREZ

1. Que la libertad está en crisis, si no por otros síntomas, se percibe por la predominancia de este tema en las discusiones públicas y privadas. No es ya sólo un problema de filosofía. Por el contrario, no conozco una sola teoría nueva que haya surgido de la situación histórica presente, y que logre entroncar los caracteres de esta situación con la tradición del pensamiento político-filosófico, replanteando así, desde su fundamento, esta cuestión central de la existencia humana. El debate ha sido acaparado más bien por voces ineptas, que lo son unas veces por incompetencia, otras por interés partidista, otras por ambos motivos juntos, y es el caso más frecuente. El debate es político, y en el más empírico de los sentidos. De las "grandes" figuras políticas contemporáneas —cuya grandeza no es tanto intrínseca, cuanto derivada del poder de que disponen o han dispuesto—, de esas personalidades no ha surgido una idea. Tampoco parece que haya tras ellos, como hubo en otras épocas, pensadores políticos que inspiren, corrijan o traten de guiar en su curso a los hombres de acción. No está Maquiavelo tras la ambición de poder, ni Hobbes tras el absolutismo, ni Locke tras el parlamentarismo, ni están Montesquieu y Rousseau a las puertas de la Revolución Francesa. Así, el concepto de libertad y los conceptos conexos se manejan como lemas o consignas de campaña política local; olvidado su origen y descuidada su evolución, se juega con ellos como con las barajas, que son estampas fijas de un valor convencional: con ellas se pierde o se gana en el juego de la vida política nacional e internacional.

Un hecho notable, que captaría la atención del observador ingenuo, es que todos los "triumfos" de esta partida parecen estar en manos de los países anglosajones. La libertad política, cualquiera que fuese su esencia, habría sido una invención inglesa; su implantación efectiva hubiera sido llevada a perfección mayor todavía en su viaje hacia el oeste. Lo cual autorizaría al político y al hombre común de la Gran Bretaña y de los Estados Unidos a una espontánea actitud de superioridad, matizada a veces de suficiencia; a veces de una paternal condescendencia y de un buen

deseo de ilustrar la ignorancia de los demás pueblos; otras veces matizada de irritación ante la incapacidad política ajena; otras, finalmente, de una total despreocupación e inclusive de esa punta de cinismo —más o menos hiriente— que se requiere para tolerar y fomentar en otros lados lo que en la casa propia no se admitiría: *Quod finxere, timent!* La libertad sería tan buena, que podría suscitar la tentación de acapararla; y es un hecho paradójico, pero real, que la libertad ajena es a veces un estorbo para la hegemonía de los países que proclaman la suya. A todo esto, no podríamos decir si la libertad es la de los nobles contra el rey, según consta en la *Magna Charta*, o es la más tardía ley del *habeas corpus*, o es la Declaración Americana de Independencia, o acaso la Declaración francesa de los Derechos del Hombre, o bien lo que se ha venido a llamar en nuestros días libertad de iniciativa o libertad de empresa.

Así las cosas, la muy entretenida tarea de aclarar las ideas adquiere el carácter de una misión moral, como la de desfacer entuertos. Tal vez el remediar las confusiones ideológicas señale el camino para remediar los males prácticos correspondientes. Pero ahora vamos a intentar solamente, con la debida asepsia y un justo sentido de reivindicación, el tratamiento de ese infeccioso equívoco enquistado en la opinión que se forman muchos de España. Pues la pobre España, entre todas las pobres naciones incapaces de vida política normal, ocuparía el más abyecto de los sitios. A esta ineptitud, y a su empecinado absolutismo, se hubieran debido su decadencia y la pérdida de su Imperio. Claro está que la soberbia capacidad política británica no ha valido para impedir el desvanecimiento de ese otro Imperio, cuya hegemonía se inició precisamente en lucha contra el español. Lo cual permite sospechar que no fué tampoco la superioridad de una doctrina política lo que determinó su victoria en el siglo xvii. Mal criterio fuera éste de juzgar del valor de una doctrina por su éxito pragmático; según él, Platón hubiera sido la más ambiciosa nulidad de la historia, y la buena doctrina, en la Grecia antigua, hubiera sido la del sofista que hizo condenar a Sócrates. Todas las grandes potencias, en cualquier época histórica, se han comportado de una manera análoga: han hecho la política de poder implicada en la palabra potencia (pues la denominación de “pequeña potencia” es una pura concesión verbal de los grandes para encubrir la impotencia de los pequeños, y evitarse el rubor de la desproporción).

Pero el poder lleva en su entraña misma los elementos de su caducidad. El poder no se almacena; no puede conservarse inde-

finidamente, sino que tiene que gastarse, pues su esencia es la actividad, y sólo en ella brilla, y a la vez en ella se consume y agota. Sin embargo, no todas las grandes potencias de la historia han sido igualmente fecundas en su acción. Para nosotros, que las vemos desde lejos en su caducidad, completas ya en su ciclo que termina en un ocaso, contienen algunas de ellas enseñanzas vivas todavía; otras no son sino ejemplo de esa devastación que produce en la vida de las naciones el desbordamiento de un poder efímero. Lo que hay detrás del poder es lo que importa; esto es lo que queda, eventualmente, cuando el poder se rinde. El poder es siempre particular, encastillado y por naturaleza receloso de cualquier otro poder; pero las ideas que están detrás de un poder particular pueden tener alcance universal, y servir de puente entre los hombres separados. Los puentes, pues, que no los castillos, son lo que nos importa. Pero a veces el pensamiento político no es congruente con la acción; no logra inspirarla, y sólo trata en vano de enmendar sus directivas. Porque la nación está en el auge de todas sus fuerzas, triunfa la acción política a la vez que florece el pensamiento; pero de su contemporaneidad no ha de inferirse su congruencia. Hemos de saber que éste fué el caso de España, mientras que el de Inglaterra ha sido el de una concordancia, tan perfecta como se haya podido ver jamás en la historia y como permita la condición humana, entre la filosofía política y la acción. Y es importante que lo sepamos ver con claridad, pues esta distinción, que desvanece un error tradicional, nos pone en camino de reivindicar el pensamiento español, el cual antecede y excede al pensamiento inglés en la formulación de los principios jurídicos que se consideran el fundamento de la civilización moderna en Occidente.

2. Un país no puede vivir sin tradición. Un pueblo es una realidad histórica; y así como no puede privarse de su suelo, que es su espacio, tampoco puede romper con la tradición, que es su tiempo. Pero, como la vida es esencial novedad, el problema a que se enfrentan el pensador y el buen político es el de combinar lo nuevo con lo viejo. Para guiar la marcha de un país hacia adelante hay que tener sentido de la continuidad histórica. Pero esta continuidad no es una pura fluencia que mane sin esfuerzo ni intención. El pasado no puede impulsarnos por sí solo hacia el porvenir. Es incumbencia nuestra seleccionar del pasado esa intención directiva, ese sentido de una misión presente y futura. Vivir es en parte revivir. El mismo concepto de tradición envuelve el de renovación. Sin ésta, la tradición se paraliza, y ya

no es entonces tradición; el cuerpo de un pueblo se muere, y su pasado se archiva en la memoria infiel de los otros pueblos.

La tarea previa que los tiempos les señalan al pensador y al político españoles es la de arrancar de ese archivo de la memoria ajena la tradición muerta y revivirla para el porvenir de España. No todo habrá de ser literalmente válido; bastará con que lo sean unos pocos principios. Cuando un pueblo tiene vida propia, o sea cuando cumple conscientemente una misión histórica que él mismo se asignó, no hay fuerza extraña ni leyenda blanca o negra que puedan deformar su imagen. Inversamente, cuando esta deformación se produce y prospera, llega a influir en la visión que ese pueblo sin guía forma de su propio pasado (si no es que la deformación empieza asimismo desde dentro). Y como el hecho capital del pasado de España es la grandeza de su obra en el mundo durante los siglos xvi y xvii, lo que urge ante todo es desvanecer la confusión que se establece entre los varios elementos de esa grandeza. Es muy cierto que la vida espiritual de España —si por ella entendemos las grandes creaciones del arte, las letras y el pensamiento— ascendió parejamente con su dominio político; pero no lo es que esa vida y ese dominio coincidieran en sus intenciones y significaciones. Nada resultaría más perturbador para la comprensión histórica que descuidar el hecho de esa tensión interna en que vive España en los momentos mismos de su grandeza. Así como no consigue España realizar una verdadera unidad política interna cuando la consigue administrativamente, así tampoco es unitaria en la concepción y ejecución de sus misiones históricas. En esta labor fundamental, el pensamiento se opone a la acción. El pueblo presta apoyo a la obra política de la Monarquía, porque su vitalidad desborda y necesita emplearse; no porque se identifique con ella y la apruebe en conciencia. La Monarquía no crea una conciencia nacional, y ofrece como sustituto de ella la imagen resplandeciente de una preponderancia militar y política, seductora para el buen español, y odiosa para el extranjero, en la cual se basa la leyenda que difunden por igual la animadversión ajena y la complacencia propia. Complacencia a la que sigue después esa nostalgia de los campos de Pavía que rezuma de los textos manuales de historia hasta en el siglo xx (y de otros que no son manuales). Lo malo de este equívoco es que aviva todavía en el ánimo del español, ya demasiado propenso al orgullo y a la suficiencia, el sentimiento del poder. Y así, la imagen de la nación empieza deformándose desde dentro, al acentuarse todos los rasgos malditos de la preponderancia militar. De la empresa de España, los españoles mismos no ven apenas sino lo

que hay en ella de gesta guerrera. La mala educación del pueblo permite y ocasiona el gran equívoco: que estando divorciado de la empresa, parezca identificarse con ella. Pero la causa de esta mala educación y de este divorcio se encuentra en el otro divorcio: en el que existe entre el pensamiento político y la política efectiva. Un pueblo no se educa solo; se educa cuando en su gobierno hay ideas, ya porque las tenga el estadista, ya porque se las facilite a éste el pensador que esté detrás. Pero en España la Monarquía carece de esta suerte de ideas, y además vuelve la espalda a sus propios teorizadores. En la misma medida en que discrepa de la acción política, el pensamiento español es libre de toda responsabilidad por ella; pero también en la misma medida fué infecundo, y no pudo contribuir a la formación de una conciencia nacional. En esos tiempos, la acción del pensamiento no se ejercía directamente sobre el pueblo, pasando como hoy día por encima de las instituciones. El pueblo y el filósofo se encontraron entonces aislados, separados el uno del otro por una barrera oficial que hubiera podido ser, al contrario, vía de comunicación. En cualquier caso, sin comunicación no hay comunidad. Y la comunicación no se impidió por razones de ortodoxia, porque lo más ilustre del pensamiento español en esa época era precisamente ortodoxo. Son Vives y Vitoria y Suárez quienes dicen entonces las grandes verdades políticas; los grandes principios jurídicos y morales en que pudiera haberse asentado la vida nacional, ellos son quienes los formulan. Difícilmente podría encontrarse nada de tamaña seriedad en las amables trivialidades del erasmismo.

Este es otro de los equívocos históricos que hemos formado nosotros mismos. Porque España pareció constituirse como un Estado-Iglesia adscribimos a su empresa sin discriminación a todos los pensadores eclesiásticos. Y porque la empresa imperial de España fracasó, volvemos la mirada a los pensadores heterodoxos, imaginando que sus directivas hubieran podido conducir a mejor fin. Pero, ni el despotismo es una doctrina católica española —decimos bien *doctrina*, y subrayando con intención la palabra—, ni fué ese despotismo de hecho más grave o más negro, por ejemplo, que el francés, o que cualquiera otro. Por lo demás, si la misión política de España era de tipo espiritual, como se alega y se alegaba, no puede decirse que fracasara, y por tanto no cabe la nostalgia, ni ese irritado sentimiento de inferioridad que padecen quienes buscan y rebuscan las causas de la decadencia. Unidad religiosa del Estado, Contrarreforma y Evangelización: éstas parecen ser las tres misiones políticas de la Monarquía, en España

misma, en Europa y en el Nuevo Mundo, respectivamente. Las tres tienen carácter religioso, y por tanto espiritual. Para su fin, el poder tenía que haber sido un puro medio o instrumento. Pero nadie parece acordarse de que España triunfó en ellas y las llevó en gran medida a feliz término; en medida total, la primera y la tercera. Si esta era la empresa histórica de España ¿dónde está su fracaso? ¿No debiera inspirar la decadencia del poder más bien un sentimiento de reposada satisfacción, por lo menos en quienes comulgaran con la idea? Pero no. Ni eran estos en verdad los propósitos, ni lo creyeron así los propios españoles. El poder era el principio. Cuando el poder de España decayó, el pueblo perdió la noción, si alguna vez la tuvo, del carácter espiritual que había adoptado su misión histórica, y fué alimentando la amargura creciente de un fracaso que no existió. A ello colaboraron más tarde los mismos intelectuales nostálgicos, quienes, acaso por discrepar del sentido religioso de aquella misión, la confundieron con el despotismo que era incompatible con ella, y con el pensamiento ortodoxo que combatió el despotismo. Si las tres grandes empresas se hubieran presentado como tales empresas espirituales, y no se hubiera mezclado en ellas el afán de un dominio militar, económico y político, no se hubiera deformado desde su comienzo moderno la imagen de la nación. Para ello hubiera sido menester que España fuera una verdadera comunidad: que el pueblo hubiera vivido las ideas de sus pensadores, y que éstos hubiesen determinado efectivamente la forma del Estado y su acción en el mundo. Esto no ocurrió, y prevaleció en cambio el principio del poder. Pero contra este principio estaban por igual los grandes teólogos y los erasmistas, y con mayor autoridad todavía los primeros. De hecho, su autoridad y su competencia hay que tomarlas con la medida de su fracaso mismo. No es por azar que la nación los ha tenido olvidados durante siglos. Ejemplo comparable de descuido no se ofrece en toda la historia política de Europa. La tarea de reivindicarlos no debe hacerse ahora con el intento de prodigarles un honor tardío o, en el caso de Suárez, para fines de conmemoración. Debe hacerse con miras al futuro, y no al pasado.

3. Frente a este caso de tensión interna, de contraposición radical entre el pensamiento político y la acción, está el de Inglaterra, extremo por el otro lado. Si hubiera que citar dos nombres característicos de estos dos casos históricos, y dos obras bien precisas, los nombres fueran Francisco Suárez y John Locke, y sus obras respectivas el *De legibus ac Deo legislatore* y el *Essay Con-*

cerning the True Original, Extent and End of Civil Government. La eficacia política que tuvo esta segunda fué inmediata, constante y difusa. El Estado británico parece tomado literalmente del famoso *Ensayo*. Sus pensamientos influyen en la filosofía francesa de la Ilustración. De ahí la influencia pasa a América, y se notan sus efectos en la Declaración de Independencia y en la Constitución de los Estados Unidos. Finalmente, los efectos revierten hacia Francia nuevamente, y constan en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Este sería el camino real de la libertad política. Después de esto, Europa no habría producido ninguna gran innovación política hasta llegar al marxismo. La Unión Soviética, en efecto, lo mismo que el Reino Unido, sería un caso de fidelidad de la acción respecto de la doctrina. Pero no vamos a abordar este caso más reciente. No urge ahora que veamos lo que pudo venir después de la Revolución Francesa, en el plano de las ideas políticas, sino lo que se produjo antes, inclusive antes que la Revolución Inglesa. Pues el hecho extraordinario es que la obra de Francisco Suárez contiene todas las ideas principales de política que se encuentran en la de Locke, y que luego reaparecen, más o menos forzadas por las circunstancias y expresadas con menos claridad, en la Declaración de los Derechos del Hombre. Para que a mí mismo no me cupieran dudas, y no pudiera quedarme en generalidades vagas, me impuse el deber de confrontar los textos. Veamos, en las páginas que siguen, el resultado sorprendente:

*Declaración de los Derechos del hombre
y del ciudadano (1789).*

Art. 1. Los hombres nacen libres e iguales en derechos y las instituciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común.

Art. 2. El objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

*Ensayo sobre el Gobierno Civil (1690)
de Locke.*

El estado en que todos los hombres se encuentran naturalmente es un estado de perfecta libertad y también un estado de igualdad. (párrafo 4.)

Todo hombre nace con un doble derecho. Primero, el derecho de libertad en su persona, sobre la cual nadie tiene poder. Segundo, el derecho a heredar los bienes de su padre. (190.)

La finalidad suprema de la reunión de los hombres en sociedad es la preservación de su propiedad. (124.)

La tiranía es el ejercicio de un poder que rebasa el derecho... y consiste en hacer un uso del poder, no para beneficio de quienes se encuentran bajo él, sino para beneficio propio. (199.)

*Tratado de las leyes (1612)
de Suárez.*

Por naturaleza todos los hombres nacen libres, y, por tanto, ninguno tiene jurisdicción política en otro, ni tampoco dominio. (Tomo III, cap. II.)

La ley, para que sea justa y verdadera ley, debe ser útil al bien común y moralmente necesaria; pero la utilidad del bien común es un favor máximo, porque el bien común ha de preferirse a los demás. (Tomo V, cap. II.)

El fin de la república humana es la felicidad política, la cual no puede ser sin costumbres honestas; mas, por las leyes civiles, se dirige a aquella felicidad, y, por tanto, es necesario que aquellas tiendan de suyo al bien moral. (Tomo I, cap. XIII.)

Cuando la potestad es dada inmediatamente por los hombres, es evidentísimo que no es para utilidad del príncipe, sino por el bien común de aquellos que la dieron; y por eso los reyes son llamados ministros de la república. (Tomo I, cap. VII.)

En esto se diferencia el tirano del rey, que aquél busca la propia y éste la ajena utilidad en su gobierno. (Idem.)

Art. 3. El principio de toda soberanía reside en la nación. Ningún individuo ni corporación puede ejercitar autoridad que no emane expresamente de ella.

La clara razón está de nuestro lado al decir que los hombres son libres por naturaleza; y los ejemplos de la historia muestran que los gobiernos de este mundo, cuando empezaron pacíficamente, se hicieron con el consentimiento del pueblo. (104.)

Es evidente que las criaturas de la misma especie y rango, dotadas de las mismas facultades y ventajas naturales, son iguales entre sí, sin ninguna subordinación o sujeción; a menos que el Señor y Dueño de todas ellas disponga a una por encima de las otras, mediante una manifiesta declaración de su voluntad, y le confiera por evidente y clara designación un derecho indudable a la soberanía y el dominio. (4.)

Art. 4. La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a otro: por tanto, el ejercicio de los derechos naturales del hombre no tiene otros límites

La libertad de los hombres bajo gobierno consiste en tener una regla de vida establecida, común a todos en esa sociedad...; libertad de seguir mi propia vo-

Los imperios y los reinos fueron muchas veces introducidos y usurpados por tiranía y violencia; pero negamos que esto pertenezca a la razón intrínseca y naturaleza de tal principado, sino al abuso de los hombres. (Tomo III, cap. 10.)

La comunidad está por encima de cualquier persona de ella. (Tomo III, cap. XXXV.)

Esta potestad de dar leyes, por sola naturaleza no está en ningún hombre singular, sino en la reunión de los hombres. (Id., II.)

Esta potestad es dada a la comunidad de los hombres por el Autor de la naturaleza, mas no sin intervención de las voluntades y consentimientos de los hombres, por los cuales ha sido reunida y congregada tal comunidad. (Id., III.)

La potestad civil, cuando se halla en un hombre o príncipe por derecho ordinario y legítimo, procedió de la comunidad, próxima o remotamente; ni puede tenerse de otro modo para que sea justa. (Id., cap. IV.)

Cada individuo privado atiende a su comodidad privada, la cual es muchas veces contraria al bien común, y frecuentemente hay muchas cosas que son neces-

que aquellos que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de los mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley.

luntad en las cosas a que no se oponga aquella regla; y no estar sujeto a la inconstante, incierta, arbitraria voluntad de otro hombre. (22.)

rias para el bien común, que no lo son para los particulares; y aunque lo sean a veces, no las procuran como comunes, sino como propias; luego en la comunidad perfecta es necesaria la potestad pública a la que pertenece por oficio intentar el bien común y procurarlo. (Tomo III, cap. I.)

Así como el hombre, por lo mismo que es criatura y tiene uso de razón, tiene potestad sobre sí mismo y sus facultades y miembros para el uso de ellos, y por la misma razón es naturalmente libre, es decir, no siervo, sino señor de sus acciones; así el cuerpo político de los hombres tiene potestad y régimen de sí mismo y, consiguientemente, tiene también potestad sobre sus miembros y peculiar dominio en ellos. (Tomo III, cap. III.)

Art. 5. La ley no tiene el derecho de prohibir sino las acciones nocivas a la sociedad. Todo lo que no está vedado por la ley no puede ser impedido, y nadie puede ser constreñido a ejecutar lo que ella no ordena.

Se requiere una ley estable, vigente y conocida, a la que el consenso común haya admitido y aceptado como medida de lo justo y de lo injusto. Pues, aunque la ley de la naturaleza sea clara e inteligible para toda criatura racional, los hombres, sin embargo, predispuestos por sus intereses, así como ignorantes de ella por falta de estudio, carecen de aptitud para seguirla como una ley que se vincule con

Es de esencia de la ley que se dé justamente, y toda ley dada de otro modo no es verdadera ley. (Tomo I, cap. IX.)

Tiene que ser justa con justicia legal (procurar el bien común), con justicia conmutativa (que el legislador no mande más de lo que puede), y con justicia distributiva (que la ley guarde igualdad de proporción). (Idem.)

La ley que no tiene esta justicia u ho-

ellos en su aplicación a los propios casos particulares. (124.)

Art. 6. La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir a su formación personalmente o por representantes. Debe ser la misma para todos... Todos los ciudadanos son iguales a sus ojos.

Cuando un cierto número de hombres ha constituido una comunidad, ha hecho de ésta un cuerpo, dotado del poder de actuar como un cuerpo, lo que se hace por la voluntad y determinación de la mayoría. (96.)

Es necesario que el cuerpo se mueva hacia donde lo empuja la fuerza mayor,

nestidad no es ley, ni obliga, ni tampoco puede guardarse. (Idem.)

El fin intentado por la ley es hacer buenos a los súbditos. (Tomo I, cap. XIII.)

La ley, para que sea ley, debe ser justa; mas para que sea justa es menester que tienda a buen fin, pertinente al bien común y por medio honesto; luego, quien guardare la ley obrará acerca de lo honesto y por el bien común. (Idem.)

Si uno es solitario, podrá ser un buen varón, aunque no sea un buen ciudadano; mas el que es parte de una comunidad no será absolutamente bueno si no es a la vez un buen varón y un buen ciudadano, porque el bien es por la totalidad de la causa; mas se podrá ser un buen ciudadano sin ser buen varón, porque ser buen ciudadano es ser parcialmente bueno. (Idem.)

Aun cuando esta potestad sea como una propiedad natural de la comunidad perfecta de los hombres, no está en ella inmutablemente, sino que por consentimiento de la misma comunidad o por otra justa vía puede privarse de ella y ser transferida a otro. (Tomo III, cap. III.)

En algunas provincias, aunque sean go-

la cual es el consenso de la mayoría. (96.)

Teniendo la mayoría el poder total de la comunidad, puede emplear este poder en hacer leyes para la comunidad de vez en cuando: la forma de gobierno es entonces una democracia perfecta; o puede poner este poder en manos de unos pocos hombres selectos, y entonces es una oligarquía; o en manos de un solo hombre, y entonces es una monarquía. La forma de gobierno depende de donde reside el poder supremo, que es el de dar leyes. La comunidad puede disponer de esta potestad legislativa y depositarla en las manos que quiera, constituyendo de este modo una forma nueva de gobierno. (132.)

bernadas por reyes, dicese que no es trasladada al rey la potestad absoluta de dar leyes, sino sólo con consentimiento del pueblo por sus comicios, como se dice del reino de Aragón. Y entonces es verdad que se requiere de algún modo la aceptación del reino para el valor de la ley. (Id., cap. xix.)

Donde no hay régimen democrático, el pueblo traspasó la potestad suprema al príncipe, sea él una persona física, como en la monarquía, sea un consejo de próceres, como en la aristocracia, sea algo compuesto de ambos. (Idem.)

Por la ley pura de la naturaleza no son obligados los hombres a tener esta potestad en uno, o en muchos, o en la reunión de todos; esta determinación debe necesariamente hacerse al arbitrio humano... Pende toda esta cuestión del humano consejo y arbitrio. (Tomo III, cap. IV.)

Puede desobedecerse la ley cuando es injusta; aunque no injusta, cuando es demasiado dura y grave y como tal es juzgada comúnmente por el pueblo; y si de hecho no guarda la ley la mayor parte del pueblo. (Id., cap. xix.)

Art. 12. La garantía de los derechos del

Ninguna sociedad política puede existir

Es conforme a la razón natural que la

hombre y del ciudadano necesita una fuerza pública; esta fuerza es, por tanto, instituida en beneficio de todos, y no para utilidad particular de aquellos a quienes es confiada.

Art. 16. Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada, ni determinada la separación de los poderes, carece de constitución.

o subsistir sin tener en sí misma el poder de preservar la propiedad y, para este fin, de castigar los delitos. (87.)

En el estado de naturaleza se carece a menudo del poder de respaldar y apoyar la sentencia cuando es justa y de darle debida ejecución. (126.)

Quienquiera que, del estado de naturaleza, pase a unirse a una comunidad, tiene que librar todo el poder necesario para los fines por los cuales entra en sociedad. (99.)

Existe una sociedad política o civil siempre que un número de hombres se unen en sociedad, renunciando cada uno de ellos al poder ejecutivo de la ley natural en favor del público. (89.)

Nadie puede ser sometido al poder político de otro sin su consentimiento, lo cual se hace mediante acuerdo con otros hombres para unirse en comunidad, con el fin de convivir en paz, seguridad y bienestar. (95.)

Y así, todo hombre que consienta con otros en formar un cuerpo político bajo un gobierno, adquiere obligación respecto de cada uno de los miembros. (97.)

república humana tenga alguno al que se someta, aunque el mismo derecho natural no haya hecho por sí mismo la sujeción política sin intervención de la voluntad humana. (Tomo III, cap. I.)

La ley dada por la comunidad obliga después a todas las personas de aquella comunidad. (Id., cap. XXXV.)

La muchedumbre de los hombres se considera de dos modos: primero, solamente en cuanto es un agregado sin orden alguno o unión física o moral, y, por tanto, no son propiamente un cuerpo político... De otro modo se ha de considerar la muchedumbre de los hombres, en cuanto, por especial voluntad o común consentimiento, se reúnen en un solo cuerpo político por un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político, del cual modo forman un solo cuerpo místico, el cual puede de suyo llamarse uno. (Tomo III, cap. II.)

Un pueblo, un cuerpo político, bajo un gobierno supremo. (89.)

Art. 17. Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella sino cuando la necesidad pública, legalmente justificada, lo exija evidentemente, y a condición de una previa y justa indemnización.

El gobierno no tiene otro fin que el mantenimiento de la propiedad. (94.)

El poder supremo no puede quitar a ningún hombre una parte cualquiera de su propiedad sin su consentimiento. Pues, siendo la preservación de la propiedad el fin del gobierno, y aquél por el cual los hombres entran en sociedad, sería demasiado absurdo que la perdieran al entrar en ella. Los hombres unidos en sociedad tienen, por tanto, sobre los bienes que sean suyos de acuerdo con la ley de la comunidad, un derecho de tal naturaleza que nadie más puede tener el de quitárselos, total o parcialmente, sin su consentimiento. (138.)

El bien común de la república es doble: uno es el que de suyo y primariamente es común, porque no está bajo ningún dominio privado, sino de toda la comunidad, a cuyo uso o usufructo inmediatamente se ordena. Otro es bien común sólo secundariamente y como por redundancia, mas inmediatamente es bien privado, porque está bajo el dominio de persona privada y a su provecho se ordena inmediatamente; y se dice común o porque la república tiene un cierto alto derecho sobre los bienes propios de los particulares de suerte que pueda usar de ellos cuando le fueren necesarios, o también porque, por lo mismo que cada persona es parte de la comunidad, el bien de cada uno que no redunde en daño de los otros es provecho de toda la comunidad. (Tomo I, cap. VII.)

4. No se encuentra en la obra de Suárez un proyecto detallado de articulación de los poderes del Estado, como en la de Locke. Su tema es la ley, no el gobierno. Pero los principios de la política son muchas veces coincidentes en las dos obras; y cuando no, la discrepancia señalaría más bien una ventaja del lado de Suárez, una mayor "modernidad" en su pensamiento, lo que vale tanto en este caso como decir una mayor universalidad. La doctrina de Locke es una teoría del Estado británico moderno; la de Suárez contiene una teoría del Estado sin más. Y así como su modernidad tiene un acento personal, y hay que ponerla en la cuenta de su originalidad, en cambio su permanencia y su universalidad hay que situarlas en la tradición a la que pertenecen. El concepto de la ley, y casi el sistema entero de los conceptos conexos, ya los encuentra Suárez elaborados. Proviene remotamente de San Agustín y San Isidoro, a quienes cita textualmente Santo Tomás en la *Summa Theologica* (1ª de la 2ª); aparecen incluso en ese estupendo tratado de política que se titula *Regiment de la cosa pública*, escrito por el catalán Francesc Eiximenis en 1383. De suerte que se trata nada menos que de la tradición del pensamiento político cristiano, a la cual ha contribuido España muy notable y creadoramente, y de la que guarda Locke una ignorancia tan completa como la de quienes, después de él, han podido considerarlo el forjador de las ideas de libertad e igualdad y de los derechos políticos del hombre. La garantía de la dignidad de la persona humana, que es el pivote mismo de la filosofía política cristiana, ha venido a reducirse en la teoría de Locke a una mera garantía de la propiedad, incluso cuando ésta no tiene carácter auténticamente personal, sino que es un instrumento de poder que se hace más o menos irresponsable respecto de la comunidad. Pues el punto medular de la discrepancia entre el inglés Locke y el español Suárez es, en efecto, el de las relaciones entre el individuo y la comunidad. Para Locke, el ingreso del individuo en la sociedad política es una concesión, e implica una renuncia. Para Suárez, en cambio, este es el estado perfecto en principio, la situación adecuada del hombre en el mundo, aquella que completa su personalidad y en que precisamente puede realizarse la plenitud de su libertad. De esta discordancia fundamental derivan otras muchas, y hasta pueden percibirse sus matices en el espíritu de los textos que por la letra parecen coincidentes.

Dice San Agustín (*Conf.* 1, 3, 8): "Toda parte que no es congruente a su todo es viciosa." Y en otro lugar (*De gen. ad litt.*

xi): "Hay dos clases de amor, de los cuales uno es santo, el otro impuro. El uno es social, el otro egoísta; el uno consulta el bien común, el otro reduce los negocios de la comunidad a su propio poder, para el fin de dominar con arrogancia." Y aun en otro lugar (*In Ps.* cxxxii, 6): "Un hombre en una muchedumbre es uno. Pero, aunque pueda ser llamado uno entre muchos, no puede ser *monos* (en griego), pues *monos* significa uno solo. Los que viven juntos de tal modo que poseen realmente lo que dice la escritura, es decir, 'un solo corazón y un alma' (*Actas* iv, 32), muchos cuerpos pero no muchas almas, muchos cuerpos pero no muchos corazones, éstos digo son los que pueden llamarse *monos*, esto es, uno solo." El espíritu de estas palabras pasa íntegro a la obra de nuestro *Doctor Eximius* (véanse de nuevo los capítulos i y ii del Tomo iii). La individualidad aislada no es una perfección, no es una unidad completa y suficiente. La unidad verdadera es la de "todos a una", como dice el poeta, o sea la comunidad. Y dentro de la comunidad, la plenitud se alcanza en la congruencia; el egoísmo y el arrogante anhelo de dominio no sólo comprometen el bien común: son más bien una merma, que no una ganancia, para la propia individualidad.

Lo contrario aparece en *Locke*. Como en todos los contractualistas, la perfección para él se encuentra en el llamado estado de naturaleza. El ingreso del hombre en la comunidad tiene fines puramente defensivos, y no deja de producir una mella en la perfección intrínseca de la persona, mella que se acepta con deliberación y cálculo, en la espera de obtener a cambio de ello una mayor seguridad y una garantía para lo que Locke llama la "propiedad". Esta significa unas veces la vida, la hacienda y la libertad (párrafo 123); otras veces significa en el contexto la hacienda, de un modo exclusivo o eminente, como en el párrafo 138, donde taxativamente se establece como condición para el ingreso en la comunidad "que los hombres tengan propiedad"; en cuyo caso, aunque el término significara aquí las tres cosas (vida, hacienda y propiedad), resultaría que, sin hacienda, la "propiedad" no es completa, y por tanto que los desheredados no pueden ser miembros auténticos de la sociedad política. Y que esta consecuencia no es malicia de la interpretación, o lo que llaman los franceses *solliciter les textes*, lo confirma el propio Locke cuando se refiere a los esclavos (párrafo 85): "Estos hombres —dice—, por haber enajenado sus vidas, y con ellas sus libertades, y haber perdido sus haciendas; y careciendo en el estado de esclavitud de la capacidad de poseer ninguna, no pueden ser considerados en esa situación como parte alguna de la sociedad civil, cuyo supremo

fin es la preservación de la propiedad." Este pasaje, que sin duda hubo de pasar por alto la admiración de los iluministas franceses, sería inconcebible en la obra de Suárez: la esclavitud es ilegítima, y no puede ser objeto siquiera de consideración jurídica, así como el título de ciudadanía no puede depender de la propiedad económica.

La esencia del "pacto" o "contrato" social consiste, pues, para Locke, en renunciar al propio poder (99), a los privilegios del estado de naturaleza (127); en depositar en manos de la sociedad el poder ejecutivo, la libertad y la igualdad de que los hombres disfrutaban (131). Con ello, la sociedad política, o sea el Estado, asume la mera función de árbitro (*umpire*, 87), para dirimir ordenadamente las disputas que, en la vida natural, no dejan de producirse, a pesar de su intrínseca perfección (89, 93, etc.). De esta suerte, ~~la comunidad no es un~~ "cuerpo místico", como decía Suárez; no es algo más que la suma de sus componentes individuales; no es "un alma y un corazón con muchos cuerpos", como quería San Agustín, sino una agrupación de tantas voluntades aisladas como cuerpos; o sea una asociación de tantos corazones dispuestos a defender su propiedad, como "propietarios" pudo haber que consintieran en unirse. Los fines de la vida no se alteran ni completan por el ingreso del hombre en la sociedad política. ~~El Estado tiene deberes respecto del individuo; éste no tiene ninguno respecto de la comunidad en cuanto tal.~~ Y habiendo implicado aquel ingreso, como decimos, más bien una merma de la perfección y dignidad del hombre en su estado de originaria desvinculación individual, es natural que mantenga, una vez dentro de ella, un cierto recelo frente a la comunidad, y que ande siempre vigilando, no sea que el Estado asuma misiones propias, o se exceda en su función arbitral, o judicial, o policiaca, entrometiéndose en la "propiedad" privada. A esto se ha llamado después "el concepto del Estado como un medio, y no como un fin", y se presenta como la suma perfección anhelable de la libertad política.

Esta curiosa confusión del individualismo con la libertad pudo tener su hora en los siglos XVII y XVIII, cuando se constituía lo que Groethuysen llama la conciencia burguesa; y aunque el título de ciudadanía consistiera para Locke principalmente en la posesión de una hacienda privada, sin embargo él mismo se encargó de limitar este poder económico, para que no perturbara demasiado la igualdad, o destruyera la justicia en su forma distributiva. A tal efecto, establece el origen en derecho de la propiedad en el trabajo (28, 32, 40, 44), y el límite de su extensión en la capaci-

dad personal de uso (31, 37). Pero la confusión subsiste en nuestros días, cuando la evolución histórica ha producido poderes económicos de tal magnitud, que no sólo destruyen esa ideal igualdad originaria, sino que compiten con los mismos poderes políticos en el seno del Estado, y cuya naturaleza no guarda ya relación alguna con el concepto de la propiedad personal que se había formado Locke. Estos nuevos poderes, en cuya posibilidad no habían atinado ni el *Essay* de Locke, ni el *Esprit des lois* de Montesquieu (los clásicos de la doctrina de la división de poderes del Estado), invocan sin embargo los derechos mismos que estos autores establecieron para la persona individual, y las garantías que Locke reclamaba para una propiedad originada en el trabajo y limitada por la capacidad de uso.

El equívoco no lo fomentan sólo partes interesadas o gentes ignorantes, sino que reaparece incluso en autores tan prestigiosos como Ernst Cassirer. En su *Mito del Estado*¹ se lee lo siguiente: "Grocio, Pufendorf, Rousseau, Locke, consideraban al Estado como un medio, no como un fin en sí mismo. El concepto de un Estado 'totalitario' no lo conocieron estos pensadores. Había siempre una cierta esfera de vida y de libertad individual que permanecía inaccesible al Estado. El Estado y el soberano eran en general *legibus solutus*. Pero esto significaba solamente que eran libres de toda coerción legal, y no que estuvieran exentos de obligaciones morales." Pero es indebido plantear la cuestión, como aquí lo hace Cassirer, en los términos de una tajante disyuntiva entre el concepto individualista del Estado, tipo Locke, y el concepto del Estado totalitario. No sólo puede resultar conveniente en nuestros días encontrar una nueva alternativa, un tipo de Estado diferente; de hecho, hay que afirmar que esta tercera forma de Estado había sido ya pensada en el siglo xvi. En primer lugar, según la doctrina española, ni el soberano por derecho divino es *legibus solutus*; pero además, la idea de un poder divino de los reyes, que aparece en Locke a pesar de todo (párrafo 4), difiere del pensamiento político de Suárez, pues éste afirma con reiterada insistencia que el poder le viene al príncipe de la comunidad, y nunca le es conferido por Dios *directamente*. Por esto, en Suárez, el soberano no era *legibus solutus*: sus obligaciones no eran puramente morales, sino primariamente legales. "La ley dada por la comunidad obliga después a todas las personas de aquella comunidad", afirma Suárez (Tomo III, cap. xxxv). Y añade: "La sentencia común y constante es que está obligado el príncipe o

¹ Págs. 167 sig. de mi traducción. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1947.

legislador, lo mismo civil que eclesiástico, a guardar sus leyes." Y más adelante: "El príncipe es obligado a guardar su ley próximamente por la misma ley y por su virtud y eficacia. Lo cual se explica, porque quebrantándola comete pecado de la misma especie que el de los súbditos que pecan contra ella." Es decir, que nadie está por encima de la ley, y todos son iguales ante ella, como dirá más tarde la Declaración de los Derechos del Hombre. Pero hay que atender bien a este punto, que es decisivo: si el príncipe tiene responsabilidades morales, no es porque sea libre de responsabilidades o ataduras legales, sino precisamente a la inversa: porque tiene los mismos deberes morales que sus súbditos, es por lo que tiene como ellos deberes legales. Y es que la ley, y por ende el Estado, tienen para Suárez un carácter de eficacia moral que no tienen en Locke, ni en los demás teorizadores del llamado derecho natural. La doctrina de estos pensadores es el amoralismo del Estado. Esto es lo que significa el individualismo en definitiva, y lo que significa el concepto del Estado "como un medio": la perfecta indiferencia del Estado respecto de la moralidad de sus miembros individuales (véase de nuevo el artículo 5 de la Declaración de los Derechos del Hombre, donde se manifiestan esa indiferencia y el carácter puramente negativo de la ley respecto del obrar humano). El divorcio completo entre ética y política es el vicio original de esta teoría individualista del Estado. Y es que el racionalismo plantea el problema de la libertad como una mera disputa de poderes; en la cual se trata de salvar los derechos individuales frente al predominio del soberano. Suárez va más allá de los límites circunstanciales de una disputa histórica, y plantea la cuestión en su radicalidad y pleno alcance. El problema político es el de la constitución de una comunidad humana sobre fundamentos éticos. La ley es esencialmente un instrumento de moralidad, cuyo fin primordial es obtener en parte la bondad de los sujetos individuales. Ética y política son inseparables, como lo fueron en Grecia para Sócrates y para Platón. La ley y el Estado no tienen un carácter puramente negativo o restrictivo, sino positivo y fecundo; pues el Estado tiene también sus fines propios, que no resultan de la suma de los fines privados, a los que a veces se contraponen, y a los que siempre exceden en derecho. Así, el individuo no puede erigirse en competidor de la comunidad, ni puede considerar a los poderes del Estado como invasores de su derecho, si no es por abuso, tiranía o injusticia, en cuyo caso son legítimas la desobediencia y la rebelión. En suma, el bien común, que es la finalidad de la ley según Suárez y según Locke, no significa en ambos la misma cosa.

Si la comunidad está por encima del príncipe ¿cómo no va a estar por encima de un simple ciudadano?

La propensión individualista no tiene solamente consecuencias en el orden interno, en la estructura del Estado, sino que afecta también a la vida internacional y determina la posición de un Estado frente a los demás. La llamada libertad de iniciativa individual conduce inevitablemente a una situación en que predomina el principio de la competencia, según el cual la vida es rivalidad y antagonismo. Los individuos son competidores entre sí, dentro del Estado, y todos juntos competidores del Estado. De parecido modo, y por natural consecuencia, cada Estado es un competidor de los demás Estados. Cada miembro de la comunidad humana, sea un individuo o una nación, encovado en su suficiencia, mira al otro con ojos difidentes. No habiendo verdadera comunidad interna, no puede haberla en el orden exterior; pues una comunidad sólo puede establecerse sobre un principio de concordia, lo mismo en el orden nacional que en el internacional. La historia nos enseña lo difícil que es implantar efectivamente la concordia en el corazón de los hombres, y lo precario que es el éxito eventual de semejante empresa. Pero empeñarse en ella es una misión irrenunciable del pensamiento. La historia se hace de errores y de aciertos, y el pensamiento puede compensar su ineficacia práctica dejando a la política que cargue sola con sus responsabilidades. Para la ejemplaridad de la filosofía, es mejor la discrepancia con la acción, que una coincidencia que parezca autorizar sus arbitrariedades.

La predominancia del factor económico en la concepción individualista del Estado significa en el fondo la vigencia indisputada del principio del poder, que es la fuente inagotable de la discordia, como ya enseñaba Luis Vives en el siglo xvi. Así, las relaciones entre Estados, según Locke, tienen ese mismo carácter negativo y defensivo que tienen las motivaciones originarias y las regulaciones internas de la sociedad civil. Ningún aspecto de su obra, con relación a este punto, ofrece el carácter fecundo que tiene la creación del derecho internacional moderno en las *Relecciones* de Vitoria, o el carácter positivo y la fuerza de humanidad que hay en el derecho de gentes de Francisco Suárez. En cuya obra se lee: "Aun cuando la universalidad de los hombres no haya sido congregada en un solo cuerpo político, sino que haya sido dividida en varias comunidades, no obstante, para que aquellas comunidades pudiesen mutuamente ayudarse y conservarse entre sí en justicia y paz (lo cual es necesario para el bien del universo), convino que observaran entre sí ciertos derechos co-

munes como por común alianza; y éstos son los que se llaman derechos de gentes, que han sido introducidos más por tradición y costumbres que por alguna constitución”.

Ni el individualismo, ni la tiranía, ni el totalitarismo, ni el amoralismo económico del Estado, tienen justificación en la teoría política de Suárez. Descartadas estas direcciones, el pensador y el político de nuestros días pueden encontrar la idea de una nueva forma de comunidad que, en el caso de España, representaría solamente la continuidad de una tradición ilustre.

1948.

PROPIEDAD Y COMUNIDAD

SUÁREZ FRENTE A LOCKE Y MARX

“En aquellas cosas que dependen de la opinión y arbitrio de los hombres no suelen convenir todas las naciones; pero ésta es la condición humana, que donde haya tantas cabezas haya otros tantos pareceres y opiniones.” Estas palabras de Suárez pueden servir para prueba de que el teórico no es ingenuo. Su misión es la unidad, precisamente porque los hombres la escinden con sus antagonismos; es la norma de unos principios claros, porque el desorden y la confusión se mezclan en las acciones. La firmeza de una doctrina no le ha cerrado a Suárez las puertas de la experiencia. Tiene un sentido realista, y hasta un poco desengañado, de la condición humana. Pero las reservas que mantenga sobre la capacidad efectiva de concordia que haya en el hombre no anulan, antes avivan, su anhelo de evitar que la confusión impere además en las ideas.

Hay que atreverse a decir que la confusión, incluso la de intención honesta, puede causar efectos peores que la maldad. Pues ésta deslinda los campos, y sabe uno ante ella a qué atenerse; mientras que la confusión arruina la posible eficacia de un pensamiento bueno, y deja a los hombres sin guía ni criterio. ¿Qué tiene de extraño, entonces, si cada uno atiende en esta situación a su solo bien privado? La confusión es hermana de la desintegración. Las fuerzas que componen una comunidad se desintegran cuando cada una busca sólo su bien propio, y aspira a su predominancia, confundiendo el bien privado con el bien común. Pero cuando se produce esta confusión entre el interés y el bien, no deja de producirse además la confusión entre las ideas y los intereses. El gran valor de la filosofía jurídica de Suárez es el que resulta de sus claras, firmes, sutiles distinciones. Cabrá frente a ellas la discrepancia, que es fecunda; pero no caben los equívocos, que son estériles y perturbadores. El pensamiento político de Suárez aspira al bien común, porque éste es justamente el fin primario del Estado. Pero cuando Suárez habla del *bien* no se refiere a los *bienes*. Este bien común es de índole moral, no de índole económica. Si el bien es el principio de la concordia, los bienes son objeto de disputa y fuente de toda discordia. Esta confusión es

característica de nuestros tiempos, pero proviene de otros. Se produce en el momento mismo en que se funda el nuevo Estado moderno, en la teoría y en la práctica. En teoría, acaso todos los filósofos —menos los maquiavélicos— coincidieran en que el fin de la república sea el bien común. Pero este bien resulta, para unos, de la prosperidad de los *bienes* particulares; para Suárez, en cambio, el bien común es algo específico de la comunidad, superior en cuanto tal a cualquiera de sus miembros individuales, y en todo caso extraño por completo a los bienes de carácter económico. Estas son sus palabras: “Cada miembro privado atiende a su comodidad privada, la cual es muchas veces contraria al bien común, y frecuentemente hay muchas cosas necesarias para el bien común, que no lo son para los particulares; y aunque lo sean a veces, no las procuran como comunes, sino como propias.” Ante la anarquía de los intereses en pugna, dentro del Estado, y la consiguiente disputa de los Estados por la supremacía del poder, el pensador y el hombre de bien en general están inermes y se ven impotentes. Esta condición natural de impotencia no invalida, sin embargo, sino que más bien da pleno sentido a su misión de rescatar las ideas y evitar que sean maltraídas. No debemos sorprendernos si los hombres llegan por codicia y ambición de dominio a extremos de odio y de ferocidad. Pero puede impedirse que justifiquen con teorías sus simples malas pasiones. Acaso esta misión depuradora no logre jamás, aunque cumplida, impedir una catástrofe; pero el pensamiento puede compensar su ineficacia inmediata manteniendo su pureza. Y como dice el pueblo, que nunca es completamente cínico, allá cada cual con sus responsabilidades.

El odio y el temor que perturban la paz de nuestro tiempo los fomenta una lucha de poderes. Naturalmente, no es la primera vez en la historia que se produce un antagonismo de esta naturaleza. Pero la gente piensa que la situación actual se encona y agrava por el hecho de que los dos poderes preeminentes se presentan como representantes de dos ideas del Estado distintas, e incluso opuestas. El poder en nuestros días toma formas eminentemente económicas; la lucha por la supremacía económica sería, pues, tanto más inevitable y áspera, cuanto más radical fuera la discrepancia entre las dos concepciones de esa vida económica, y por ende de la vida en general. Pero dos teorías económicas opuestas pueden muy bien fundarse en una misma idea de la vida. Y muy sorprendidos habrían de quedar quienes se forman de las cosas una noción elemental, cuando descubrieran que esas dos potencias antagónicas no son tan opuestas *en teoría*

como se supone. Lo que agrava la situación presente es, de una parte, la complejidad y la fuerza destructora de los medios de guerra, cuyo empleo total podría traer un desastre inimaginable; de otra parte, la simplificación y rapidez de las comunicaciones mundiales, la cual permite involucrar ideas en la acción de propaganda coadyuvante a la empresa de poder. Pero en ambas potencias predomina la concepción económica del Estado, y las variantes que ofrece cada parte respecto de la otra tienen raíces comunes. El capitalismo privado y el comunismo pertenecen, como hechos históricos, a un mismo proceso de evolución; así como las correspondientes doctrinas individualista y colectivista de la propiedad pertenecen a una misma tradición de pensamiento. Su discrepancia no afecta al fundamento mismo de una idea de la comunidad política, sino a aspectos derivados, accesorios o accidentales. La verdadera oposición ideológica podría y debiera más bien establecerse entre esas dos concepciones del Estado, coincidentes en su base original, y otra que fuera distinta, y que lo fuera de una manera verdaderamente radical, como la que Suárez propone en su tratado *De legibus*. Sólo quien desconozca el pensamiento español del siglo xvi puede maravillarse de encontrar en él ideas más cargadas de futuro que las que se hacen circular por estos mundos. Y sólo quien ignore que la doctrina del Padre Francisco Suárez, S. J., pertenece a la gran tradición del pensamiento político cristiano y la prolonga, puede involucrar el espíritu del Cristianismo en la defensa de una concepción económica del Estado, sea cual sea la organización interna de esta economía.

Lo que Suárez nos enseña es que el problema del Estado, el de fundar una comunidad política, no es un problema económico. Esta doctrina se opone a la de Marx; pero también se opone a la de Locke, de quien proceden el Estado británico, y por ello también el norteamericano. Marx afirmó que "la suma de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la verdadera base de donde emerge una superestructura jurídica y política. El modo de producción de la existencia material condiciona los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida en general" (*Ideología alemana*, II A. 1). Lenin apoya o reitera este pensamiento diciendo: "Las instituciones políticas son una superestructura que descansa sobre un fundamento económico" (*Las tres fuentes del marxismo*). Locke, en su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, no llega a elaborar, como después Marx, una filosofía de la historia; pero su teoría del origen, fundamento y misión de las instituciones políticas es coincidente con la de Marx, de una manera casi literal. El tránsito del "estado de naturaleza"

al estado de derecho se efectúa por razones y motivos de índole económica: el ciudadano tiene que poseer "propiedad" para pertenecer a la sociedad civil, y su intención al ingresar en ella es, ni más ni menos, la de preservar mejor esta misma propiedad. Por consiguiente, "el gobierno no tiene otro fin que el mantenimiento de la propiedad"; su misión es esencialmente económica (párrafo 94). Ciertamente que el concepto de propiedad en Locke es un concepto complejo, el cual implica muchas veces —que no todas— la vida y la libertad, además de la hacienda o los bienes. Pero tal parece, por el contexto, que la libertad y la vida sean para la hacienda, y no a la inversa. También es cierto que Locke tiene buen cuidado de poner límites jurídicos a la propiedad: por su origen, el límite de legitimidad de la propiedad es el trabajo; por su extensión, su legitimidad termina en el punto adonde alcanza la capacidad personal de uso. "Todo aquello de que un hombre pueda hacer uso para un determinado provecho de la vida, antes de que se deteriore, es lo que puede mediante su trabajo determinar como propiedad suya" (párrafo 31). Pero el socialismo no estaría en desacuerdo con este principio de Locke: "Es el trabajo ciertamente, lo que determina la diferencia de valor de cada cosa". A la luz de la ciencia económica contemporánea, la de Locke muestra una elementalidad rudimentaria. Hay que observar, sin embargo, que la distancia que media entre el individualismo económico del siglo xvii y los poderosos organismos contemporáneos de producción, crédito y transporte, es la misma que media entre la teoría de Locke y la de Marx. Es una distancia histórica: por debajo de sus dos extremos circula una misma corriente de pensamiento, que puede ser llamada propiamente concepción económica del Estado. Y sería tan arbitrario considerar como dos corrientes divergentes las que tan sólo son tributarias de una misma, como lo fuera —y lo es— invocar los derechos que Locke estableciera para la propiedad privada e individual, y pretender que sean aplicables a estos poderosos organismos económicos que han surgido en el seno del Estado. Estos mantienen su carácter de privados, pero han rebasado en su estructura y su función el carácter de individualidad, casi tanto como haya podido rebasarlo la organización colectiva de la propiedad. De suerte que también el capitalismo contemporáneo está distanciado del individualismo de Locke. Capitalismo e individualismo son dos cosas diferentes. No son incongruentes entre sí, porque caracterizan dos fases históricas sucesivas; lo incongruente es el intento de apoyar con la vieja teoría individualista el hecho contemporáneo de la organización capitalista. A su vez, la diferencia a este

respecto entre capitalismo y comunismo no depende del concepto fundamental del Estado, sino del carácter privado que la empresa económica tiene en el primero, y de su carácter público o comunal en el segundo. En suma, lo que está en debate no es la propiedad privada, la que proviene del trabajo y se adscribe al uso; lo que se debate es el modo de organizar la producción. Esto, desde el punto de vista doctrinal, y por más víctimas que cause el desacuerdo, es una pura cuestión accesorio, que no atañe necesariamente a la idea del hombre y a los principios de la vida, ni alcanza por sí sola el fondo común de las dos contrapuestas concepciones económicas del Estado.

Tampoco suele recordarse que son los propios clásicos del socialismo quienes señalan esta continuidad del pensamiento económico. En una carta a Weydemeyer, escrita en 1852, decía Marx: "Por lo que a mí se refiere, yo no puedo presumir de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, o la lucha que sostienen unas contra otras. Los historiadores pequeño-burgueses describieron hace mucho tiempo la evolución de la lucha de clases, y los tratadistas de economía política mostraron la fisiología económica de las clases." Por su parte, Lenin escribió lo siguiente: "La economía política clásica, hasta los tiempos de Marx, se había formado en Inglaterra, el país capitalista más desarrollado. Adam Smith y David Ricardo, en su investigación sobre la estructura económica, fundaron el principio de la teoría del valor del trabajo. Marx continuó su obra, estableciendo esta teoría y desarrollándola de un modo coherente. Mostró que *el valor de un producto cualquiera se define por la cantidad del tiempo de trabajo socialmente necesario que requiere su producción*", (lugar citado). La última frase subrayada —por nosotros— coincide casi literalmente con la de Locke antes citada. La única diferencia estriba en que, en uno, el trabajo es individual, mientras que en el otro es social. Esto señala simplemente la evolución histórica en los procesos de producción industrial. Pero lo que demuestra la cita entera es que la doctrina de Marx no sólo prosigue la obra anterior de Adam Smith y Ricardo, como dice Lenin, sino que proviene de Locke —cosa que Lenin probablemente ignoraba, como tantos otros de ambos bandos ignoran en nuestros días que Locke, no sólo es el padre del Estado británico y del individualismo, sino además el antecedente de aquellos economistas ingleses, y por serlo de ellos, es el antecedente remoto de Marx y del propio Lenin.

Frente a esta corriente de pensamiento y esta concepción económica del Estado, la teoría de Suárez viene a representar una

idea de la comunidad humana en la cual lo económico ocupa un lugar básico, pero subordinado en jerarquía vital y moral, como el cuerpo humano y la naturaleza biológica son básicos, pero no preeminentes, en la estructura unitaria de la existencia individual. Y así como el fin de la república no es la prosperidad económica de sus miembros individuales, y el hombre sólo alcanza la plenitud de su dignidad personal en su integración y vinculación a la comunidad; así también, de parecido modo, sus *bienes privados* tienen que subordinarse al *bien común*. Suárez dijo a este respecto, en su tratado *De las Leyes*, las siguientes palabras memorables: "El bien común de la república es doble: uno es el que de suyo y primariamente es común, porque no está bajo ningún dominio privado, sino de toda la comunidad, a cuyo uso o usufructo inmediatamente se ordena. Otro es bien común sólo secundariamente y como por redundancia, mas inmediatamente es bien privado, porque bajo el dominio de persona privada y a su provecho se ordena inmediatamente; y éste se dice bien común o porque *la república tiene un cierto alto derecho sobre los bienes propios de los particulares*, de suerte que pueda usar de ellos cuando le fueren necesarios, o también porque, por lo mismo que *cada persona es parte de la comunidad*, el bien de cada uno que no redunda en daño de los otros es provecho de toda la comunidad" (Tomo I, cap. VIII).

Lo más revelador de este pasaje no es tanto que en él se establezca el principio jurídico de la *comunalización* de los bienes, aunque esto ya es extraordinario por sí solo; sino que esta comunalización no se hace depender de una concepción económica de la sociedad. Si así no fuera, el valor de este texto dependería sólo de la sorpresa que produce ver en Suárez el antecedente insospechado de ideas y corrientes políticas que están en marcha en nuestros días, y que nos parecen ahora opuestas a su doctrina; pero, como es, su valor rebasa el presente y puede enderezar el futuro. La enseñanza y la distinción fecunda que contienen es esta: que el pensamiento cristiano se opone a la idea económica de la sociedad civil, ya sea que la propiedad se organice en ella de un modo privado o comunal; y una vez hecha esta salvedad, no sólo autoriza, sino más bien preconiza la comunalización de los bienes. La discrepancia entre Suárez y el comunismo se refiere, pues, al concepto del Estado y de la vida en general; no atañe realmente al derecho de propiedad. Esta discrepancia, en cambio, es más señalada y amplia todavía respecto de Locke. Este dice, en efecto: "El gobierno, cualesquiera que sean las manos en que resida, y como quiera que ha sido confiado con la sola condición

y para el fin de que los hombres pudieran poseer con garantía sus propiedades, no puede tener nunca el poder de tomar para sí, total o parcialmente, la propiedad de sus súbditos sin su consentimiento" (párrafo 139). Y añade inmediatamente que el Estado puede exigirle al ciudadano la entrega de su vida, en el servicio de las armas, pero no puede exigirle la entrega de "*one penny of his money*". En Suárez, en cambio, esa vida no es menester que se la pida la comunidad, porque ha sido ya integrada en ella desde el principio y por principio, y siendo así ¿qué importan los peniques, o centavos, o doblones que le pueda reclamar para el bien común? Los términos precisos y definitivos en que la divergencia puede representarse en su radicalidad son estos: Suárez se forma un concepto ético de la sociedad y la ley, mientras que la concepción económica —llamada materialista desde Marx, pero que ya lo era desde Locke— significa el amoralismo del Estado.

Debe quedar claro para todos, pues, que la discrepancia sobre la forma de organización económica dentro del Estado es secundaria y derivada; no afecta a los principios, como dijimos, y si llega al grado de encono en que la vemos hoy, es sólo porque afecta a los intereses. Para captar mejor el sentido de esta distinción, podemos atrevernos a emplear un término ya desusado en filosofía política, invocando como excusa, o siquiera como un recuerdo, el ejemplo de Platón y de San Agustín, quienes supieron darle fuerza y dignidad. Es la palabra amor. La necesidad es la fuente psicológica e histórica del poder. Pero de la necesidad sale también el amor, por un proceso análogo de ensanchamiento vital, pero que tiene sentido opuesto al que conduce al poder. Se dice, en efecto, que la forma moderna del poder es económica. De hecho, todo poder lo es, si bien atendemos a la esencia de lo económico. La economía es la mecánica de la necesidad, es un curso de acciones organizado para el fin de satisfacer lo que se llama necesidad, ya sea ésta primaria e instintiva, ya sea elaborada e histórica. El hombre enriquece su existencia precisamente debido a esta condición limitada y menesterosa que es la suya, y que lo impulsa a actuar y a lograr fines. Pero, si el objetivo de este enriquecimiento es económico en sentido restringido, la acción humana adquiere inevitablemente un carácter egoísta y receloso, que aísla al individuo y lo desvincula de la comunidad. Cuando el Estado sólo tiene una misión económica, protectora de la hacienda de sus miembros individuales, es porque éstos erigen en principio de sus vidas el hecho de la necesidad. Entonces es natural que a la sociedad le pidan pero no le ofrezcan, pues el dar es siempre antieconómico. Por la línea de la necesidad

se llega de este modo al principio del poder. La necesidad no tiene límites fijos en el hombre; toda limitación es transitoria, y el afán de rebasar siempre los límites conduce a convertir el poder en un fin en sí mismo. El poder se requiere como un medio para alcanzar cualquier satisfacción; pero cuando la ambición no permite que nos saciemos nunca, entonces sólo encontramos satisfacción en el poder mismo. Este surgió como una exuberancia, como una potenciación de la energía individual, y acaba anulando al individuo y sometiénolo más duramente que la necesidad. El poder siempre es de pocos, no de muchos, y como tampoco tiene límites intrínsecos, se parece por esto a la fantasía, y por esto hay que llamarlo fantástico.

La necesidad conduce al amor por un camino opuesto al de la economía. También el amor es a la vez el signo de la necesidad y de la abundancia. El hombre ama porque es un ser radicalmente necesitado; pero colma esta necesidad, rebasa su limitación con la abundancia vital que requieren la entrega, la devoción, la vinculación solidaria, la generosidad. El amor enriquece dando: su vía es contraria a la del interés. En él rige el principio de la concordia; en el otro rige el de la competencia. Mientras el objetivo supremo de la vida sea el interés, no podrán existir entre los hombres verdaderos lazos de comunidad; la sociedad civil será la palestra de sus perpetuos antagonismos y rivalidades, y el Estado no tendrá frente a ellos otra función que la de un policía, más o menos benévolo, más o menos sobornable. Sepamos de qué hablamos, pues, cuando hablemos del Estado policía. En todo caso, no aludimos a un Estado que sea la forma perfecta, que es la jurídica, de la comunidad humana: ese cuerpo místico, como lo llamaba Suárez, que tiene fines propios, de orden espiritual, y cuyos miembros conviven unidos por vínculos positivos.

LA REBELIÓN DEL INDIVIDUO

Las amenazas y la exhibición de terror pueden cohibir el organismo físico; pero no las inteligencias, a las que no pueden llegar los poderes humanos.

De Concordia y Discordia, Dedicatoria a Carlos V.

LUIS VIVES

1. En la vida política de nuestros tiempos no es la rebelión de las masas el fenómeno característico, sino la rebelión del individuo.

La masa es amorfa. Más riguroso fuera decir que el concepto de masa es una pura abstracción cuantitativa. La masa no se rebela nunca. No hay una rebelión sin un motivo, sin un sentimiento y un propósito comunes, sin una intención o dirección que operen sobre la suma de los individuos rebelados como un principio orgánico. Por ser comunes, los motivos y los fines de la rebelión prestan a los rebelados el carácter incipiente de comunidad. La pura masa informe no puede ser sujeto de acción política. Lo amorfo no se rebela nunca, si es que nunca llega a darse lo amorfo en la vida humana colectiva.

La contraposición del individuo y la masa es, aparentemente, la del uno y los más. Pero esta relación numérica y descualificada es inauténtica. Y en cuanto se cualifican los términos desaparece el anonimato de la masa. Los fenómenos sociales son siempre cualitativos. En ellos, como en la vida humana individual, hasta las meras variantes cuantitativas se transforman en diferencias cualitativas y vitales. El individuo no lo es por ser uno, sino por conducir su vida apoyándose en normas de conciencia personal. A su vez, la masa no resulta de una simple adición de individualidades; los hombres que la forman tienen algo de común, positivo o negativo, que los cualifica como grupo, y esta cualificación anula la neutralidad abstracta de la noción misma de masa: en cada caso hay que aplicarle a la supuesta masa neutra un adjetivo que desvanece su neutralidad.

El método seguro para fijar estas cualidades humanas, en las unidades y en los grupos, consiste en determinar sus relaciones o sus vínculos con la comunidad entera a que pertenecen. Puede ocurrir muy bien que el hombre individualizado, aquel cuyos principios rectores surgen del fondo íntimo de su conciencia, se

sienta más sólidamente vinculado a la comunidad que quienes siguen un cauce de vida tradicional, establecido en el pasado y aceptado sin crítica para el presente. La individualidad de esos hombres se acusa y adquiere más relieve en la medida misma en que ellos la ofrendan a fines más amplios. Sócrates y Platón son los más claros ejemplos, aunque no siempre bien comprendidos. Su vida parte de la intimidad —la cual implica una previa reclusión y concentración—, pero se vierte entera hacia el exterior. Hay otros hombres, en cambio, en cuyo interior no se halla principio alguno de vida. Los principios los toman de fuera y los adoptan sin examen. Estos son los más: los que constituyen la “masa”. Pero es frecuente encontrar entre ellos a los más individualistas de los hombres. Estas regulaciones de la vida a que se acogen, simplemente por ser ya establecidas, comunes o primarias, las aprovechan sin embargo para beneficio propio. Los unos, ponen su individualidad al servicio de la comunidad: los otros, consideran a la comunidad como medio para sus fines individuales. Por consiguiente, no siempre los hombres individualizados son “individualistas”, ni son “comunistas” o comunistas los constituyentes de la masa. El fenómeno de nuestros días es la rebelión individualista de la “masa”.

El individualismo es la carencia de originalidad. Pues no tiene ninguna dejarse conducir del egoísmo, en vez de conducir la vida uno mismo, desde ese fondo íntimo y regulador de la conciencia. Ser “masa” es lo contrario de ser “original”. Original es aquel cuyas acciones se originan en sí mismo, y no son puras reacciones, o hábitos o actos concordantes con las costumbres del tiempo y con las tendencias primarias y permanentes de la humanidad. Como ya se ha dicho muchas veces, el fenómeno de masas más notable en nuestros días no es el de la oposición entre masa y minoría, entre los desheredados y los poseyentes, sino el de esa difusa, inevitable influencia que recibimos todos, la cual es independiente de las ideas y los sistemas políticos vigentes. Su origen es tecnológico. La producción en masa, la información en masa por la prensa y por la radio, la formación en masa de los gustos y las aficiones por la propaganda, el anuncio, el espectáculo. El resultado es una “masificación” del individuo, de la cual no está exenta clase alguna, ni puede exceptuarse fácilmente ningún individualista. La originalidad personal, en cualquier aspecto de la vida, implica en nuestro tiempo un esfuerzo de renuncia, protesta y negación mayor que en cualquier época pasada. Pues no hay que luchar tan sólo contra ideas y contra la pasiva indiferencia ajena, sino además liberarse de ese influjo omnipresente que infor-

ma los modos de vivir. Se vive en masa y se muere también en masa. Ni el recurso de una muerte verdaderamente individual es de fácil obtención, para lograr siquiera, con esta originalidad postrera, redimir la falta eventual de originalidad en la vida. Y es en quienes más gustosamente aceptan los llamados beneficios de la masificación, en los que más agudo aparece el individualismo.

Mucho se ha hablado de esto y hay que darlo por sabido. Pero ¿cómo se compagina este fenómeno con la rebelión del individuo? El problema político radical de nuestro tiempo es el de las relaciones del individuo con la comunidad. Estas relaciones sólo se han presentado en la historia del mundo occidental con caracteres problemáticos en épocas de individualismo, cuando los vínculos tradicionales del hombre con la comunidad se han ido distendiendo tanto, que el individuo se encuentra políticamente a solas consigo mismo; en el hundimiento de la comunidad, tienden a liberarse todas las potencias primarias —y feroces— del egoísmo, y tienden los hombres a confundir este egoísmo con la libertad.

Hemos llegado al extremo de considerar al Estado como un antagonista del individuo. Y esta aberración política, que ha venido arraigando como una mala hierba en la mente de las gentes, ha invadido el campo de la doctrina. Tan firme es la creencia de que Estado e Individuo son términos contrapuestos, que opera ya en los hombres con la espontaneidad de un reflejo, y se requiere osadía y grande esfuerzo para desvanecer el equívoco y replantear el problema en sus términos propios. Individuo y Estado no son antagónicos, sino factores funcionalmente conexos en una acción política unitaria. La legitimidad de una conducta individual espontáneamente defensiva frente al Estado, ha de costar trabajo desvirtuarla en el plano de la teoría y del derecho positivo; más aun en el plano de la acción concreta. Sin duda, esta actitud ha tenido su justificación histórica. Cuando el Estado se constituye sobre el principio exclusivo del poder, les incumbe a la moral y al derecho salvaguardar las libertades individuales y colectivas *para bien de la comunidad*. Pero ahora es este mismo bien de la comunidad el que exige que se limiten los excesos del poder individual, privado, anónimo e irresponsable. Que si antes fué el poder arbitrario de los príncipes el que perturbaba la buena marcha del Estado y requería una firme regulación, ahora es la arbitrariedad del individuo-masa, cuyo poder se acrecentó sin medida, el que urge regular y limitar. Pues el influjo de los negocios privados en la marcha de los negocios públicos produce hoy las mismas desastrosas consecuencias que en su día produjo el absolutismo de los

soberanos. Y si, contra ese absolutismo, contra *la rebelión de los príncipes*, se levantó la voz autorizada de unos pensadores en el siglo XVI, menester será que ahora se levante de nuevo contra *la rebelión del individuo*.

2. "A causa de las continuas guerras que con increíble fecundidad han ido naciendo unas de otras, ha sufrido toda Europa tantas catástrofes que casi en todos los aspectos necesita de una grande y casi total reparación. Pero ninguna cosa le es tan necesaria como una paz y concordia que se extienda a todo el linaje humano. Devastados están los campos y desiertos: los edificios de las poblaciones en ruinas; las ciudades, unas, por tierra y otras, despobladas en absoluto; la cultura aletargada y casi muerta; las costumbres, depravadas; las ideas, tan pervertidas, que a los crímenes se les aplaude como hechos meritorios. Todo esto está pidiendo y exigiendo una reparación y reconstrucción lo más amplia posible. Y a gritos nos están diciendo los tristes restos de aquellas grandes cosas, que no pueden sostenerse si no se acude pronto a reparar la ruina."¹

Estas palabras, que tan bien cuadran a nuestro tiempo, fueron escritas en otro muy lejano. Llevan la firma de Luis Vives y la fecha de 1º de julio de 1529. ¿Por qué se alarmaba Luis Vives de la ruina y la discordia cuando, por su sabiduría, le constaba que la guerra y sus tenebrosos efectos se habían sucedido en nuestro mundo desde que hay memoria? Que las guerras pasadas no nos duelen, y las crisis que nosotros padecemos nos parecen siempre las peores que hubo y pueda haber, es cosa cierta. Pero Vives no se pudo hacer esta ilusión. Había en aquella situación un elemento insólito: no eran como las guerras medievales esas guerras que emprendía Carlos V, a quien canta las verdades con tan altivo decoro. "Todo permanece dentro de su orden natural, mientras que el hombre ha caído del suyo, degenerando en algo peor."² ¿Qué ha ocurrido? ¿En qué consiste el orden de la naturaleza humana? "Por de pronto, así como la paz, el amor y la concordia nos mantienen dentro de la naturaleza humana, así la discordia y la disensión no nos permiten ser hombres: nos obligan a descender de la nobleza de nuestra estirpe: nos convierten no ya en fieras..."³ Pero sí, en fieras, precisamente. Esta fiera está siendo instituida en norma política, y esta es la novedad de

¹ Luis Vives, *De Concordia y Discordia*, Dedicatoria a Carlos V, trad. de Laureano Sánchez Gallego. Editorial Séneca, México, 1940; p. 63.

² *Idem*, p. 159.

³ *Idem*, p. 78.

la época. "A un príncipe le conviene igualmente comportarse como hombre y como bestia", dice Maquiavelo.⁴ Astuto como un zorro y fiero como un león, tiene que ser el príncipe. El político de Maquiavelo conserva la astucia evangélica, pero substituye la candidez de la paloma por la fiera leonina. A su vez, el maestro de príncipes tiene que ser *mezzo uomo e mezzo bestia*.

Es notoria la diferencia entre esta concepción del *Príncipe* y la que expone Santo Tomás en *De regimine principum*. Pero también la de Vives difiere de la tomista. El espíritu con que Vives aboga por la concordia implica la conciencia de una revolución profunda que se está produciendo en Europa. Se han quebrado los vínculos de la unidad espiritual de Europa y de la tradición política. La guerra ya no es la misma guerra, ni la política la misma política. Europa necesita una nueva fórmula. Maquiavelo ofrece la suya: puesto que la realidad de las cosas humanas es así, conviene saberlo y aprender a manejarlas con vistas al poder. Vitoria conoce también la índole peculiar de las cosas humanas, y propone el derecho como freno. Vives propone el sentido de la dignidad humana y la renovación del espíritu cristiano. Técnica política, derecho y sentido moral; las tres propuestas se fundan en la conciencia clara del cambio histórico.

Cuantos han escrito sobre el gobierno civil —dice Maquiavelo— concuerdan en que, para gobernar un Estado y legislarlo propiamente, hay que partir del principio de que todos los hombres son malos por naturaleza, y la historia lo confirma. Esta malicia no pueden remediarla las leyes; tiene que remediarla el poder. Esta justificación del poder puro es la que pone frente a frente al gobernante y los gobernados. La política es como una mecánica. El buen gobierno implica el conocimiento de las leyes que regulan las fuerzas políticas. El gobernado, por otra parte, es como el profano, cuya ignorancia impone el aislamiento. *Aut Caesar aut nihil*. El poder es libre: libre de toda coerción moral. La moral queda relegada a la esfera de la vida privada. Esta es la rebelión de los príncipes.

Tal vez no ha sido suficientemente explicado que el individualismo político moderno se inicia precisamente con este fenómeno de rebelión en el siglo xvi. Pues lo que entonces se inicia, al parecer, es la monarquía absoluta y el derecho divino de los reyes. Pero es que el individualismo comienza en las alturas. Este es un fenómeno muy singular, que se ha ocultado a la mirada de los historiadores tras la altiva muralla del derecho natural racional.

⁴ El *Príncipe*, cap. xviii.

lista, consolidado en el siglo xvii. Pero la ruptura del orden feudal, que libera la fuerza política de toda constrictión religiosa, jurídica y moral, es un proceso que ya en el siglo xvi ofrece estos productos de la pura voluntad de poder, como el César Borja, que inspiró la admiración de Maquiavelo. Y no son los *condottieri* los únicos modelos de esta nueva conducta política. También los soberanos legítimos: Fernando el Católico, a quien asimismo admira Maquiavelo, Carlos V, a quien reprende Vives, Francisco I, Isabel de Inglaterra. Fuera de Italia, el absolutismo de los príncipes es un principio de orden: viene a poner remedio al absolutismo anárquico de los nobles y a su tiránica arbitrariedad local. Pero la mecánica del poder sigue sus leyes inexorables, y lo que tuvo un comienzo saludable recae en una situación peor. El poder concentrado en unas manos libres se ejerce sin medida. En España, son los Reyes Católicos quienes someten a los nobles. Lope de Vega expresa el sentimiento popular que les acompañó en la empresa:

“¡Fuente Ovejuna! ¡Viva el rey Fernando!
¡Mueran malos cristianos y traidores!”

“¡Muños años vivan
Isabel y Fernando
y mueran los tiranos!”

Esto gritan y cantan los aldeanos de Fuente Ovejuna. Pero ya en el siguiente reinado el poder se está empleando desmedida y arbitrariamente. Digan lo que digan los historiadores y los embaucados por la gloria militar, la voz de la conciencia nacional habla entonces por boca de Luis Vives y Francisco de Vitoria: la moral y el derecho se levantan como obstáculos en el camino inexorable del puro poder y contra su principio de indiferencia. En otros términos: el espíritu tradicional de Europa intenta frenar la rebelión de los príncipes, y son voces españolas las más claras que se dejan oír en medio de la confusión, afirmando una idea del hombre opuesta a la maquiavélica: la idea de la dignidad natural del hombre y la eficacia del derecho para el bien de la comunidad.

A lo largo de toda la doctrina jurídico-política de Vitoria, elaborada a veces muy minuciosa y casuísticamente, discurre el tema de una preocupación fundamental y motivadora: la rebelión de los príncipes, inclusive de los príncipes de la Iglesia. No limita los derechos populares, que estos se dan por bien sentados y no hay

precisamente desmesura en su ejercicio. Sino que limita los derechos de los príncipes, señalando claramente sus orígenes divinos y populares, para que esta firme línea original impida transgresiones. "Después que el rey está instituido por la república, si alguna insolencia comete él, se achaca a la república; razón por la cual ésta tiene obligación de no encomendar este poder sino al que justamente lo ejercite, pues de otra suerte se pone en peligro."⁵ La vida privada de los hombres está regulada por preceptos morales religiosos. Pero ¿quién regulará la conducta de los príncipes? Pues éstos son los que se han rebelado. La misión reguladora correspondía a Roma. Pero al adoptar el Papa una actitud beligerante en las contiendas internacionales, la Cristiandad se ha quedado sin el árbitro supremo, dirimente: ha perdido la voz tradicional de la justicia. El poder espiritual se emplea para fines temporales; y no sólo temporales, sino para fines de puro poder, en los cuales urge discernir lo que corresponde al interés del príncipe y lo que pueda corresponder al interés de la república.

Para Maquiavelo, en cambio, es la gloria lo que debe inspirar la conducta del caudillo. Y volviendo con nostalgia la mirada hacia los tiempos clásicos, considera a la religión cristiana la causa del debilitamiento de los hombres: "Nuestra religión pone la felicidad suprema en la humildad y en el desprecio de los bienes terrenales, mientras que la otra (el paganismo), por el contrario, ponía el mayor bien en la grandeza de alma, la fuerza del cuerpo y todas las cualidades parejas que hacen a los hombres formidables."⁶ La gloria del príncipe es la justificación plenaria y última de su acción política. Por el contrario, Vives, dirigiéndose al Emperador —quien acaba de saquear a Roma y prepara otra expedición a Italia— le dice en tono irónico: "No es de pensar que tanto aparato bélico, tal conmoción en la vida, tanto trastorno en todas las actividades que parecen arrancar a España en sus raíces, sea sólo para un ridículo alarde de poder, o para cosechar pueriles aplausos. ¿Podría imaginarse cosa más indigna de tu seriedad?"⁷ Y Francisco de Vitoria establece, por su parte, esta doctrina, pensando ya no en Italia, sino en América: "Para que una guerra pueda llamarse justa no es siempre suficiente que el príncipe crea tener justa causa para hacerla." Y más adelante: "A los súbditos, convencidos de la injusticia de una guerra, no les es lícito tomar parte en ella, se equivoquen o no en su aprecia-

⁵ *De la potestad civil*, 12.

⁶ *Discursos*, II 2.

⁷ *Op. cit.*, pp. 68 s.

ción.”⁸ Ahora cabe preguntarse ¿si hoy vivieran, a quién inculparían Luis Vives y Vitoria?

El príncipe es responsable ante Dios y ante su pueblo. De los dos deriva su derecho. Este y no otro es el sentido que tiene en sus orígenes la doctrina del derecho divino de los reyes. A esto se ha llamado un “rastros de medievalismo”, con una intención peyorativa que hoy debe convertirse en laudatoria. El medievalismo político doctrinal no es un oscurantismo, ni un absolutismo, ni ninguna de esas patrañas que han venido difundiendo, más aún que los historiadores, los políticos medio ilustrados, a la usanza del liberalismo burgués anticlerical del siglo XIX —muchos de ellos pululan todavía en el XX—, cuyo límite de lecturas eran, aparte de un Maquiavelo traducido, los relatos de la Revolución Francesa. Pero, recíprocamente, esta doctrina tampoco puede ser invocada, sin ejercer sobre ella descarada violencia, por quienes pretendan justificar la tiranía y el abuso de poder. Que el poder viene de Dios, como se lee en San Pablo (*Romanos*, 13. 1), no significa que sea sagrada la persona que lo ejerza, ni que pueda ejercerlo con arbitrariedad y en perjuicio de la comunidad nacional e internacional. No se dice que Dios respalda a quien abusa del poder; sino, por el contrario, que quien gobierna es responsable ante Dios del uso y el abuso de ese poder que de Él recibe, por mediación de la república, ante la cual también es responsable. Y si no cree en Dios que no invoque su nombre en vano. *Rex nihil potest nisi quod jure potest.*

En el plano de la doctrina política, la inteligencia humana no ha creado un orden y armonía más completos y perfectos que la teoría tomista de la ley divina, la ley natural y la ley humana. Muchos se olvidan, si acaso alcanzaron a leerlo, de lo que allí se dice. Y lo que allí se dice, citando las memorables palabras de San Isidoro, es que “la ley debe ser honesta, justa, posible según la naturaleza, conforme a las costumbres del país, conveniente al lugar y tiempo, necesaria, útil, clara y que no se preste a capciosidades, y escrita no por consideración de algún interés privado, sino para utilidad común de los ciudadanos.”⁹ No se concibe cómo pudiera ser absoluto el poder cuando a sus regulaciones se imponen tantos y tan precisos límites. “La ley humana debe referirse al bien común”, prosigue Santo Tomás; y del gobierno “tiránico, que es totalmente corrompido... no resulta ley alguna”. Por tanto, “las leyes que se oponen al bien del hombre, por su

⁸ De los indios, Segunda, 20 y 23 respectivamente.

⁹ Suma Teológica, Primera de la Segunda, Cuestión XCV.

fin o por su autor o por su forma injustamente, no obligan en el fuero de la conciencia", ni es necesaria su observancia.¹⁰

Esta es la doctrina que restauran Vitoria y Vives, el primero por el lado jurídico, el segundo por el lado moral. Y que su obra es una obra viva de restauración, y no una simple copia muerta de la escolástica, lo muestra la reacción que produjeron las *Relecciones* del Padre Vitoria en el Emperador y en el Papa. La famosa relección *De potestate civile* no fué incluida en el Índice de obras prohibidas porque el Papa Sixto V murió antes de tiempo, o sea muy a tiempo. Y en cuanto al Emperador, no bien se hubo enterado de las ideas que andaba propalando ese frailecito en Salamanca, le mandó a su Prior una carta malhumorada y famosa, que deja en mal lugar su presunta política ecuménica. De suerte que si el texto de las ilustres Relecciones ha pasado a la posteridad ha sido verdaderamente por milagro, pues no hubo quien las imprimiera.

Es en el siglo xvii, con el racionalismo y el protestantismo, cuando la teoría del derecho divino de los reyes adquiere un carácter absolutista y cuando triunfa la concepción maquiavélica del poder. Ideada como un freno a la demasía del poder, se convierte en una cínica garantía de impunidad. Por un natural decaimiento de la estirpe, los príncipes intervienen cada vez menos en la gestión efectiva de los negocios de estado. Se consolidan doctrinal y efectivamente los atributos y emblemas de su poder, que sigue rodeado de la mayestática aureola del derecho divino; pero es la nueva figura del político —la eminencia gris— la que representa el papel del príncipe maquiavélico y la que ejerce el poder de modo efectivo y de acuerdo con esas leyes mecánicas, que Maquiavelo ideó para el mundo político, y que tanto se asemejan al principio de indiferencia que la "nueva ciencia" de la época ha descubierto en la mecánica del mundo físico.

3. Al romper entonces sus vínculos efectivos con la moral y la religión, y conservar puramente los nominales, la política inicia la crisis que estalla en nuestros días. En la Edad Media, en la doctrina tomista, la coherencia orgánica de las tres leyes dejaba siempre a salvo el recurso ante Dios y ante la conciencia. Pero ahora, en el siglo xvii, al tomar a Dios como pretexto y no como fundamento primero y último recurso, el poder no sólo se desvincula de la religión, sino además de la ética. Vitoria y Vives quedan fuera del Estado. Estos son los términos de la tragedia política

¹⁰ Cuestión XCVI.

moderna, la cual reproduce con fidelidad los términos de la tragedia socrática: la conciencia moral frente al Estado como poder. Y con la ética, es toda la vida espiritual de las comunidades la que empieza a vivir con independencia del Estado, y muchas veces frente al Estado o escondiéndose de él. En España, siquiera, es donde el fenómeno se presenta más tardíamente, porque la empresa de evangelización de América, mezclada como va con la codicia, le confiere no obstante a la política del Estado un carácter especial y una misión ecuménica. Pero, a su tiempo, y no muy tarde, en España lo mismo que en los demás estados europeos, llegan a escindirse la moral y la política, que en la Edad Media constituían, como en la Atenas de Solón, una indestructible unidad.

Así ocurre que los Vives y los Vitoria pasan a formar parte de la "masa", y la masa se queda con la ética —para uso privado— y sin el poder; mientras que el poder sigue, como siempre, concentrado en manos de uno o unos pocos, los cuales, empero, lo ejercen sin moral. Cabría preguntar qué es lo que ocurriría en el mundo si también la masa perdiera la moral. Pues bien: esto es precisamente lo que ha venido a ocurrir. Esta masa, que era simplemente el pueblo, con unos cuantos servidores del espíritu, cada vez más alejados del Estado, porque éste era el poder, esta masa se fué diferenciando y cualificando y, en el proceso, fué adquiriendo poder, ella también. La burguesía y el industrialismo han hecho que la masa dejara de ser esa unidad del pueblo que antes se llamaba "república". Y su poder ha llegado a ser tan grande, que ya es más grande que el del propio Estado, cuyos viejos oropeles han quedado ya muy desprestigiados. Este nuevo poder, que es económico —ya no político ni militar— usa sus propios principios maquiavélicos; pero no quiere confundirse con el mismo Estado, sino que sigue en su primitivo empeño de limitar sus poderes. Pero ahora este empeño ya no se tiene en nombre del derecho y la moral; ya no son sus promotores los Vives y los Vitoria. Como siempre, la moral se ha quedado sin poder; pero así como en el siglo xvi tenía el apoyo del pueblo, ahora siente a veces que se ha quedado también sin este apoyo, pues ya no se sabe cuándo es pueblo, o república, o comunidad, la masa de individuos individualistas que se afanan por su propio poder.

Ante esta situación, habiendo cambiado los papeles, el moralista y el jurista tendrán que alterar sus objetivos adecuadamente. Y si en el siglo xvi procedieron contra los abusos de poder del Estado, representado en el príncipe, ahora tendrán que proceder contra los abusos de poder del individuo y en defensa del Es-

tado. Habrá que establecer una teoría nueva del derecho divino de los individuos, como antes se estableciera del derecho divino de los reyes. Será ésta tal vez la manera de oponer un valladar a la demasía de esa ambición individualista de poder. Y así como Santo Tomás y Vitoria, siguiendo a San Pablo, sostuvieron que el poder viene de Dios, entendiendo que ante Él es responsable el soberano del uso que haga del poder, esperemos ahora, tal vez en vano, que aparezca otro fraile dominico, el cual, corriendo el riesgo de ser excomulgado y de ser perseguido por los poderes temporales y la mala fama, sostenga de acuerdo con la realidad de los tiempos modernos y con el espíritu de las doctrinas viejas, que hay que poner un límite a la ambición individual de poder: que hay que someter en nombre de Dios, del derecho y de la ética, la rebelión del individuo.

El poder sólo se justifica cuando no opera de acuerdo con el principio maquiavélico de indiferencia, cuando no es un fin en sí mismo; sólo se justifica cuando se pone al servicio de fines espirituales. Esta es la enseñanza que legó al mundo el ardiente, irónico combate de Sócrates con los sofistas. Pues sofistas son hoy en día quienes proclaman con arrogancia los sagrados derechos del individuo y justifican al hacerlo, acaso sin saberlo, todos los excesos de la codicia, el egoísmo, la ambición, la crueldad, la voluntad de dominio y la irresponsabilidad. Su retrato ya quedó hecho hace siglos por Platón, al presentar en el *Gorgias* ese personaje llamado Calicles, que es el primer Maquiavelo de la historia. El individuo sólo es sagrado cuando su vida está dedicada a fines de índole superior, que rebasan la esfera de la propia, menguada individualidad.

El proceso histórico de individuación del hombre es, en efecto, un proceso de relajamiento de sus vínculos vitales con lo que no es él mismo; es una progresiva constitución de esta interioridad del "sí mismo" que representa Sócrates en la historia de la condición humana. Pero una comunidad sólo se mantiene fecunda cuando sus miembros individuales substituyen por nuevos vínculos racionales y voluntarios los primitivos que ya se distendieron. Cuando esta renovación no se produce, la comunidad decae irremediablemente, y lo que puede parecer entonces una mayor libertad del individuo frente al Estado, no es sino la incoherencia y desarticulación de la vida colectiva: un radical desorden. La decadencia política del mundo helénico en el siglo IV a. C. debiera servir de ejemplo y advertencia. Pero ¿qué político ha recogido esta advertencia? ¿Quién ha reanudado en nuestros días la misión que cumplieron en aquellos Demóstenes y Platón? La liber-

tad individual no es un desprendimiento, que llevara el signo negativo de una pura contracción vital, sino que es una expansión creadora. No es una reserva, sino una ofrenda. La libertad individual es una relación orgánica del individuo con la comunidad. El individualismo es lo contrario de la libertad individual.

Cuando no es vivo el sentimiento de comunidad, la acción individual privada o se endereza al beneficio propio insolidario, o, si es una acción espiritual, queda frustrada en gran medida, porque ninguna obra del espíritu es plenamente fecunda sino cuando redunde de una vida comunal para luego revertir en ella. El individuo —pensaba Ortega hace muchos años— no puede orientarse en el Universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera (*Meditaciones del Quijote*). España ha sufrido más que otras naciones de esta carencia de sentido institucional y orgánico de la comunidad. El espíritu de comunidad lo ha expresado líricamente, pero no con obras de razón política. Este ser vivo que es una comunidad humana tiene en el Estado el órgano adecuado para sus funciones racionales y voluntarias. Cuando estas funciones se desvían y encaminan exclusivamente hacia el poder, los miembros individuales de la comunidad recaban para sí el ejercicio de estas potencias supremas de la vida. Le disputan al Estado su tendencia a ser considerado un fin. Pero es cosa tan mala que el Estado sólo persiga el fin del poder, como que se convierta en medio de los fines de poder puramente individuales. El Estado queda entonces reducido a una función vegetativa, o sea administrativa. Las potencias superiores de la vida se concentran en la iniciativa privada y, dentro de ésta, unos hombres sirven en soledad la causa del espíritu, mientras otros absorben el poder de que se privó al Estado, como si éste fuera un espectador de la existencia privada de sus miembros: una superfluidad pomposa del cuerpo social.

Esta peculiar reversión de lo general hacia lo particular, este poner el todo al servicio de la parte, anula toda potencia de creación superior, impide el cumplimiento de una misión histórica de la comunidad: limitado a fines vegetativos en el interior, el Estado no persigue otros en sus relaciones internacionales. El único vínculo que resta entre el individuo y la comunidad, entre un Estado y otro Estado, es el vínculo primario del interés. Cierto es que la misión histórica de un Estado puede recaer, en una etapa de su vida, sobre la propia comunidad: su fin puede ser el establecimiento de la justicia y el bienestar nacional. Pero es mayor el rango de la misión cuando ésta se universaliza, y puede universalizarse, sin el poder, por vía de ejemplaridad de la con-

ducta. Pues, a su vez, el Estado tampoco es un individuo insolidario, sino miembro de una comunidad superior.

La reforma del Estado no debe tender a limitar sus poderes, sino a disponerlos para el servicio de fines espirituales. Mientras el Estado y el Individuo sigan siendo adversarios, o cuando menos extraños, será imposible restablecer los vínculos de comunidad entre los hombres de una nación. El Estado no es el sujeto del Espíritu Universal, como pensaba Hegel. Si así fuera, habría que convenir en que el Espíritu se ha materializado en nuestros días. Además, si el Estado fuera ese Sujeto, sería necesariamente el fin último de la vida, y no es fin, sino órgano para un fin. Pero no órgano para fines inmediatos de la vida, ni instrumento del beneficio privado, sino medio de fines superiores a toda individualidad, y superiores al Estado mismo. El Estado debe tener su vida propia y libre, no puramente parasitaria. Y así como el individuo alcanza su plenitud de ser cuando dispone su vida al servicio de fines superiores, también el Estado justifica y fertiliza su existencia en el cumplimiento de una misión que rebase el plano de su existencia puramente elemental. No tiene sentido hablar de libertad de iniciativa económica en el individuo, ni de libertad o autarquía económica en el Estado. La vida económica es vida vegetativa, y sólo es libre la vida del espíritu.

Con el Estado-Poder es imposible reanudar los vínculos espirituales. Pero tampoco hay vínculos auténticamente humanos entre individuos que no constituyen una comunidad, sino tan sólo un organismo económico. Estos vínculos totales sólo podrán existir y mantenerse tensos y constituir una fecunda trabazón de relaciones vitales cuando puedan identificarse ante la conciencia moral el Estado y la Comunidad. Entonces será cuando se identifiquen, por lo mismo, la conciencia moral y la conciencia política, que hoy están escindidas; cuando el ser individuo o sujeto moral equivalga a ser ciudadano, a ser miembro de la comunidad, y no como ahora, a ser un solitario adolorido, con la vida desgarrada por todas estas escisiones y dualidades.

1947.

EL SUEÑO DEL PODER

1. Heráclito decía que “los que están despiertos tienen un mundo común, pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular”. De tal manera que el sueño fuera como una especie de individualismo anárquico, que destruyera los nexos de comunidad entre los hombres. Pero, como es demasiado manifiesto que no podemos comunicarnos con el que está dormido, y todos sabemos que a Heráclito no lo llamaban “el oscuro” porque dijese banalidades, habríamos de inquirir qué sentido se oculta detrás de esta alegoría del sueño.

Tantos ingenios han empleado el sueño en sentido alegórico, dentro y fuera de la filosofía, que en esta predilección por el tema hemos de ver expresada la inquietud que a todos nos produce el sueño ajeno. El hombre dormido es el hombre que se rehusa, que se vuelve de espaldas a nosotros y nos rechaza, sin ofrecernos siquiera este asidero para la réplica que es la repulsa expresa, la cual mantiene todavía el diálogo y aplaza la ruptura. Al mismo tiempo, el hombre dormido es el más vulnerable: su propio aislamiento lo deja indefenso; su misma pasividad lo aproxima a la muerte. El muerto y el dormido se han ido, en efecto, cada uno a su “mundo particular”, al cual no tenemos acceso. La vida, por lo visto, consiste en dar la cara, y toda forma de volvernos la espalda nos parece una especie de muerte. El otro, cuando está despierto, nunca es verdaderamente ajeno: si nos mira y nos habla, siempre es algo propio de nosotros mismos. Pero el muerto y el dormido nos son muy hondamente extraños.

Ahora, pienso que hay una forma terrible de soñar despierto, de “volvernos la espalda” sin dejar de vernos y de hablarnos, de rehusar la comunidad con los demás sin dejar su compañía. Hemos dicho muchas veces que la palabra es esencialmente un vínculo. Pero la palabra no sólo ata, sino que también corta. En su silencio apacible y vulnerable, el dormido cortó el contacto con nosotros. Sin embargo, también el despierto puede ser cortante y tajante. Todo depende del sentido de su palabra. La palabra es ambigua, y no lo es tan sólo semánticamente, sino existencialmente.

Las ciencias del lenguaje han estudiado la historia de la palabra. Pero ésta será siempre una historia fragmentaria, mientras la palabra se considere en sí misma, y no se atienda a los fines

que el hombre le propone. Como el hombre no inventó de una vez todas las formas de vida, no pudo expresar de una vez una riqueza vital que sólo fué cobrando con el tiempo. Los grados de este avance pueden fijarse en fechas históricas bastante precisas. Así, la palabra, que ha servido ya para muchos fines expresivos en Homero, sólo empieza con Solón a servir como instrumento político, cuando la ley se formula por escrito la primera vez. Y aunque los hombres supongo que amaron de una manera u otra antes de Platón, la palabra sólo adquiere sentido de amor auténtico en el *Banquete*. Y así, finalmente, esta palabra que había tenido sentidos místicos y poderes mágicos, y fines utilitarios, y tonos heroicos y éticos y eróticos, se convierte en la época sofística en un instrumento de poder y de dominio.

Pero el poder es un sueño: es una forma de encierro en soledad, es un principio de vida que rehusa la convivencia, es una forma de hablar que corta el diálogo. El poder por el poder es un contrasentido, y la palabra convertida en un instrumento de poder es la más grave de las ambigüedades: la ambigüedad de la daga que tiene dos filos.

Porque, si bien lo advertimos, en todos los demás usos la palabra es vínculo. Sirviendo a la religión, a la economía, al arte, al derecho, a la ciencia o a la filosofía, la palabra expresa un mundo, o un sector del mundo, que nos es común, que todos compartimos incluso con nuestras discrepancias, y por el que todos nos esforzamos solidariamente, vigilantes o sea despiertos. Pero el poder no se comparte, ni puede ser nunca lo común. El afán de dominio es por esencia discordante y anárquico. Mi poder es mi poder: el mío y de nadie más; y su tendencia inherente es la de someter a todo poder ajeno, pues cualquier otro le resulta incompatible. El afán de poder me encierra en mí mismo, y me priva a mí mismo de la paz del ánimo, tanto como a los demás, pues me obliga a permanecer siempre receloso y beligerante. Los otros hombres ya no son para mí los prójimos o los semejantes: son inmediatamente los competidores, los adversarios; incluso los aliados son sospechosos, no sólo los enemigos. ¿Qué principio de vida puede ser común, cuando el poder se convierte en un principio? Toda palabra ajena es objeto de sospecha, toda iniciativa se considera con difidencia y recelo, a toda palabra buena se le retuerce el sentido, toda empresa se corrompe por la ambición, la malicia y el prejuicio.

Pero la palabra, convertida en instrumento de poder, no es una cosa distinta de la palabra como expresión de amor. No es otra cosa, sino una corrupción de la misma. Y si esta corrupción de la

palabra es inherente a su empleo por los hombres, habremos de reconocer que el hombre mismo trae consigo, en su propio interior, un fermento de corrupción que amenaza, como una posibilidad de negación, todas las obras positivas que pueda iniciar. No hay dos principios en el hombre: uno del bien y otro del mal. Hay un principio del bien, que es el amor, y una degeneración de este principio, que se llama poder. Pero veamos que también el amor es un poder, y por esto no hay dos principios. El amor tiene su fuerza; de hecho, este es el nombre que podemos dar a la única fuerza de que disponemos. Y lo que llamamos poder no es sino la misma fuerza que se desbordó y perdió el sentido de sus fines: se convirtió ella misma en un fin. La palabra dominadora no es ambigua porque haya posibilidad ninguna de equivocar su sentido, que es bien directo, sino porque es un esencial contrasentido: lo que ella implica es que los medios pasaron a ser fines, y los fines quedaron sometidos al servicio de los medios. El mal no es otra cosa que un contrasentido.

La palabra del bien y la palabra del mal son una y la misma: todo depende del sentido. También son el mismo el hombre despierto y el hombre dormido. Pero el hombre dormido se encerró en sí mismo. ¿Y qué diría el hombre de poder, encerrado por su mismo afán de dominio, impedido por él de salir en busca de otros fines, si descubriera que, a pesar de su inquieta vigilancia, en verdad está dormido? Dijo el poeta que "toda la vida es sueño..." No toda, no toda. Dormidos están los que sueñan con el poder. Los que tienen fuerza de amor están despiertos.

1951.

EL SABER Y EL PODER

2. Hay una historia vieja que tiene sentido nuevo. Es una historia griega. Los hombres de hoy tienen mucho que aprender de aquel pasado.

En la segunda mitad del siglo v a. C. alcanza Atenas la supremacía política y espiritual del mundo helénico. Se ha sometido la invasión persa; se construye el Partenón para conmemorar la victoria; Anaxágoras lleva por primera vez la palabra de filosofía a los cenáculos más cultivados; el teatro se llena con el estreno de las tragedias de Sófocles y Eurípides y de las primeras comedias de Aristófanes. Se ha constituido el imperio marítimo ateniense; pero Atenas está en crisis.

La crisis no es fácil discernirla, porque ni siquiera se oculta

bajo el triunfo y el esplendor, sino que se confunde con este mismo triunfo y toma la forma esplendorosa del éxito. Lo que ha ocurrido es esto: que por primera vez un hombre ha tomado conciencia de lo que representa el poder. Este hecho tan simple ha bastado para trastornar los cimientos de la política —y política quiere decir en Grecia la vida toda de la comunidad, no algo aparte de ella, como entre nosotros. Pericles aplica a las relaciones entre estados la política de poder; él es quien inventa ese “equilibrio de poder” que, con el nombre de *balance of power*, pasa por ser una invención inglesa. Pero ¿dónde está la crisis? La crisis consiste en el agotamiento de la virtud antigua, en la ruina de los viejos valores tradicionales, expresados con palabra de belleza en los textos de la *Iliada* y la *Odisea*, y sobre los cuales se había apoyado hasta entonces la vida de los griegos. La nueva acción ha prescindido de ellos y ha logrado un éxito. Lo grave es, pues, el éxito mismo.

Pues no hay, ni ha habido, ni jamás habrá comunidad alguna que pueda subsistir sin el apoyo de un cuerpo de valores y principios. Lo cual quiere decir sin tradición. Y cuando una determinada tradición agota su fuerza vieja en el curso de la historia, la vida la renueva transformándola, la combina con valores nuevos y desecha los que ya carecen de auténtica virtualidad. Si esto no ocurre, la tradición se muere; y con ella la comunidad que le dió vida en el pasado. Pero Atenas no muere todavía. ¿Cuáles son, entonces, los valores nuevos que propone en ese momento de su historia?

Hay unos hombres sagaces que descubren el sentido de la nueva situación. Descubren que la conducta pública y privada de los hombres tiene que fundarse desde entonces en la razón. Esto implica una nueva educación del hombre: una nueva idea del hombre. La fuerza grande que tienen los principios irracionales de vida, cuando son vigentes, consiste en que se difunden y transmiten sin plan deliberado, sin método ni crítica, sin decisión voluntaria ni esfuerzo individual. Viven por sí solos: no son lo que se llama una política. Los heredan los hijos de sus padres, como éstos los heredaron de los suyos. Cuando se corta esta línea de transmisión, hay que acudir a la razón y a la voluntad de todos los ciudadanos: hay que educarlos individualmente y reiterar sin cansancio el mismo plan educativo para cada uno de ellos. Hay que recabar su aprobación para cada medida; en suma, hay que hacer política. En Grecia, esto se llama democracia. La masa tal vez siga viviendo sobre la incierta base de la tradición decaída; pero las minorías tienen que formarse de acuerdo con las ideas

nuevas. Los formadores de las minorías, en la Grecia de entonces, son esos hombres perspicaces que se llaman sofistas.

Sofista quiere decir sabio. Y el nombre era apropiado, porque ellos creyeron que la nueva virtud era la sabiduría, y que la sabiduría tenía que aprenderse con maestros: no se recibía por herencia. Sólo que ésta no era ya una sabiduría especulativa, desinteresada, sino un saber que se ponía al servicio inmediato de la vida. ¿De dónde viene entonces la mala fama del sofista, siendo así que sus directivas parecen tan respetables y plausibles? Que el saber deba ponerse al servicio de una finalidad vital no es cosa mala. Este es el sentido de la enseñanza socrática: la *razón vital* es la razón al servicio del bien. Lo malo fué la finalidad precisa que eligieron los sofistas: el poder. El saber al servicio del poder: esta es la fórmula en que se resume la educación sofística. Y ya no es necesario sugerir más la semejanza que aquel tiempo ofrece con el nuestro.

Antes de la democracia, al ciudadano griego le bastaba *creer* para sentir la cohesión de la comunidad. Las creencias mismas constituían el vínculo de cohesión. Ahora, con la democracia, su ser individual queda liberado de los viejos vínculos tradicionales. Pero la libertad es siempre una medida de soledad. Y estando a solas, que es lo que significa ser individuo, tiene que pensar por su cuenta cuáles deban ser los nuevos vínculos que se establezcan, o depender de unos maestros que se lo enseñen. En todo caso, no le basta *creer*, tiene que *saber*. Guárdese bien, si las enseñanzas que recibe son descarriadas. En Atenas, la sapiencia, la sabiduría o *sophia* de los sofistas parece abrirle el camino. Ellos se llaman a sí mismos maestros de sabiduría; aprendiendo con ellos, podrá descubrir el nuevo camino por el que deba discurrir la vida de la comunidad.

Pero resulta que los sofistas, en el verdadero fondo, sólo enseñan a hablar. ¿Resultará que el saber se encierra sólo en la palabra? La verdad se expresa con palabras, pero ahora ya no importa la verdad, sino la palabra misma, pues se ha descubierto que ella es un instrumento de poder. El poder, cuando es principio de vida, cuando se propone como un fin en sí mismo requiere los medios que mejor convienen a su eficacia en el momento. En nuestros días, su medio eficaz es el dinero. Los griegos del siglo v, que eran gente de mejor gusto, adoptaron la palabra. Pero no una palabra cualquiera, pues su sentido de lo bello era tan fino y desenvuelto que rendían su aquiescencia, se dejaban vencer y convencer mejor por la palabra bella que por el árido argumento. Se les ocurrió la genial idea corruptora de que la belleza misma

fuera también, al cabo, instrumento o vehículo de poder. Y por esto los sofistas inventaron la retórica.

Todo el mundo sabe lo que ocurrió en Grecia. No bastaron la vida y la muerte de Sócrates, no bastaron la filosofía entera de Platón ni las admoniciones desesperadas de Demóstenes para impedir el desastre. Y es que, cuando el poder anda suelto, no hay nada que lo detenga, si no es un poder más fuerte, y el choque de los dos poderes en disputa es siempre una catástrofe. En nuestros días, es el saber auténtico, tremendamente certero y riguroso de la ciencia el que se ha puesto al servicio del afán de poder. Y esto es más grave todavía. Porque si algún saber tiene que someterse, es preferible que sea un saber falso y "sofístico". La degradación de la ciencia, convertida en instrumento de destrucción, es más desoladora que la mera presencia de la fuerza bruta, desencadenada por el mundo.

1947.

INDIVIDUALIDAD Y COMUNIDAD

3. El fundamental problema político de nuestros días es el de las relaciones del individuo con el Estado. La crisis de estas relaciones envuelve la crisis de los valores supremos de la sociedad humana: libertad y justicia. El alcance y el sentido de estos valores no pueden determinarse en abstracto. Pero tampoco hay manera de regularlos en concreto mientras el Estado y el individuo existan como entidades potencialmente opuestas, luchando a menudo por sus respectivas esferas de acción.

Este no es problema nuevo. No es la primera vez en la historia que los vínculos tradicionales del individuo con la comunidad han estado en crisis. A veces el Estado ha asumido objetivos y responsabilidades que cabría atribuir exclusivamente al ciudadano; otras veces ha sido el individuo quien ha reclamado para sí privilegios incompatibles con el bien común. En el primer caso, la libertad individual está en peligro; en el segundo, lo que está en peligro es la libertad del Estado. Y en ambos casos se infringe la justicia.

No puede concebirse una libertad individual cuyo ejercicio resulte incompatible con los fines superiores de la comunidad. Una forma de Estado no es legítima cuando impide el cumplimiento de los fines superiores del individuo. La justicia es la organización armónica de las libertades. Pero, así como es injusto reducir la esfera de la acción humana espiritual, también lo es privar al Estado de sus posibilidades de acción espiritual: el Estado tam-

bién es una entidad libre. No tiene sentido tratar de la libertad con referencia exclusiva a los propósitos elementales de la vida, es decir, a los fines económicos. La vida económica, así la individual como la comunal, está regulada por el principio de la necesidad. El concepto de libertad, aplicado a los aspectos económicos de la vida, encubre muchas veces el egoísmo de la conducta. La vida verdaderamente libre es la vida del espíritu. Esta libertad tiene que ganarse: no es un derecho actual, sino un derecho potencial. El acto del espíritu, lejos de resultar jamás incompatible con el bien de la comunidad, constituye el bien común mismo. El espíritu es expresión, y la única manera de participar en el diálogo universal es por medio del lenguaje de la comunidad.

Por esto, el problema de las relaciones entre el individuo y la comunidad no es puramente político. En primer lugar, este es el problema de la historia. No son los actos políticos de los Estados los que nos dan la clave del proceso histórico. Tampoco nos la dan exclusivamente los procesos primarios o básicos de la vida económica. *El cauce radical de la historia es la transformación de los vínculos entre el individuo y su comunidad.* Estos vínculos están hoy en crisis. Pero cabría decir que la crisis es permanente. Individualidad y comunidad son dos conceptos históricos: las realidades mentadas por ellos no pueden definirse independientemente y de una vez por todas. Son, por el contrario, términos que se definen el uno por el otro, y su relación mutua no es estática, sino dinámica. Es imposible decir lo que sea un individuo sin tomar en cuenta su relación con una comunidad y con una determinada situación histórica. El hombre tiene unas veces más individualidad que en otras. A veces acentúa su individualidad actualizando ciertas potencialidades de la vida; otras veces las potencialidades que lo hacen individual son diferentes. Razón y fe, amor y egoísmo, pueden actuar igualmente como fuerzas individualizadoras. Pero toda potencia de la vida es, en su efectiva realización, un tipo de relación vital. Esta es la dialéctica de la existencia: cada acto de individualización es una ruptura de vínculos, y al mismo tiempo crea nuevas relaciones y forma vínculos nuevos. Individualizarse es crear vínculos nuevos.

En segundo lugar, el hombre no sólo pertenece a la comunidad política que llamamos Estado. El individuo vive sólo en comunidad: esta es su forma de existencia. Pero su comunión es múltiple y diversa. Hay la comunidad política y la religiosa, la comunidad de las creencias y las verdades, la comunidad de los gustos y de la belleza, la comunidad de la situación entera y de la

espacialidad y temporalidad históricas. Los modos individuales de conducta en estas comunidades son lo que determina su carácter y, al mismo tiempo, el grado y cualidad de la individualidad humana. El hecho de que la formación y transformación histórica de esta individualidad implique un cambio en el hombre mismo, en tanto que ser, es lo que nos permite situar el problema de las relaciones entre el individuo y la comunidad entre los principales problemas de la filosofía, y lo que nos obliga a tratarlo en términos estrictamente ontológicos.

El historicismo y el existencialismo contemporáneos, a pesar de que mostraron el carácter temporal e histórico de la vida humana, han considerado a la individualidad como algo dado, como una uniformidad que cambia sólo en sus contenidos. En Dilthey, lo mismo que en Heidegger, el hombre es el sujeto de la historia; pero no es verdad solamente que el hombre hace la historia, sino también que la historia lo hace a él.

4. Una de las paradojas del existencialismo es que presenta la estructura del ser humano en su carácter temporal e histórico, y sin embargo sus formas de existencia resultan a-históricas. En Dilthey las formas históricas de vida eran múltiples, aunque no se explicaban ni su multiplicidad ni su cambio. En Heidegger, estas formas se reducen a dos, ninguna de las cuales guarda relación con una determinada situación histórica, ni con el nexo que mantiene la secuencia entre una situación y la siguiente en el proceso histórico.

Advirtamos que la estructura funcional del ser humano opera del mismo modo en la existencia que Heidegger llama auténtica o propia, que en la llamada inauténtica o impropia. Esta mecánica interna es independiente del carácter ético y teleológico de la acción. El principio de la temporalidad del ser es un principio unitario que comprende así la más banal de las existencias, que la existencia del héroe. La existencia es la producción de actos, ya sean íntimos, o externamente visibles: todos ellos están relacionados con el mundo. Pero la situación del hombre en el mundo no es como la inmersión de un cuerpo extraño en un medio especial, que fuera como una unidad independiente y preexistente como tal. Esta unidad se forma, y se forma por división e integración. La individualidad no es un carácter constitutivo del ser humano: es una situación relativa y cambiante. El proceso de individualización ocurre dentro de un organismo que tiene vida propia, y es la comunidad. La vida de sus miembros individuales es relativamente autónoma (desde el punto de vista

ontológico: no nos referimos ahora al jurídico), pero su acción fluye dentro del cauce conjunto. Nunca es independiente de este conjunto.

Existencia es formación, y esto es la historia. No basta considerar la historicidad del hombre dentro de los límites de su existencia individual, que son el nacimiento y la muerte: es necesario darle mayor alcance, poner la temporalidad del ser en relación con el curso entero de la historia y con la totalidad de cada situación histórica. Una situación es una relación vital o existencial. Pero los términos de esta relación no existen previamente a la relación misma, ni pueden ser definidos independientemente de ella. *Estar* en situación quiere decir *ser* la situación. Las formas de ser cambian, y por esto el ser humano es histórico; lo que no cambia es la estructura dinámica de este ser. Y el principal elemento de este mecanismo es el permanente, indestructible vínculo de conexión del ser (del ser humano) con todo lo que no es su pura *ipseitas*, e incluso con su *ipseitas*, en la situación reflexiva. Este nexo es comunidad, y en este sentido la historia es la evolución de la comunidad. El ser humano es comunidad: el mundo es parte del ser humano. El *cómo* de esta participación es el hilo conductor de la historia, y todos los demás factores determinantes de evolución, en un aspecto u otro (sin incluir el económico, y sin darle mayor preponderancia que la meramente *primaria* que le corresponde en el conjunto de todos los demás), deben ser referidos a este eje principal.

Las diferentes formas de comunidad han caracterizado las diferentes épocas históricas, han encontrado su expresión en las instituciones sociales, en las creaciones espirituales, en los diversos tipos individuales, e incluso en las personalidades singulares. En un sentido radical, una época es una *idea del hombre*. La personalidad individual se forma siempre a través de un proceso de afirmación y negación: existir es afirmarse a sí mismo, y esto implica distinguirse de lo demás. Pero lo demás nunca puede ser negado, ni puedo yo afirmarme sino en relación y contraste con lo demás. Por esto, la excepcionalidad, en el orden de la individualidad humana, es una forma de representación histórica: *el hombre singular expresa fielmente aquello de que precisamente se distingue*. El mundo es una presencia dialógica permanente, que no logra disiparse ni desvanecerse en las situaciones de mayor soledad o reclusión existencial. El carácter distintivo de la existencia histórica es la expresividad. La vida humana es expresión, es diálogo. Y expresión significa comunión. La bondad

fortifica estos vínculos que la maldad debilita; pero el mal también crea sus vínculos, y el bien impone sus distancias.

1947.

LA LIBERTAD COMO HECHO Y COMO DERECHO

5. Cada derecho se funda originariamente en un hecho. Pues hecho significa *factum*, es decir, algo que ya se hizo, o más bien alguien que ya está existiendo y que hizo presente su obra desenvolviendo alguna de sus potencialidades. Pero un derecho se refiere a un ser que no está todavía desenvuelto, y garantiza su subsistencia y su desarrollo. Venir a ser es *facere initium*. Para todos los seres menos el del hombre, venir a ser es *ser* ya definitivamente, porque todos los seres menos el hombre tienen un ser bien definido: son perfectos en su limitación, y capaces de definición. Sus capacidades de desarrollo no debiéramos llamarlas potencias o posibilidades, porque las tienen ya incluídas previamente como tales en su primera existencia actual o de hecho. Para ellos, ontológicamente, *facere initium* es, en cierto sentido, lo mismo que *facere finem*, o sea llegar a conclusión. Pero el hombre nunca está concluso: nunca tiene su ser ya determinado en su *initium*. Por esto mantiene siempre la potencia de iniciar: para él, ser es devenir. Es el único ser dotado de potencias radicales. Su forma de ser es la existencia, la cual implica literalmente no sólo el ser actual, sino el desarrollo y aumento, y a veces la disminución, pero siempre la evolución. Y por esto ningún ser más que el hombre tiene derechos. Un derecho es una posibilidad de ser, garantizada socialmente, que se aplica a un ser a la vez limitado e ilimitado. Un ser totalmente ilimitado carece de derechos, porque el derecho mismo es una limitación; y un ser enteramente limitado tampoco los tiene, pues no es capaz de superar sus límites actuales, y su desarrollo está predeterminado: es incapaz de novedad. La acción es la forma propia del ser actual en el hombre. Los derechos se refieren a los hechos.

Pero los derechos también son hechos, son creaciones humanas. Como tales, pertenecen sin embargo a una distinta zona ontológica que los hechos. Un derecho es una regla de la existencia, no sólo una posibilidad determinada; y cuando no está efectivamente establecido y mantenido, un derecho es en sí mismo solamente una posibilidad consciente y deseada, por otro nombre llamada un ideal. Es necesario entonces distinguir entre estos dos niveles ontológicos, para determinar en el nivel apropiado de la existencia humana actual, el fundamento propio que tengan aquellas de sus

posibilidades que han de ser garantizadas social o legalmente. De donde la distinción entre libertad como hecho y como derecho.

La historia es el hecho de la libertad. Esto nos llevaría a llamarla *faciendi* más bien que *factum*, porque la historia es un devenir. Su movimiento no sólo va del presente hacia el futuro, sino también, muy persistentemente, del pasado hacia el presente. El pasado no es estático, aunque lo hecho sea irreparable, sino integrado en la dinámica general de la existencia. El tiempo rehace el pasado; lo rehace cada vez que emprendemos un nuevo camino, que creamos una nueva forma de vida; cada vez que extraemos de nosotros mismos algo nuevo, algo que nunca se hiciera antes; cada vez que actualizamos alguna potencia insospechada. Toda actualidad vital contiene una potencia, y este sería el nombre apropiado del presente ontológico. Pero cada presente emerge de un pasado, no sólo en la continua secuencia del tiempo, sino porque el presente existencial selecciona del pasado algo que está vivo todavía, a la vez que rechaza otras cosas que parecen haber perdido su potencialidad de vida. El pasado histórico absoluto es una pura noción de la mente: representaría aquella parte del futuro que no tuviera absolutamente ninguna conexión con el presente, ni siquiera la de algo que se desdénó para el futuro. Y puesto que la historia es memoria, y está completamente integrada, el pasado absoluto es el olvido completo.

El hombre y la historia, en tanto que son un devenir, no olvidan su venir a ser. Esto fuera como olvidarse de sí mismos, y desintegrarse. Su venir a ser es el hecho principal de la libertad. El hombre como tal comienza con la libertad. Su ser anterior puede llamarse pre-humano o pre-histórico. Es un estado de naturaleza. Pero cada hombre que nace en una situación o estado histórico es también un ser pre-histórico. La naturaleza no desaparece de la vida humana cuando la historia empieza, aunque el pensamiento historicista haya tendido a veces a relegar la naturaleza en el olvido. La historia no es un mundo en sí, aparte de la naturaleza. La relación entre naturaleza e historia no es una oposición, sino un condicionamiento de la segunda por la primera. Los hombres somos sujetos de naturaleza, estamos sometidos a ella y dependemos de ella para nuestra acción como seres históricos. La historia no es ni más ni menos que una acción sobre-natural. En el reino de la naturaleza, los cambios ocurren por necesidad y, como parece indicar últimamente la ciencia física, por azar. En el reino de la historia, los cambios ocurren por necesidad y por azar, pero también por libertad. Lo que "hace his-

toria", como se dice comúnmente, es un acto de libertad. Y puesto que todo acto, en el sentido propio, es un acto libre, vivir históricamente no es otra cosa que actuar, o actualizar potencias y desenvolver posibilidades.

¿Dónde encontramos estas posibilidades y potencias? Sin duda alguna, en un ser ya actual. Pero la actualidad de un ser natural es muy distinta de la actualidad de un niño o de un primitivo. El ser natural de estos últimos es capaz de convertirse en algo diferente, en algo *más*. El hombre hace uso de su naturaleza misma para rebasarla. La naturaleza en el hombre es una permanente limitación de su ser, y a la vez un recurso permanente para expandirlo. La historia, también, y no sólo la naturaleza, limita nuestra existencia. La historia es irreversible, y es una perpetua innovación. Las vidas ya vividas no pueden vivirse nuevamente, ni puede reproducirse ninguna situación histórica. El pasado tiene que ser, en todo caso, rehecho: hecho de nuevo en algo parcialmente nuevo. Y esta parcialidad es la limitación y el condicionamiento de la vida histórica. El presente lleva a costas la carga del pasado, y cada creación es tan sólo una recreación: algo nuevo y algo viejo. La libertad está limitada, pues, por la naturaleza y por la historia. La libertad que fué del pasado interfiere con la libertad presente. Pero la dependencia que guarda la libertad con el pasado histórico y existencial, y con la naturaleza, es la condición misma de su posibilidad de rebasarlos. Y así el proceso de la vida humana y de la historia se presenta como una secuencia dialéctica, porque no hay libertad sino entre límites, y la libertad misma es una trascendencia de estos límites. El hecho de que los límites no desaparezcan nunca, y de que el empeño de rebasarlos sea en el hombre permanente, explica el flúido desarrollo de la historia. La riqueza de la vida se debe a su propia limitación.

6. ¿Y cómo empieza la historia, cómo logra hacer el hombre de sí mismo un ser activo, un creador y recreador de sí mismo, en suma, un acto de libertad? La pregunta no puede contestarse asignando esta soberbia preeminencia a ningún acontecimiento particular. Esta es una cuestión que debe resolver no tanto la crónica, cuánto el análisis ontológico. Sería legítimo decir, por ejemplo, que la historia comienza por obra de la palabra. El origen verbal de la historia fuera la primera creación poética del hombre. El logos es el primer acto de la libertad, y el primer logos es poético. Darle un nombre a la cosa es darle como tal el ser; y también es la manera de constituir el ser mismo del hombre; es,

en suma, la institución del diálogo como forma capital de la existencia humana. Sin embargo, este noble principio de la historia, en el que atinó a su manera Heidegger, tal vez no sea el único. Todos los puntos iniciales, y todas sus secuencias, están relacionados. Aparte del origen verbal, puede encontrarse otro más sordido, pero no menos importante: la historia empieza con el lujo.

El hombre es el único animal insaciable, lo que prueba la estructura sobrenatural de su ser. Cada animal, y el hombre inclusive, es limitado *por* sus necesidades; pero el hombre sólo no está limitado *a* sus necesidades. Sufrir de la necesidad es un signo de limitación constitutiva: un ser menesteroso no se basta a sí mismo. Pero el animal siente la urgencia de su apetito, tiende a satisfacerlo, y queda eventualmente satisfecho, para que el apetito despierte nuevamente y sea de nuevo satisfecho, en un proceso circular de perfección insuperable: fuera de él, no hay nada más. Encuentra dificultades y obstáculos en el camino de la satisfacción, pero no tiene tensiones. Sólo en el hombre la satisfacción misma puede convertirse en un problema; sólo el hombre es capaz de sentir deseos en estado de saciedad. Y este es, en verdad, el signo de una tensión vital: el problema del lujo.

La historia comienza cuando el hombre convierte en necesidad lo que antes fuera lujo. Los animales no conocen el lujo, y por esto no tienen economía. El lujo es una sobre-necesidad, es decir, algo que está más allá del límite natural. Los animales no conocen sus límites: son radicalmente necesitados, y viven en paz. Pero los hombres llegan a conocer sus límites, lo cual es ya una manera de trascenderlos. Sin embargo, son impelidos a trascenderlos aun de otra manera, que juzgan más efectiva. De hecho, esta transcendencia práctica viene antes que la de la conciencia. El lujo es anterior a la poesía, y la poesía misma no es sino otro lujo, un lujo soberbio, que los rebasa a todos.

Una vez que se ha superado el límite de la necesidad, se hace imposible para siempre discernirlo. El proceso de la necesidad y la satisfacción, cuando ha ingresado en el campo de la historia, toma también la forma de un proceso dialéctico: cada apetito satisfecho refiere no sólo a su futura reiteración, sino a otro nuevo objeto apetecible. La imaginación del hombre es ilimitada, mientras que no lo es su capacidad de posesión. La libertad surge de este estado de tensión. El hombre es un acto de libertad precisamente porque es insaciable. Siempre está anhelando más, y todavía más. La posibilidad misma de ser más, es la clave de nuestra velada constitución. Toda acción es una determinación, y por ello una limitación; pero esta determinación nunca es final, y

siempre deja abiertos los caminos de la nueva acción, las posibilidades todavía no actualizadas.

7. A través de esta puerta de la historia el hombre toma los caminos del bien y del mal. La naturaleza es inocente. Y el hombre pierde su inocencia cuando su afán de más, y todavía más, se convierte en codicia y en ambición de poder. El afán es natural; pero el insaciable afán, o sea el afán de poder, es humano e histórico. El poder es excesivo y exclusivo. Individualizado por el sentimiento de sus posesiones, el hombre no descansa en su individualidad: no solamente se distingue, por su ser, sino que lo contrapone al ser ajeno belicosamente. La guerra surge de este conflicto de las voluntades individuales antagónicas. Este es el riesgo y este el precio de ser individual. La guerra, nacida de ese apetito humanizado que es el poder, es ella también humana e histórica. La lucha primitiva no es guerra; los animales y los primitivos son seres menesterosos, pero tienen apetitos inocentes, aunque feroces. La guerra, por su exceso mismo, es como todos los actos humanos una mezcla de naturaleza y espíritu. Es otro lujo vital.

Y luego, esa voluntad individual, siempre dispuesta a la discordia, trata de refrenarse. Entonces el hombre crea una nueva forma de logos: el logos político viene después del poético. La ley es la palabra convertida en principio de concordia. La diversidad se hizo desacuerdo, y ahora, de ese mismo desacuerdo, nace una regulación y vinculación superior que trata de contener los excesos beligerantes, de restaurar la paz y de mantener un equilibrio de poderes. Sin embargo el poder no cabe eliminarlo, una vez que ya surgió en la historia, y por ello el equilibrio siempre es inestable. El vivir bajo el dominio de la ley no hace a los hombres menos codiciosos. La ley se degrada para servir a la ambición de los hombres. Y entonces la historia crea todavía otra forma de logos, que se llama la moral. Unos hombres que no tienen ambición, y desprecian el poder, aunque hayan de sufrir su desmán en los demás, oponen un principio de conducta individual a la conducta sin principios de quienes perturbaron, por el poder, el principio de equilibrio comunal. La degeneración de la ley, inherente a su generación y a su inestable operación, desvela el lado moral del problema de la libertad: la libertad como derecho.

La libertad es para la acción, y la acción es lo que forma nuestro ser. Pero parece que nuestro ser y nuestra acción no son indiferentes. La dinámica de nuestra existencia no puede comprenderse propiamente por medio de una pura descripción exis-

tencial, pues hay un hecho, que debe también ser objeto de la descripción, que es nuestro sentido de las diferencias cualitativas o morales entre las varias maneras de incrementar nuestro ser mediante la acción. Este sentido se ha incorporado ya a la estructura misma de nuestro ser, de tal manera que la cualificación moral de las acciones resulta inevitable. No importa de momento cuáles sean los principios en que basemos efectivamente nuestros juicios, porque estos principios son históricos, por su origen y por su mutabilidad; pero el hombre juzga, de cualquier manera. Juzga inclusive el cínico, cuando pretende no tener principios. El hombre no puede ser indiferente para el hombre, y este es un hecho permanente. Por ahí podemos ver que la moral, aunque nacida en la conciencia, y como instrumento de la vida individual, rebasa desde su origen mismo esta aparente limitación, y actúa de hecho como una vinculación de nuevo estilo entre el individuo y la comunidad.

¿Y qué es la libertad como derecho? La libertad es una, pero hay muchas libertades, todas ellas especificaciones de esta libertad esencial que no sufre alteraciones a través del cambio de las situaciones históricas. La libertad es constitutiva del ser, porque es la capacidad de ser. La libertad primaria implica entonces el derecho de ser; y puesto que ser, para el hombre, es actuar, la libertad es el derecho de obrar, fundado en nuestra radical condición de hombres. Nada se hace sin poder, porque el poder es justamente la potencia de actuar; por esto el poder es creador. Pero puede operar de dos maneras, y esta es la lección de la historia: que el hombre corrompe sus propios bienes constitutivos y los mezcla con los males. El poder es originariamente un mero instrumento, neutro por lo tanto. Es el hombre quien le da matices de cualidad moral; su degradación empieza paradójicamente con su exaltación, cuando tiende a supeditar todo aquello que debió servir, y logra finalmente ocupar el sitio imperial que impone servidumbre a todo lo demás. De esta manera la corrupción se extiende e impregna todos los fines nobles de la vida. Justicia, libertad, hasta el amor, la religión, el saber científico, todos llegan a inclinarse ante el poder. Y las palabras, que tenían también una fuerza creadora, la pierden y pierden su sentido al invocarlas de manera igual, e igualmente indiferente, los hombres de poder en cada bando. El poder como un fin tiende naturalmente a incrementarse indefinidamente: las voluntades discordantes coinciden sin embargo en sus fines de ambición, y emplean el mismo lenguaje. Así, los hombres toman partido, compartiendo o no las ambiciones ajenas, pero casi siempre ignorantes de su

engaño, pues ¿quién no tomará partido por la justicia, y quién no acudirá al grito de libertad? Sin embargo, la libertad y la justicia se gritan, pero no se definen; y toda la vida se hace confusa, hasta que las facciones opuestas, revestidas de las mismas armaduras y levantando las mismas banderas, chocan finalmente y traen el desastre para todos.

En su trágica soledad, los hombres cuyo único poder es el de la palabra, sólo pueden dominar la situación tratando de entenderla. Comprenderla íntegramente, sin embargo, y darle su lugar debido en el curso general de la historia, no reporta grandes ventajas. Nadie puede ser ajeno a su situación, ni rehuir su parte de sufrimiento. La comprensión hace a los hombres más humildes, pues ¿quién ha de juzgar cuándo y precisamente dónde la libertad comienza a ser un fin para el poder, cuándo y dónde el poder ajeno se toma como un fin? La certidumbre de que esto ocurre siempre entre los hombres no nos da la certidumbre final en ningún juicio particular. Por lo demás, las grandes corrientes de la historia son infinitamente superiores al poder de un hombre solo que quisiera detenerlas, y la historia trae por igual frutos de paz y frutos de guerra.

Pero la comprensión, por lo menos, ha de ser clara. No hay necesidad siquiera de discutir esa monstruosa tergiversación, por la cual invocan la libertad como derecho en todas partes unos hombres ambiciosos de alcanzar ese poder que pone en peligro todos los derechos y todas las libertades. La idea del derecho, y los sucesivos intentos que ha hecho el hombre por mantenerla, provienen precisamente de la necesidad de restringir los males del poder. La ley, la moralidad, el principio platónico del amor, como contrapuesto al principio inestable del poder, la moral cristiana, basada en el amor trascendente y en la caridad inmanente, son como etapas en la marcha creadora de la historia, todas igualmente nobles, igualmente enderezadas contra esa forma mala del ser que es el dominio del hombre por el hombre.

La libertad como hecho es una relación ontológica entre la potencia de actuar y la actualización efectiva. Es algo inmanente al ser mismo del hombre. La libertad como derecho deriva de esa fundamental libertad del ser, y se hace tanto más variable cuanto más concreta; pero se caracteriza siempre por rebasar la constitución individual, y poner en relación a un individuo con otro, en el seno de la comunidad, o a un individuo con la comunidad misma. Así, la libertad como derecho es una correspondencia entre seres que se limitan uno al otro en su dependencia recíproca. Somos naturalmente dependientes; pero *hacer* a los demás depen-

No hay libertad sin justicia. El poder como un fin trae necesariamente los frutos de la injusticia: al rebasar su propia medida, invade los límites de los demás seres y sus derechos. El límite de nuestros derechos no hay que buscarlo, pues, en nosotros mismos, sino en nuestra relación con los demás. No hay una medida uniforme de la libertad como derecho. Cada especificación y determinación que se haga, por medio de la ley, de la costumbre, y hasta por medio de la guerra y otras formas de violencia e imposición, es histórica. Las determinaciones mismas son necesarias, pero sepamos que los hombres intentarán siempre tomar su codicia y ambición como medida de su libertad, y habrán de llamar a esto el cumplimiento legítimo de sus necesidades. El poder es un medio de la libertad y de toda posible creación histórica; pero también es un medio de destrucción. Nada puede destruir la libertad como hecho; sólo el poder alcanza a destruir la libertad como derecho.

dientes de nosotros, y someter su existencia a la nuestra, es infringir su derecho a la libertad. Esta es la sabiduría del viejo aforismo, que cada derecho implica un deber: así cada libertad nuestra implica la libertad ajena.

1948.

V

IDEAS EN FLOR.
SABIDURÍA Y TEORÍA

OTRA IDEA DE LA FILOSOFÍA ¹

El autor puede reaccionar ante una crítica de maneras tan diversas como pueden ser las reacciones del crítico ante la obra que comenta. De este doble repertorio de posibilidades, algunas conducen a la polémica. Pero las polémicas de filosofía muy raramente traen beneficios para ella, ni para los contendientes, ni para los espectadores. Lo cual no se debe tan sólo a esta razón elemental: que una vez adoptada la actitud beligerante, resulta imposible que ninguno de los contendientes convenza al otro. Más bien se debe a una razón de fondo, y es que la filosofía no ha de aspirar siquiera a convencer. No es esta su misión. Pero la alternativa no es la supresión del diálogo. La filosofía ha de promover nuestra comprensión de las opiniones ajenas, no la coincidencia de los demás con las nuestras. Esto la distingue de la ciencia, donde las discrepancias fundadas representan una crisis; pero la filosofía, por ser esencialmente crítica, avanza por discrepancias y desfallece en las concordancias. ¿Querrá esto decir que los filósofos “no se entienden nunca”, como reza el viejo reparo? Todo lo contrario: los filósofos se entienden siempre, porque la filosofía verdadera cumple siempre su misión de entendimiento, que no es tanto la de entender las cosas, cuanto la de promover el entendimiento entre los hombres. Y aparte de esto, la idea de las cosas mismas que pueda hacerse un filósofo no es nunca una arbitrariedad subjetiva y sin apelaciones. El conjunto de esas ideas y su secuencia histórica forman una armonía concertante, con un orden y un sentido propios, que revelan una comunidad permanente en el seno de las discrepancias. Hacer historia de las ideas no es otra cosa que mostrar el orden sistemático que rige esta comunidad de tan varios componentes. En la ciencia, se rompe esa armonía cuando las teorías aparecen como incompatibles entre sí, en un momento dado, como es el nuestro. Lo cual ocurre porque, en ella, detrás de las teorías no hay nada. La historia de la ciencia es la de sus soluciones; la historia de la filosofía es la de sus problemas. Y lo que hay detrás de las teorías en filo-

¹ Este trabajo y el siguiente son parte de mi intervención en un diálogo público —y publicado— de filosofía entre José Gaos y el autor, que tuvo lugar en 1951 con motivo de la aparición de la obra *Historicismo y Existencialismo*.

sofía es justamente lo que más importa. Entonces, la armonía no se rompe con la discrepancia teórica, sino tan sólo cuando una voz disonante compromete la unidad del concierto, y amenaza el sentido de la filosofía misma, o sea esto que hay detrás de las ideas que el filósofo pueda formarse de las cosas. Por consiguiente, todos los filósofos están siempre de acuerdo. El discordante es el sofista.

¿Y qué es eso que hay “detrás de las ideas”? El vínculo que se puede establecer entre los hombres por medio de la filosofía no depende de la concordancia de los pareceres, sino del sentido de la vida que ella les infunda. Las divergencias teóricas no rompen la comunidad, ni la fortalecen las coincidencias literales. La comunidad del pensamiento requiere el diálogo; éste no se promueve sin divergencias, y es tanto más fecundo cuanto más notorias son ellas, y mejor fundadas. Esto quiere decir que, al penetrar en la filosofía, tenemos que buscar primeramente esto que es más fundamental, o sea la *sophia*, por debajo o a través de la organización de los conceptos, o sea la *theoria*. Y no habrá de resultarnos una operación difícil, por cuanto la íntima actitud del pensador, su sentido de la vida y de la filosofía, se revelan claramente en la teoría. Una falsa actitud frente al problema, una carencia de sincera preocupación, una disposición *deportiva* hacia el juego puramente intelectual de las ideas, una propensión a beneficiarse de la pretendida verdad, en vez de ponerse a su servicio: estos rasgos, y aún otros, característicos de la falsa teoría, son manifiestos en el sofista, y por ellos patentiza su falta de esa sabiduría que es la virtud, o la condición y cualidad esencial, de la filosofía verdadera, incluso de la más modesta.

Si lo entendemos así, ¿cómo podríamos ser dogmáticos, ni resentirnos de las críticas y de las discrepancias? Aspiraremos a sistematizar con el mayor celo posible nuestras ideas, pero no por la vanidad profesional de montar un armatoste bien parecido, y recibir los plácemes de quienes reconozcan nuestro esfuerzo técnico, sino porque los problemas mismos se nos aparecen engarzados sistemáticamente unos a otros; y si los sentimos y vivimos de una manera auténtica, si *nos duelen* en nuestro interior, el intento de abordarlos de frente y de resolverlos íntegramente se convierte para nosotros en una necesidad vital, y no es jamás un mero lujo de la inteligencia. El afán de teoría expresa entonces esa sabiduría que ya estaba en la pura vivencia del problema.

¿Y la solución? La filosofía misma nos cura de ambiciones excesivas. Reparemos en un hecho curioso: que la preocupación sincera y la visión más clara de un problema nos hacen más hu-

mildes respecto de nuestros intentos de solucionarlo, mientras que el despreocupado suele tener mayor empeño en reivindicar la originalidad, la primacía y la firmeza de sus soluciones. Pero lo que da firmeza a una filosofía no es la solidez externa y aparente de las ideas, y su trabazón sistemática; pues aquella solidez es siempre muy precaria, y la trabazón puede ser incompleta o defectuosa. De sabios es mudar de aviso; pero no siempre, porque el sabio permanece fijo en su preocupación, y por referencia a ella hay que juzgar de las mudanzas de su parecer. Otros en cambio, mudan de parecer frívolamente, porque no sienten la preocupación auténtica del problema, al que toman de pretexto para el lucimiento personal y para el virtuosismo del ingenio.

Una idea de la filosofía. La organización sistemática de las ideas, el pensamiento teórico, es una tarea de todos los días, que no podemos dejar conclusa, ni la podemos interrumpir. Es transitoria, y siempre muy condicionada; y así la tenemos que entender, por honda que sea la pasión que pongamos en ella, y por más espontánea y vehemente que sea la devoción paternal que sintamos por esas pobres ideas nuestras, fruto de tantos esfuerzos y dramas interiores. Pero, ¿qué empeño nos mantiene, cuando la obra es precaria? Sólo podemos llevarla adelante al precio de mil renunciaciones, que importan nuestra vida misma. ¿Y qué sentido tiene empeñar nuestra vida, que por ser única es absoluta, en una obra que de antemano sabemos habrá de ser relativa y transitoria, si a tanto llega que merezca la pena ocuparse de ella? Lo que nos mantiene en el empeño de filosofar no es lo que produzcamos, sino el empeño mismo. La verdad no vale por lo que en ella se dice, sino por el afán que inspiró su búsqueda. Si alguna vez un hombre bien intencionado llamó a los filósofos servidores de la verdad, hubo de pensar que la dignidad conferida por el título la merecen por el servicio mismo, y no por la verdad particular de que se consideren servidores. Pues la verdad, quiero decir una verdad teórica, nos sirve a nosotros cuando la pensamos; pero no estamos nosotros al servicio de ella. El filósofo está al servicio del bien, y sus recursos intelectuales no son más que el instrumento específico de que dispone en su misión de buscador. Todos hemos de estar al servicio del bien; el filósofo cumple buscando la verdad, pero su vida no la justifica la verdad encontrada, sino principalmente la búsqueda. El tino en el hallazgo se le da por añadidura.

La vida se paga con la vida. Cuanto puedan ambicionar los hombres, cuanto puedan alcanzar en su vida, y con ello enrique-

cerla, tiene por precio la vida misma que han de usar para lograrlo. El valor de una filosofía es la de la vida que pagamos para hacerla; y ésta a su vez adquiere mayor precio por el servicio a que se dedicó. Y el precio ha de pagarse a cada instante; no porque todo instante vaya acercando a la muerte, pues ella no entra en la cuenta de la vida sino como acto final de la vida misma; vamos pagando sin cesar porque no hay momento alguno en que dejemos de sentir anhelos, y todos tienen su precio. Si alguna vez llegamos a sentir que ya nada nos afana, entonces nos parece que la vida perdió su precio y su valor: no disponemos de vida con que pagar la vida.

El filósofo tiene sus afanes personales, como cualquier hombre; pero ha de meditar, por imposición de su particular oficio, sobre los afanes ajenos, y descubrir su sentido. En esta vía de meditación, podrá sentirse tentado por el desengaño de ciertos sabios antiguos, y de algunos contemporáneos, los cuales han afirmado con razón la inanidad de todas las ambiciones humanas, porque han reparado en su carácter perecedero, y en la vanidad de los más seguros bienes que podamos poseer. ¡Qué desproporción descubre el buen sentido entre el tremendo esfuerzo que nos cuesta lograr nuestros propósitos, y el valor efectivo de lo que hemos logrado! Pero, acaso habría que reparar también en el valor del esfuerzo. Tal vez éste pueda valer por sí mismo; y entonces, lejos de perder sentido cuando lo pierden las cosas que anhelamos, serían éstas las que lo recuperasen, al salvarse el sentido del esfuerzo como tal.

Estos afanes, ambiciones, anhelos y esfuerzos, tan variados y pródigos, no tienen otro nombre que éste, muy desacreditado, de amor.² Si nos atrevemos a pronunciarlo, aun con cierta timidez, se nos aclara el sentido de toda empresa humana. Y si nuestra empresa es filosófica, se aclara también el sentido de la filosofía. Acaso nada valga por sí mismo; pero, si cuanto hagamos recibe

² A esta energía primordial otros la pueden llamar impulso creador, *élan vital*, incluso libido, o como quieran: la palabra importa menos. Puede preferirse la palabra amor porque parece más apropiada y rigurosa, y a la vez ha sido noblemente acreditada por la tradición platónica y cristiana. Sirve además para explicar de qué manera el impulso de poder surge del mismo fondo radical de donde procede el amor. Existencialmente hablando, el poder no es un principio contrapuesto al del amor, y por ello diferente, sino una degeneración, una desviación o perversión, un peculiar retorcimiento del amor mismo. Sirve, finalmente, para explicar el carácter esencialmente ético de toda acción humana, y de esta acción de pensamiento que es la filosofía, en particular.

su valor del modo como lo hacemos, entonces el relativismo de los fines se salva por el absolutismo radical de los propósitos, o sea por la fuerza de amor que los inspira a todos. Ya no será importante distinguir entre fines superiores y fines humildes en la vida, como hacen los pedantes. La humildad y la superioridad dependen de nosotros, del caudal de amor de que podamos disponer. Así, las obras de filosofía entran en la misma cuenta: no valen por sí mismas, ni hay que juzgarlas por la mera perfección técnica de sus articulaciones, aunque ésta debe exigírseles, sino por el sentido que tengan y el afán que las anime, por la idea de la filosofía y de la vida que en ellas se revele, por su intención de bondad y su capacidad de amor, y por las vinculaciones con que logren reforzar la comunidad humana.

El oficio de filósofo es el único que conozco en que pueda valorarse más el trabajo que la obra resultante del trabajo. Pero, entonces, es filósofo todo hombre que, sin serlo por oficio ni conocer las técnicas, adopta frente a su propio trabajo esta misma actitud valorativa. Este es el existente auténtico, a la manera socrática, y no heideggeriana; pues la autenticidad de la existencia no consiste en ejecutar las tareas cotidianas a sabiendas de que no tienen sentido, sino en ejecutarlas sabiendo que el sentido se lo presta la ejecución misma, o sea la fuerza de amor que la inspire y la motive.

Otra idea de la filosofía. José Gaos tiene otra idea de la filosofía. Y como su crítica de mi último libro versa sobre cuestiones particulares, las cuales implican aquella discrepancia radical, pero no la expresan, puede resultar ilustrativo señalarla aquí y ahora.

Piensa Gaos que la filosofía, como actividad, es un menester personal, y que, por serlo, su contenido equivale al de una confesión, una autobiografía, una memoria histórica. En lo más hondo de su pensamiento, el filósofo se encuentra solitario, y su mensaje, por ello, no puede ser trasunto cabal y fiel de su irreducible, inefable singularidad. A ciertas personas, las pocas que se preocupan de entender, habrá podido parecerles un problema la conciliación de esta idea de la filosofía, que acentúa tan radicalmente la subjetividad del pensador, con el profundo estudio que ha hecho Gaos de la historia filosófica, con la corrección técnica extremada de sus exposiciones de esta historia, y sobre todo, con la notoria predilección que en ellas ha mostrado por filosofías que presentan un alto grado de perfección formal y de rigor interno, unido a una gran ambición de objetividad, por ejemplo, las de Aristóteles y Hegel, Husserl y Heidegger. ¿Cómo resulta compa-

tible el esfuerzo de gran tamaño que requiere el análisis minucioso de esas filosofías, con la íntima opinión desfavorable que Gaos se ha formado del intento que las promovió? Sin embargo, la incompatibilidad es tan sólo aparente. La inteligencia puede gozar en el prodigioso juego de los conceptos, revelando sus conexiones ocultas, penetrando en sus articulaciones, resiguiendo con tino y lucidez todas las fases de una lenta, laboriosa construcción, que concluye en una fábrica soberbia. Pero se trataría de un puro juego de la inteligencia. Por su radical sentido, y aunque no lo advirtieran sus autores, esas construcciones no fueran sino la mera traducción a conceptos de sus experiencias subjetivas; la expresión de una individualidad que elude hablar directamente de sí misma y se revela hablando de las cosas; serían una confesión personal, cuyo último secreto nos escapa, porque es aquello que no cabe decir. Sobre esta interpretación común, sólo podría fundarse una manera legítima de ocuparse con cada uno de ellos en particular: la manera técnica y analítica, la cual concede todo el valor formal de las obras estudiadas, y lo realza eventualmente, en la medida en que les negara de antemano toda virtud de enseñanza.

De esta manera, temo que los filósofos acabarían por desconectarse unos de otros. Antes, la historia de la filosofía se hacía sin tomar en cuenta los condicionantes psicológicos e históricos de cada pensador individual, y atendiendo al orden simple y puramente externo de la enumeración sucesiva de los sistemas. De este orden se podía extraer arbitrariamente cualquier filósofo para contraponer sus ideas a las de cualquier otro, sobre el mismo plano intemporal. Y esto podía ser legítimo mientras se creyera que las ideas no tenían otro punto de referencia que las cosas, porque aspiraban a representarlas adecuadamente a ellas, y no al sujeto que las estaba pensando. Pero el valor representativo de las cosas que tengan las ideas, parece que va disminuyendo a medida que aumenta su valor representativo de los filósofos. Así nace el relativismo psicológico: las ideas de las cosas están condicionadas por la personalidad de su autor. Más tarde, a este condicionamiento subjetivo se añadió el histórico, y la comprensión de la personalidad misma del autor quedó supeditada a la comprensión de su época. Con lo cual disminuyó todavía más la pretensión de las ideas a representar adecuadamente las cosas, y nació el relativismo histórico. La filosofía, que de todas maneras tiene que ser un diálogo, se concibió primeramente como un diálogo de ideas sueltas; luego como diálogo de pensadores sueltos; finalmente, tuvimos un diálogo de épocas sueltas. Pero, si todo anda

tan suelto, y no tenemos una base común y un orden interno, ¿cómo podrá haber siquiera diálogo? Las voces aisladas no se comunican ni conciertan; los interlocutores hablan sin entenderse, sin llegarse nunca al fondo unos de otros, fijos todos en ese absoluto en que se convierte para cada uno de ellos la total relatividad de cuanto dicen. Se rompe el diálogo y se acaba la filosofía, porque se disuelve la comunidad de los individuos y se interrumpe la continuidad de la historia.

El reconocimiento, que es bien forzoso, de los condicionantes psicológicos e históricos del pensamiento, ¿habrá de producir necesariamente tales consecuencias? Fuera superfluo que ahora dijese que no, por cuanto mi obra entera no es sino la búsqueda de un camino de salida. Hemos de ver qué tipo de diálogo es el que constituye la historia de la filosofía, y qué relación guardan con las cosas mismas las voces concertadas en el diálogo. Nos encontramos hoy, a mediados del siglo xx, en la plena posesión asegurada de esta nueva forma de conciencia propia que es la conciencia histórica. Esto representa una ventaja y una dificultad al mismo tiempo. No podemos ya pensar creyendo que para ello baste mirar a las cosas tal como se presentan; no podemos iniciar siquiera la tarea sin asumir la historia entera de la filosofía, sin integrarnos en ella en conexión de sentido. Esto quiere decir que nuestra eventual visión sistemática de la realidad implicará una revisión histórica total de la filosofía, en la cual aquel sistema se habrá de manifestar ya claramente. Pero la gran tarea de revisión histórica de la filosofía no es la única que ésta tiene encomendada desde ahora; porque ni siquiera la misma revisión puede ser adecuada y radical si no implica un nuevo esfuerzo de teoría. De dónde la necesidad de combinar estrechamente la tarea histórica, que ya es obra de teoría, con la empresa teórica, que a su vez entraña la histórica.³ Necesidad que, por lo menos, yo

³ Dos problemas capitales e interdependientes ha de resolver ahora la teoría del conocimiento: la relación del pensamiento con la realidad, y la relación del pensamiento con su propia historia. Tiene que buscarse la manera de articular en una doctrina unitaria estas dos relaciones. ¿Cabría ser tan ambicioso que se esperase integrar en esa doctrina de las dos relaciones del conocimiento incluso el problema ético, que es el de la relación del hombre que conoce con su semejante? Una cosa está clara: cuando el relativismo reduce el valor de la verdad al de una confesión subjetiva, valedera nada más para el que la pronuncia, no sólo abandona la apelación a las cosas, sino también la base del entendimiento entre sujetos que es aquella apelación, y con ella toda posible fundamentación ética del conocimiento. La verdad no se justifica solamente por la fidelidad que le guardemos en nuestro interior: si nadie más puede comulgar en ella, es moralmente estéril. ¿Podría ser

he sentido y traté de satisfacer en mis dos libros anteriores: *La Idea del hombre e Historicismo y Existencialismo*.

La manera como José Gaos responde a estos requerimientos de la situación presente no consiste en retroceder ante las relatividades patentes, sino en buscar un absoluto en el seno mismo de las relatividades. Las obras de la filosofía no pueden aspirar legítimamente a proponer verdades universales; bajo la aspiración se disimularía, incluso, un afán de dominio. La purificación de este afán sólo se logra renunciando a la universalidad. Pero la verdad misma, si no puede ser universal, ¿cómo se salva del relativismo? Se salvaría justamente por él. Sólo reconociéndolo y proclamándolo descubriremos este punto irreductible y absoluto de la subjetividad original y única, en que el pensador se encuentra a solas con una verdad que es verdadera *para él*. A más no podría aspirar, y con esto habría de bastarle.

Esta idea de la filosofía, porque tiene los mismos antecedentes, puede parecer muy próxima a la que antes se esbozó. Están próximas como lo están las dos vertientes de una cumbre empinada, las cuales miran hacia direcciones opuestas diametralmente. La filosofía, según José Gaos, habría de renunciar a lo que me parece más esencial en ella: la comunidad de la verdad. Y por comunidad no se entiende ni la pretensión de universalidad objetiva, ni la concordancia unánime de los pareceres subjetivos. En estas dos renunciaciones estamos ya de acuerdo. Pero así como la renuncia implica para Gaos un afirmarse en la radical y solitaria y últimamente inefable intimidad del pensamiento personal, creo por el contrario que en este fondo último lo que se encuentra es el principio de todo vínculo, de toda comunicación, comunión o comunidad. La comunidad de la verdad es la comunidad del amor de la verdad; y el amor de la verdad es la forma específica que adopta en filosofía el simple amor del prójimo. Pienso que el logos, *precisamente porque es expresivo y personal*, es nexo y vínculo y trasciende la soledad íntima. La existencia es una constante transcendencia de sí misma, de su pura subjetividad; y no lo es tan sólo por el fluir del tiempo, porque el presente existencial

que José Gaos, después de tanto meditar sobre la intimidad del hombre, corriera el riesgo de quedar en una postura amoralista, por no haber logrado la intuición de ese carácter *transitivo* de la verdad? La verdad es una relación vital entre sujetos, que no puede mantenerse sino como una cierta concordancia de su entendimiento de los objetos. Por esto es éticamente cualificable siempre. Pues el hecho ético es una relación entre sujetos, y no meramente una posición del sujeto frente a sí mismo. Y es justamente en lo más hondo de la intimidad donde radica el origen de esa relación.

contenga ya el futuro, como anticipación, sino porque la temporalidad misma del ser y esa anticipación se concretan real y primariamente en la palabra, el verbo, la expresión, el logos. Y no porque el logos haya de purificar lógicamente sus símbolos cada vez más, en ciencia y en filosofía, pierde nunca por ello su valor humano de comunicación. Cualquiera que sea nuestro modo de hablar, coloquial o matemático, el habla es siempre nuestro vínculo primario con los demás: ¡es la primera comunión del hombre! El logos, por tanto, expresa la subjetividad, y por ello mismo la trasciende. *No estamos solos*, aunque tengamos que aislarnos para darnos cuenta de ello.

Pienso también que el logos es eros esencialmente, y no tan sólo en los casos particulares de aquellos pensadores —Platón y algunos cristianos— que así lo pensaron taxativa y expresamente. Pienso que, siendo esencialmente obra de palabras la filosofía, las diversas posiciones personales de los pensadores no son nunca verdaderamente aisladas e inconexas. Por singular que sea la individualidad del filósofo —y ya hemos visto que no hay individualidad que logre existir sin conexiones de comunidad, ni en su fondo más íntimo y radical— los problemas de que se ocupa lo vinculan también a los demás pensadores. Pues los problemas son los mismos para todos, y la comunidad de los filósofos no se forma primariamente con las soluciones que propongan, las cuales habrán de ser inevitablemente discrepantes (aunque luego podamos descubrir incluso en ellas un orden interno), sino que empieza en la conciencia de los problemas mismos. Por más auténtica que sea una preocupación, por más hondamente que esté arraigada, por más íntimos y recatados que sean los matices de una experiencia personal, el filósofo tiene la capacidad de comprender y compartir esta preocupación ajena, porque el problema que la motiva se encuentra asimismo radicado en el fondo de su propio ser. No hay problemas individuales en filosofía, sino maneras individuales de sentirlos y pensarlos. Pensar por cuenta propia es aprender a vivir como propios y formular con claridad y distinción los problemas *comunes*, antes de que podamos elaborar doctrinas *personales* para solucionarlos. La comunidad de la verdad consiste, pues, primariamente, en *la comunidad del problema*.

PROSIGUE EL DIÁLOGO

Y ahora podemos examinar algunos de estos problemas comunes, que ocupan el primer plano en el pensamiento filosófico actual.

LA RAZÓN Y EL SER (Y LA NADA)

Es un hecho que hablamos del Ser y de la Nada. Y en tanto que hablamos, y que por ello los hacemos objeto de nuestro logos, el Ser y la Nada cabe decir que son "lógicos" o racionales. Pues, en efecto, en la medida en que la razón es esencialmente logos, en el más amplio sentido, logramos racionalizar todo aquello de que hablamos, incluso el misterio: la palabra mística también es logos y razón. Esto no presentaría dificultades de ningún género si no estuviera muy arraigado todavía un antiguo prejuicio, a consecuencia del cual se llama razón tan sólo a una de sus formas específicas: la forma "lógica" de la razón racionante, o razón teórica. Esta choca con ciertos límites, a los cuales ha de llegar en cumplimiento de su tarea, pero tan sólo para reconocer que no puede rebasarlos. Podemos hablar del misterio, pero no resolverlo teórica o racionalmente. Podemos hablar incluso de lo que no existe, de lo que no es fenómeno; pero sólo podemos hacer *fenomeno-logía* de lo fenoménicamente real. El Ser en cuanto tal no existe: sólo existen entes, siempre determinados ónticamente. Y podemos averiguar qué sean estos entes, y hacer teoría de su constitución o forma ontológica radical; pero no podremos nunca saber *qué sea ser*, en general. Esta cuestión desemboca siempre, inevitablemente, en un análisis de formas determinadas de ser. No podemos decir por qué hay Ser, más bien que Nada. Y Heidegger, quien formula esta pregunta, la deja sin respuesta. La pregunta por el Ser también la dejaron sin respuesta Platón y Aristóteles. Explican *cómo* es el ser (de los entes); pero no *qué es ser*. Y de lo contrario del Ser, o sea de la Nada, ya Platón nos advirtió que nada podíamos decir con razón (con razón de teoría).

Por consiguiente, no es que podamos y a la vez no podamos hablar del Ser y de la Nada. Es que hay diversas maneras de hablar. Con la razón teórica sólo podemos ocuparnos de los entes, y de su forma constitutiva de ser. Esto es ontología. El Ser en cuanto tal es un problema límite. Y la Nada total, la Nada que

no sea mera privación (determinada precisamente por una existencia), sino absoluta como indicá la mayúscula, ésta es radicalmente inaprehensible, y sólo puede concebirse en los términos absolutamente abstractos de Hegel: como absoluta indeterminación; lo cual equivale a confesar que no es concebible. Confirmación indirecta: Heidegger imagina que la Nada se revela en una experiencia esencialmente alógica.

UNIDAD Y PLURALIDAD DE LA RAZÓN

Nada impide que la razón sea una y varia a la vez. Por el contrario, la explicación de esa efectiva variedad, que tanto desconcierta, ha de buscarse en unos rasgos permanentes e inalterables. Pero el desconcierto proviene de una tradicional confusión entre unidad y unicidad. Cada forma determinada y cada teoría particular de la razón se presentaba como la definitiva idea de la razón única. Estas ideas resultaban inconciliables entre sí, e irreductibles a unidad común. Todas empezaban por romper la continuidad funcional que va del logos pre-lógico al logos lógico; y esta continuidad no la restablece el historicismo que patrocina Gaos, para el cual la indudable historicidad de la razón no representa una ganancia del conocimiento, sino la decepción que sufrimos ante el espectáculo de la fallida ambición que tuvo cada lógica de ser la única y la definitiva. Consideremos por el contrario que, siendo la historicidad inherente a la razón misma, es propio de ésta ir produciendo diversos sistemas formales o lógicos, como es inherente a la historicidad del hombre ir produciendo sucesivas ideas del hombre. Cada una de estas ideas del hombre ha expresado con fidelidad una realidad histórica, una situación óntica determinada; ninguna de ellas lograba apresar el ser íntegro del hombre, pues *la estructura permanente de su ser se manifiesta tan sólo en la secuencia histórica de sus diversas formas de existencia*, y es lo que da unidad a estas diversas formas. Para ser adecuada, una idea del hombre no debe contraponerse expresamente a otras ideas que se hayan dado de él en el pasado, e implícitamente a las ideas que se puedan proponer en el futuro. Por el contrario, ha de aspirar a hacerse compatible con todas ellas, mostrando que el hombre es precisamente un ente productor de ideas de sí mismo, y tiene que serlo, puesto que el suyo es un ser histórico.

De parecido modo, la teoría o idea de la razón, para mostrar su unidad fundamental, no habrá de ponerse en serie junto a las otras que ha habido, y contraponerse a ellas implícitamente, tra-

tando de excluirlas. Después del historicismo, esto ya no es posible. Su misión será exponer de qué manera la razón es creadora de múltiples formas simbólicas históricas.

No pienso —como sugiere Gaos— que la razón matemático-natural y la vital o histórica sean dos *especies* del género razón simbólica. Pienso más bien que la razón es, en todas sus especies posibles, esencialmente simbólica, vital e histórica. Funciona siempre igual, tiene siempre los mismos objetivos, responde siempre a las mismas motivaciones existenciales. Resultaría por ello extraordinariamente ambiguo el cualificativo de “racionalismo absoluto”, empleado para caracterizar mi teoría. Pues este cualificativo se aplica a determinadas doctrinas, según las cuales la totalidad de lo real es concebible en términos de una razón que en cualquier caso excluye a las demás, y que en todos los casos se presenta desgajada de los usos que se suponen no racionales del logos. La universalidad del logos no tiene nada que ver con la universalidad de la razón, en el sentido del racionalismo (que va de Descartes al idealismo alemán). La nueva historia de la filosofía ha revelado, en efecto, la falta de fundamento del racionalismo absoluto. Pero debemos advertir que el historicismo no ha puesto de manifiesto la incapacidad de la razón misma; por el contrario, pienso que ha de ensanchar enormemente su campo. Al quedar frustrada la ambición de absoluto de una idea particular de la razón, se ha revelado más bien la conexión interna que existe entre todas ellas. Todo depende, en efecto, de que se advierta esta conexión, de que no se consideren las diversas teorías como arbitrarias creaciones sueltas, dispuestas en la historia como una serie discontinua. Lo esencial a la historicidad de la razón es justamente la conexión interna entre las diversas creaciones teóricas y la ley reguladora de su continua sucesión. En vez de frustrado, yo me sentiría más animado por el espectáculo prodigioso de una razón creadora de tan diversos sistemas, capaz de tan variadas formas; y sobre todo, por la radical unidad de estas formas y creaciones, y por la regular, permanente estructura que las produce y que mantiene un orden interno en su desenvolvimiento histórico.

Vemos, pues, que para evitar una actitud vencida, que nos produciría un desengaño de la filosofía misma, no es necesario regresar a la caduca idea de un absolutismo de la razón que negase sus efectivas relatividades. Es el decurso de estas relatividades precisamente lo que revela un absoluto. Pero el atender a estas relatividades, sin percibir en ellas el absoluto que las explica a todas, equivale a renunciar a la razón misma como ins-

trumento de diálogo y de conocimiento, y a negar el sentido de sus creaciones históricas.

INDIVIDUO Y COMUNIDAD

Afirma José Gaos que la conexión entre individuo y comunidad fluctúa, en *Historicismo y Existencialismo*, "entre la subordinación de la individualidad a la comunidad, la subordinación de ésta a aquella, y la coordinación de ambas". Pero el concepto de subordinación no es apropiado al caso, ni en un sentido valorativo, ni en un sentido puramente descriptivo. En el sentido valorativo, este concepto tiene una significación política, y se emplea para cualificar las relaciones del individuo con el Estado. Desde el punto de vista puramente descriptivo, ha de reconocerse que en ciertas situaciones históricas se produce una subordinación del individuo a la comunidad, y en otras se da la inversa. Pero mi libro no se ocupa de teoría política, ni hace historia de las relaciones del individuo con el Estado. Sin embargo ¿dependen estas relaciones del simple arbitrio de los hombres? La evolución de las formas de vida política ¿no es reveladora de algo más radical que la política misma? En *La Idea del Hombre* traté la cuestión con amplitud y detalle. Para fines de aclaración tan sólo, será bueno recordar: 1º que por comunidad no entiendo nada más la comunidad política; 2º que el individuo y la comunidad, sea ésta del tipo que sea, están en una conexión real indisoluble; 3º que la comunidad no es tan sólo el término objetivo de una relación, en cuyo extremo opuesto estuviera el ser humano, definido desde luego como individuo uniforme, de tal suerte que la evolución histórica de las formas de comunidad no afectase para nada a la individualidad misma; 4º que son históricas las formas de conexión que el hombre mantiene con lo que no es él; 5º que la evolución histórica de estas formas afecta a su ser mismo; 6º que el grado, la forma, la cualidad de la individualidad humana son función de la índole de vínculos que el hombre mantiene con lo que no es él, formando por ellos comunidad; 7º que, recíprocamente, las formas de comunidad dependen o resultan de la forma de individualidad predominante en sus componentes; 8º que estas formas históricas de comunidad, y por ello de conexión real entre el sujeto humano y lo que no es él solo, no han de ser objeto meramente de estudios psicológicos, sociológicos e históricos especializados, porque su principio determinante es ontológico, y reside en la estructura del ser del hombre mismo, como ser histórico; y 9º que, por lo mismo, la comunidad es ya como tal un cons-

titutivo del ser hombre, cualesquiera que sean el grado, la forma o cualidad, la fuerza de sus vínculos, y, por ello mismo, el tipo de su individualidad fáctica: su ser es ser de comunidad. En otras palabras: el hombre es un ente que tiene la forma de ser de "comunidad".

No tiene sentido, por tanto, hablar de una distinción "cuantitativa" de las individualidades. El grado mayor o menor de individuación en el hombre no expresa un factor cuantitativo, sino *modal*.

En cuanto al absoluto de la individualidad y los conceptos de lo óntico y ontológico. Primero: Lo absoluto puede concebirse de distintos modos. Hay el absoluto de la singularidad. En este sentido, todo individuo es absoluto, por ser único; inclusive todo acto y toda situación son absolutos, porque son radicalmente singulares e irreproducibles. Pero la variedad de actos de un sujeto individual, y la variedad histórica de modos de individualidad, presentan otro cariz de absoluto, que no es el de lo *singular*, sino el de lo *común*; no el de lo irreproducible, sino el de lo permanente (aunque lo común no ha de entenderse como género lógico, ni lo permanente ha de entenderse como substancia). Así como todos los actos de un sujeto han de ser referidos a su unidad individual, aunque ésta no exista aparte o detrás de los actos mismos; así también, de parecido modo, las diversas modalidades óntico-históricas de existencia revelan la unidad fundamental de la condición humana, o sea la estructura ontológica constitutiva del ser hombre. Pero este absoluto tampoco representa una entidad aparte, definible por sí sola, desconectada de la existencia temporal y fáctica. La *forma común* del ser humano se presenta en los *modos* ónticos reales, concretos, fácticos y fenoménicos de la existencia: no aparte o detrás de ellos, sino tan sólo *en* ellos. La forma o estructura del ser puede llamarse absoluta porque, siendo constitutiva de toda posible modalidad óntica, es permanente e inalterable. Los modos de existencia, en cambio, son evolutivos o históricos. Pero estas modalidades existenciales tampoco son determinables mediante el análisis de la individualidad aislada, desconectada de la comunidad, pues lo determinante del tipo de individualidad son precisamente las vinculaciones que esa individualidad presenta con lo que no sea ella misma; y aunque esas vinculaciones sean variables históricamente, lo son, precisamente, y existen siempre porque la comunidad es inherente de manera esencial al ser mismo del hombre.

Por esto, el análisis ontológico del hombre no puede ser puramente fenomenológico, sino además histórico; pues lo fenoménico

del hombre reviste siempre los caracteres concretos de una actualidad óntica determinada, que corremos el riesgo de confundir con los caracteres estructurales, si no estamos prevenidos por la idea y por el hecho de *la historicidad del ser del hombre*. El hombre no es histórico porque sea creador de productos históricos, sino porque es histórico su ser mismo. Y el ser del hombre cambia precisamente porque su estructura es permanente: porque es la estructura de un ser de acción, y lo producido eminentemente por la acción es la modalidad óntica del propio ente activo.

Segundo. Debe quedar bien claro que la *forma* de ser del hombre no se da nunca en estado de pureza, ni se puede captar independientemente, aparte de los modos ónticos particulares, determinados históricamente, de la existencia real. Tampoco se da recubierta o encubierta por estos modos reales, permaneciendo detrás de ellos, como la substancia se concebía antaño recubierta de accidentes. Así, ningún modo particular de existencia puede revelarnos enteramente aquella estructura del ser, porque todos los modos posibles son históricos. El ser del hombre es histórico porque la historicidad "muerde en su ser" mismo, como se dice. Pensar que sólo afecte a lo accidental y fenoménico implica suponer que detrás del fenómeno hay algo sustantivo. Pero detrás del fenómeno no hay nada. No hay ninguna entidad que permanezca inafectada por el tiempo y por la historia. Todo lo existente cambia; pero la estructura del ser cambiante no es ella misma cambiante; por ella se explica el cambio, pues es permanente e inalterable.

Tercero. Gaos pregunta cómo distingo entre individualidad histórica e individuación ontológica. La pregunta quedaría ya contestada con lo dicho anteriormente. Pero veamos todavía esta analogía: El cuerpo cambia. Cambia por renovación celular constante; cambia por el crecimiento y el envejecimiento; por la digestión y el metabolismo, etc. Pero un cuerpo humano determinado es siempre *el mismo*: el cuerpo de *un mismo* sujeto individual. Sin embargo, esta mismidad no se determina de un modo puramente material. Es lo que podemos llamar *forma* del ser del cuerpo lo que permanece, y permite determinarlo como unidad, a través de sus múltiples cambios; pero no la *materia*, ni la conformación material o externa, o el aspecto físico, espacial, que presente en cada momento. Este cuerpo que siempre es el mismo, ontológicamente, cuya *estructura funcional* y cuya ley de cambio son permanentes, es también siempre distinto, ónticamente. Ni siquiera cabe decir que sea igualmente individual en la primera infancia que en la madurez. Pues bien: el ser del hombre, como

unidad integral, tiene una estructura ontológica permanente, común a todos, presente en toda situación, y por ello mismo ahistórica (aunque sólo con el auxilio de la historia podemos determinarla completamente). Esta permanencia inalterable de una misma *forma* de ser, igual en todos, es lo que permite llamar hombres a entes muy diversos. La diversidad óntica e histórica no es meramente accidental o accesoria, es decir cualitativa (psicológica, sociológica, etc.), ni mucho menos cuantitativa, sino que afecta al ser mismo del hombre, como el cambio del cuerpo en las sucesivas edades de la vida afecta al ser mismo del cuerpo (a su *modo* de ser, aunque no a su *forma* de ser). La diferencia entre la mutación del ser del cuerpo y la mutación del ser completo del hombre estriba en que la primera es necesaria, o predeterminada en su línea principal, mientras que la mutación del hombre implica la libertad; y en cada caso, la existencia efectiva es la trama de tres factores diferentes: necesidad, libertad y oportunidad (azar, destino y carácter).

Cuarto. Naturalmente, esta concepción evoca la substancialista; pero la evoca porque la substituye, no porque se asemeje a ella. Es decir, este concepto de forma o *estructura funcional del ser* ocupa en la construcción teórica un lugar equivalente al que ocupaba el concepto de substancia en las teorías llamadas por esto substancialistas, y responde a la misma necesidad vital y teórica. Esta necesidad, dicha sea de paso, también es permanente; es otro rasgo constitutivo de nuestro ser, determinante velado de modos muy diversos de conducta. De ahí proviene el afán que muestra siempre el hombre de *identificar* la realidad, de inmovilizarla mediante el logos y el pensamiento, y obligarla a que permanezca en su ser. Esto lo hacemos en teoría (científica o filosófica), pero ya en el pensamiento y el logos pre-teóricos: en ambos casos, con el logos nos curamos del tiempo. Esta es la motivación radical de las teorías substancialistas, implícita en la teoría misma, y velada por sus términos manifiestos. Pero, sea ésta u otra cualquiera la teoría que forjemos para apresar la realidad, lo decisivo es percatarse de este hecho: que si no logramos captar algo permanente, quedamos incapaces de comprender nada en absoluto. Si no hay en el fenómeno del ser cambiante algo que no cambie, el ser mismo es un misterio y su cambio es un caos. La historia ha superado la antigua concepción de un ser no cambiante, *aparte* del ser cambiante, o recubierto por él. Pero no ha suprimido ni podrá suprimir la necesidad misma de lo permanente, pues esta necesidad es constitutivamente inherente a nuestro ser y a las funciones del logos y del conocimiento. De cualquier

modo, la ganancia positiva para el conocimiento que representa el haberse percatado de esto, impide regresar al substancialismo; pero no permite confundir con él la teoría que substituye el concepto de substancia por el de estructura funcional.

EL TIEMPO

No advierto el fundamento que pueda tener la crítica para interpretar cuanto he escrito sobre la temporalidad, ya desde mi *Psicología de las situaciones vitales*, como una "primacía del pasado". Tampoco me parece que el concebir la potencia como inherente a un ente actual, implique necesariamente una idea substancialista del ser, como en Aristóteles. Si el ser (el del hombre) se considera como temporal, su dinamismo puede concebirse muy bien como literal acción, vinculando así el concepto de *acto* al concepto de *acción*, en que acto y potencia quedan implicados por la continuidad del desarrollo temporal; en vez de asociarlo al concepto de una substancia que permanezca inafectada por el tiempo. Menos percibo aun la conexión que pueda haber entre esta teoría del tiempo y el materialismo que Gaos atribuye a la filosofía griega, especialmente la platónica.

Lo radical en este punto es la continuidad ontológico-temporal. Para Gaos, en la misma continuidad fenoménica, sensible, material, se manifiesta una ontológica discontinuidad. Por esto piensa que es posible y real una creación de la nada (la cual rompe la continuidad temporal, y con ella, creo yo, la unidad del ser mismo y la del proceso histórico). Y con esta idea es congruente la de una inabordable singularidad del ente humano, la de una realidad aprehensible por un solo sujeto, la de una validez exclusivamente subjetiva de la verdad, y la de una desconexión histórica entre las diversas, sucesivas filosofías.

Por el contrario, considero la temporalidad del ser (del ser humano) como la continuidad de una acción creadora que se articula precisamente mediante los conceptos de potencia, acto, posibilidad, necesidad, libertad y azar, y tradición o herencia histórica (entendidos en el sentido que explican mis textos). La presencia del pasado en el ser actual es condición ontológico-temporal de la patente continuidad en el despliegue de este ser; al cual, en tanto que determinable ontológicamente como acción, le es inherente esa forma de *intencionalidad vital* que he llamado *anticipación*. Por ella, el futuro se integra también en la unidad existencial del presente. Si esta concepción concuerda o no con la de Heidegger, es cosa que importa muy secundariamente; si la idea heideggeriana de los "éxtasis" temporales rompe o no la con-

tinuidad del tiempo, es cosa de la que no debe sacar la crítica inferencias dogmáticas. En todo caso, lo que llamamos acción creadora, propia y exclusiva de un ser espiritual, implica en su misma libertad un condicionamiento temporal e histórico, en el que se descubre precisamente la continuidad: *lo nuevo* se obtiene de, y se articula con, *lo viejo*. La creación de la nada, rompiendo esta continuidad ontológico-temporal, sería *en el hombre* una creación sin condicionantes, y por ello mismo sin libertad: fuera el absoluto de un acto *gratuito*, y por ello mismo absurdo y carente de sentido.

HISTORICIDAD DE LA FILOSOFÍA

Para revelar con toda radicalidad el carácter histórico de la filosofía nunca he pensado que bastara simplemente completar lo que llamo el "método vertical" con el "método horizontal". Lo importante es aquello que podamos descubrir sobre la esencia de la filosofía, empleando los métodos apropiados; pero no los métodos mismos, como meros instrumentos de investigación y exposición historiográfica. Por esto he dicho que Dilthey no ha llegado hasta la significación extrema de este concepto de historicidad. A este respecto, algunos llamarían historicidad simplemente al hecho, bastante desolador en sí, de que ninguna filosofía vale para siempre. Esto reduce sin duda el valor de verdad de cada una. ¿Qué vale entonces una filosofía? Valdría, como creación personal, por lo que expresa, a saber: la personalidad misma de su creador, y la situación histórica que influye en él. (De ahí se pasa a imaginar que en una época próxima dejará de haber filosofía: que el hombre se expresará de otra manera.) De esta manera, toda filosofía sería igualmente verdadera, en el sentido de fielmente expresiva. Pero ¿sería también verdadera en el sentido del conocimiento, como *reveladora inequívoca de una realidad*? Esta pregunta no tiene respuesta adecuada en la obra de Dilthey (y tampoco en el otro historicismo de raíz kantiana que es el de Cassirer). En Gaos encuentra una respuesta de tipo solipsista: "La historia de la filosofía —dice— se presenta como una serie de filosofías personales porque cada filósofo piensa con y en su filosofía lo sólo aprehensible por él."

Más adelante me ocuparé de la verdad, y de este supuesto de una realidad sólo aprehensible por uno. Ahora debo señalar la incompatibilidad del supuesto con la propia historicidad de la filosofía. Pues, en efecto, si cada filosofía se limita a decir lo que *uno* piensa de una realidad sólo aprehensible por él, entre una filosofía y otra no hay conexión ninguna. La historia de la filosofía

fuera una *serie* disconexa de filosofías personales sueltas; pero una serie discontinua no constituye historia. Si esto es la historia de la filosofía, entonces la filosofía misma no es histórica como tal. Ninguna filosofía estaría vinculada a sus antecedentes y consiguientes, y cada una se produciría por una especie de acto de creación espontánea. No habiendo conexión, no habría tradición; y sin tradición no hay historia. ¿No era esta precisamente la vieja manera de hacer la historia, que el historicismo venía a superar?

Mi método "horizontal" permite poner al descubierto la conexión histórica que existe entre las *sucesivas* filosofías. Esta es una relatividad más profunda aún que la relatividad de tipo "vertical", o sea la conexión que guarda todo pensamiento con su autor y con la *época* de éste. Y era necesario llegar a este extremo radical de relatividad, porque justamente en él podemos encontrar de nuevo el auténtico sentido de la verdad filosófica; no como mera expresión subjetiva e histórica, no como pensamiento de una realidad sólo aprehensible por uno, sino como efectivo conocimiento de una realidad común. Dilthey, por muchos y muy notables que sean sus estudios histórico-filosóficos, no ha desprendido de ellos una idea de la estructura interna y de las condiciones permanentes del proceso histórico de las ideas (cosa que intentaron hacer, a su manera, Hegel y Marx). Gaos niega expresamente la existencia misma del proceso como tal: suprime la condición de posibilidad de una comprensión de lo histórico como tal. De ahí la simpatía que muestra por la idea que se hace Kierkegaard de la "verdad subjetiva"; de ahí también mi crítica de este concepto de subjetividad.

La subjetividad del filósofo, y su circunstancia vital, no bastan para explicar la producción de su filosofía. Esta obedece todavía a otras motivaciones y determinantes, que son *históricas*, y no meramente *actuales* o sea personales y circunstanciales. *El pasado entero de la filosofía pesa sobre cada nueva producción, y no sólo su presente actual.* El nexo entre el presente filosófico y su pasado inmediato y remoto: ésto es lo que debe ponerse al descubierto, y lo que han pretendido hacer *La Idea del Hombre e Historicismo y Existencialismo*. Y más aún que el nexo: la ley o forma constante de estos nexos de articulación histórica. Sea cual sea el acierto eventual de este plan teórico, su fecundidad principal estriba en llamar la atención sobre el problema mismo que deja pendiente Dilthey, y la necesidad en que nos encontramos (manteniendo justamente con ello la continuidad de la tradición) de incorporar las ganancias que consigue su filosofía, para atender a los problemas que heredamos también de ella. Sobre todo, no

pensemos que el historicismo impone la idea de una desconexión histórica de las filosofías, según la cual cada sistema cancelaría el anterior, y la verdad de todos quedaría anulada por la pretensión de verdad de cada uno. Que si esta pretensión de verdad absoluta y definitiva, propia de los sistemas clásicos, ha quedado superada, la consecuencia de ello no aniquila la verdad del conocimiento, ni presenta la historia de la filosofía como el panorama de una serie discontinua de pensamientos irreconciliables, o de monólogos sin comunicación recíproca.

LA VERDAD

Verdad es comunidad. Pero esto no quiere decir que *mi* verdad deba imponerse a los demás, o deba ser adoptada por ellos efectiva y literalmente, para que resulte válida respecto de la realidad. Si el vínculo de comunidad en que la verdad consiste dependiera de su permanencia y de la unánime concordancia de las opiniones, es manifiesto que no habría tal vínculo, porque no hay tal permanencia ni tal unanimidad. La verdad es, *de hecho*, histórica y relativa. Pero el haber descubierto que ninguna verdad de teoría puede valer para siempre y para todos, no destruye la verdad; sólo invalida la noción de una verdad humana que fuera absoluta y eterna. Pienso que la verdad es *esencialmente* histórica, porque incluye un factor o elemento de creación espiritual. Pero este factor no elimina la *presentación* o *representación* de lo real, en que la verdad consiste también esencialmente. Por ello se distingue de las otras creaciones históricas del espíritu, como por ejemplo el arte.

¿De qué manera se comprueba la efectividad de la verdad, como representativa de lo real? Responder a esta pregunta sólo puede parecer una tarea difícil, acaso imposible, si de antemano consideramos que sólo hay verdad en el logos teórico, formulado en juicios universales, y que la verdad expresa un conocimiento del tipo de la *episteme*, el cual se obtendría de una relación solitaria del sujeto puro con el puro objeto. Pero este supuesto, que se adopta como "algo comprensible de suyo" y sin examen previo, no es sino el resultado de una deformación histórica. Pues el logos de la ciencia, el logos de *episteme* o teórico, no funciona de manera diferente, ni responde a motivaciones distintas, que el logos pre-científico. Y la verdad, bajo la misma forma que en la ciencia, la tenemos ya en el diálogo usual. El logos científico no es menos *diálogo* que la palabra dialogada del hablar común; ni el conocimiento llamado de *episteme* puede jamás efectuarse por

un sujeto solo, a solas con *su* realidad, y sin la cooperación lógica o verbal del "otro". Si el conocimiento fuera *mi* conocimiento, y la verdad *mi* verdad, no habría de hecho ni verdad ni conocimiento. Pues jamás otro sujeto pudiera tener acceso a mi conocimiento y compartirlo, compartiendo por ello la realidad conocida, *si la verdad no le revelase, mediante el logos, una realidad común a ambos*. E inversamente, si esta realidad no fuese común a dos o múltiples sujetos, el logos que emplease cada uno para manifestar su conocimiento *sería absolutamente ininteligible para todos los demás*. El hecho de la verdad es el hecho primario y patente del entendimiento: ¿Nos entendemos? Luego hay verdad. Y la verdad es comunidad en tanto que es efectiva comunicación. Pero no descuidemos nunca esto: que *la condición de posibilidad de un entendimiento es la existencia de una realidad común, hecha patente por el logos*. Mi entendimiento no entiende la realidad sin el concurso ajeno; ni yo puedo entenderme con el otro sino refiriéndome a una realidad común. La discrepancia, entonces, que tanto alarma a los filósofos, porque a unos les obliga a renunciar a su ambición de verdad absoluta, y a otros les obliga a quedar resignados ante el fracaso de esta ambición, la discrepancia, digo, es un hecho derivado, que presupone el entendimiento. Sin verdad previa, es decir, sin concordancia fundamental sobre *una misma realidad*, identificada por dos interlocutores mediante el logos, la discrepancia entre ellos es imposible. Discrepar presupone estar de acuerdo "sobre aquello en que" recae la discrepancia.

Así pues, lo que se hace común en la verdad no es un pensamiento personal, sino una realidad pensada por el pensamiento y revelada por la palabra. Y como el pensamiento y el logos son lo mismo, y ambos son formas de diálogo, como ya indicara Platón, resulta que el logos sólo tiene sentido cuando lo tiene para más de uno, o sea para la comunidad. El sentido es siempre *consentido* o consenso. El sentido único, exclusivo para uno solo, es una literal insensatez: sólo el demente vive encerrado en su propio mundo, inabordable para los demás, y emplea un logos que para nadie más tiene sentido, pues alude a realidades que sólo existen para él; por esto los demás no las consideramos reales, sino fantásticas. Todas las formas posibles de sentido lógico o verbal requieren el consenso; es decir, que quienes emplean las mismas palabras *consienten* en identificar con ellas una realidad común, sin la cual las palabras carecerían de sentido: serían, ellas mismas, ininteligibles. Luego, sobre esta realidad común, e identificada en común por la palabra, elaboramos *interpretaciones* teóricas, en busca de un sentido más rigurosamente definido, o sea

de una univocidad más estricta y que permita un mejor entendimiento. Estas interpretaciones, como creaciones nuestras, son tanto más relativas e históricas cuanto más pretenden ser absolutas y definitivas. Pues, como ya anticipé en mi libro, y explicaré con detalle más adelante, cuanto más unívoco se hace el símbolo verbal, y más riguroso es el sistema formal de los símbolos, tanto más se alejan éstos de la aprehensión inmediata de la realidad. Ejemplo decisivo: el símbolo lógico-matemático.

El vínculo de comunidad no es, por lo tanto, un ideal de matiz ético —y mucho menos político— que se sobreañada a la intención de verdad puramente teórica. Por el contrario, es algo inherente de manera esencial a la verdad misma, por la función identificadora y reveladora del ser que tiene el logos. Más bien dijera que esto tiene consecuencias importantes para una concepción apropiada de lo ético en sí; pero no es la ética la que se inmiscuye ahora, como intrusa, en el negocio estricto de la epistemología. El vínculo se hace patente en el hecho de que no hay logos con sentido que no manifieste una realidad común; ni hay realidad que no pueda hacerse patente y devenir común mediante el logos.

Pero además, no sólo es común lo real, en tanto que algo presente y patente, o patentizable, por el logos. También es un hecho que el *problema* que esta realidad plantea al pensamiento teórico no es común; y al logos filosófico corresponde hacerlo patente con el rigor debido. De esta manera, la verdad estrictamente teórica también es vínculo, porque con ella damos respuesta a una cuestión que se nos plantea a todos en común, que tiene sentido para todos y a todos nos afecta por igual, aunque no todos sepamos manejar los instrumentos técnicos para tratarla apropiadamente. *Los problemas no son invención personal de los filósofos*, y por ello sus verdades no son suyas solamente, no son incumbencia exclusiva de quien las piensa y formula. (Y siendo imposible *de facto* la arbitrariedad insolidaria del “pensador solitario”, la verdad de cada uno lleva por esto inevitablemente una carga de responsabilidad tremenda: la verdad de cada uno nos atañe a todos, porque a todos nos afecta el problema común. De ahí que la irresponsabilidad del sofista, aunque pueda tomar formas graciosas y aparentemente inocuas de capricho y ligereza, sea para la filosofía algo más grave que otra forma cualquiera de amoralismo: es una desatención hacia los hechos mismos.) La comunidad del problema antecede a la comunidad de la verdad, y es condición del vínculo que la verdad teórica crea también.

Gaos afirma sin embargo, reiteradamente, que ciertas realida-

des sólo son aprehensibles por un sujeto individual. Habría que indicar cuáles son estas realidades; pero ahí estaría justamente la dificultad, pues la palabra con que se indicasen las haría manifiestas a los demás. Yo dijera más bien que *toda* realidad es siempre *sólo* aprehensible por un sujeto individual. La *aprehensión*, en el modo intuitivo y vivencial, es un acto absolutamente subjetivo. Pero esto no significa que lo aprehendido *exista* sólo para el sujeto que lo aprehende. Captar la realidad intuitivamente es algo que no puede hacerse en común; es una operación solitaria para cada uno, y mucho más todavía cuando la realidad aprehendida es ella misma subjetiva, porque entonces el modo de la aprehensión es una experiencia íntima. Pero, precisamente, *la verdad no está en la aprehensión, sino en el logos*. ¿De qué manera podemos obtener seguridad de que estamos percibiendo lo mismo que otro sujeto, es decir, una realidad que de algún modo nos sea común a ambos? Sólo mediante la palabra; pero este medio único es ya suficiente: le basta al poeta para hacerse inteligible, como ha de bastarle al científico y al filósofo.

Sin embargo, las que llamaríamos realidades del mundo interior no parecerían susceptibles de esta referencia unívoca: lo que a uno le pasa, sólo él lo experimenta. Esta vivencia es indefinible, y la consideramos inefable porque no cabe en las formas *lógicas* del logos; pero es también susceptible de expresión verbal, y por la palabra conocemos en qué consistió la experiencia ajena. Por la palabra, incluso podemos aprehender una realidad ajena del orden subjetivo, aunque jamás hayamos experimentado otra análoga; pues no toda aprehensión de realidades se efectúa en el modo de la intuición directa, o de la vivencia interior. Si ésta fuera condición, el "mundo" de cada sujeto quedaría reducido al repertorio de sus intuiciones directas y sus vivencias; y sin embargo, es un hecho que incorporamos a este mundo nuestro, comprensivamente, realidades que jamás percibimos (realidades actuales, pero remotas; realidades pasadas; personas conocidas por su obra o su biografía, a las que nunca vimos), y experiencias que jamás tuvimos (la maternidad, para los hombres; la vida monástica, para los laicos). Y es que hay mucha verdad en el aserto de Heidegger, quien afirma que la palabra es reveladora del ser (aunque la verdad misma no consista solamente en esta *apóphan-sis*, sino que incluya además una *póiesis* o creación libre, por la que adquiere sus caracteres históricos). Gracias a la palabra aprehendo como reales e incorporo a mi mundo realidades que jamás conocí directamente, y que por ello son comunes a mí y a quien las pudo aprehender de esa manera.

La realidad que en términos absolutos sólo existiera para mí, que no fuera captable en modo alguno por nadie más, me impondría el silencio. Y el silencio, el mutismo completo, si fuera imaginable, nos dejaría a cada uno de nosotros encerrado en sí mismo, a solas con una realidad que jamás podríamos distinguir del sueño o de fantasía alocada. (De ahí la amenaza de solipsismo que se cierne sobre los idealismos de tipo cartesiano: el sujeto jamás encuentra por sí mismo y en sí mismo garantía suficiente de la realidad, de la existencia objetiva. Pero la palabra es la ventana que necesita la mónada individual.) Por esto podemos, sin temor ninguno de salir derrotados, emplazar a quien sea para que nos señale una sola realidad que exista únicamente para él. Pues esta realidad no existe; y si existiera y él la aprehendiese, tendría que indicarla con un nombre, que manifestarla o revelarla por la palabra al común de los hombres, con lo cual dejaría ya de ser exclusiva. No hay verdad subjetiva, ni pensador solitario, ni filosofía personal, o que verse sobre realidades accesibles tan sólo al filósofo que las piensa. La verdad comunicada es común; si el logos que la expresa tiene sentido, es porque la realidad mentada en ella nos es común; y si hubiera una filosofía absolutamente subjetiva, ésta sería silenciosa, o bien absolutamente ininteligible: sería sueño, fantasía surrealista, o literal insensatez demente.

Por esto conviene señalar el error fenomenológico de la acreditada fórmula: *individuum est ineffabile*. No es inefable, puesto que de hecho *hablamos* de lo individual inteligiblemente, e incluso hacemos comprensibles nuestras experiencias más íntimas y singulares. Cabría decir que lo individual es *irracional* tan sólo en el sentido muy restringido de una racionalidad que se identifique previamente con la tradicional *episteme*, y se contraiga a la rígida forma de los juicios universales.

HEIDEGGER

La importancia extraordinaria de la obra de Heidegger, en su conjunto y en sus innovaciones particulares, no ha de inducirnos a ejercer con ella una especie de terrorismo intelectual, como si fuera la última instancia de apelación. Las modas son tanto más tiránicas cuanto más pasajeras; pero la obra de Heidegger tiene un valor permanente. Frente a ella, y frente a cualquier otra que aporte alguna novedad, es tan imprudente adoptar una actitud dogmática, como adoptar la inversa, que consiste en reprocharle sus antecedentes. La crítica ha enumerado algunos pasajes hei-

deggerianos que se consideran antecedentes y correctivos de otros pasajes de mi obra. El hecho de que fueran *correctivos* disminuye desde luego su valor de *antecedentes*, porque pone precisamente al descubierto mi discrepancia con ellos. Y en cuanto a la fracción de concordancia que pueda persistir, será suficiente que reparemos en la manera como un pensamiento filosófico tiene que elaborarse: pensamos de cara a las cosas, y no de cara a otras filosofías; y aunque estas se hayan de tomar en cuenta, las concordancias y discrepancias surgen en el camino libre de la ideación, y no por una confrontación con el pensamiento ajeno que efectuemos antes de considerar los problemas mismos.

Para el caso, propongamos como ejemplo el concepto de "ser con" (*Mit-Sein*) que utiliza Heidegger, y que puede ponerse en conexión con nuestras ideas sobre la individualidad y la comunidad. El propio Heidegger no consideró necesario invocar el antecedente inmediato de este concepto en la obra de sus colegas Nicolai Hartmann (*Ética*, I, caps. 34 y 35) y Max Scheler (*Simpática*, C), ni el antecedente más remoto de Hegel, cuya filosofía se ocupó tan extensamente de las relaciones ontológicas y epistemológicas del hombre con el mundo y con los demás hombres. Y no lo invocó porque, a pesar de las coincidencias de detalle, consideró seguramente Heidegger que el problema no había quedado resuelto satisfactoriamente en los antecedentes. De parecido modo, cualquier filósofo posterior puede considerar legítimamente que Heidegger no ha resuelto el problema ontológico de la individuación histórica, aun cuando eleva muy acertadamente el "ser con" a la categoría de un rasgo constitutivo del "ser ahí". Lo que importa examinar entonces es si dicha discrepancia resulta fructífera.

Algo análogo cabe decir respecto de la teoría existencial del conocimiento. (Sobre este punto, véase más adelante el capítulo titulado "El ser y el conocer".) Reclamarla ahora como cosa urgente no implica negar que Heidegger la haya intentado; tampoco la soberbia crítica del idealismo que hace Heidegger implicó en él negar que otros la hubieran efectuado ya. Y para mostrar en qué sentido es todavía *reclamable*, a pesar de Heidegger, esa teoría nueva del conocimiento, bastará con citar solamente dos ejemplos, representativos por lo que tienen de fundamentales: la teoría del logos y la teoría de la verdad.

Heidegger sostiene que el logos tiene una virtud, o cumple una función, que él llama apofántica: mostradora o reveladora del ser. Pues bien: es legítimo y fundado pensar que el sentido de esta función apofántica o patentizante del logos no está claro si no se

indica a *quién* se hace patente el ser. Lo importante no es que el logos sea revelador del ser, sino que, siendo por su esencia diálogo, lo que hace el logos es *identificar* el ser mediante la *palabra comunicada*; o sea, permitir a dos interlocutores que se entiendan sobre el *ser común co-revelado por el logos*.

En cuanto a la verdad. Heidegger la concibe como una literal *alétheia*: la verdad del logos, como patentización del ser, es un *des-cubrimiento* o una *re-velación*. Pero es legítimo también considerar que la verdad del logos no consiste meramente en un literal descubrimiento del ser. En el conocimiento primario o pre-científico, el descubrimiento toma la forma de una identificación, que se efectúa en común. Pero, en el pensamiento reflexivo y teórico (de ciencia o de filosofía) la verdad no es tanto una presentación, cuanto una representación: el ser ya estaba presente en la experiencia, y en la palabra del hablar común. Y esta nueva forma de presentación del ser requiere un nuevo género de palabras, y por ello mismo implica un elemento de creación: es una *apóphansis* en el modo de la *póiesis*. De ahí su carácter histórico. ¿Ha reparado Heidegger —y ha reparado la crítica— en el hecho de que la verdad, concebida como *alétheia*, no sería histórica? Toda noción de la verdad que no tome en cuenta íntegramente el historicismo, compromete el valor de la verdad y prolonga su crisis; porque, en vez de superar las consecuencias críticas radicales del historicismo, estas consecuencias le son aplicables entonces como objeciones.

1951.

MEDITACIÓN DEL PROPIO SER

1. Está México actualmente en una situación de gran actividad filosófica. Si los resultados que va presentando esta labor tuvieran solamente un interés teórico general, merecería naturalmente la pena de ocuparse de ellos con atención. Pero la actividad filosófica de México no se está desenvolviendo tan sólo en el plano de las ideas más generales, sino que ofrece una singularísima combinación de estas ideas con las reflexiones más concretas sobre el propio ser: sobre lo que provisionalmente llamaremos la esencia de lo mexicano, en relación con su historia y su cultura. Y como la excepcional importancia de este movimiento de ideas presenta caracteres de ejemplaridad, valiosos para toda nuestra América, es obligado que los difunda y realce quien aspire a que reciban todos el beneficio del ejemplo y la estimulación.

Sabido es que la filosofía positivista tuvo en México un gran arraigo, hasta la época de la Revolución, y que llegó a conjugarse con una cierta política y un estilo de vida muy caracterizado. Desde su crisis, no ha habido en México una filosofía que ejerciera sobre el medio la influencia que ejerció el positivismo. No disminuyó por ello la circulación de ideas; al contrario, la etapa siguiente, hasta el momento actual, se distinguió por una absorción cada vez más rigurosa, completa y metódica, de las filosofías clásicas y las contemporáneas. Esta labor, principalmente académica, se iba llevando a cabo al parecer sin conexión con los movimientos de ideas sociales, políticas y estéticas que tenían lugar en el país, y que servían para caracterizarlo en el momento. Incluso pudo parecer que la enseñanza estricta de la filosofía, y su cultivo en términos de universalidad, constituían algo así como un lujo que empezaba a permitirse la cultura en México, pero que no tenía conexión directa, en tanto que era un lujo, con las necesidades de esa cultura: las necesidades eran problemas inmediatos. Sin embargo, esa labor filosófica de entonces preparaba el terreno para la solución de problemas futuros. Entretanto, las expresiones directas de un nuevo estilo y forma de vida, que con razón podía considerarse más autóctono que el afrancesamiento de la época anterior, se encontraban en los ensayos de reforma agraria, en la legislación social, en la consolidación de las institu-

ciones de la República, en las obras literarias y en la gran pintura mural.

Pienso que ahora esa fase ha terminado. Era una fase de asentamiento, y ahora comienza a advertirse el servicio que prestaron a México aquellos maestros de filosofía que, sin descanso y sin ambición, en el recato de la cátedra, supieron poner sus propias ideas en conexión con las universales, y formaron discípulos bien capacitados por su información y por su técnica de trabajo. Antonio Caso es la figura sobresaliente de este período y de esta labor. A Vasconcelos habría que incluirlo más bien en el grupo de los que no se preocupaban de la universalidad, antes buscaban la inspiración exclusivamente en las esencias propias. Y como en filosofía es difícil proceder al margen de los cauces tradicionales, y no basta la originalidad de las inspiraciones para suplantarlo, y la herencia de la historia, de ahí el curioso contraste que presenta la obra de Vasconcelos. En ella se perciben, a la par, el ímpetu de una gran fuerza creadora, el hondo arraigo en la tierra propia, y la completa desconexión con los temas del pensamiento contemporáneo. Como autor, la universalidad que alcance Vasconcelos dependerá de ese empuje romántico que hace vibrar su obra y que precisamente la aísla y distingue, como un fenómeno único, de todas las obras de su tiempo. Es un gran mexicano auténtico que no pretende incorporarse a la universalidad. En Caso se descubren a la vez la mexicanidad auténtica y la ciudadanía del mundo.

Los dos movimientos pudiera decirse que se están reuniendo ahora; y esta conjunción de lo más autóctono con las ideas universales habrá de producir frutos de mucha sazón. Las nuevas generaciones de filósofos pueden salir de la Facultad, si quieren, perfectamente pertrechadas. Han recibido una cabal información sobre la filosofía; pudieron conocer, y debieron aprender a revivir por cuenta propia, los problemas que se abren en la primera línea del pensamiento contemporáneo. Han presenciado de cerca esa misteriosa tarea de la creación, esos momentos fugaces con que se premia la constancia del trabajo, y en los que brota la llama de las ideas propias al contacto con las ideas clásicas. Saben de qué manera aquéllas se encuadran en éstas dentro de la secuencia de una tradición continua. Se les enseñó el oficio, y se les dió capacidad de estar al día. Pero a todo esto ha de añadirse algo que ningún profesor pudiera darles. Las técnicas para el manejo de las ideas les habilitarían para ejercer adecuadamente la enseñanza y pensar con rigor conceptual los problemas comunes. Pero, más adentro que la vocación profesional —la cual puede recibir auxi-

lios y estímulos exteriores—, está lo que llamamos la vocación de un problema, radicada en lo más hondo del propio ser, y determinante de su curso mucho antes de que pueda llegar a formularse con rigor y claridad. La vocación de un problema, el sentido de una misión y el empeño de cumplirla no pueden recibirse de fuera, porque surgen de una motivación interior, que se asienta en lo más propio del carácter, y lo cualifica y perfila; y de la feliz combinación de este factor personal con la oportunidad de una situación histórica.

Para las nuevas generaciones, el problema radical es el del propio ser; su misión es plantearlo con todo el rigor que les permite ya su formación, y a la vez con esta hondura de sentimiento que sólo dan las cosas propias. En esta coyuntura histórica, el tema de lo mexicano está siendo debatido en términos de filosofía universal.

2. Cuanto mejor proyectamos el futuro y anticipamos sus posibilidades, tanto más nos impacienta la tardanza del tiempo. Las cosas de la vida que podemos imaginar anticipadamente vienen muy lentas, en un ritmo de tiempo que no corresponde al de nuestra previsión. Quisiéramos que se produjera ya, en nuestro tiempo propio, aquello que tenemos la capacidad de prever y hasta de originar, y no tendríamos acaso el privilegio de presenciar. Nuestra impaciencia es entonces como el signo de la incorporación del futuro en nuestro presente.

Todo el que quiera a su tierra es impaciente, pues el quererla implica anticipar su futuro. Sólo sentimos impaciencia buena por lo entrañable. La paciencia puede ser virtud menor del indiferente, del desengañado, o del que, sintiéndose superior, disimula en ella una tolerancia que puede tener mucho de frialdad y un poco de desdén. Y es gran virtud cuando la siente el hombre mirando a lo que le es más ajeno: la eternidad. Entonces él es un sabio, y su virtud es resignación. Pero el santo es un impaciente de eternidad, porque la siente próxima; y ¿quién dijera que su impaciencia vale menos que la paciencia del sabio?

Cuando el amor de la tierra propia inspira a la filosofía, tenemos una curiosa conjugación de impaciencia y de sabiduría. Ya no se trata sólo de averiguar lo que las cosas sean, que esta averiguación ha de hacerse sorogadamente; cuando tratamos de investigar lo que somos nosotros mismos, la tarea tiene siempre una intención, expresa o no, de mejoramiento, y entonces no sentimos impaciencia por concluir la tarea, sino porque llegue el día en que se cumpla la previsión que a ella la inspira.

La meditación mexicana sobre el propio ser es una empresa de arraigo y alcance nacional, aunque de momento no parezca repercutir fuera de los ámbitos intelectuales; y señala una etapa en la formación de la conciencia propia, a la que no se hubiera llegado sin antecedentes, y de la que no podrá salirse sin consecuencias saludables. Es la etapa de "la impaciencia de México", si se me permite la expresión. México se encuentra ahora entre dos tiempos, y en el paréntesis, la espera desespera. Hay vidas que sólo tienen un tiempo: las que llevan una carga demasiada de pasado; o las que apenas son vida todavía: esas que son mera promesa de porvenir indeciso. La impaciencia de México es una esperanza con decisión, porque tiene el privilegio de asentarse en un pasado. Pero el pasado es bien pasado, y no puede ya volver; y como la decisión presente de futuro no se cumple todavía, el momento que dura entre estos dos tiempos parece que no valga por sí mismo, como si no tuviera carácter propio, ni fuera suficiente afirmación: tan sólo afirma lo que no es todavía. De ahí la fecunda impaciencia de este interrogatorio sobre el propio ser, en busca de una conciencia propia. Pero, buscar lo que se llama, hablando de naciones, una conciencia propia, es ya tenerla en buena medida. Porque tal vez esa conciencia no sea sino la capacidad de interrogarse.

3. En su fase actual, las investigaciones sobre lo mexicano se están produciendo con esa varia prodigalidad y ufanía con que la tierra bien dispuesta y fecundada regala sus frutos primaverales. Como nutridos y diversos son los frutos, así son variadas y abundantes ahora las ideas, los puntos de vista, los rasgos sueltos y los perfiles que se están ofreciendo del mexicano. Quien se desconcertara de semejante variedad, incluso disparidad, se privaría del gusto que han de proporcionar los frutos primerizos, que todavía no llegan a la plenitud robusta de su madurez, pero que ya tienen sazón. Los hombres y la naturaleza son más animosos en primavera; y si la meta que los hombres alcanzan los deja satisfechos, pero privados de propósito, pensemos que tal vez sea más valioso el empeño que su cumplimiento. Y como en este empeño colaboran por igual filósofos y artistas, escritores, historiadores, sociólogos y psicólogos, es forzoso que el conjunto de sus aportaciones presente una apariencia de inconexión abigarrada.

¿Hay un orden, por debajo de esta apariencia? Un factor primero de unidad lo encontramos en un rasgo que precisamente parece contribuir al desconcierto: el pesimismo sobre el propio ser, o más bien la opinión desfavorable sobre ciertos caracteres de

lo mexicano que revelan, de una manera expresa o tácita, quienes los analizan. Esto quiere decir que el análisis no aspira a una mera descripción del carácter, sino que lo guía una intención de reformarlo. La empresa toda tiene un profundo sentido pedagógico, aunque no haya llegado a formularse expresamente como tal, hasta el momento. Pero nunca se criticaría la manera propia de ser si no se tuviese el ánimo de cambiarlo. El afán de conocerse es un afán de ser, y no pudiéramos sentir este afán si el ser con que nos encontramos al conocerlo fuera inmutable.

Pero, además de este factor de unidad, que es de orden vital y moral, la empresa filosófica que se está llevando a cabo en México presenta otro de carácter teórico. Tiene diversos planos, y es necesario señalarlos todos para que se adviertan su coherencia y su común sentido. Tenemos, de una parte, esa profusa labor que pudiera llamarse de investigación fenomenológica, de la cual es objeto el mexicano en su concreción inmediata, y por cuyos análisis y descripciones se va haciendo acopio de rasgos distintivos y predominantes. Pero la tarea se inicia y se dirige desde un plano en que están claras la relación de lo propio con lo universal, y el condicionamiento vital e histórico de todo pensamiento y de la existencia misma.

Esta perspicacia filosófica sólo pudo lograrse asimilando el resultado entero de la tradición filosófica e incorporándose a ella con plena actualidad. Finalmente, de esa conciencia histórica y esa incorporación surge el propósito, aguzado todavía más por el dramático problema del propio ser, de elaborar una idea del hombre en que se inserte la idea del hombre mexicano: una teoría de la estructura permanente del ser humano, que permita explicarnos todas sus variedades históricas, incluyendo la nuestra propia. La universalidad culminaría de este modo. Pero, sobre el tema de lo universal debemos añadir unas palabras.

4. Empleando provisionalmente una expresión que no es exacta, hemos dicho anteriormente que estas meditaciones de que nos ocupamos versaban sobre la *esencia* de lo mexicano. De una parte, es muy dudoso que, si el hombre en general puede ser definido esencialmente, las variantes propias de la mexicanidad constituyan una *esencia*: serían más bien un accidente particular de la *esencia* común y universal. Y de otra parte, la preferencia marcada por ideas del existencialismo que muestran los jóvenes filósofos del grupo Hiperión, los fuerza a rechazar de antemano ese concepto. Pero, ni es necesario que la filosofía de la existencia propia se haga en términos de existencialismo, ni lo es tampoco

que era meditación del propio ser conduzca a unas definiciones esenciales.

La particularidad del hombre mexicano, por ser una realidad concreta y bien determinada en el espacio y en el tiempo, no nos obliga a dedicarle un tratamiento meramente descriptivo, psicológico y sociológico, cuyo resultado fuera el esquema de esto que llamamos una forma de vida: la forma de vida del mexicano. Pienso que es justificada la ambición de aplicarle un tratamiento ontológico, que nos aclare lo que es su ser: que nos revele cuál es el *modo de ser* del mexicano, en tanto que ser y en tanto que mexicano. El resultado de la pesquisa ¿tendrá que ser esencial, para ser válido y riguroso? Jamás podría serlo, porque la esencia de la mexicanidad no existe: existe su historia. Pero, de que la mexicanidad sea histórica, como toda forma humana de ser, no se infiere que nos veamos impedidos de examinarla en tanto que ser. Si tan sólo cupiera hacer ontología de lo que no cambia, entonces la ontología de lo histórico, y la del hombre muy principalmente, fueran empresas vanas: nunca pudiéramos hablar del ser, tratando de un ente particular y mutable, si no lo referíamos a la universalidad de su género; pero de este modo el ente pierde toda su particularidad o individualidad óntica o existencial.

Tratando de lo histórico, y del hombre por consiguiente, nos las habemos siempre con lo particular. Pero, como la particularidad es constitutiva, y no sólo accidental, detrás de lo particular no hay esencia ninguna que se esconda y que constituya la universalidad. La ontología del hombre se hace con particularidades.

¿Qué relación guardará entonces la particular idea del hombre mexicano con la idea universal del hombre? Que esta pregunta reciba una respuesta adecuada, es condición del valor y del alcance universal de la filosofía que hagamos sobre el hombre mexicano. Pero el camino hacia esta respuesta quedó ya indicado. Si no hay una esencia del hombre mexicano, tampoco la ha de haber del hombre en general. Pero no parece cierto que la idea del hombre en general haya de resultar entonces de una mera narración histórica, o de una suma de ideas particulares, o de una especie de disposición perspectivista de las múltiples visiones parciales. Al rechazar la idea esencialista del hombre no abandonamos el propósito de averiguar qué sea el hombre. Quiérese decir que la posibilidad de darle rango ontológico a nuestra meditación del hombre mexicano, o a cualquier meditación de una forma de ser humana determinada, no ha de tener por consecuencia la imposibilidad de hacer ontología del hombre en cuanto tal. Primeramente, hemos cargado la intención en lo particular y lo más pro-

pio; ahora tenemos que hacer lo mismo con lo universal. Y advertimos que *tan sólo alcanzará pleno sentido nuestro análisis del propio ser, en tanto que ser, cuando logre fundarse y encuadrarse en la idea del ser (humano) universal*. Todo consiste en que este ser no se conciba como esencia, sino como estructura.

En otras palabras: no hay una esencia inmutable de lo humano, que revista en cada tiempo y lugar un ropaje de accidentes mudables. Hay una forma de ser o estructura del hombre como tal, una manera suya de funcionar constante, la cual produce formas diferentes de existencia. Lo inmutable es esa forma o estructura; pero ella no está oculta tras las maneras particulares de ser, sino presente en ellas y bien patente a lo largo de su historia. Lo cual quiere decir que la forma que podemos llamar universal del ser humano no tiene mayor realidad que las formas particulares, como en la ontología tradicional tenía la substancia mayor ser que el accidente. Por esto cabe hablar de las formas particulares de ser en términos de ontología; y por esto también la ontología que versa sobre lo particular no excluye la idea universal del hombre, o la noción precisa y clara de su forma constante de actuar, sino que teóricamente la implica. El ser humano es histórico; pero después de haber asimilado bien esta noción de su historicidad, atendamos ahora con esmero a la noción de ser. El hombre *es*, en tanto que histórico; y *es* histórico, en tanto que es. La historicidad no anula su entidad.

5. La otra universalidad, la que haya de lograr el pensamiento rebasando la esfera de su inspiración local, es un propósito inherente a la ocupación filosófica misma, la cual, entre nosotros, aquí y ahora, presenta ciertos caracteres interesantes. Y no es el menor de ellos, a mi entender, ese contraste entre la juventud histórica del hombre mexicano, en tanto que precisamente mexicano, y la viejísima tradición que cargan los instrumentos de pensar que emplea, en tanto que filósofo, para definirse a sí mismo. Cuando, en sus mocedades, el hombre griego trataba de pensarse a sí mismo, no disponía de conceptos tan abundantes y añejos como los nuestros, ni de la ilustración que aporta a nuestro menester la tradición histórica. Así ocurría que, para él, entre pensarse a sí mismo y pensar al hombre en general no había diferencia alguna que se advirtiera. De hecho, el filósofo griego aspiraba desde luego a la universalidad; no tenía noción de que las diversidades caracterológicas entre los hombres de culturas y épocas distintas afectasen para nada al ser mismo de estos hombres. Y si al proponer una idea del hombre incluía en ella rasgos propios,

particulares helénicos, no era consciente en modo alguno de su interferencia. No pensaba que su particularidad fuera a imponerse a los demás, ni se sentía condicionado en su pensamiento por su situación vital e histórica.

Una idea del hombre no es una idea de imperio. La filosofía no es el producto de la decadencia del espíritu de un pueblo, como pensaba Hegel, pero tampoco es una forma de dominio que manifieste su plenitud. Los pensadores españoles de la época dorada hubieron de plantearse también el problema de la idea del hombre. Lo que en ellos suscitó el problema no fué tan sólo la situación de crisis del hombre europeo en el siglo xvi, sino principalmente la nueva humanidad descubierta en América, cuya existencia pareció trastornar súbitamente el cauce histórico, y perturbó el cuadro de las ideas tradicionales. La idea del hombre que ellos propusieron fué universal, porque logró integrar en unidad aquellas dos formas diferentes de existencia humana. Pero a la universalidad de la idea no contribuyó para nada la pujanza del poder político, ni inversamente, pues este poder se mostró declaradamente adverso a las implicaciones morales y políticas que contenía la idea, y no menos en España misma que en América. Por otra parte, la idea platónica del hombre se va elaborando en el ocaso del predominio político y militar de Atenas.

En cuanto a la noción del condicionamiento histórico, e incluso personal, a que se halla sometida toda filosofía, se trata manifiestamente de una idea nuestra, del hombre moderno. Siendo así, la universalidad que alcanza sin duda alguna la idea griega del hombre se debe a que, sin dejar de ser por ello una auténtica idea del hombre griego, cala tan hondo en este ser particular, que en él se revelan caracteres permanentes del ser humano en general. Pero además, hay caracteres que no son permanentes, pero son hereditarios, y habiendo sido forjados en la actualidad de una existencia particular, se transmiten a otras existencias posteriores que mantienen con aquélla el vínculo de una continuidad histórica.

En lo humano, lo universal está presente en lo singular. Si el ser del hombre cambia históricamente, toda auténtica idea del hombre será a la vez particular y universal. Sólo partiendo de lo más propio puede llegarse a la universalidad: decir lo que yo soy es decir lo que es el hombre, aquí y ahora. Pero lo que es el hombre ahora contiene en sí la forma invariable de la condición humana, como ya advertía Montaigne; contiene rasgos heredados, que serán comunes a todos los hombres de la misma tradición histórica; y en fin, si nuestra idea del hombre y nuestra forma de ser presentan caracteres de suficiente fuerza vital, estos serán

heredados históricamente por otros hombres, y su persistencia realzará la universalidad de nuestro pensamiento, así como la dignidad de un pensamiento realza nuestra manera particular de ser.

O sea que, más avisados que los griegos, merced a nuestro sentido histórico —e incluso que los medievales y modernos, hasta Hegel—, hoy procedemos igual que ellos, pensando lo particular y propio con una aspiración a la universalidad, pero sabemos de antemano el camino que ha de seguir el pensamiento inevitablemente para llegar a esa meta partiendo de la intimidad de lo propio. Y la eventual universalidad de nuestra idea del hombre podrá ser tan valiosa y auténtica en principio como la del griego, aunque la una no coincida con la otra. Ni pueden coincidir; pues aquello que constituyera en los tiempos de Platón la situación vital del hombre se ha alterado por la transfusión que han operado los sucesivos modos históricos de ser. El hombre como tal, además de su básica estructura, lleva en su ser el resultado de esa acumulación de pasado. Permanece en nosotros algo de lo griego, que es lo más viejo de nuestro ser de hombres occidentales; y nuestra existencia presente va añadiendo novedades propias a este ser heredado, y transformándolo. Y como pensarlo es también una manera de hacerlo, ocurre que la filosofía sobre el mexicano habrá de transformarlo a él, efectivamente. Por donde enlaza con la más estricta teoría ese sentido pedagógico y ético de las presentes meditaciones que antes indicamos.

6. Sin este sentido, la empresa no podría lograr todo su merecimiento. Muchos han señalado el hecho de que la preocupación general por lo humano, la predominancia específica del tema antropológico en la filosofía, se producen en situaciones de crisis, aunque no necesariamente de merma vital. Estas son épocas confusas, en que resulta imperativo distinguir ingredientes diversos que parecen estar amalgamados: la sofística, con su característico amoralismo; la intención de bondad que no juzga necesario apoyarse en una teoría ética, sino en la fortaleza y rectitud de la intención misma; y la filosofía teórica que no admite el divorcio entre la verdad y el bien. Una vez hecha la distinción, para el filósofo la opción no ofrece dudas. Sea cual sea su estilo personal de pensamiento, aunque establezca el tema del hombre en el centro de su filosofía, sabrá eludir el riesgo de concebirlo como "la medida de todas las cosas". Que si bien es el hombre quien ha de dar la medida a muchas cosas, también es él quien se mide por las cosas a cuyo servicio se dedica. Y la filosofía es un servicio: no es algo que pongamos a nuestro servicio personal, sino

algo a cuyo servicio nos rendimos; o mejor dicho, es la búsqueda de un bien cuyo servicio acrece nuestra medida. El rigor con que la hemos de pensar no es entonces una exigencia puramente técnica, sino una obligación y una responsabilidad para con las cosas pensadas y para quienes escuchen nuestra palabra. No debemos olvidar que la sofística es también un humanismo, sin duda más cautivador y accesible que el socrático, como ya se hubo de ver en Grecia. Y la advertencia viene a cuento al recordar que Samuel Ramos, quien inició este curso de reflexiones sobre lo mexicano con su estudio del hombre y la cultura en México, señaló también hace años el buen camino que podía llevarnos *Hacia un nuevo humanismo*. Esta obra suya da el tono inicialmente a toda la empresa que se va llevando ahora a cumplimiento.

No debiéramos pensar, por consiguiente, que sean ajenos a la preocupación nacional de cada lugar los filósofos que no se la plantean expresamente. Quienes abordan el tema del hombre sin especificaciones no están ni pueden estar desvinculados de la tarea de quienes precisan el tema y lo concretan en el propio ser; pues, de una manera tácita o expresa, *el problema del ser propio es el que da la inspiración y la motivación originaria a todo pensamiento universal sobre el hombre*. El menester teórico, el manejo de las ideas que se llaman puras, no se efectúa en un terreno neutro y esterilizado, adonde no llegaran el calor de la tierra propia y la palpación del hombre real. Pero, por otro lado, el hecho tan reconocido de que el hombre vive en relación con su circunstancia, y la necesidad de pensar esta circunstancia suya, no significan que el pensamiento haya de permanecer encerrado en ella, frenado de sus ímpetus de teoría. Que una cosa es arraigar en la propia circunstancia, y otra es hacer filosofía puramente circunstancial. Creo advertir que la tarea filosófica mejor cumplida y más seria de los mexicanos que investigan el propio ser no tiene nada de circunstancial: no presenta caracteres de pensamiento localista, hecho de particularismos y tipismos y nacionalismos. Tiene arraigo en lo más propio, de lo cual se hace problema, y tiene además ambición justificada de universalidad. El beneficio para la nación proviene de ese arraigo; el beneficio para la filosofía habrá de consistir en esa universalidad.

7. Esperemos que no caigan en el circunstancialismo y el nacionalismo los pensadores de otros sitios donde cunda el ejemplo de los mexicanos. Pues, como *plan* de conducta intelectual, este que se lleva a cabo entre nosotros puede ser adoptado por cualquier otra nación de nuestra América. Los modos de la ejecución ha-

brán de ser desiguales, pues lo son también las condiciones de cada situación histórica. Pero el problema es vivo en todas partes, y no sólo en América; y esta universalidad del problema nos presenta la necesidad de pertrecharnos, para acometerlo debidamente, con los instrumentos de pensar que sólo puede facilitarnos la filosofía universal. *No puede nacer una filosofía autóctona, una filosofía que sea propia por sus temas y su estilo, que no derive de la filosofía universal o no vaya a insertarse en ella.* La reflexión sobre lo mexicano, sobre lo venezolano o sobre lo argentino, no podrían rebasar la esfera de sus circunstancias locales si no partieran ya de una base universal, y con impulso suficiente para regresar a ella después del recorrido.

En estas naciones nuestras, las influencias heterogéneas, la pérdida de un carácter tradicional que no ha sido todavía substituído por otro bien definido, el derroche de energías y la variedad de empresas materiales dan testimonio de un cuidado predominante por el cuerpo nacional. Y hay que cuidar, en efecto, de la tierra descuidada, que dominar su crueldad: sanear y ejercitar el cuerpo de la nación. Pero las naciones no acaban de serlo si no tienen, o laboran por forjar, un alma propia; la cual no es sólo una pasión de ser, sino una disciplina y estilo de carácter, o sea un *ethos*. Los negocios del alma, que son negocios éticos, no se hacen con mercancías. Terrible cosa fuera, esta de perder el alma en la prosperidad del cuerpo. ¿Quién podrá decir lo que le conviene al cuerpo, si antes no decide el espíritu a qué fin se destina el cuerpo mismo?

En México existe también el gran peligro que se advierte en otros sitios de América: el de no buscar el alma, o de que el afán de buscarla quede ahogado por el de tener el cuerpo en forma, y rebosante de poder. Sin embargo, escritores, filósofos, artistas, han venido a mostrar recientemente que no sólo colaboran a la búsqueda individualmente, con su obra personal, sino que saben integrar los esfuerzos en un empeño común, dotado de sentido preciso y definido. Ese tiempo entre dos tiempos que es el nuestro, ellos lo convierten en un intervalo germinal. La única manera de "matar el tiempo" intermedio es ganarlo con la esperanza. Y la esperanza de ser es la que *anima* esta búsqueda del *alma* propia. Todo el mundo busca, menos el desesperado. La desesperación es el signo del tiempo perdido. La historia marcha acumulando novedades. Bien está, pues, el afán juvenil impaciente de novedades; que la vejez, como se dice en *La Celestina*, "no es sino mecón de enfermedades, manzilla de lo pasado, pena de lo presente, cuidado triste del porvenir".

Y no habrá que cejar en el afán. Porque el alma nacional, como la propia del individuo, no da nunca descanso, cuando ya se tiene, y se tiene ya cuando se busca. Tener un alma es ejercitarla sin reposo. La primera posesión es el deseo; que a veces la posesión culminante importa una renuncia: la saciedad destruye la esperanza, y por esto es un sentimiento de pasado.

1951.

EL SER Y EL CONOCER

1. Dice Aristóteles: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Todos los hombres tienden por naturaleza al conocer.¹ Por *naturaleza*: el conocer no es una finalidad vital de algunos hombres privilegiados por una vocación especial, ni una capacidad adquirida por oficio, ni una función accesoria o derivada. Es una tendencia congénita, un afán de búsqueda entrañado esencialmente en nuestro ser. Una investigación rigurosa sobre el ser del hombre ha de incluir ineludiblemente este rasgo constitutivo del conocer. Pero también, recíprocamente, cuando la investigación filosófica acometa el problema del conocimiento, de sus principios y supuestos, de sus métodos y sus alcances, y repare en el tema de la verdad, habrá de tomar en cuenta a su vez la conexión necesaria que existe entre estas cuestiones y las relativas a la constitución del ser del hombre.

El problema del conocimiento es el problema del hombre. Las teorías del conocimiento se exhiben ante nosotros como si fueran un repertorio de posibilidades, ante las cuales pudiéramos elegir la que mejor convenga y garantice la consecución de la verdad. Pero una teoría del conocimiento no ha de ser meramente un literal "discurso del método", que pueda elaborarse con cierta relativa arbitrariedad, a la manera de una técnica de investigación, independiente de quien la inventa y la emplea; más bien, a la manera del propio Descartes, no se reduce a un simple método o camino conducente a la verdad, sino que implica ya una verdad principal sobre el ente que requiere la verdad para existir.

No podemos iniciar la marcha por el camino del conocimiento estableciendo desde luego las condiciones *ideales* para la adquisición de la verdad en general, y reservando para después la aplicación de estos requerimientos al conocimiento del hombre, como si éste fuera un ente más entre los hombres. Primero debemos atender a las condiciones *reales*, efectivas, del conocimiento. Es tan injustificado prescindir de estas condiciones reales, como dar por supuesto sin examen lo que se implica en ellas; pues lo implicado es nada menos que el ser mismo del hombre, y las condiciones en que se produce *de facto* su conocimiento dependen de la estructura de este ser.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, A 1, 980a 22.

Descartes descubre también como verdad primera que el hombre es un ser esencialmente cognoscente o pensante. Pero inmediatamente procede, no a estudiar cómo conoce el hombre de una manera efectiva, es decir, cómo funciona su ser en tanto que cognoscente, sino *cómo debe proceder* para que su conocimiento sea verdadero, de acuerdo con una idea preconcebida de la verdad. La teoría del conocimiento deja de ser descriptiva y ontológica, después de su primer paso, y deviene regulativa. Pero la posibilidad de esta regulación cartesiana se asienta en el supuesto de la igualdad de la razón; y entonces la regulación tropieza con la actualidad del error. Lo mismo que el antiguo racionalismo estoico, el racionalismo cartesiano ya no se hace problema de la verdad, sino que debe más bien preguntarse cómo es posible el error. Para justificarlo, Descartes tiene que empeñarse tardíamente en unos análisis descriptivos del proceso real del conocimiento. Por estos análisis hubiera sido más apropiado iniciar precisamente la investigación.

Si la teoría del conocimiento ha de proceder descriptivamente, y así lo impone la naturaleza de las cosas, la amplitud de su examen ha de rebasar el límite convencional que ha venido separando su propio campo del campo ontológico. Siendo el conocer una función primordial del hombre, ninguna cuestión relativa al conocimiento, ni siquiera la de su fundamentación con vistas a la verdad, puede considerarse válidamente por sí misma, o independientemente, sino que debe referirse a la cuestión principal: cómo se integra el conocimiento en la estructura total del ser cognoscente.

El estudio del "sujeto" de conocimiento no basta, sin embargo, para resolver todos los problemas que nos salen al paso. No podemos quedarnos en el sujeto mismo, ni siquiera sometiéndolo a tratamiento ontológico. La índole propia del conocimiento manifiesta, ante una primera y simple inspección, su carácter transitivo o intencional: *ὀρέσθαι* significa alargar la mano, o estirarse para alcanzar algo. Constitutivamente, el conocer es una tendencia, es un impulso de alcanzar y captar. Cuando la tendencia se cumple, el conocimiento es un *acto existencial*, una forma de actividad humana, en la cual queda implicado necesariamente el "objeto" que hemos alcanzado. En efecto, el objeto en general es aquello hacia lo cual tiende la intención de nuestro conocimiento, o mejor dicho, hacia lo cual tendemos nosotros mismos, cognoscitivamente.

Tenemos ya dos términos, y una peculiar relación entre los dos. El término primero, que es el sujeto, quedó de momento determinado ontológicamente por este rasgo suyo constitucional

que es la *tendencia hacia* el conocer. El término segundo, que es el objeto, quedó implicado en la esencial intencionalidad del conocimiento, antes de recibir otras determinaciones propias. En cuanto a la relación entre el primero y el segundo, queda definida previamente, sin hacer sobre ella mayores averiguaciones, como una índole peculiar de *aprehensión* del objeto por el objeto, mediante la cual éste cumple una de sus primordiales funciones existenciales. Pero entiéndase que esta función no es *puramente* cognoscitiva: la aprehensión es τὸ ὄρεγμα, es el extender la mano para *alcanzar*, y también para *ofrecer*. La idea de una relación puramente cognoscitiva es elaborada y tardía; originariamente, o sea ontológicamente, el conocimiento es una acción de intento posesivo. Luego veremos de qué manera esta acción incluye el sentido de ofrecimiento que contiene también la palabra griega.

Pero ¿cómo se determinará lo que intentamos aprehender? Lo conocido eventualmente permanece de momento en la vaguedad de un *algo* intencional. ¿Qué cosa es la que el hombre tiende a conocer, con una tendencia entrañada en su propia naturaleza? Fuera legítimo preguntar desde luego si hay algunas cosas que estén más *a la mano* que otras;² o si tendemos más fuertemente hacia las que no están al alcance tan próximo de la mano; o si preferimos mejor unas que otras, entre las que están próximas. Y fuera legítima la múltiple pregunta, porque tenemos ya un conocimiento bastante de las cosas cuando iniciamos una investigación rigurosa sobre el conocimiento mismo; y hemos de ver hasta qué punto es infundada la operación que ha intentado efectuar algunas veces la filosofía, y por la cual se ha suprimido, o suspendido, o cancelado, todo el acervo de conocimientos que hemos acaudalado antes de elaborar una teoría y un método rigurosos del conocimiento, con vistas a fundarlo sobre bases absolutas. Con este procedimiento, que es el de Husserl y el de Descartes, correríamos el riesgo de que se nos esfumase lo que precisamente está más *a la mano*. El contrasentido del idealismo, del que también participa el kantiano, consiste en que, por resolver de antemano el problema del conocer verdadero, acabe por hacérsele problemático el ser mismo, que es lo conocido en todo caso. Pues, en

² La expresión "a la mano" no coincide aquí con la equivalente que emplea Heidegger en *El Ser y el Tiempo* (traducción de José Gaos) para determinar justamente la forma de ser de un tipo de entes no humanos. Aquí la expresión no carga significaciones ontológicas especiales que hayan de tomarse en cuenta después. Se emplea para designar con la apropiada vaguedad preliminar el objeto de la intencionalidad cognoscitiva, antes de recibir especificaciones de ninguna clase.

efecto, si lográsemos representar ahora la ficción de nuestra cabal ignorancia sobre ese algo al que tiende nuestro conocimiento, la primera determinación que deberíamos aplicarle es la determinación de ser. Lo conocido es el ser. El ser está a la mano, o a la vista. El ser es la condición de posibilidad del cumplimiento de esta tendencia inherente a nuestro ser propio, que es la tendencia a conocer. Y de que la tendencia se cumple efectivamente, de esto no hay duda ninguna, y es bueno empezar por esta certidumbre: hay ser, siempre, en todo caso. Primero está el *mío*; pero no sólo el *mío*, como veremos, ni siquiera el del "objeto", sino además el *tuyo*.

El "objeto" de conocimiento es el ser. O dicho de otro modo: el ser es la determinación primaria que recibe *lo conocido*, y por la cual se desvanece la vaguedad primaria de ese *algo* que está *a la mano*, o hacia lo cual alargamos la mano, o echamos la mirada posesiva en la actividad de conocimiento. Y esta determinación, en tanto que primaria, es absolutamente universal. No se trata por ahora de la universalidad lógica del concepto de ser, del cual se dice académicamente que tiene una extensión infinita. Tampoco se trata de que el ser deba entenderse cosmológicamente como la totalidad de la existencia. Esta característica de universalidad primaria es pre-ontológica y pre-epistemológica. Quiere decirse simplemente que todo lo cognoscible *es*; que el ser es el objeto intencional del conocimiento. Pero no el objeto de una forma específica de conocimiento, como el filosófico, en el cual proyectáramos averiguar *qué es el ser*. Esta averiguación, es, desde luego, también muy derivada, y tiene un cariz netamente teóretico. El hombre no es un ser ontológico porque tenga la capacidad específica de elaborar teorías sobre el ser, sino porque *habla* de lo que conoce, y aquello que conoce es justamente siempre el ser. Importa desde ahora recalcar que el llamado problema del conocimiento nos sitúa originariamente en el dominio del ser. El sujeto que conoce es un ente cuya forma de ser se determina justamente por el conocer; el objeto de la intencionalidad cognoscitiva siempre es el ser: es una forma u otra de entidad o existencia; y esa intencionalidad, cumplida en el acto efectivo de conocimiento, es una relación óntica (o existencial) y ontológica (verbal o expresiva en todo caso, y eventualmente teórica u ontológica en sentido estricto) entre el ente que conoce y el ente conocido.

Estos son, por lo menos, los términos preliminares de la cuestión. En seguida hemos de ver cómo y por qué dichos términos, que son en definitiva los que presenta el planteamiento tradi-

cional (cualesquiera que sean las alteraciones ya introducidas), resultan insuficientes cuando la situación se examina más cuidadosamente. Pero era menester que encuadrásemos previamente la actividad cognoscitiva en el dominio propio de la ontología,³ pues de otro modo habiéramos podido desviarnos de la senda que ha de conducirnos a un planteamiento riguroso y totalitario, y a un intento de resolución, de este problema del conocimiento.

2. Ha sido Heidegger quien ha restituido su preeminencia en la filosofía a la pregunta por el ser; sobre todo (pues dicha pregunta no tiene respuesta, en los términos de Heidegger), él ha sido quien ha desentrañado el sentido de la pregunta misma: el preguntar por el ser, así como una cierta comprensión del ser, previa a toda formulación teórica de la pregunta, son algo que se adscribe a la forma de ser propia del hombre. Las investigaciones que ha llevado a cabo a partir de estas premisas han logrado superar definitivamente ciertos falsos problemas y aporías en que se ha venido embarullando la teoría del conocimiento, inclusive hasta nuestros días. Sin necesidad de compartir sus ideas, de seguirlo fielmente por el hilo conductor de su pesquisa, ni de aceptar siquiera su planteamiento originario, puede decirse que en su filosofía se encuentran los fundamentos positivos de una total revisión del problema. Para seguir adelantando en la investigación, es necesario pasar previamente por esta filosofía. Pero hay que pasar a través de ella, y más allá: porque, sean cuales sean las ventajas que nos depare, quedaron descuidadas en la obra de Heidegger cuestiones o aspectos de índole tan capital, que sin fijarnos en ellas con la debida atención no podríamos llevar a cumplimiento la tarea de fundar ontológicamente la teoría del conocimiento. Para justificar estas afirmaciones inmediatamente, será conveniente que anticipemos ideas que sólo en otro lugar podrán aventajarse con una exposición más completa y fundamentada.

Aunque parece, y es en efecto, muy radicalmente innovador, el replanteamiento del problema del conocimiento que propone Heidegger permanece apegado a unos términos generales asenta-

³ Por razones de orden fundamental nos inclinamos a pensar que no hay respuesta posible a la pregunta: ¿en qué consiste ser? ¿qué es ser en general, o en cuanto tal? Si admitiésemos que el dominio de la ontología se restringiese a las meditaciones conducentes a una eventual respuesta a estas preguntas, entonces habríamos de renunciar naturalmente al empleo de este término. Por el contrario, lo empleamos para designar todo lo relativo a los entes o existentes, en tanto que ellos son, y que nosotros nos ocupamos de su ser y hablamos de su ser.

dos en la tradición. Lo que rebate definitivamente es el idealismo moderno, que se origina con Descartes; lo que supera es la contraposición del realismo y el idealismo. Pero, en su meticuloso análisis de la noción de "realidad", y en su tratamiento del problema de la verdad,⁴ se atiene a los términos en que se encuadra desde antiguo la relación del conocimiento: el sujeto, el objeto, y la relación misma del uno con el otro. Ciertamente, su concepción de cada uno de estos tres términos es revolucionaria, particularmente la del sujeto y la de la relación. Pero pensamos que esta relación no está determinada por completo mediante los dos términos extremos, que son el cognoscente y lo conocido. Por el contrario, un examen más detenido de la relación, y de la función que en ella cumple el logos, habrán de revelarnos la presencia ineludible de un nuevo término. El conocimiento no es puramente una relación óntica y ontológica del ente que conoce con el ente conocido: por ser *onto-lógica*, la relación implica un *destinatario* de este logos.

Lo conocido es en todo caso el objeto de la intencionalidad cognoscitiva; pero, dado que *el conocimiento entraña necesariamente la expresión*, esta relación de conocimiento supone *otro sujeto* al cual se enderece comunicativamente la palabra, para el cual ésta sea inteligible, y haga por ello inteligible el ente conocido; un sujeto, en suma, que sea *el término de la intencionalidad expresiva del logos*. El conocimiento implica la palabra, pero a las cosas no les hablamos. Así como la *pura* relación de conocimiento no tiene realidad existencial, esta relación no concluye o termina en el objeto conocido. El afán que nos mueve a conocer no se cumple ni satisface en el escueto conocimiento: esta tendencia radical es la necesidad de comunicación.

Para Heidegger, el hombre es el ente que se interesa por el ser, que se ocupa y preocupa por el ser; su propio modo de ser consiste en esta preocupación. Por esto ha estudiado *cómo* se interesa por el ser, *cómo* se le aparece y se le evade, y *cómo* puede en algún caso comprenderlo. El *cómo* es la pregunta característica de la investigación fenomenológica y del método descriptivo, propuestos y adoptados por Heidegger para evitar, como su maestro Husserl, dogmatismos y prejuicios e interpretaciones personales, y para atenerse a *lo dado*. El método es recomendable; tal parece, en verdad, que sea el único posible o adecuado en este caso. Y en el empleo de este método es natural que evitemos con suspicacia la

⁴ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, §§ 43 ss.; "Sobre la esencia de la verdad", *passim*. Trad. de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica.

pregunta sobre el *por qué*, pues en ella se envuelven tradicionalmente razones causales y explicaciones interpretativas que rebasan el orden riguroso del puro análisis y la descripción. Sin embargo, este es un caso en que el *por qué* de la cuestión se ofrece también como algo dado ante el análisis descriptivo: es parte integrante de la realidad misma que estamos examinando.

Nadie se ha preguntado rigurosamente por qué el hombre pregunta por el ser. Heidegger ha investigado el sentido de la pregunta misma; ha creído que este sentido iba a quedar suficientemente aclarado exhibiendo, en la descripción del ser del hombre, a esta forma de preguntar como algo inherente a su modo propio de ser. Con esto se alteraba la noción habitual del "sujeto" de conocimiento, para volver a la concepción añeja y olvidada de los griegos: que el hombre tiende al conocimiento *por naturaleza* o constitución ontológica, es un hecho. Pero es un hecho, y también relativo a la estructura del ser humano, el por qué de esa tendencia natural. Si el método analítico de la fenomenología se aplica con amplitud total, la pregunta sobre el *por qué* nos guía hacia la cuestión radical de las motivaciones originarias del conocimiento. El ser mismo del hombre no queda suficientemente determinado, en tanto que ser, mientras el examen de su pregunta sobre el ser no nos lleve a averiguar qué lo induce a conocer y a interrogar, cuál es la intención primaria de su conocimiento, de su *alargar la mano* hacia las cosas. Y recíprocamente, el problema mismo del conocimiento no queda planteado adecuadamente mientras no se presenten todos los términos de una relación que es más compleja que la bilateral entre el sujeto y el objeto. En el conato o ímpetu de conocimiento, y de *apropiación* del objeto, está implicado *otro sujeto*, a quien se *ofrece*, por la vía expresiva del logos, el conocimiento logrado por nosotros. A quien de hecho extendemos la mano al conocer, no es tanto al objeto conocido, cuanto al prójimo: al que recibe la comunicación de nuestro conocimiento. Y así, la pregunta del *por qué* se responde con la descripción del *para qué*: el hombre pregunta por el ser para hablar de él *a alguien*.

El conocimiento nunca es completo como tal (aunque sea científico, y sea cual fuere su valor de adecuación) mientras lo conocido no recibe la determinación de un nombre. La palabra es inherente al conocimiento, porque simplemente lo concluye.⁵ Pero la palabra, aunque decimos que *se aplica* a la cosa, aunque

⁵ Sobre estas cuestiones, cf. nuestra obra *Historicismo y Existencialismo*, El Colegio de México, 1950, particularmente el cap. vii; también "El mito fáustico del hombre", en esta obra presente.

de hecho la constituye finalmente en "objeto", no se dirige a la cosa o al objeto: se dirige *al otro*. El otro ha de quedar por tanto integrado necesariamente en la relación de conocimiento. Lo cual sólo puede extrañarnos todavía porque vemos que hablar con alguien de una cosa viene *después* de conocer la cosa; imaginamos entonces que la comunicación es un acto derivado. Pero, en verdad, el diálogo viene *antes* del conocimiento, porque es una motivación determinante del conocimiento mismo.

Esa integración del otro en la relación cognoscitiva pudo pasar desapercibida mientras no se reparó en que la palabra misma es un órgano de conocimiento, y no sólo de expresión de lo ya conocido; mientras la contraposición de los términos objeto y sujeto se consideraba como una forma u otra de presencia del objeto "en la conciencia" del sujeto. Esta conciencia era muda: la palabra no era un constituyente de la cosa, en tanto que objetivada, sino que se le aplicaba *a posteriori*, como una mera designación, y para los fines ulteriores (no esencialmente cognoscitivos) del diálogo entre sujetos. El diálogo mismo no importaba en sí para el estudio del conocimiento. De esta manera, quedaba sin plantear siquiera el problema de la inteligibilidad, que es el problema de la naturaleza del logos y de su función existencial. Pero, cuando se ha reparado, como lo han hecho ya Cassirer y Heidegger, en que el logos es una función determinante del conocimiento, entonces la supresión del *otro*, como destinatario del logos, no tiene justificación. Esta es la falla del propio Heidegger.

Con la palabra se asegura la identidad de la cosa, a fin de que pueda ser *identificada*. Si no pudiera ser identificada o reconocida, es decir, si no permaneciese igual a sí misma, ὡσαύτως ἔχον, como dice Platón, entonces ¿cómo podría jamás ser conocida? *Conocer es reconocer*. Y la garantía de nuestro conocimiento o identificación de las cosas es el logos, la palabra, con que determinamos o fijamos su ser. Es inherente a la palabra, y por ello al conocimiento, imponer una fijeza a las cosas, para que sean efectivamente entes. Pero la palabra no sólo define la identidad de la cosa, y se le aplica como una etiqueta: la palabra es esencialmente una expresión, una comunicación. No sólo se aplica a *algo*, sino que se dirige a *alguien*. La palabra es comprensible de suyo; pero advirtamos todo lo que implica la comprensibilidad: yo no puedo comprender el ser, identificarlo, conocerlo o reconocerlo, sin el auxilio de la palabra que lo determina objetivamente; pero tampoco puedo comprender la palabra sino por referencia a la cosa que ella define y señala. Además, muy claramente, esta relación no se produce tan sólo entre un sujeto que conoce y habla, y

un objeto conocido y designado verbalmente, sino entre dos sujetos que se hablan tomando como referencia común la cosa conocida y mentada. De otro modo, la relación de conocimiento adopta una forma estrictamente bipolar, frente a la cual lleva razón la crítica idealista: fuera de nosotros mismos, o de la conciencia, el objeto como tal no ofrece en sí garantías de realidad verdadera. El solipsismo es consecuencia inevitable del idealismo, así como el idealismo es la posición indicada cuando la relación de conocimiento se reduce a los dos términos sujeto-objeto. Y todo esto nos explica el origen de la lógica; pues, siendo la palabra o el logos una función existencial, por la que identificamos a las cosas, *dia-logando* con los demás, luego procuramos que también el logos permanezca siempre idéntico en sus significaciones. Ideamos el principio lógico de identidad para garantizar la posibilidad del diálogo: para poder entendernos.

La palabra, pues, se endereza primordialmente hacia el otro sujeto, hacia ese alguien indeterminado en principio, aunque siempre determinado y concreto en la experiencia efectiva, y cuya primera determinación ontológica y epistemológica es la de un *inter-locutor*, la de un *semejante*, que lo es precisamente por esta capacidad suya de intelección y comprensión. Esta capacidad lo distingue de antemano y lo hace resaltar del orden general de los entes que no son yo mismo. Lo comprensible o inteligible es, entonces, la palabra. Los entes, la realidad de las cosas, sólo se comprenden por la palabra. Los entes no son en sí racionales o irracionales, inteligibles o no inteligibles, comprensibles o incomprensibles. Decimos que algo es racional si se acomoda a ciertos cuadros lógicos de la razón que nosotros mismos hemos elaborado; pero, primariamente, es racional o lógico todo lo cognoscible, porque todo conocimiento implica el logos o la palabra. Nombrar las cosas es conocerlas. Pero nombrarlas es hablar de ellas con alguien. El *qué* y el *cómo* de lo conocido, es decir, lo designado con la palabra, implican el *quien*: el otro sujeto al cual yo dirijo la palabra. Yo trato de entender las cosas porque esta es la manera de entenderme con el prójimo. La lógica nos hizo olvidar la función existencial del logos: la operación identificadora de la palabra, la estructura dialéctica del verbo, la motivación vital que nos impele a establecer como principios regulativos del logos a la identidad y a la no contradicción. Y es que la lógica se concibió como instrumento de la ciencia, e imaginamos que sólo podría operar eficazmente si purificábamos al logos de todas sus conexiones existenciales, pre-científicas y pre-filosóficas. Así fuimos lle-

vados a suprimir de la estructura del conocimiento a uno de sus términos integrantes: *el otro*.

El problema del conocimiento no podrá replantearse con la debida radicalidad innovadora mientras no quede aclarado el sentido existencial de la lógica y su función histórica. Sólo así podremos descubrir que el conocimiento es un diálogo, y que su estructura triangular se integra con estos tres términos, que están en una relación ontológica bien definida: el sujeto, el objeto, y el otro sujeto. Que todos los hombres tienden por naturaleza al conocer, como decía Aristóteles, ha de significar ahora que el ser del hombre se define o determina como tal por la palabra: Todos los hombres *ἀγγέονται φύσει* al logos.

3. El conocimiento no es, pues, una mera relación de un sujeto con un objeto: implica esencialmente una expresión, una comunicación. Pero, desde que se constituye históricamente la lógica, y más aun modernamente, esta interlocución del conocimiento parece quedar relegada fuera del campo del conocimiento científico. No se trata solamente del esoterismo inherente a toda expresión rigurosa de un saber. Se trata de la concepción misma del saber, aceptada desde antiguo sin mayores averiguaciones, y por la cual hubo de quedar como fracturada la unidad del conocimiento. En cuanto se hizo más riguroso el análisis del conocimiento, el logos fué perdiendo la amplitud de significación que antes tuviera, y designó tan solamente las formas lógicas de la palabra, o sea los conceptos formalizados con vistas al conocimiento científico: a la *ἐπιστήμη*. De hecho, se vino a distinguir entre la palabra y el concepto, y la expresión de conocimientos no científicos empezó a llamarse *δόξα*, o mera opinión. El logos verdadero era tan sólo el científico: de ahí la *epistemo-logía*.

De esta manera, la teoría del conocimiento propendió cada vez más a representar solamente y a fundamentar el conocimiento científico. Pero, si el hombre es por naturaleza el ser que conoce y que habla ¿no será una mutilación de la unidad original de esa naturaleza suya el estudio parcial del conocimiento y del logos? Pues es manifiesto que el conocimiento pre-científico define ya la condición esencial del hombre, antes de que éste logre formular el ideal de una ciencia o un conocimiento verdadero. ¿Hemos de considerar que el hombre se comporta de manera diferente, y es un distinto tipo de ser, cuando su conocimiento no es científico? Si fundamos en el ser del hombre nuestro estudio del conocimiento ¿no habremos de partir más bien de las formas primarias del

conocer, y analizar la continuidad unitaria que existe entre estas formas y las epistemológicamente superiores?

Hay que restablecer, en efecto, la unidad del conocimiento, como condición de una adecuada teoría del mismo. Pero esta unidad quedó además comprometida últimamente de otra manera. Ya no sólo se fracturó la unidad del ente que conoce, con la distinción ontológicamente confusa entre la opinión pre-científica y el logos de la ciencia, sino que, dentro de la ciencia misma, se produjo otra peligrosa dualidad entre el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento del espíritu. Así como el *factum* de la ciencia natural había requerido una teoría de las condiciones de posibilidad y legitimidad de esta ciencia, de la misma manera el auge posterior de la ciencia histórica condujo a una fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu. La obra de Kant se complementaba con la de Dilthey.

Pero ¿cómo se hizo posible dicha fundamentación autónoma? Es evidente que, al reivindicar para sí propias un sector específico de la realidad, las ciencias humanas, históricas o del espíritu, tenían previamente que establecer una rigurosa diferenciación y delimitación ontológica entre los tipos de ser integrados en el sector llamado naturaleza, y el tipo de ser del hombre y de lo humano, que constituye el otro sector. Pero esta delimitación ontológica no es tarea propia de las ciencias particulares. Y así como la física no intenta definir el ser físico, en tanto que ser, tampoco la psicología y la historia bastan por sí solas para definir el ser del hombre. La distinción de los campos se efectuó entonces por medios epistemológicos. Se explicó de qué manera y por qué razón el conocimiento del mundo humano debía organizarse sobre categorías distintas y emplear distintos métodos que el conocimiento del mundo natural.

Aunque esta distinción fuera válida, y lo es, las ciencias que la establecían y prosperaban sobre ella no podían exhibir su fundamento. Mientras tanto, estas ciencias no dejaban de avanzar en sus caminos particulares, porque es manifiesto que el progreso efectivo de una ciencia bien fundada no requiere la previa formulación teórica de sus principios. Ya llegaría el momento en que la filosofía, y concretamente la ontología, acudiese a llenar ese vacío y revelase cuál es el fundamento en que se asientan de *facto* esas ciencias humanas. El momento ya llegó, y es así como Heidegger intentó completar la obra de Dilthey.

Pero ¿la completó realmente? Al establecer Dilthey, mediante criterios epistemológicos, la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, y la consiguiente autonomía de estas últimas,

de hecho no sólo postulaba una fundamentación ontológica de ambos grupos de ciencias, derivada de la distinción real entre los respectivos órdenes del ser; además estaba postulando el principio de la unidad del conocimiento, aun cuando su intención patente era más bien la de acusar su dualidad. Se estableció la conveniencia adecuada entre el conocimiento humano y los "objetos" humanos. La forma del ser del hombre, aunque no definida ontológicamente, era la que permitía captar y comprender esta categoría de objetos que llenan el mundo histórico, porque dichos objetos son precisamente una creación humana, un "producto del espíritu". Los objetos naturales, por el contrario, no son creación humana. Sin embargo, la ciencia natural también es un "producto del espíritu", integrado en el mundo histórico, y la forma del ser del hombre es la misma cuando éste hace ciencia natural que cuando hace ciencia histórica. Los métodos que hemos de emplear en un campo y en el otro habrán de ser distintos, ciertamente. Pero, si lo que investigamos es el conocimiento en cuanto tal, y esta investigación tenemos que centrarla en el sujeto que conoce ¿cómo no habremos de suponer *la unidad fundamental del conocimiento*, derivada de *la unidad estructural del ser cognoscente*?

El ser y el tiempo de Heidegger contiene de algún modo la fundamentación ontológica de esta unidad del conocimiento que, como una consecuencia inesperada de sus propias premisas, salió al paso del historicismo y se le convirtió en problema. Sin necesidad de estudiar a fondo los términos de esta fundamentación heideggeriana, podemos exhibir las razones por las cuales resulta de antemano insuficiente. La primera de ellas fuera que Heidegger no absorbe totalmente las consecuencias extremas e ineludibles del historicismo, por lo que se refiere tanto a la historicidad del ser del hombre, cuanto a la historicidad de la ciencia. Desde luego, Heidegger no acomete el problema de manera directa, sino en cuanto que lo encuentra vinculado a la caracterización del ser humano. En modo alguno se muestra afectado por la "situación de escándalo" para el conocimiento que representa la dualidad irreconciliable entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu.

La paradoja del historicismo de filiación diltheyana es que, siendo fundamentalmente una teoría del conocimiento, se encuentra imposibilitado de plantear totalitariamente y resolver el problema principal del conocimiento. Para lograrlo, y reconstituir la deseada unidad, tendremos que desvanecer al mismo tiempo la antigua dualidad entre el conocimiento pre-científico y el conoci-

miento científico. Pues ha sido precisamente la indebida ruptura de su continuidad unitaria, y la consiguiente concepción de la teoría del conocimiento como pura epistemología, o sea como una literal teoría de la ciencia, la que ha convertido en problema la inevitable distinción entre ciencia natural y ciencia humana. La unidad del conocimiento, para que abarque a la vez a la ciencia y la preciencia y cualquier tipo de ciencia, debe fundarse en la unidad estructural del ente que conoce. De esta manera se pondrá de manifiesto la radical intención promovedora del conocimiento (de cualquier tipo de conocimiento), y la constante unidad de sus funciones.

4. Una eminente teoría unitaria del conocimiento es la fenomenología de Edmund Husserl. Su carácter unitario no responde, sin embargo, al problema de la dualidad de las ciencias, sino al problema del relativismo. La dualidad de las ciencias no la puede considerar Husserl primariamente, por cuanto implica una previa distinción ontológica de los objetos correspondientes, y ninguna cuestión es previa a la del principio del conocimiento, según Husserl. Frente al relativismo, se propone investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento absoluto. Por esto, una vez establecidas estas condiciones, la fenomenología logra a su manera fundar unitariamente la ciencia en general; de hecho, ella es en este sentido y se proclama una reproducción de la idea cartesiana de la *mathesis universalis*. Pero, en la medida en que esta fundamentación unitaria del conocimiento consiste para Husserl, lo mismo que para Descartes, en "una verdad pura y auténtica", de carácter apodíctico, la teoría fenomenológica acentúa la dualidad entre el conocimiento pre-científico y el científico. La unidad que trata de fundar es la unidad de la ciencia. El conocimiento que precede a la ciencia es el que fué previamente eliminado de manera rigurosa por la *epojé* fenomenológica.

Pero ¿es legítima semejante eliminación? ¿Es necesaria para una fundamentación unitaria del conocimiento? El propósito que guía a Husserl en su reducción trascendental, lo mismo que a Descartes en su duda metódica, es el de prescindir de toda índole de presupuestos, la de iniciar la construcción de una ciencia en general con una verdad originaria, cuya evidencia resista a todo género de dudas. Esta verdad tendrá que darse en la conciencia misma. Pero Husserl distingue muy acertadamente entre verdad apodíctica y verdad adecuada.⁶ Estas dos perfecciones de la evi-

⁶ *Meditaciones cartesianas*, I § 7.

dencia no tienen que darse juntas necesariamente; quiere decirse que una evidencia podría ser absolutamente certera, o apodíctica, sin ser completa, o adecuada. A la verdad fundamental del conocimiento científico habría que exigirle que fuese apodíctica; la adecuación completa tal vez resida "por principio en lo infinito".

Ahora bien: ¿no cabría pensar mejor que la verdad apodíctica es justamente la precientífica, y que, por el contrario, la científica es problemática, tiene un carácter esencialmente hipotético, y sólo aventaja a la primera por ser más completa y adecuada? La ἀπόδειξις en griego tiene el significado de la "mostración fehaciente"; y lo mostrado en el conocimiento precientífico ¿no dijéramos que se muestra o revela con una patencia indudable y fehaciente? De la patente presencia de una cosa cualquiera ante mis ojos no me puede caber la menor duda. Esta patencia es, por definición literal, la propia ἀπόδειξις. Sin embargo, este conocimiento, aunque apodíctico, es incompleto, inadecuado, inesencial. Yo no puedo definir la cosa, no sé todavía lo que es, y cómo es, aunque su presencia *real* me resulte indudable; tan indudable como la existencia del *ego* en el *cogito*. Para conocer adecuadamente dicha cosa, necesito organizar mi conocimiento científicamente. Pero *la verdad científica resultará tanto menos apodíctica cuanto más adecuada*. La ciencia se aleja de las cosas para conocerlas. Quiere decirse que, cuanto mejor y más esencialmente las conocemos, menos presentes o patentes las tenemos. La ciencia, por su naturaleza misma, interpone siempre entre nosotros y la cosa todo un sistema elaborado de nociones y de símbolos. La esencia no es nunca patente primariamente. El concepto mismo de esencia es un concepto teórico, y por ello derivado. Por esto, la supuesta intuición de las esencias se cualifica de *pura*; es decir, que presupone la operación purificadora de la *epojé* trascendental, en la que se desvaneció precisamente la inmediata patencia de lo dado, en tanto que real o existente. En suma, la ciencia no depara jamás una experiencia inmediata de la cosa; por lo tanto, nunca es literal y propiamente *apodíctica*.

"Toda evidencia —dice Husserl— es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia con plena certeza de este ser, que por ende excluye toda duda".⁷ Pero aquí se equiparan indebidamente la esencia y la existencia. Las existencias se aprehenden en la experiencia precientífica; sólo en ésta no puede cabernos duda alguna de su ser, porque la ciencia no se ha propuesto jamás una *aprehensión* del ser, o de la cosa en tanto que concreta;

⁷ *loc. cit.*

no una "mostración fehaciente" de su individualidad óntica, sino una interpretación de su propiedad específica o genérica, de su constitución esencial, de su ley funcional o causal, en suma, de su universalidad. Por otro lado, las esencias no se aprehenden como las existencias. La intuición de esencias, en la fenomenología o en cualquier otra filosofía, *presupone* toda una elaborada concepción del conocimiento y un riguroso plan metodológico; presupone además una tácita idea del ser mismo: la idea de que los entes tengan en efecto una constitución esencial, eventualmente intuible.

Lo que debemos eliminar del campo de la ciencia rigurosa no son, como propone la fenomenología, esas intuiciones empíricas por las cuales se nos ofrecen las cosas en su inmediata patencia y presencia, ni la creencia en su realidad, inherente a lo que Husserl llama la "actitud natural"; pues en ellas ha de basarse y de ellas tiene que partir inevitablemente la ciencia misma, sin solución de continuidad. Lo que debe eliminarse es toda suerte de *interpretaciones* precientíficas. La mente humana tiende espontáneamente a elaborarlas, porque está radicado en el ser mismo del hombre el afán de saber, y no basta a saciar este afán el puro aprehender las existencias sin más. El conocimiento humano no es meramente pasivo o receptivo, sino esencialmente activo, reactivo, explicativo o interpretativo. Y estas elaboraciones son ya ciencias, realmente, aunque infundadas, y sin método ni rigor alguno. La ciencia verdadera nace históricamente como un simple perfeccionamiento técnico, lógico y metodológico, de esas interpretaciones precientíficas, rudimentarias, que se pueden llamar mitológicas. Pero, al proceder con rigor en el campo de la ciencia, no podemos eliminar ni siquiera suspender las evidencias apodícticas del conocimiento precientífico, en el cual se basan, o del que parten por igual, la *mitología*, la *doxología* y la rigurosa *epistemo-logía*. No hay un abismo entre las interpretaciones precientíficas y las científicas. La motivación originaria de estas dos formas de conocimiento es la misma; lo es también su intención radical; y el logos que todas emplean, y que les es común de manera esencial, funciona del mismo modo en cada una.

Ocurre además que la intuición de existencias no es histórica, por lo mismo que es apodíctica en el sentido indicado; mientras que la idea misma de una intuición de esencias, por estar supe-
ditada a una teoría del conocimiento que la funda, es histórica como lo son todas las construcciones teóricas. La manera como el ser se hace patente o *apodíctico* es una manera constante, pues depende de la forma o estructura constitutiva del ente ante quien

se patentizan, o sea el hombre. Por el contrario, el conocimiento ulterior que esperamos obtener de las cosas, y por el cual intentamos responder a las preguntas ¿qué son? ¿cómo son?, constituye una elaboración sujeta a muchos condicionantes, como todo producto del trabajo o de la acción creadora del hombre. Y aunque este producto, en tanto que es conocimiento, se diferencia por ello de los demás productos libres del espíritu humano, porque se halla sometido a la imposición de la realidad, tiene sin embargo carácter también histórico, en tanto que es *teoría*, y no mera *aprehensión* de lo real.

5. Pero, si toda interpretación teórica es, por su naturaleza misma, histórica ¿cómo puede conservarse el ideal de una ciencia fundada sobre la verdad absoluta? Para el planteamiento riguroso del problema de la verdad, y para una resolución de las antinomias en que vino a caer, puede servirnos sobremanera en esta fase crítica la comprobación de un hecho inadvertido: el relativismo y el absolutismo, aunque sean posiciones netamente antagónicas, concluyen de una manera análoga asentando el principio de la verdad en la individualidad del sujeto. Es el concepto de sujeto lo que las distingue, pero en ambas este sujeto se presenta en estado de aislamiento, y es por referencia a él que la verdad adquiere según esas teorías sentido y validez.

Veamos primero el relativismo. Según él, la verdad no tendría valor *en sí*; tendría solamente un valor *en mí*, o *para mí*. Esta tesis se va afirmando a través de tres etapas bien definidas, cada una de las cuales se apoya en la anterior y absorbe sus resultados. La primera puede caracterizarla el psicologismo de la filosofía inglesa. Centrada por Descartes en el sujeto mismo la cuestión del fundamento de la verdad, la evidencia del *cogito* planteaba sin embargo el problema de la concordancia entre sí de las verdades subjetivas que se obtuvieran partiendo de esa verdad primera; pues, tan sólo si podían concordar, lograban remontar su origen subjetivo y adquirir validez objetiva y universal. Una vez encerrado cada sujeto en sí mismo, por la previa operación de la duda metódica ¿qué garantías tenía de que pudiera salir de su encierro y conocer el mundo? Si el conocimiento de la realidad trascendente a la conciencia no puede ser corroborado por la conciencia ajena, de tal manera que se establezca un acuerdo entre las dos, la ciencia no será posible. El sujeto podrá estar muy seguro de su propia existencia —*cogito, ergo sum*—, pero no tendrá seguridad de que su conocimiento trascendente no sea un engaño, un sueño o una ficción más, como la que ya se había efectuado

arbitrariamente en el camino previo de la duda metódica. Descartes percibió muy claramente que, si bien la verdad primera se asentaba en la conciencia del sujeto solo, todas las verdades subsiguientes requerían además otro principio, y no bastaba solamente el método deductivo para obtenerlas en serie a partir de la fundamental. Era necesario fundamentar las condiciones de posibilidad del acuerdo entre las conciencias aisladas, ofrecer la garantía de la concordancia entre las verdades subjetivas.

La garantía que Descartes propone es la más alta y segura de todas las posibles, aunque su invocación resulte forzada en filosofía, y específicamente en el dominio de la teoría del conocimiento. La garantía es Dios. La crítica psicologista y kantiana vino después, con razones epistemológicas, a desvirtuar la legitimidad filosófica de semejante garantía; la invocación a Dios pudo parecer tan arbitraria en este dominio como lo fuera la supuesta función de la glándula pineal en las relaciones del alma con el cuerpo. Pero la misma facilidad con que la crítica rechazó la hipótesis ilegítima de Descartes, permitió que pasara desapercibido el problema que con ella intentaba resolver. El problema mismo ha permanecido abierto, y no encontrará su adecuada conclusión mientras no se repare en el carácter que llamamos *transitivo* de la verdad. Esta no es en ningún caso una simple relación de un sujeto solo con un objeto, como quiera que la relación misma se conciba. Para que haya verdad es necesario que haya dos sujetos: *la verdad es dialógica*.

Es patente en los textos de Descartes que, para él, la verdad no consiste solamente en una adecuación de mi pensamiento con la realidad, sino que implica además la adecuación o concordancia de mi pensamiento con el ajeno. Y como el *ego* del *cogito* ha quedado encerrado en sí mismo e incomunicado, lo mismo que el *ego* ajeno, la única posibilidad de adecuación entre nuestros pensamientos consiste en que ellos estén constituidos formalmente de igual modo y funcionen parejamente a partir de la primera verdad intuitiva por cada uno en el seno de sí mismo. De ahí el supuesto de la unidad e igualdad de la razón. Y es un supuesto, porque el sujeto cartesiano no dispone de ningún procedimiento por el cual asegurar la verdad del aserto: no puede penetrar directamente en el yo ajeno. La seguridad tiene que ser superior a ese yo ajeno y al mío propio: he de pensar que Dios nos ha creado igualmente a los dos, y dispuesto de manera igual nuestras mentes, dotándolas del mismo repertorio de ideas innatas. Dios es la garantía del entendimiento recíproco, y ésta a su vez es garantía del entendimiento de las cosas, o sea de la verdad objetiva.

Pero si negamos el carácter innato de las ideas principales, como hicieron los ingleses, entonces la garantía desaparece, y toda verdad se hace puramente subjetiva: es valedera tan sólo *para mí*, en tanto que la pienso aquí y ahora. La teoría del conocimiento *a priori* se substituye por el examen psicológico de las operaciones que efectúa la mente para elaborar *a posteriori* sus conceptos categoriales.

Según esto, la verdad es relativa a los factores psicológicos que nos permiten llegar a ella en los procesos efectivos de nuestra mente. Pero, estos factores, el mismo examen psicológico revela que nos son comunes. El concepto de sujeto psicológico es todavía un concepto que de cierta manera presenta el carácter de universalidad. Ahora, la segunda etapa del relativismo viene representada por el historicismo. Esa verdad relativa *a mí* queda supeditada a un nuevo ensamble de relaciones; pues soy yo mismo, en tanto que sujeto pensante, el que estoy determinado por la *situación histórica*. La situación condiciona los procesos de mi pensamiento. El cual no resulta ya tan sólo de mi confrontación con la realidad, sino de la influencia de esta realidad en mi *modo de pensar*. Las verdades que yo alcance no serán meramente representativas de esa realidad, sino de mi particular situación vital e histórica. La verdad es relativa a mí, pero yo soy relativo a la historia; luego la verdad es histórica.

La forma tercera y culminante de relativismo es una especie de psicologismo de segundo grado, el cual absorbe los resultados ineludibles del historicismo, y trata de salvar los peligros que él entraña para la verdad, ya no retrocediendo ante las relatividades, sino buscando justamente en su acentuación radical un punto absoluto de apoyo. Este punto es otra vez el sujeto, pero no reducido a la conciencia cognoscente, sino revestido ya de todos sus caracteres humanos, personales y concretos. Pero, cuanto más concretas y completas son las determinaciones del sujeto, más relativa la verdad que este sujeto profiera. Pues, en el psicologismo de tipo inglés, o de primer grado, había siquiera una comunidad entre sujetos, constituida por la unidad de su estructura psíquica; y en el historicismo había también la comunidad de los sujetos pertenecientes a una misma época, incluso a una misma clase social (Marx), e influidos en común por sus caracteres dominantes. Pero ahora, siendo los determinantes del pensamiento tan definitivamente personales, el valor de la verdad se redujo al de una expresión individual y ocasional. El *para mí* de la verdad representa ya un ensamble tan intrincado y complejo de relatividades, que se convirtió en un absoluto: el sujeto es *único*, irreductible

en su singularidad; y su expresión, circunscrita en un *aquí* y un *ahora*, vale sólo para los términos concretos de esta determinación. El aislamiento se convirtió en literal incomunicación. El sujeto no tiene manera de comunicar con sentido, ni de contrastar con otros, ni de compartir siquiera, su verdad individual y circunstancial. La verdad *para mí* se hizo inefable.

Pero la verdad es palabra.

A la misma incomunicación se llega por el camino de la reducción fenomenológica. No cabe duda de que la relatividad del sujeto de conocimiento, y de la verdad subjetiva, están en proporción directa de la concreción "real" con que el sujeto se presente. Siendo así, la manera de lograr una verdad absoluta consistiría para la fenomenología en presentar un sujeto absoluto también, pero un sujeto *puro*: purificado de todas sus relatividades. Sin embargo, al neutralizar el sujeto y desnudarlo de sus efectivas relaciones psicológicas y vitales ¿no lo dejaremos también desprovisto de su condición de realidad? La idea de una ciencia universal, apriorístico-intuitiva, de una ciencia *pura*, exige que su fundamento se establezca en un *sujeto trascendental*. El tránsito del ego psicológico al ego trascendental se efectúa mediante la *epojé* fenomenológica. Esta reducción, según la explica Husserl, "inhibe el valor de realidad del mundo objetivo"; y por lo mismo que inhibe el valor de realidad de todos los hechos apercibidos objetivamente, "así inhibe también el de la experiencia interior". Mediante la *epojé* fenomenológica "reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica a mi yo fenomenológico trascendental".⁸ Así las cosas, el sentido y valor de realidad del mundo objetivo se funda en *mí* mismo; pero en *mí* "en cuanto soy el yo trascendental".

¿Y qué pretensiones de realidad puede tener este yo trascendental? Y si estas pretensiones no están bien cumplidas ¿cómo pueden fundarse en un sujeto que no es real el sentido y el valor de realidad del mundo objetivo? ¿Cómo podrán fundamentarse ontológicamente las esencias, cuando la conciencia capacitada para intuir las hubo de suspender previamente la existencia de los objetos correspondientes? Estas son cuestiones graves; pero no hemos de llegar ahora hasta el fondo de su examen. Lo importante es comprobar que la verdad, el conocimiento absoluto, la ciencia bien fundada, quedaron asentadas en un sujeto solitario, puro, que se hizo absoluto precisamente porque fué previamente despojado de toda condición de realidad existencial, y quedó aislado

⁸ *op. cit.*, IV § 11.

e incomunicado en su despojo. La verdad absoluta de este yo trascendental es también una verdad *para mí*, como la verdad relativa del sujeto infinitamente concreto que nos presenta el relativismo extremo.

Y aquí reaparece el problema que Descartes intentó resolver con la apelación a Dios: ¿qué garantía existe de que la verdad *para mí* sea también verdad *para ti*? Si no es válida para los dos, no es válida en manera alguna, según los términos mismos de la fenomenología, la cual exige del conocimiento que sea universal. Pero, como ahora no cabe recurrir a un término trascendente de referencia y de apoyo, que garantice la concordancia de las verdades (pues el método fenomenológico, sin decirlo expresamente, ha suspendido igualmente la existencia de Dios, junto con la de los objetos mundanos) ¿cómo podremos fundar *trascendentalmente* dicha concordancia?

Es conocida la manera como trata Husserl de eliminar o superar dichas dificultades: lo que es problema en la fenomenología trascendental, se resuelve en la fenomenología eidética. Siguiendo el método de la descripción eidética, los análisis de la percepción de objetos se convierten en análisis esenciales. Con ellos logramos la conciencia de la universalidad intuitiva y apodíctica de un universal. El *eidos* mismo, o la esencia, es un universal intuible, puro, incondicionado. Con cualquier tipo eidéticamente puro "dejamos de estar en el *ego* fáctico para estar en un *eidos ego*". Hay, pues, una esencia universal del yo puro. Pero el propio Husserl nos invita a reparar que "al pasar de mi *ego* a un *ego* en general, no se da por supuesta ni la realidad, ni tampoco la posibilidad de una extensión integrada por otros. La extensión del *eidos ego* está determinada aquí por la autovariación de mi *ego*. Lo que yo hago es fingirme a mí mismo como si fuese otro que yo soy, no fingir otros".⁹ Hemos llegado al punto en que la existencia del yo ajeno tiene que ser eludida, como si se tratase de una ficción sin fundamento. A pesar del *eidos ego*, la universalidad de esta *esencia* no garantiza la *existencia* del otro yo, para los fines de la ciencia, ni la comunicación válida con él. El *ego* sigue encerrado en sí mismo; y es tan cierto que el encierro implica una incomunicación, que el propio Husserl ha empleado muy significativamente el término *monada* para designar al *ego* en el desarrollo de su teoría eidética. Pero la *monada* no tiene ventanas, como decía Leibniz. Y la única posibilidad teóricamente viable de una concepción monadológica del sujeto de conoci-

⁹ *op. cit.*, IV § 34.

miento es la que ideó el propio Leibniz: sin la armonía preestablecida, la monadología no tiene sentido.¹⁰ Es decir, sin una razón divina y una voluntad providencial que regule la acción de cada mónada, el conjunto de sus singularidades irreductibles sería el caos. O las mónadas se comunican entre sí, y entonces ya no son mónadas, o requieren para armonizarse un plan o designio trascendente. Y señalemos de paso que la solución leibniziana es análoga a la cartesiana: la apelación a Dios está motivada en ambos por el problema mismo de la comunicación, que es el problema de la racionalidad o inteligibilidad; en suma, es el problema de la verdad. Sin auxilio divino, la mónada husserliana no podrá nunca restablecer válidamente la comunicación en el plano de la ciencia (aunque sí en el plano "natural" de la preciencia). El diálogo sería únicamente la forma prelógica o precientífica del logos. La ciencia monadológica sería *monológica*.

No podemos efectuar la reducción trascendental sin suspender la realidad del yo (Husserl); no podemos mantener la realidad del yo sin restablecer la del mundo (Descartes). Y añadido que no podemos mantener la realidad del mundo sin que de ella se desprenda, con eminencia propia irrecusable, la realidad del otro yo. Esta realidad es el problema con que ha de debatirse la fenomenología, y toda forma de idealismo. *Pero el otro yo no es el problema final del conocimiento, sino el punto original de partida.* Debemos cambiar radicalmente el orden tradicional de los términos para desembarazarnos definitivamente de las aporías a que nos conduce ese planteamiento que, variando cuanto se quiera en los detalles, coincide en contraer el estudio del conocimiento a los términos del sujeto y el objeto. De acuerdo con este planteamiento, las dos posiciones capitales que se enfrentan una a la otra son el realismo y el idealismo. Frente a los argumentos idealistas, el realismo habrá de parecernos siempre una posición ingenua o precrítica; pero, después de la crítica idealista, los problemas con que nos encontramos son más graves todavía que los resueltos originariamente al superar la posición ingenua. El pro-

¹⁰ Dice el propio Husserl: "La constitución del mundo objetivo implica esencialmente una 'armonía' de las mónadas". *Meditaciones cartesianas*, V § 49. Véanse el Epílogo, § 5, a las *Ideas sobre una fenomenología pura*, y en general toda esa *Meditación* quinta, para comprobar el tenaz, imposible empeño de Husserl por restablecer la realidad del otro sin salirse de una concepción fenomenológica trascendental. El intento lo lleva a cabo Husserl cuando ya Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martín Heidegger se han ocupado del problema, en términos diversos, pero que alteran por igual los principios originales de la fenomenología.

pósito inicial, tan rigurosamente formulado por Husserl, de fundar el conocimiento en principios absolutos, nos dejó sin garantía válida del conocimiento del ser que conoce, del ser objetivo y del ser ajeno. Pero resulta que justamente el ser del mundo, el ajeno y el propio han de integrarse preliminarmente en la consideración metódica y rigurosa del fenómeno del conocimiento.

6. Es necesario liberar al sujeto del encierro en que lo dejaron, cada una por su lado, la teoría del conocimiento de filiación idealista, y la teoría relativista del conocimiento. El encierro persiste, aunque de muy distinta manera, en *El ser y el tiempo* de Heidegger; pero en el curso de la analítica "existencial" se produce una crítica incidental del concepto de sujeto en la que se rebate expresamente este aislamiento del yo. Así dice Heidegger: "El yo no es sólo un 'yo pienso' sino un 'yo pienso algo'... Kant evitó ciertamente cortar el yo del pensar, sin afirmar empero el 'yo pienso' mismo en la plenitud de su contenido esencial como un 'yo pienso algo', y ante todo sin ver el 'supuesto' ontológico del 'yo pienso algo' en una determinación fundamental del 'sí mismo'. Pues ni siquiera la afirmación del 'yo pienso algo' resulta suficientemente determinada, por permanecer indeterminado el 'algo'. Si por éste se comprende un ente *intramundano*, entonces entra tácitamente en ello el supuesto de un *mundo*; y justo este fenómeno contribuye a determinar la constitución del ser del yo... El decir 'yo' mienta el ente que en cada caso soy yo como un 'yo soy en el mundo'. Kant no vió el fenómeno del mundo y fué lo bastante consecuente para mantener las 'representaciones' lejos del contenido apriorístico del 'yo pienso'. Pero con ello se hizo retroceder al yo a encerrarse de nuevo en un sujeto *aislado* que acompaña a las representaciones de un modo ontológicamente por completo indeterminado".¹¹

Ya salió, pues, de su encierro el sujeto que habíamos aislado e incomunicado. (Por razones personales, Heidegger omite mencionar al sujeto trascendental de Husserl, en el cual dicho aislamiento es más patente aún que en el sujeto trascendental de Kant). Ya se mostró que hay en el yo un *algo* que no es él mismo, y que lo determina, sin embargo, constitutivamente: "En el decir 'yo' se expresa el 'ser ahí' (*Dasein*, hombre) como 'ser en el mundo'." El mundo es un constitutivo de la estructura del ser humano. Ese algo que yo pienso y que me determina a mí, se determina a su vez primariamente como mundo.

¹¹ *El Ser y el Tiempo*, § 64. Trad. cit.

Y todo esto es muy plausible, pero insuficiente. Pues si antes no bastaba definir al hombre sólo por su pensamiento o su conocimiento, tampoco ha de bastar ahora que se añada simplemente a la determinación del pensamiento este *algo* que es en todo caso lo conocido, y que se caracteriza como *mundo*. *El concepto mismo de mundo permanece todavía indeterminado*. ¿Qué es lo que constituye el mundo? Responde Heidegger que lo constituyen los entes que se llaman por esto *intramundanos*, y que se distinguen del ente humano precisamente porque la estructura de su ser no incluye esa determinación de “ser en el mundo” que presenta la del humano. Y cuando inicia la investigación sobre estos entes, la primera pregunta de Heidegger es: “¿Qué entes deben ser tema previo y tomarse por base fenoménica previa? Se responde: las cosas”.¹² Luego critica la concepción o cualificación de estos entes como “cosas”; pero, de cualquier manera que se llamen, ellos son esencialmente distintos del sujeto humano, son los ajenos o extraños, los no semejantes. De los semejantes sólo se ocupa Heidegger más tarde, cuando a la determinación ontológica del hombre como “ser en el mundo” añade la de “ser con”. Los entes con los cuales el hombre es, tienen la misma forma de ser que la suya, y por ello se presentan desde luego como distintos de los otros entes o cosas que hay en el mundo.¹³ Sin embargo, el ser del “otro” no alcanza en ningún momento la necesaria preeminencia ontológica, ni para la ontología del hombre, ni para la del conocimiento.

El propio Heidegger dice: “La expresión ‘ser ahí’ (*Dasein*) muestra sin embargo nítidamente que este ente es *inmediatamente* en la no referencia a otros, aunque ulteriormente pueda ser también ‘con’ otros”. Y el análisis de este “ser con” lo deriva desde luego hacia las formas impropias de la existencia. Sin que lo diga tan categóricamente, tal parece como si el ser que existe “con los otros” hubiera de caer indefectiblemente en el anonimato del “uno”: “En cuanto cotidiano ‘ser uno con otro’ está el ‘ser ahí’ bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado su ser”. Recíprocamente, la autenticidad o propiedad de la existencia parece que haya de implicar una ruptura de la comunidad con los otros, una celosa y recelosa reserva de sí mismo, y un puro monólogo frente a las cosas.

Por el contrario, pensamos que el diálogo, como forma esencial del logos, es a su vez la forma primaria y constante de la re-

¹² *op. cit.*, § 15.

¹³ *op. cit.*, §§ 26 sig.

lación del yo con el otro, y por ello una forma constitutiva de mi propio ser. "Ser en el mundo" es "ser en diálogo". De otro modo no se explican el sentido y la función del logos. El hombre se puede definir de manera apropiada como *el ente del logos sólo en tanto que este logos vaya precedido de una preposición —διά— que denote en su significado transitivo, no la relación con la cosa, sino la comunicación con el otro, respecto de la cosa.*

Con razón atribuye Heidegger al logos una virtud apofántica, reveladora o manifestadora del ser; pero ¿a quién se dirige la palabra que revela el ser? *La relación constitutiva del conocimiento sigue siendo en Heidegger, a pesar de todo, la relación de tipo clásico del "sujeto" con el ser, o el "objeto".* La proposición, por la cual nos dice que "lo patente se torna expresamente patente en su determinación", es un "modo derivado de la interpretación"; esta interpretación la efectúa el sujeto a solas consigo mismo y ante las cosas. Pero las cosas ¿pueden tener un sentido por sí solas y para mí solo? La idea de que su sentido, en el cual se ha de fundar la posibilidad de una interpretación, sea propiamente siempre un *con-sentido*, que no depende de relaciones objetivas, sino primariamente de la palabra y el diálogo, no aparece por ningún lado en la obra de Heidegger. Pero es la palabra la que *da* sentido. La palabra es símbolo, y su sentido implica el consenso de dos o múltiples sujetos.

La verdad no es un pura relación del sujeto con el objeto, ya se conciba como adecuación, a la manera tradicional, o como revelación. La representación simbólica es la única forma lógica posible de adecuación entre los dos términos heterogéneos que son el *intellectus* y la *res*. Y el diálogo es la forma esencial de la *apóphansis* o revelación del ser por la palabra. Recordemos que, para Platón, incluso el pensamiento, en el sentido del νοεῖν, era un διανοεῖν, un διάλογος ἄνευ φωνῆς, un "diálogo silencioso del alma consigo misma".¹⁴ Con tanta mayor razón ha de ser un diálogo —διαλεκτικός— el logos mismo ya expresado. La verdad es, por tanto, una forma de comunidad,¹⁵ lógica y dialógica, por la cual se determina la forma de *ser en común* del hombre. Además, si el logos tiene efectivamente esa virtud reveladora del ser, hay que advertir que el ser revelado en él y por él primariamente es el ser del hombre mismo, ontológicamente vinculado al otro por su esencial condición de *parlante*. Lo que debe entonces aclarar la

¹⁴ Sofista, 263e.

¹⁵ Sobre este punto, cf. nuestra obra *La Idea del Hombre*, México, 1946, especialmente la Introducción y el cap. segundo.

ontología de la verdad es la manera como se implican en la palabra la *creación* expresiva y la *representación* adecuada, a la cual llamamos conocimiento. Ambas, a su vez, implican ontológicamente al "otro". Mientras estas implicaciones no queden al descubierto, la cuestión del "criterio" de la verdad resultará un problema insoluble. ¿Quién podrá garantizarnos que la ciencia no es un sueño coherente? Por otra parte, tampoco podemos explicarnos por qué la verdad es histórica, si no hace más que representar τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, los seres como son. Y es que sólo puede representarlos como ellos son de acuerdo con el modo como nosotros somos. Por donde la metafísica u ontología del conocimiento habrá de incluir una metafísica de la expresión y un sistema de las estructuras y de la historicidad del símbolo.

1951.

INDICE DE NOMBRES

- Alighieri, Dante, 158
 Anaxágoras, 265
 Anaximandro, 41
 Ariosto, 217
 Aristófaues, 265
 Aristóteles, 35, 37, 50, 95, 114, 123, 125, 129, 131, 134, 183, 190, 196, 213
 Avenarius, 180
 Azaña, Manuel, 208
 Azorín, 208, 214

 Bach, J. Sebastián, 165
 Balzac, H. de, 48
 Baroja, Pío, 208
 Baruzi, 71
 Baudelaire, Ch., 67
 Baumgarten, 149
 Beethoven, 155, 157, 165
 Béranger, 175
 Bergson, 31, 59, 97, 99, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 170, 203
 Boccaccio, 158
 Byron, 157, 165

 Calvino, 157
 Carlos V, 217, 250, 253, 255
 Cassirer, Ernst, 238
 Castiglioni, 216
 Castro, Américo, 208
 Cervantes, Miguel de, 214, 215, 217
 Cicerón, 139
 Cid Campeador, 218, 219
 Comte, Augusto, 88
 Copérnico, 137
 Córdoba, Gonzalo de, 217
 Cortés, Hernán, 207
 Cossío, Manuel Bartolomé de, 208
 Courteline, 158
 Croce, Benedetto, 217

 Darwin, 33
 De los Ríos, Fernando, 208

 Demóstenes, 260, 268
 Descartes, 30, 45, 74, 78, 120, 124, 129, 131, 134, 136, 137, 163, 196
 Dilthey, 31, 88, 89, 179, 182, 194, 198, 270
 Driesch, 36

 Eckermann, 53
 Erasmo, 209
 Eurípides, 265

 Fähler, 158
 Fechner, 182
 Fernando el Católico, 255
 Francisco I, 255
 Freud, Sigmund, 173, 186
 Fouillée, A., 146

 Gaos, José, 87; *trad.*, 190
 Galileo, 137
 Ganivet, Ángel, 208, 212
 García Bacca, J. D., 167
 García Lorca, Federico, 160
 Gargallo, 164
 Gide, André, 90, 157
 Goethe, 46, 49, 51, 54, 55, 56, 57, 62, 171
 Gómez de la Serna, Ramón, 208, 211
 Góngora, Luis de, 63, 64
 Greco, El, 64, 70, 164, 207, 214
 Grocio, H., 238
 Groethuyssen, B., 89, 237
 Guicciardini, 216

 Hartmann, Nicolai, 150
 Hegel, J. G. F., 29, 31, 88, 89, 130, 262
 Heidegger, M., 27, 31, 32, 38, 39, 41, 61, 77, 97, 104, 197, 270
 Heráclito, 31, 44, 55, 67, 99, 263
 Herbart, 182
 Hobbes, T., 121, 122, 221

- Homero, 264
 Hume, D., 128, 131, 134, 135, 137, 139, 140
 Husserl, Edmundo, 30, 84, 97, 111, 137
 Hutcheson, 117, 121
 Isabel de Inglaterra, 255
 Jaensch, 162, 163, 164
 James, William, 99, 180
 Jankelevitch, Vladimir, 112, 113, 114
 Jaspers, Karl, 93, 95, 99
 Jiménez, J. Ramón, 208
 Jiménez de Asúa, Felipe, *trad.*, 179
 Joyce, James, 157
 Jung, C. G., 145, 157
 Kant, E., 30, 44, 86, 87, 97, 105, 106, 108, 110, 111, 120, 130, 149, 150, 157, 196
 Kierkegaard, Sören, 47, 60, 76, 77, 88
 Klages, 93
 Kretschmer, E., 157
 Lagrange, 50
 Larroyo, F., 88
 Leibnitz, 86, 120, 130, 137, 149
 Lenin, 244, 246
 Lobatchevsky, 60
 Locke, J., 125, 221, 226, 227, 235, 236, 237, 238, 239, 244, 245, 246, 247, 248
 Machado, A., 208, 218
 Madariaga, S. de, 208
 Maeztu, R. de, 214
 Mandeville, 122
 Manrique, Jorge, 216
 Maquiavelo, 216, 221, 254, 255, 256, 257, 258
 Maragall, 208, 214, 219, 220
 Marcel, Gabriel, 99
 Marcotte, B., 89
 Marlowe, Cristóbal, 49
 Marx, C., 89, 123, 242, 244, 245, 246, 248
 Mendel, 33
 Menéndez Pidal, R., 208, 219
 Miró, G., 208
 Molière, 48
 Montaigne, 182
 Montesquieu, 221
 Mozart, 157
 Müller, Aloys, 189, 190
 Newton, Isaac, 134, 137
 Nietzsche, F., 51, 55, 60, 76, 77, 89, 176, 184
 Onís, F. de, 208
 Orgaz, Conde de, 64
 Orozco, J. Clemente, 164
 Ortega y Gasset, J., 29, 40, 79, 84, 94, 171, 188, 206, 208, 211, 219, 261
 Osuna, Duque de, 219
 Otto, R., 197
 Parménides, 31, 50
 Pascal, Blas, 27, 39, 117, 120, 182
 Pérez de Ayala, Ramón, 208
 Petrarca, 53, 158
 Picasso, P., 161
 Pizarro, F., 207
 Platón, 20, 25, 26, 28, 32, 50, 74, 77, 99, 213, 222, 239, 248, 251, 260, 264, 268
 Prometeo, 52, 53
 Pufendorf, 238
 Queyrat, F., 146
 Rabelais, 158
 Ramón y Cajal, S., 205, 208
 Ribot, Th., 145, 146
 Ricardo, David, 246
 Rilke, Rainer Ma., 50
 Rimbaud, Arthur, 152, 171
 Río, Ángel del, 208
 Rivera, Diego, 161, 164
 Robespierre, 157
 Romero, Francisco, *prol.*, 179
 Rossini, 155, 158
 Rousseau, J. J., 124, 163, 221, 238
 Rubens, 158

- Salinas, Pedro, 94
 San Agustín, 117, 128, 130, 131, 140,
 182, 235, 237, 248
 San Anselmo, 131
 San Francisco de Asís, 93
 San Isidoro, 235, 257
 San Juan, Ap., 50
 San Juan de la Cruz, 63, 64, 67, 69,
 70, 72, 74, 75, 78, 79, 80, 134, 207,
 214, 218
 San Lucas, 48
 San Pablo, 257, 260
 Santa Teresa, 215, 216, 218
 Santo Tomás, 131, 134, 136, 235,
 257, 260
 Sánchez Gallego, Laureano, *trad.*,
 253
 Sartre, J. P., 27
 Scheler, Max, 124, 197
 Schiller, 177
 Schönberg, 164
 Shaftesbury, 117, 120
 Shakespeare, W., 67
 Shelley, 157
 Sixto V, 258
 Smith, Adam, 117, 123, 124, 125,
 126, 134, 140, 246
 Sócrates, 76, 47, 211, 212, 222, 239,
 251, 260, 268
 Sófocles, 765
 Solón, 259, 264
 Spinoza, 120, 157
 Spranger, 183, 198
 Strauss, 161
 Strawinsky, 164
 Suárez, Francisco, 209, 221, 225, 226,
 227, 235, 237, 238, 239, 240, 241,
 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249
 Unamuno, Miguel de, 89, 184, 206,
 208, 214, 215, 216, 218, 220
 Valéry, Paul, 177
 Valle Inclán, R. del, 208, 219
 Vega, Lope de, 158, 255
 Velázquez, 164, 214, 219
 Vigny, Alfred de, 157
 Vinci, Leonardo da, 149, 157
 Vitoria, Francisco de, 206, 209, 217,
 218, 225, 240, 254, 255, 256, 257,
 258, 259, 260
 Vives, Luis, 206, 209, 212, 217, 225,
 240, 251, 253, 254, 255, 256, 257,
 258, 259
 Wahl, Jean, 89, 98, 99
 Weber, 182
 Weininger, Otto, 179, 180, 181, 182,
 183, 185, 186, 189, 193, 194
 Weydemeyer, 246
 Whitehead, 99
 Wundt, 180

INDICE GENERAL

Expresar para ser	9
-------------------------	---

I

LA LIBERTAD CREADORA

1. La vocación humana	25
El mal del tiempo, 25.—El fin del mundo, 27.—El ser y el cambio, 29.—La evolución biológica, 33.—La vocación de la muerte, 37.—La vocación de la vida, 40.—Más allá de la filosofía, 43.	
2. El mito fáustico	46
3. San Juan de la Cruz. La experiencia mística y su expresión	63

II

IDEAS EN GERMEN

4. Filosofía de cámara	83
Filosofía y metáfora, 83.—Paisaje y verdad, 89.	
5. La marcha hacia lo concreto	97
Misticismo y realidad, 97.—Misticismo y temporalidad, 108.	
6. Moralistas del siglo XVIII	117
Smith. Verdad y moralidad, 117.—Hume. Cuestión de palabras, 128.	

III

BAJO EL SIGNO DE LA CIENCIA

7. Caracterología del artista	143
Funciones psíquicas que implica el arte. Variedad de tipos, 147.—Ciclotímicos y esquizotímicos. Los estilos y las formas, 155.—La integración mental del artista, 162.	

8. Psicología de la creación artística	166
9. Psicología científica y psicología situacional	179
10. Las situaciones vitales	195

IV

LA COSA PÚBLICA

11. Conciencia de España	203
12. Libertad y comunidad. La filosofía de Francisco Suárez	221
13. Propiedad y comunidad. Suárez frente a Locke y Marx ..	242
14. La rebelión del individuo	250
15. El sueño del poder	263
El saber y el poder, 265.—Individualidad y comunidad, 268.	

V

IDEAS EN FLOR.
SABIDURÍA Y TEORÍA

16. Otra idea de la filosofía	283
17. Prosigue el diálogo	292
La razón y el ser (y la nada), 292.—Unidad y pluralidad de la razón, 293.—Individuo y comunidad, 295.—El tiempo, 299.—Historicidad de la filosofía, 300.—La verdad, 302.—Heidegger, 306.	
18. Meditación del propio ser	309
19. El ser y el conocer	321
Índice de nombres	347

Este libro se acabó de imprimir en México, D. F., el día 7 de febrero de 1953, en Gráfica Panamericana, S. de R. L., Pánuco, 63. De él se tiraron 2,000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Goudy 10:11 y 8:10. La edición estuvo al cuidado de su Autor.

