

Con Ortega *y otros escritos*

ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR



TAURUS

CON ORTEGA, título que abarca el primer grupo de ensayos reunidos por Rodríguez Huéscar en este volumen, ilumina bastante acerca de su contenido. La primera y más próxima «circunstancia» con que en él se enfrenta es la de su maestro, Ortega y Gasset, con quien coincide en esa combinación de actualidad y perennidad, propia del «pensar circunstancial», en el sentido profundo en que él lo definió y practicó.

Con ello ya quedan indicados los dos rasgos genéricos de una obra, que se advierten en el conjunto de sus escritos: Preocupación metafísica y circunstancialidad o actualidad. Algunos de ellos se refieren a temas y, sobre todo, han recibido un tratamiento, más «profesionalmente» filosófico que los demás. En la *Advertencia preliminar* que encabeza el volumen, el autor nos explica en qué sentido hay que entender la unidad del mismo, y ese sentido no es otro que la actitud filosófica, desde la cual ha sido pensado. Más concretamente: una actitud filosófica que tiene la filiación precisa del movimiento intelectual que se viene conociendo ya desde hace años, sobre todo fuera de España, con el nombre de «Escuela de Madrid».

A través de la «varia lección» que nos da en sus ensayos, Rodríguez Huéscar, profesor de Filosofía en la Universidad de Puerto Rico, revela, o deja traslucir, según la ocasión, esa misma preocupación fundamental. Y como así sucede desde el más antiguo en fecha de ellos (1939) hasta los más recientes (1963), podemos decir que

CON ORTEGA
Y OTROS ESCRITOS

ENSAYISTAS DE HOY

© 1964 by TAURUS EDICIONES, S. A.

Número de Registro: 609/1964

Depósito legal: M-2066/1964

GRÁFICAS OSCA, S. A. - Aravaca, 8 - Tel. 233 50 71 - Madrid-3

ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR

CON ORTEGA

Y OTROS ESCRITOS



TAURUS

Claudio Coello, 69 B

M A D R I D - 1

A mis maestros de filosofía: Julián Besteiro, Manuel García Morente y José Ortega y Gasset (in memoriam); Juan Zaragüeta, Lucio Gil Fagoaga, Xavier Zubiri y José Gaos.

INDICE

	Págs.
<i>Advertencia preliminar</i>	9
Nota sobre los trabajos contenidos en este volumen	13
CON ORTEGA	15
1. <i>TESTIMONIOS</i> :	17
Aspectos del magisterio orteguiano	19
Relato personal. (En la muerte de Ortega)	31
2. <i>SOBRE LA VERDAD EN ORTEGA</i>	41
El primer ensayo de Ortega: "Renan" (Realismo platonizante y "teoría de la verosimilitud")	43
La verdad como liberación del hombre hacia sí mismo.	77
OTROS ESCRITOS	89
1. <i>FILOSOFIA</i>	91
Sobre el origen de la actitud teórica	93
I. La confusión	94
II. La extrañeza	99
III. La pregunta	104
IV. Nuevas cuestiones	113
Filosofía y vida individual	115
El principio del idealismo como punto de partida de su superación (Cuatro notas sobre el "cogito")	151

Francisco Romero y la idea de la realidad en su "Teoría del Hombre". <i>Introducción</i>	163	
La idea de la realidad en la "Teoría del Hombre" ...	171	
<i>La metafísica de la trascendencia</i>	184	
<i>Los planos de la realidad</i>	188	
<i>El espíritu</i>	210	
<i>Resumen de las relaciones entre los planos de la realidad y su articulación</i>	216	
<i>La realidad como parte de la totalidad</i>	218	
<i>El hombre</i>	220	
<i>Los sentidos de la trascendencia</i>	221	
<i>Dimensiones o categorías universales de la realidad coincidentes con la suprema de "trascendencia"</i> ...	223	
2. <i>DE LITERATURA</i>	229	
Problemática de la novela	231	231
Apéndice justificativo	285	
El enigma Pasternak. (Misericordia y esplendor de los grandes premios)	295	
3. <i>IDEARIO ESPAÑOL: EL TIEMPO Y LA MUERTE.</i>	309	
"Homo montielensis". (La rebelión contra el tiempo) ...	311	
Unamuno y la muerte colectiva	337	

ADVERTENCIA PRELIMINAR

El presente volumen reúne trabajos —ensayos, artículos, conferencias— de diversa temática, y también de fechas a veces muy distantes, por lo que acaso requiera alguna explicación el hecho de ofrecerlos juntos en forma de libro. Ciertamente que la frecuencia y constancia con que este tipo de «colecciones» viene apareciendo en el mundo editorial parece sancionar, sin más, su existencia pública, y ello podría dispensarme de toda otra justificación. No obstante, mi conciencia de autor protesta íntimamente contra tal conformidad a secas con el uso, costumbre, vigencia, moda o lo que sea, y me pide que muestre al lector, siquiera sea sumarísimamente, algunas de las razones que me han movido a brindarle en la unidad material de un volumen estos *disecta membra*. Un libro, para serlo en verdad, requiere una unidad de contenido que no sea meramente la del montón o colección material. Y, si ello es así, tal vez esto que el lector tiene entre sus manos —lo mismo que tantas otras publicaciones semejantes— no merezca propiamente el nombre de libro. Puede concederse —aunque es materia opinable—. Mas con ello no está dicho, sin embargo, que tales colecciones —o colaciones— de escritos hayan de carecer necesariamente de todo interés y, por tanto, de derecho a la vida-pública, se entiende. Por otra parte, es obvio también que no basta con dicha genérica posibilidad

—la de algún linaje de interés— para que esté justificado, sin más, el dar a la imprenta cualquier hatajo de pensamientos. Surge así una temible cuestión: ¿quién decidirá de la dignidad de éstos, de su aptitud para aspirar, reunidos en un tomo, a la publicidad? Parece evidente que, en principio, sólo puede ser el propio autor el que cargue con la responsabilidad de tal decisión (aunque será el público el que, en definitiva, falle en este pleito), con todos los peligros de parcialidad que ello implica. Por eso, no me parece excoüsado, y sí, por el contrario, en cierto sentido, obligado, que el autor comience por pronunciar su *mea culpa* y por dar al lector explicaciones. ¿Sólo esto? No nos hagamos ilusiones: la publicación de un libro es siempre, pero mucho más hoy, cuando la superproducción de este «alimento espiritual» adquiere proporciones asfixiantes, un acto de suma impertinencia, y si se me apura, diré que hasta un acto agresivo, por el que lo menos que puede hacer su autor es pedir perdón. Yo lo pido, pues, muy contritamente. Y cumplido este acto preambulatorio de humildad, me dispongo a decir dos palabras justificativas.

Ante todo, lo referente a la «unidad» del libro. Ya he comenzado por anticipar que ésta —si es que alguna tiene— no es ni temática ni siquiera cronológica, por lo que llamé a los trabajos que lo integran, con deliberada exageración, *disiecta membra*. Pero ahora me toca mostrar que, si no una unidad propiamente orgánica, alguna tienen, sin embargo, que no es la meramente material de ir juntos en un volumen; alguna unidad interna, quiero decir; por tanto, que no son tan *disiecta* como pudiera parecer; digamos, con precisión escolar, que no lo son *simpliciter*, sino sólo *secundum quid*. ¿En qué consiste, pues, su unidad? Lo apuntaré en sinopsis:

Primero. Todos ellos se han originado en actitudes,

situaciones o hechos de la vida filosófica (de la ajena o de la propia).

Segundo. Todos ellos han sido pensados desde una posición filosófica unitaria —si bien con las variaciones de punto de vista propias de una evolución intelectual de bastantes años.

Tercero. Dicha posición filosófica reconoce maestros, y, en última instancia, un maestro, y es compartida —dentro de amplias variantes individuales— por representantes de varias generaciones de intelectuales españoles. (El lector encontrará una explicación de este punto en el trabajo que abre el presente volumen y que lleva por título *Aspectos del magisterio orteguiano*.)

Para los malentendidos de buena fe (únicos merecedores de tomarse en cuenta) que las precedentes líneas pudieran suscitar, diré tan sólo que la responsabilidad de las ideas contenidas en este libro es exclusivamente mía. Por consiguiente, sería un lamentable error imaginar que, al declarar mi gran deuda con Ortega, pretenda o insinúe yo en modo alguno ni que mis pobres ideas se tomen como tuyas, ni que sobre ellas deba refluir en forma alguna el prestigio de las del maestro. Mas no se entienda tampoco lo que acabo de decir como una disfrazada pretensión de originalidad, salvo en el sentido, esto sí, de haber pensado lo pensado en estos trabajos por mi cuenta y riesgo, sin preocupación por coincidencias o discrepancias. La proporción de unas o de otras que el lector pueda descubrir en las siguientes páginas no me quita, pues, el sueño. En suma, al ponerme a pensar sobre un tema he procurado ser lo más profundamente orteguiano posible, es decir, «coincidir conmigo mismo». Si ello ha implicado en alguna ocasión, o en muchas, coincidir con Ortega, nada más natural y legítimo en un discipulado; si, por el contrario, ha exigido alguna vez la discrepancia, la consecuencia

es exactamente la misma; y no es diferente tampoco si, en fin, en algún caso, la índole del tema o el punto de vista adoptado han excluído la una y la otra —la coincidencia y la discrepancia, quiero decir—. Ortega solía insistir —y lo dejó escrito— en que el deber del intelectual no es ser genial, o ser muy agudo o muy original, sino ser veraz, esto es, leal consigo mismo. Y una de las mayores enseñanzas que he recibido de él —una idea, por cierto, cuyo alcance enorme, a mi juicio, no se ha empezado sino a entrever vagamente todavía— es la de la esencia ética de la verdad.

Y con esto termino. Quizá algún lector esté diciéndose: «Bueno, pero con todo esto no se ha justificado nada». Perdón: no se ha justificado, ciertamente, la publicación de este libro. Si el *ingenuo lector* ha creído que es posible justificar *a priori* la publicación de ningún libro, debe salir de su error. Es a él, al propio lector, al que le compete esta función justificativa, *después de haber leído*. Pero algo se ha justificado: me he justificado yo, en la única forma en que es posible hacerlo, a saber: primero, declarándome autor, es decir, culpable, del atentado que es siempre un libro en nuestro tiempo, y pidiendo perdón por ello; segundo, ofreciendo al lector explicaciones. Basta con esto, creo yo, si no queremos meternos en honduras que requerirían mucho más papel del que es permisible en una simple nota preliminar.

NOTA SOBRE LOS TRABAJOS CONTENIDOS EN ESTE VOLUMEN

Aspectos del magisterio orteguiano (1953). Contribución al coloquio "Nuestra imagen de Ortega", celebrado en Madrid en 1953, como parte del homenaje que se rindió al filósofo con ocasión de cumplir sus setenta años. Se publicó en la revista *Cultura Universitaria*. XL, Caracas. Nov-Dic., 1953.

Relato personal. (En la muerte de Ortega) (1956). Publicado en el número de homenaje a Ortega de *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, año IV, núm. 15-16. Julio-Diciembre, 1956, dirigido y editado por el autor, por encargo del Rector de la Universidad de Puerto Rico.

El primer ensayo de Ortega: "Renán". (Realismo platonizante y "teoría de la verosimilitud") (1960). Es este un capítulo de la tesis doctoral del autor. *El problema de la verdad en Ortega. (Verdad y perspectiva)*. Inédito.

La verdad como liberación del hombre hacia sí mismo. (Un intento de interpretación del concepto orteguiano de "verdad") (1963). Comunicación al XII Congreso Internacional de Filosofía celebrado en México, del 7 al 14 de septiembre de 1963. Inédito.

Sobre el origen de la actitud teórica (1939). El más antiguo de los trabajos aquí reunidos, cuando se publicó en la revista *Theoría* de Madrid (año I, núm. 2, Julio-Septiembre, 1952), hacía ya casi catorce años que había sido escrito, como se hacía constar en la *Nota* que lo precedía.

Filosofía y vida individual (1962). Conferencia del ciclo organizado por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, durante el curso académico de 1961-1962, en el campus de Río Piedras. Inédita.

El principio del idealismo como punto de partida de su superación (Cuatro notas sobre el "cogito") (1963). Comunicación al XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de México, del 7 del 14 de septiembre de 1963. Inédito.

Francisco Romero y la idea de la realidad en su "Teoría del Hombre" (1958). Este estudio fue escrito para servir de prólogo a la segunda edición del libro de Francisco Romero: *Filosofía de ayer y de hoy*, Madrid, 1960. La parte de exposición filosófica del mismo se publicó en *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico (núm. 24, Oct.-Dic., 1958), con el título: *La idea de la realidad en la "Teoría del Hombre" de Francisco Romero*.

Problemática de la novela (1959). Conferencia en el Seminario del profesor José Luis L. Aranguren, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid (curso 1959-1960). Inédita.

El enigma Pasternak. (Misericordia y esplendor de los grandes premios) (1958). Escrito a raíz de la concesión del Premio Nóbel a Boris Pasternak, para una nonata revista europea. Inédito.

"Homo montielensis". (La rebelión contra el tiempo.) (1951). Publicado en *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, año VI, núm. 22, Abril-Junio, 1958, y posteriormente en *La Mancha*, Revista de Estudios Regionales, Daimiel, año I, núm. I, Enero-Marzo, 1961.

Unamuno y la muerte colectiva (1961). Publicado en *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, número-homenaje a Miguel de Unamuno, Año IX, núm. 35-36, Julio-Diciembre, 1961.

CON ORTEGA

1. TESTIMONIOS

ASPECTOS DEL MAGISTERIO ORTEGUIANO

Comenzaré por anticipar que mi relación con Ortega ha sido netamente discipular, y por ello, en la imagen suya que intento diseñar, aparecerán, sobre todo, aspectos del maestro. Esta afirmación inicial pide, sin embargo, alguna aclaración. Porque hay distintos modos de ser discípulo. Uno, externo e inerte, que consiste en haber escuchado a un «profesor» —pongo la palabra entre comillas— en un aula universitaria por pura coincidencia oficial. Otro, más profundo, en el que, independientemente de esas razones externas, se han establecido todos los vínculos necesarios para el auténtico discipulado: voluntad y esfuerzo para comprender al maestro, identificación con su persona y doctrina, plasticidad ante su acción formadora. Por último, un modo superior, en el que a las condiciones anteriores, y como fruto natural de ellas, se agrega una obra personal valiosa, en la cual la acción magistral alcanza sus primeros niveles de fecundidad. He conocido —todos hemos conocido— discípulos de Ortega de las tres categorías. Los de la primera, por lo demás muy escasos, no cuentan, naturalmente. Entre los de la tercera están casi todos, o todos, los que toman parte activa en este curso, y algunos ausentes, ya con la ausencia definitiva de la muerte, como el llorado García Morante ya con una ausencia meramente física, como Zubiri,

Gaos, Recasens Siches, Manuel Cardenal, Manuel Grannell, José Antonio Maravall, María Zambrano, para no citar más que los que me son personalmente conocidos. Mención especial y aparte merece, por haber alcanzado en él el discipulado su expresión más perfecta e integral, el organizador de este curso, Julián Marías. No todos son discípulos en el mismo sentido ni en iguales grados de proximidad. Unos pertenecen a la filosofía *sensu stricto*; otros proceden de otros campos de la investigación y de la cultura (y dentro de la cultura comprendo, naturalmente, el toreo, uno de cuyos pontífices máximos, el otro Ortega, Domingo, nos hizo aquí el otro día la estupenda declaración de que, desde que conoció y escuchó a Ortega —don José—, toreó mejor); hay, en fin, entre ellos representantes de distintas generaciones. Una cuidadosa discriminación de todos estos aspectos sería muy sugestiva, pero no es de este momento. El común denominador que los une, y que ahora importa para tomarlos en grupo, es que en todos ellos ha fructificado en obra positiva, y con dimensión pública, el magisterio orteguiano.

Entre estas dos categorías extremas forma la oscura falange —la más numerosa— de los discípulos de la segunda, en la que me permito incluirme a mí mismo. Bien entendido que no es esta una categoría cerrada, sino siempre en potencia de que alguno de sus componentes, sobre todo los más jóvenes —entre los que no me incluyo (y aquí vendría muy a pelo un ¡ay! romántico)— ingrese en la tercera.

Tomando la palabra discípulo en un sentido muy lato, encontraríamos todavía otras dos categorías, que caen ahora fuera de mi consideración, aunque tal vez un examen a fondo de ellas y de sus supuestos resultase especialmente revelador como ilustración del gran tema «Ortega y España». Me refiero a los orteguianos: «sin

saberlo» y a los que lo son «a pesar suyo», como el médico de Molière.

La sola entrevisión de este amplio panorama disciplinar, apenas esbozado, suministra ya algunos elementos mínimos para la formación de la imagen magistral de Ortega. Pero no es mi propósito hablar aquí del magisterio orteguiano *in genere*, sino, ante todo, de la concreta figura que para mí tuvo en mis años escolares, como es mi deber en cuanto coloquante *imaginero*.

Mi primer contacto personal con Ortega tuvo lugar en un aula del pabellón Valdecilla, en el viejo caserón de San Bernardo y en el curso de 1931-1932. Yo había leído ya algunas cosas de Ortega, no muchas todavía —las inevitables «Notas de andar y ver», algunos artículos de «El Sol» y algún tomo del «Espectador»—; las suficientes, sin embargo, para que su lectura contribuyese decisivamente a orientar mi vocación. Aquel primer día de clase Ortega pidió un lector —se iba a leer y comentar el libro de Heimsoeth «Los seis grandes temas de la metafísica occidental»—. Se hizo un silencio general, que comenzaba a ser ominoso, y que yo rompí —acto en absoluta contradicción con mi timidez y dictado exclusivamente por un deseo impaciente de salvar la situación— para ofrecerme. Como consecuencia de aquel acto temerario, fui lector «oficial» durante aquel curso, y aun en otros sucesivos. Recayó también sobre mí la tarea de resumir todos los días, valiéndome de mis apuntes, la lección del día anterior. A la salida de clase, Ortega me pidió lumbre y se interesó por mis cosas, preguntándome de dónde procedía, qué estudios había hecho, cuáles eran mis apetencias. Desde entonces, hasta el estallido de nuestra guerra civil, que coincidió con nuestra licenciatura, asistí regularmente a todos los cursos de Ortega, junto con Marías y otro grupo de condiscípulos asiduos. A lo largo de esos cursos des-

empeñé algún otro cargo subsidiario en la clase, como por ejemplo, el de «capataz», que consistía en cuidar de la coordinación del trabajo de los alumnos. En una excursión memorable a Zorita de los Canes, patria chica de Minaya Alvar Fañez, sobre el «padre Tajo» —excursión que merecería por sí sola todo un comentario exe-gético—, fui también «stentor» o pregonero, mediante un megáfono, de la voz de Ortega. Todo esto pertenece a la pequeña y entrañable anécdota de la convivencia escolar, pero quizá su recordación pueda servir como pequeña muestra del estilo humano, alegre y cordial que Ortega sabía imprimir a su alto magisterio, y, de rechazo, como respuesta a los que pretenden ver en Ortega una especie de hierofante atrincherado en alta-nera esquivez, aislado en una torre, más que de marfil, de hielo.

Desde que comencé a oír la palabra de Ortega me dí cuenta de que me hallaba en presencia de algo definitivamente importante, a saber: de la filosofía misma, *en vivo*, y en una de sus versiones históricas plenarias. Esta percatación no hizo sino irse afirmando, haciéndose más profunda y consciente, a medida que avanzaba en mis estudios. El precipitado psíquico de esta honda evidencia —¿o tal vez su cimiento?— era un tipo de emoción bastante complejo y difícil de analizar, aunque sus dos componentes esenciales quizá pudieran rotularse con los nombres de *emoción filosófica* y *emoción histórica*. La palabra de Ortega tenía un poder de nudificación de la realidad, una virtud penetrativa y manifiestativa de sus zonas básicas, inmediatos y literalmente asombrosos. Pero esa función de desnudar la realidad, de llegar a sus estratos radicales y ocultos a través de la hojarasca de lo aparential, es lo que se llama propiamente verdad —*alétheia*—, y el asombro ha sido siempre la emoción filosófica por excelencia. No he conocido

hombre alguno cuyo pensamiento, o mejor, cuyo *decir*, realizase esta función desveladora con la naturalidad, eficiencia e inmediatez que el de Ortega. Ortega aparecía, pues, ante nuestros ojos como el órgano de *verificación* de la realidad —tomando la palabra *verificación* en su estricto sentido etimológico—. Simultáneamente, y como efecto de esta vivencia filosófica, a través de Ortega sentía yo a España —y, por tanto, aunque en grado infinitesimal, también a mí mismo —insertarse señeramente en el curso de la «grande y general historia» (puesto que yo entendía, y sigo entendiéndolo, que hacer verdad es el modo más elevado de hacer historia).

No es posible ni siquiera apuntar aquí la riqueza de matices, incitaciones y plusvalías que la docencia de Ortega implicaba. Los que hayan tenido la «fortuna increíble» —es una expresión de Morente que oirán ustedes todavía otra vez— de participar de ella, entre los que me escuchan, y especialmente aquellos que la recibieron en los años a que me estoy refiriendo, me entenderán perfectamente. El magisterio de Ortega, sin perder un ápice de su *rigor universitario*, en el sentido actual de esta expresión, antes bien nutriéndolo con nueva y cálida sustancia, recordaba en muchos aspectos el de la escuela griega, donde la enseñanza no era nunca simple transmisión de ideas, sino viva comunidad espiritual, activa incorporación a un modo total de existencia, y, por consiguiente, apropiación de una ética común centrada en el servicio a la verdad. (Me interesa destacar que esa raíz ética del pensamiento, a la que Marías gusta de apelar con insistencia casi patética, era uno de los supuestos esenciales de la enseñanza orteguiana, como lo es del estilo entero de su acción intelectual). Se comprende sin esfuerzo que semejante tipo de convivencia en la verdad exija como condición absoluta la ejemplaridad del maestro. Ortega se previno

hace ya mucho tiempo contra la ejemplaridad; su artículo titulado «No ser hombre ejemplar» es de 1924. Pero, claro está, se trataba allí de desenmascarar al falso ejemplar, al que encubre su esterilidad con la máscara grotesca y taciturna del *santón*. Frente a ella está la ejemplaridad auténtica, que es siempre *a posteriori*, no querida, sobrevenida «por añadidura» al deportivo esfuerzo creador. Pues bien, este último linaje de ejemplaridad, me atrevo a decirlo, por razones inherentes a la índole misma de su doctrina, y en primer lugar por su concepción del conocimiento como «acción viviente», pocas veces habrá alcanzado, si es que lo alcanzó alguna, el grado de eficacia y plenitud que en Ortega. Alguno pensará en Sócrates, pero no me refiero ahora exactamente a la especie de ejemplaridad que, dentro del género *auténtica*, simboliza la acción socrática —aunque también en Ortega haya mucho de ella, inclusive con su *ironía* y su *mayerútica* de tipo propio—. Tampoco estoy valorando en este momento una filosofía —¿qué puede querer decir eso?—. Me limito a constatar un hecho. Y el hecho es que, por un concurso de circunstancias históricas y personales en el que no es ocasión de entrar, nunca, hasta Ortega, ha existido un pensador en quien la compenetración entre verdad y vida haya sido, al mismo tiempo, realidad profunda y doctrina expresa y rigurosa.

En Ortega —en su enseñanza— asistíamos, pues, a la *razón viviente* en marcha, personalizada, haciéndose; Ortega no *tenía* una filosofía, sino que *la era*.

La intercomunicación entre Ortega y nosotros, sus alumnos, era, como digo, permanente, y de una generosidad, abundancia y calor humano realmente extraordinarios. La clase era casi siempre un diálogo. Desde luego, lo era literalmente en los cursos de seminario. Pero inclusive en los cursos generales de exposición sis-

temática de su metafísica, la clase solía tener un delicioso complemento: el paseo en común que hacíamos desde la Facultad hasta Madrid, y en el cual Ortega, con una complacencia, y a veces también con una paciencia, a las que confieso que no siempre éramos acreedores, respondía a nuestras preguntas y objeciones, aclaraba puntos de la reciente lección, o, simplemente, conversaba con nosotros sobre nuestros problemas y ocupaciones. Pero siempre, cualquiera que fuese el asunto tratado, su pensamiento fluía con esa virtud desveladora que parece serle consustancial, con esa exactitud de complicado aparato de precisión que hace de él un espectáculo sobrecogedor constantemente renovado, y con esa cohesión sin fisuras por la cual en cada fragmento está gravitando y funcionando la totalidad de su filosofía, y, en ella, la totalidad de *la filosofía* (el contexto de cualquier frase de Ortega, aun de las de más trivial apariencia, es siempre, en efecto, el gran organismo dialéctico de la historia de la filosofía, y, por tanto, de la historia a secas). Ahora bien, esta función totalizadora, operando *en vivo*, esto es, brotando siempre de una concretísima situación que justifica la idea más allá de sí misma, y a la cual es ésta respuesta precisa e inintercambiable, es la prueba decisiva para saber si un pensamiento es o no sistemático, *sobre todo cuando se mueve dentro de una filosofía de la vida*. Tocamos con esto la asendereada cuestión del sistematismo de Ortega, cuestión en la que no es posible entrar ahora de un modo formal. No obstante, yo quisiera hacer comprender a ustedes de alguna manera —y la cosa no es nada fácil para dicha en dos palabras— cómo ese sistematismo del pensamiento de Ortega era para nosotros una evidencia actualizada día a día y momento a momento, sin un solo fallo y, como he dicho antes, sin la advertencia de una sola fisura, a lo largo

de aquellos cinco años de activa relación intelectual. Pero ello requeriría, repito, un largo desarrollo que no se puede ni intentar aquí. Lo que sí haré, a falta de procedimiento más directo, y a falta también de la posibilidad de abordar la cuestión técnicamente —para cuyo menester les remito a los textos y cursos de Marías— es proponerles aplicar a ella la experiencia que estamos realizando juntos, la experiencia de este mismo curso. Este curso nos está haciendo patente, en efecto, algo que quizá ya sabíamos, pero que está cobrando ahora enérgica corroboración, a saber: que todos los meridianos intelectuales de nuestra hora pasan por Ortega. Esto quiere decir, por lo pronto, no que en Ortega estén todas las soluciones —afirmarlo así sí que sería hacer «hagiografía» de bajo vuelo—, pero sí que el problematismo que afecta a las raíces mismas del hombre actual, y que se proyecta en todas las manifestaciones de su cultura, ha encontrado en el pensamiento de Ortega clara conciencia de sí mismo y, por ello, expresión intelectual suficiente. No digo tampoco que esto haya acontecido sólo en Ortega —aunque sí le pertenece la prioridad de los conceptos decisivos—. Sólo me interesa ahora preguntar si un pensamiento no sistemático podría suscitar este múltiple eco. ¿No será esta capacidad para despertar resonancias tan distantes —y subrayo de nuevo, *sobre todo tratándose de una filosofía de la vida*— una excelente piedra de toque para comprobar su sistematismo? La realidad que es la vida, en efecto —esa *selva selvaggia*, que más se parece, sin embargo, a la de «Macbeth» que a la del Dante, puesto que es una selva en movimiento—, no se puede explorar a fondo sin que la mirada intelectual esté atenta a todas sus dimensiones y desplazamientos, en peculiar y constante alerta y en marcha con ella. De ahí esa polivalencia típica de toda idea orteguiana, la multitud de vectores de interés en

que es susceptible de desplegarse, y en virtud de la cual encuentra tantas posibilidades de aplicación, tanta fertilidad, aunque sólo sea como *modus operandi*, inclusive fuera del campo de la filosofía propiamente dicha. De ahí también, por otra parte, la gran riqueza temática del pensamiento de Ortega, que, para los habituados al pensar tradicional, de estructura rígida, es, precisamente, un signo de dispersión y asistematismo, cuando en verdad no es otra cosa que manifestación de un nuevo sistematismo más complejo y profundo, que no termina en los límites teoréticos de la doctrina, sino que se prolonga y articula en el sistema total de la realidad —es decir, de la vida misma—, y del cual la doctrina, la teoría, es sólo función y parte. Pero esta condición —y es lo que no quieren advertir casi nunca los empecinados en desconocer el sistematismo orteguiano— dramatiza inmediatamente el decir filosófico, lo carga de sentido ético, sometiéndolo a unas exigencias que no son ya las puramente lógicas —esto es, que no son ya las de la lógica de la razón abstracta—, sino que son las de otra lógica nueva, y aún informada, cuya normatividad incluirá factores hasta hoy ajenos a esa disciplina. El *lógos* no va a poder separarse en el futuro del *éthos*, que lo funcionaliza. Ortega ha reivindicado la ética de resolverse contra *lo que se puede hacer* y decir —y el decir es un hacer también—, aunque sea plausible, en nombre de *lo que hay* que hacer y decir». Y la verdad no lo es en absoluto más que cuando lleva esa carga suficiente de responsabilidad. Búsquese en una insobornable fidelidad a esa verdad responsable la razón última de la forma pública de la filosofía orteguiana. Y sirva esto también de respuesta mínima para los que opinan que Ortega *debía* haber hecho o dicho tales o cuáles cosas, a medida de su personal deseo.

Estoy abusando ya del tiempo disponible para esta

intervención, y con él de la paciencia de ustedes. Hubiese querido decir algo acerca del *método* de Ortega y, en relación con él, de su preferencia por los textos cartesianos en aquellos cursos de seminario. Me hubiese gustado hablar también de aquellas excursiones en las que Ortega nos «descubría» España. Por ejemplo, la de El Escorial, que yo visitaba por vez primera (imagínese lo que sería una primera visita a El Escorial con Ortega de *cicerone*). No se alarmen, porque no voy a hacerlo. Permítanme solamente unas palabras más para expresar aquí mi creencia de que ninguna generación de discípulos de Ortega se ha compenetrado con el maestro en el grado que la nuestra, y ello no por méritos especiales de esta generación, sino porque ninguna tuvo la suerte de vivir su magisterio en la sazón de madurez en que nosotros lo vivimos, a lo largo de aquellos años que fueron también —y no es casual la coincidencia— los más felices y granados de la Facultad de Filosofía, aquellos en que por vez primera se ensayaba en España un nuevo estilo de vida universitaria que colocaba de golpe a nuestra Facultad *a la altura de los tiempos*. Fue ello posible gracias a la cooperación entusiasta de unos cuantos hombres de mérito excepcional, movidos y capitaneados por uno, cuyo nombre ha venido ya dos veces a mis labios, y a quien quiero rendir en esta hora el homenaje de un emocionado recuerdo: don Manuel García Morente. Dejo por unos momentos la palabra a Marías, que nos mostrará, con más elocuencia que yo pueda hacerlo, algunos aspectos esenciales de lo que significó su obra como Decano (el texto completo pueden encontrarlo en la última parte de su libro *La filosofía española actual*). «La actividad profesoral —escribe Marías— no agotaba la figura intelectual de Morente. Para muchos, Morente ha sido durante cinco años —y en definitiva, para siempre— «el Decano». El paso por

un Decanato de Facultad suele ser un vano honor o, a lo sumo, una función administrativa, sin graves repercusiones personales. Morente fue Decano de la Facultad de Madrid de un modo inusitado, que no sé si tendrá par. Para él, su función directiva fue la plenitud de su vida intelectual. Morente ejerció durante cinco años su magisterio, no sólo con sus capacidades personales de profesor, sino como alma de un cuerpo docente que iba logrando, día tras día, insólitas calidades. No es fácil imaginar lo que llegó a ser la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid sometida a la inspiración —no a la simple dirección— de Morente. Para los que hemos tenido la fortuna de vivir en ella años decisivos, representa una huella definitiva; para decirlo con el griego, una adquisición para siempre.»

«Pero todo esto, cuando se trata de un filósofo, sólo es posible desde una filosofía»... «¿Cuál era esta filosofía»... «Morente sólo hallará una filosofía a la cual pueda adherir cuando el método fenomenológico se utilice para la construcción de una efectiva y rigurosa ontología. Esto acontece en España y en Alemania, por obra, principalmente, de dos filósofos: Ortega y Heidegger».

«Ambos determinan en buena medida la fase de madurez del pensamiento de Morente tal como se expone en los últimos capítulos de su libro; pero, por razones muy concretas y de diversa índole, la influencia máxima hubo de ser la de Ortega, y la filosofía de éste constituyó la base general sobre la que se insertó la labor personal de Morente. Refiriéndose al de Ortega, hablaba Morente en 1935 de un «punto de partida fundamental, evidencia primaria y radical, que al modo del *cogito* cartesiano constituye la base nueva en que toda reflexión filosófica ha de sustentarse en lo futuro». «Han sido —escribía a continuación— 27 años de convivencia diaria, de compenetración íntima... Y cuando pienso en

ello —y cada vez pienso más en ello—, me maravillo de la fortuna increíble que he tenido». Y agregaba aún: «Vé en él, veo en él, el tipo perfecto del pensador».

Ahora bien, el hombre que pensaba así era también uno de nuestros maestros más queridos.

Pero no sólo Morente; también nuestros maestros más jóvenes —Zubiri, Gaos— se habían formado en Ortega, de modo que se daba el caso peregrino, y probablemente único en los anales de la Universidad moderna, de que, al pasar de un aula a otra, seguíamos recibiendo a través de valiosísimas asimilaciones e interpretaciones, el influjo del mismo pensamiento (el orteguiano). Todas estas circunstancias, en verdad privilegiadas, son las que me han permitido postular para mi generación el título, aparentemente pretencioso, de la más íntimamente vinculada a Ortega. En confirmación de este aserto podría aducir el hecho de que, a pesar de haber sido esta generación la más castigada por la guerra civil, que en ella ha truncado carreras, cuando no *segado* vidas, a mansalva; a pesar de los pesares, de ella ha surgido el discípulo máximo de Ortega. De ella y precisamente de mi promoción, doble circunstancia por la que siento un orgullo reflejo, aunque creo que legítimo.

Si digo, para terminar, y como resumen, que en Ortega —en su pensamiento y en su múltiple acción personal— llegué a encontrar, al fin, después de años de desorientación, algo a lo que valía la pena poner la vida, espero que no se entiendan mis palabras como gratuita beatería, sino como expresión de una profunda convicción, consciente, reflexiva, madurada en muchas horas de meditación y de íntima controversia: la convicción de que Ortega representaba la verdad de nuestra hora y de que en él estaba la clave de nuestro destino.

RELATO PERSONAL

(EN LA MUERTE DE ORTEGA)

En las antiguas «Danzas de la Muerte» el taciturno personaje aparecía como dispensador de la igualdad universal. La muerte era la gran niveladora. No es difícil intuir de qué lado del hombre sopla el viento de tal inspiración y hasta qué punto es ella acre y angosta. Porque la verdad es que la muerte no nivela nada más allá de lo puramente natural en el hombre, es decir, nada de lo que es más genuinamente humano. La muerte no puede nivelar las vidas de los hombres, salvo en el sentido, tan elemental que es casi formalmente un sinsentido, de detener su curso, de acabarlas. Pero sucede que, para que una vida cese, es condición indispensable que haya sido. Y el haber sido quiere decir que, de alguna manera, es todavía después de la muerte, puesto que todavía, inexorablemente, es *de alguna manera*. Y ahí, en ese *ser de alguna manera*, es donde la muerte no tiene regimiento ni potestad ni feudo. La muerte acaso igualase a los hombres si las vidas humanas fueran incomunicantes —aunque no serían entonces vidas humanas; serían otra cosa que no podemos representar—. Mas por ventura no lo son, sino que vivir es convivir, y toda vida humana proyecta su realidad en otras vidas, les imprime su huella, su estilo, su «habi-

tus»; en una palabra, se prolonga y continúa en ellas. Y ocurre que, paradójicamente, cuanto más grande es el vacío que una vida nos deja al acabarse, tanto mayor es el área de nuestro vivir que llena y edifica; cuanto más radical la soledad, tanto más segura y perdurable la compañía; cuanto más hondo el dolor por lo que perdemos, tanto más confortadora la consolación por lo que nos queda. Yo pondría en el panteón simbólico de los grandes creadores, a guisa de mote heráldico del nobilísimo linaje humano que integran, esta leyenda: «Quien más se lleva, más deja».

La muerte, pues, no nivela. Por el contrario, se muere más o menos, según se haya vivido, y en ocasiones excepcionales el morir puede significar la iniciación de una nueva y más anchurosa vida, de una sobrevida en que las posibilidades de la otra irán consumando su plétora. Son los elegidos, los pocos. En ellos tiene efectivamente la muerte el sentido de una multiplicación y perpetuación de su presencia. Por ellos —y no por vano capricho o desmedido orgullo— pudieron adoptar los hombres para su uso cismundano ese vocablo altivo y prometeico —robado a los dioses—: inmortalidad.

Cuando esto acontece, cuando la muerte al herir en la desvalida naturaleza se sabe burlada por el espíritu triunfante, algo tremendamente sobrecogedor y del orden de lo sublime se siente producirse en el mundo; una fuerte onda magnética suscita en torno la exaltadora evidencia de la grandeza humana.

En España se ha producido hace poco este desusado fenómeno con la muerte de Ortega. Pero las circunstancias de todo punto singulares que en su persona y obra concurrían le prestan un valor y una significación especialmente paradigmáticos. De ellos quisiera destacar a continuación algunos perfiles, a través de un relato personal que traduce —seguramente con insuficiencia— el

impacto de tan grave evento en quienes lo vivimos de cerca.

La noche del 18 de octubre de 1955 estuvimos acompañando a Ortega, en el recinto ya histórico de su casa de Montesquínza, el grupo íntimo de sus amigos y discípulos más próximos, de sus familiares. Le acompañábamos, o más bien, él nos acompañaba. Era la noche triste y asombrada de su partida, de su gran viaje al Misterio. Nunca la muerte, en efecto, esparció en torno suyo oleadas más densas de asombro, nunca fue más obstinadamente incomprensible. ¿La muerte? ¿Qué haría Ortega con la muerte, la gran estúpida? Los que le conocíamos, los que habíamos gozado del privilegio único de su trato, de la gracia reveladora de su palabra, nunca podríamos imaginar, nunca podríamos pensar unidos estos dos términos: Ortega y muerte. Porque Ortega era la vida esencializada, la vida misma autoafirmándose. Su humanidad, por muchos modos egregia, rebotaba de las más puras, exquisitas, insurgentes y generosas esencias vitales. Ni una sola de sus ideas, frases o gestos dejaban de poseer esa titilación inefable, esa intensidad mágica, esa novedad siempre renaciente de la vida inmediata, palpitante, actualísima. Se le sentía conectado, articulado e implantado en la vida por los más varios, sutiles e inesperados nexos, coyunturas y raíces. De sus menores movimientos anímicos trascendía la vida con toda su rica, inquieta y tornasolada redundancia de calidades, sentidos y valencias. Desde el más abstracto teorema por él formulado hasta la más menuda y cotidiana emanación afectiva, todo el repertorio de sus actos espirituales fluía tocado de esta energía reveladora, de este latido como eléctrico, de esta hondura y eficacia vitales. El estableció —y encarnó indisolublemente en la integridad armónica de su existencia— las grandes ecuaciones: Filosofía-Vida, Verdad-Vida, Realidad-Vida.

El pensamiento, su noble actividad gremial ejercitada sin pausa ni amago de desmayo, con la más exigente precisión, era también en él sobreabundancia vital, lujoso esfuerzo deportivo para el que siempre se mantuvo irreprochablemente en forma; era alegre heroísmo, sin aspavientos, e imperativo categórico, sin concesiones. Y por ser todo eso, el pensamiento se desentumeció en Ortega de la secular rigidez a que su divorcio con la vida lo había tenido reducido, onduló al aire grácil, y pensamiento y vida celebraron en él sus más perfectas nupcias. La vida asciende así en Ortega a lúcida expresión intelectual y adquiere en él por vez primera plena conciencia de sí misma. La vida se hace en Ortega pensamiento de sí misma sin dejar de ser vida, antes bien por serlo en plenitud; o viceversa, el pensamiento se esponja y empapa de vida hasta sus más recónditos entresijos —agilizándose, ganando en inmediata veracidad cuanto pierde en abstracción y formalismo—, sin dejar de ser riguroso pensamiento, antes bien por virtud de ese mismo rigor (un nuevo modo de rigor que, también por vez primera, deja de ser rigidez).

Siéndonos todo esto tan evidente, ¿cómo podíamos realizar la identificación de aquellos dos términos —Ortega y muerte—, que se nos presentaba como la última aporía, el último problema que el maestro sometía a nuestra meditación? El solía decir: un problema es la conciencia de una contradicción. Y he aquí que con su muerte nos proponía la más flagrante contradicción que hubiésemos podido excogitar, una contradicción cuya punzada, intolerable, calaba en zonas de nuestro ser mucho más hondas que las meramente lógicas.

Todos vosotros, amigos, sabéis cómo Ortega nos dio la ansiada solución, y cómo nuestro corazón se ensanchó con ella y nuestra mente se aquietó. El golpe ciego y brutal —la intolerable contradicción— nos había sumi-

do en un estupor casi metafísico —¡la muerte, la gran estúpida!— y la niebla de una soledad enorme se nos entraba por el alma, helándola. Pero, apenas franqueado el umbral del misterio, Ortega volvió a nosotros, magnificado. Nos dejó sólo unos instantes para entrar en no sabemos qué incógnito lugar de transfiguración. E inmediatamente notamos que retornaba a nuestro lado con nueva vida y ya para siempre.

Estoy describiendo, por lo pronto, un estado de ánimo, y no creo que pueda ser exacto si no extiendo mi interpretación al de todos los que vivimos juntos aquellas horas liminares, pues la sensación de «comunidad en Ortega» era tan fuerte y categórica que se imponía como algo transpersonal, yo diría que como un ambiente. Pero, si todos nos hallábamos unidos en Ortega, si todos participábamos de la misma sensación de su presencia, es porque efectivamente Ortega estaba allí, no sólo *en* nosotros, sino *entre* nosotros, vivo en espíritu. No era algo exclusivamente «en mí», en el yo individual de cada uno —pura imagen subjetiva, pura huella mental de recuerdo—, sino, además, algo en lo que estábamos, esto es, algo interindividual, con la consistencia autónoma de lo objetivo y real, y, lo que es más importante, con la proyección hacia el futuro propia de lo viviente: en la enorme oquedad que la ausencia de Ortega creaba, la presencia de Ortega suscitaba, llenándola, un grave preludio de nuevas singladuras; en lo que de él hubiera podido ser sólo recuerdo, se incorporaba un poderoso viento de promesa. La ironía, la trascendental y salvadora ironía, que ha vitalizado, desde Sócrates, el gran estilo intelectual de todos los tiempos, y que tan activamente cualifica el de Ortega, dejaba oír, al fondo de este grave acorde de velas henchidas, su trémolo sutil, burlador de la muerte.

Y ya toda la noche estuvo Ortega entre nosotros,

acompañándonos, edificando nuestro dolor por su ocaso físico. Toda la noche hablamos de él, con él, serenamente, fieles a su deseo, que nos ordenaba medida y contención aun en momentos tan trágicamente propicios al abandono emocional. El mismo nos habló de la muerte, y su voz nos llegaba con acentos de interna perennidad a través de la voz levemente empañada de Fernando Vela, de Julián Marías, de Emilio García Gómez, de Paulino Garagorri. Nos recordaba, por ejemplo, que lo que llamamos la muerte es sólo una teoría; la realidad que hay debajo de ella es la soledad en que nos quedamos de alguien cuando muere (1). Y precisamente nuestra soledad de él venía a poblarse así con esta voz suya, que sonaba ahora con una gravedad nueva, augusta y solemne. O bien, nos confirmaba: «Es más fácil *lleno de fe* morir, que exento de ella arrastrarse por la vida» (2). Y sus palabras tenían en el momento un impresionante valor testimonial, puesto que él acababa de morir lleno de la gran fe en la Verdad que encendió toda su existencia, invistiéndola de luz perdurable en su obra y en su ejemplo.

Ortega estaba, pues, está y seguirá estando entre nosotros, y ese *nosotros* abarca incontable número de personas, de toda condición y oriundez, es un término abierto a progresivos, interminables ensanchamientos.

Comienzan, en efecto, una nueva vida y presencia de Ortega: las de su pensamiento fertilizando nuevas conciencias e inteligencias, las de su voz dilatándose en cada vez más amplias y plurales resonancias, las de su rectoría espiritual ganando cada vez más vastos ámbitos de humanidad. Casi todo lo que Ortega dijo y pensó tiene una intención y un valor de futuridad; sus gran-

(1) *En torno a Galileo*, O. C., t. V, p. 62.

(2) *Ideas sobre Pío Baroja*, O. C., t. II, p. 86.

des hallazgos poseen en grado superlativo esa pregnancia propia de las geniales anticipaciones. Su acción intelectual, y, en general, su acción humana, lejos de haber concluido con su muerte, es ahora cuando inician su expansión definitiva, y sólo desde el futuro se podrá apreciar hasta qué punto fueron decisivas las intuiciones fundamentales que las determinaron.

Nuestro dolor por la muerte de Ortega, aunque en su dimensión estrictamente íntima alcance la máxima hondura, se orea así —como él lo quería— con «el verde brote de la esperanza», con esa seguridad de ubérrimas cosechas que ya se nos anunciaban inminentes en la hora del tránsito. La imagen noble y antigua del sembrador —el venerable tropo de frescor inmarcesible— se yergue una vez más de los predios oscuros de la muerte y, asumiendo una de sus más próceres personificaciones —el rostro, la figura, el ademán y el acento de Ortega—, ejecuta el rito eterno de lanzar a voleo generosas simientes de verdad y entusiasmo que han de fructificar, que fructifican ya, sobre la haz de los hombres de alma limpia, inteligencia clara y recta voluntad.

Mucho se lleva Ortega consigo: el caudal inestimable de profundas visiones, afilados pensamientos, armoniosas y exactas palabras y garbosos gestos leoninos —¿no es cierto, admirado García Gómez?— que todavía hubiera podido regalarnos de vivir más años. Llévase aquella su pasmosa facultad de escrutar el instante con repentina mirada de ave de altanería, poniendo un golpe de luz súbita sobre su opaca y compleja fugacidad; su formidable don de auscultación histórica, de diagnóstico y pronóstico, practicado al paso en toda ocasión y siempre vivacísimo. Se lleva, en fin, ese aura inefable, «esa elocuencia tácita que irradiaba de su persona» y que Paulino Garagorri, con difícil denuedo, tan fina y

perspicazmente quiso evocar en un artículo antológico (3). Lo que con Ortega se nos va, en una palabra, rebasa toda posibilidad de inventario, y sólo alusivamente, y en múltiples versiones individuales, podrá ir siendo expresado con alguna aproximación. Pero es ya tanto y tan valioso lo que nos deja, tan pingües sus dádivas —aún casi intactas, no lo olvidemos—; gastó con tal largueza, para nosotros, la preciosa «moneda» de su vida, que fuera descomedida ambición —con todo y suponerla brotada de los más entrañables anhelos —pedirle más. Ahí nos queda nada menos que toda una filosofía, la más importante de las enunciadas hasta hoy en lengua española, y la de más amplias perspectivas de la hora mundial; la primera, además, que logra hacer pie en algo firme y nuevo en medio de este desesperado bracear en el fluido elemento de la crisis que caracteriza al pensamiento de nuestra media centuria. Las antítesis cardinales en que se venía debatiendo la filosofía occidental quedan superadas por vez primera en la de Ortega en forma suficiente —realismo e idealismo, en su metafísica de la vida; racionalismo e irracionalismo, en su descubrimiento de la razón histórica. Ahí nos queda —justo, en esa doctrina— nada menos que un método de incalculable fecundidad. Y un nutridísimo vivero de ideas seminales susceptibles de germinación y desarrollo en los más variados sectores de la cultura humana. Y un ideario español sin semejante. Y un estilo literario que ha enriquecido el idioma —en el doble sentido de la belleza y de la precisión—, haciéndole avanzar pasos decisivos, disciplinando y depurando el decir de varias generaciones de escritores. Y tantas cosas más... Pero, aparte de todo ese tesoro de aportaciones objetivas al

(3) "Lo que no queda de Ortega", en *ABC*, 1 de noviembre de 1955.

patrimonio universal de la cultura, Ortega nos deja también un paradigma ético de excepcionales quilates: el de la vida entera que quiso y supo vivir, cuya figura queda ahí como una prodigiosa obra maestra, ya transmutada en norma; esa vida que ha sido la versión más original y auténtica del intelectual en que ha cuajado la espiritualidad de nuestro siglo. Cuando se escriba la verdadera biografía de Ortega, por quien puede y debe escribirla, dispondremos de un libro importantísimo y aleccionador en muchos respectos, pero sobre todo en uno: en el de poder conocer a su través una versión inédita del filósofo, la que cabalmente exigía la situación histórica actual, equiparable, por su rara ejemplaridad, a las de un Sócrates, un Descartes o un Leibniz en sus épocas respectivas, pero distinta de todas ellas y, en cierto sentido, superior a todas ellas. Permítaseme que repita, en apoyo de esta afirmación, mis propias palabras en el curso-homenaje a Ortega —«El estado de la cuestión»— celebrado en su setenta aniversario. Dije entonces, refiriéndome a esta ejemplaridad: «Me limito a constatar un hecho. Y el hecho es que, por un concurso de circunstancias históricas y personales en el que no es ocasión de entrar, nunca, hasta Ortega, ha existido un pensador en quien la compenetración entre verdad y vida haya sido, al mismo tiempo, realidad profunda y doctrina expresa y rigurosa»... «En Ortega —en su enseñanza— asistíamos, pues, a la *razón viviente* en marcha, personalizada, haciéndose; Ortega no *tenía* una filosofía, sino que *la era*».

Por todo lo dicho, y por otras muchas razones imposibles de decir —como son imposibles de decir las evidencias absolutas—, Ortega sigue entre nosotros. El sabía algo de la muerte, a pesar de ser «el hecho menos

inteligible con que el hombre tropieza» (4). Sabía, entre otras cosas, que es «el atributo más esencial de la vida» (5) y que hay una «esencial vocación humana» que es «tener que morir» (6). Pero, precisamente porque sabía muy bien todo eso, se rebeló contra la celtibérica vocación de la muerte que anida agazapada en el alma ancestral de nuestro pueblo —y que no es la del «tener que morir», sino la del vivir *desde* la muerte— e hincó en la vida con radical coraje la bandera de su propia vocación, queriendo convertir a ella a esa España que tanto le desazonó, por puro y acendradísimo amor. Y ahí sigue plantada y ondeante.

El dijo: «Somos... cazadores de ideal...» «¡Hombres, sed buenos arqueros!» (7). Y, predicando con el ejemplo, disparó la saeta de su vida con tal fuerza y acierto que se quedó vibrando para siempre, clavada en el centro del blanco.

Y el blanco era la Verdad. Por eso podemos decir que, en verdad, Ortega no ha muerto. Sólo ha comenzado su «segunda navegación».

(4) Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de YEBES, O. C., t. VI, p. 463.

(5) *Ideas de los castillos: la muerte como creación*, O. C., t. II, p. 423.

(6) *En la muerte de Unamuno*, O. C., t. V, p. 261.

(7) *Don Juan, un héroe*, O. C., t. VI, p. 134.

2. *SOBRE LA VERDAD EN ORTEGA*

EL PRIMER ENSAYO DE ORTEGA: «RENAN»

(REALISMO PLATONIZANTE Y «TEORÍA DE LA VEROSIMILITUD»)

En 1909 publica Ortega su *Renan*. Es el primer artículo de su autor con categoría de ensayo, y corresponde, según expresión de Marías, juntamente con *Adán en el Paraíso*, a su «declaración de independencia» (1). *Renan* es, también, el primer trabajo en que Ortega se ocupa de la verdad como tema central. Y aquel que en mayor medida justificaría —si es que en algún caso pudiera justificarse— la calificación de «objetivismo» para su doctrina. Yo prefiero decir que en este escrito culmina la «tendencia objetivista» de Ortega (2). En efec-

(1) “Ambos representan un nivel nuevo. Los dos significan lo que podríamos llamar una declaración de independencia”. (Julían Marías, *Ortega. I. Circunstancia y vocación*, Madrid, 1960, p. 346). De lo que Ortega se independiza aquí es, por supuesto, de sus maestros de la juventud, y especialmente de la influencia más importante: Marburgo.

(2) José Ferrater Mora ha creído ver en la primera fase del pensamiento de Ortega —que para él abarcaría de 1902 a 1913, es decir, incluido el artículo *Glosas* (su primer artículo) y excluidas las *Meditaciones del “Quijote”*— una posición “objetivista”, que, en cuanto tal, se opondría, o, al menos, no coincidiría con la fase siguiente, a la que denomina “perspectivista”. (Véase su libro *Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958, pp. 25 a 48.) Las razones de Ferrater y el contenido mismo de su interpretación, son, en general, aceptables, habida cuenta de la óptica lejana y de conjunto con

to, la verdad se identifica en él con «lo objetivo», y, consecuentemente, resulta que «lo subjetivo, en suma, es el error», que «lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios» (3). A mayor abundamiento, el propio Ortega, seis años después, en 1915, al incluir este ensayo en el volumen *Personas, Obras, Cosas* (1916), apostilló las expresiones más condensadas de esta doctrina con notas al pie de página en las que «abjura» de ella con locuciones que, en su concisión y laconismo, traslucen el mal humor. Así, a la frase: «Lo subjetivo, en suma, es el error», le pone este comentario: «He aquí un pensamiento que hoy me parece muy equivoco (Nota de 1915)»; y a la expresión: «la secreta lepra de la subjetividad», este otro: «Repito que esto es blasfemia (Nota de 1915)». Parece, pues, que el testimonio del propio autor, al poner tanto interés en desautorizar estas ideas apoya la tesis que afirma su decidido *objetivismo*. No obstante, habría que preguntarse con más cuidado y precisión hasta qué punto y en qué aspecto o aspectos concretos se opone esta doctrina a las que después profesará Ortega acerca de la misma cuestión. No hay que pretender ser más orteguiano que Ortega,

que trata el tema en su libro y descartando, desde luego, la denominación de “objetivismo”, que no cuadra exactamente a la realidad de la doctrina así denominada. Pero, mirados los escritos de este período con una óptica más próxima, lo que se descubre en ellos es más bien una línea que arranca de una posición de tendencia subjetivista —la de *Glosas*— y empieza a moverse hacia otra de tendencia objetivista, con un momento de vacilación, hacia la mitad del año 1908 sobre todo, en los artículos: *A. Aulard: “Taine, historien de la Révolution française”* (11 de mayo de 1908), *Sobre “El Santo”* (junio, 1908) y *Asamblea para el Progreso de las Ciencias* (27 de julio y 10 de agosto de 1908). Y, desde luego, ya en *Adán en el Paraíso* (1910), la tendencia objetivista está superada, y la orientación hacia el perspectivismo es inequívoca.

(3) Ortega, *Obras Completas*, I, p. 440.

pero tampoco hay que tomar ligeramente y sin reflexión sus propias rectificaciones, atribuyéndoles un sentido y alcance que tal vez no tienen. La primera de ellas se limita a decir que el pensamiento de 1909 le «parece muy equívoco» en 1915. No dice, pues, siquiera, que le parezca erróneo, sino «equívoco», esto es, ambiguo, poco preciso, o, más exactamente, dotado de una doble significación —que ya veremos cuál es—. En cuanto a la segunda, es, en verdad, mucho más contundente. Citemos la frase completa que originó la nota: «En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndolos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad» —aquí viene la llamada—, «del yo individual, vivimos en una atmósfera de error»...,etc (4). Esto es lo que a Ortega, en 1915, le parece una «blasfemia». Evidentemente, Ortega se dejó ir en el citado pasaje a una formulación de su pensamiento exagerada en extremo. Hablar de la subjetividad, del yo individual como «una secreta lepra» que condena al hombre a vivir «en una atmósfera de error», parece equivaler, tomado al pie de la letra, entre otras cosas, a una declaración de escepticismo, lo que estaría en contradicción flagrante con todo el sentido de su pensamiento —incluso en este ensayo—. Pero tal conclusión sería precipitada y falsa. Por lo pronto, hay que tener en cuenta —antes de concluir—: primero, lo que de recurso estilístico hay en la citada frase; y, segundo, y sobre todo, el contexto de la misma —donde, por cierto, se reconocen los «derechos del yo». Entre las peculiaridades del estilo de Ortega, determinados en buena medida por razones «circunstanciales» —como se ha señalado repetidas veces, incluso por el propio Ortega— está la de haberse visto inducido con frecuencia a acuñar su pensamiento en fórmulas de-

(4) *Ibid.*, 442.

liberadamente exageradas, para atraer la atención del lector —un lector, no se olvide, generalmente no versado en filosofía— hacia determinadas ideas que en ese momento le interesaba destacar con fuerza ante él. De ahí la necesidad de recurrir siempre al contexto si no se quiere malentender a Ortega, un contexto que trasciende de las páginas inmediatas para ampliarse a la obra y a la vida entera del autor: a la obra, porque, en efecto, los escritos ulteriores reobran sobre los anteriores, permitiendo una más justa apreciación de ellos, ya que es el suyo un pensamiento que se despliega a partir de varios núcleos de intuición muy tempranos y permanentes; a su vida misma, porque el pensar y el decir son, como mostrará el propio Ortega, acciones vivientes, y no se pueden entender si no es en función de la situación de que brotaron y de su «por qué» y «para qué». Y esto, que es aplicable a la intelección de cualquier filosofema, reviste especial importancia en Ortega, por ser el suyo un pensamiento conscientemente y por principio —y no sólo de hecho, pues así lo son todos— *circunstancial*.

La extremosidad de las repetidas expresiones —y de alguna otra— en este ensayo puede explicarse, sin duda, en gran parte, por el hecho de estar Ortega en aquella sazón empeñado en la lucha contra el «personalismo».

Creo que no podremos hacernos bien cargo del sentido de este texto —en el que Marías ve una pendulación entre el objetivismo y el subjetivismo, «entre la Imitación de las Cosas y la Imitación de los Sujetos»— si no realizamos antes alguna exploración semántica sobre los términos empleados por su autor, si nos limitamos a otorgarles su significación usual en filosofía —y esta elemental prescripción metódica habría que extenderla a la obra entera de Ortega, cuando no la realiza él mismo, cosa que con frecuencia sucede—. En efec-

to, los términos del lenguaje filosófico usual que Ortega maneja —en muchas ocasiones renuncia a ellos, y aún los evita cuidadosamente para sustituirlos por otros tomados del lenguaje común— suelen estar matizados de significaciones peculiares a su «modo de pensar» personal. Además, hay que tomar en cuenta también el *uso* que de ellos hace el autor en cada caso, y que puede ser recto u oblicuo o metafórico, siendo este último muy frecuente. En fin, no hay que descuidar tampoco el hecho de que, en Ortega, los términos experimentan *variaciones* de significación, incluso dentro del mismo contexto inmediato —sobre todo, en los escritos de juventud—, que no por ser leves —a veces casi imperceptibles— dejan de jugar un papel importante a la hora de fijar la interpretación de su pensamiento en cada momento de su evolución. Son éstas características que proceden tanto del «movimiento» interno de su elocución como del giro literario de la misma, y habrían de ser debidamente analizadas y filiadas en un estudio estilístico de su obra.

En el texto que nos ocupa, los términos «filosóficos» que requieren con más urgencia esa dilucidación semántica son: «yo», «subjetivo», «objetivo», «cosas» y «verdad». Para nuestro tema nos interesan, sobre todo, los tres últimos. ¿Qué entiende Ortega aquí por «objetividad», «objetivo»? ¿Qué por «cosas» y «verdad»? Por lo pronto, atengámonos a la siguiente ecuación (que encierra el sentido central, la «constante» de este ensayo, establecida «metódicamente» en su *Introducción*): *verdad = lo objetivo = las cosas*. Así, en las siguientes fórmulas: «Otra originalidad que no sea el descubrimiento de una *verdad objetiva*, la producción de una *cosa*, no puede admitirse» (5)... «No se olvide que

(5) *Ibid.*, 439.

la *verdad* tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella. Los teoremas geométricos cartesianos nada nos comunican peculiar al alma de Descartes: nos hablan de las propiedades que hay en las cosas» (6)... «Un espíritu cuyas operaciones todas crearan *verdad objetiva* carecería de subjetividad» (7)...«Resumiendo: lo *objetivo* es lo *verdadero* y ha de interesarnos antes que nada: los hombres que hayan logrado henchir *más* su espíritu de *cosas*, habrán de ser puestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana» (8)... «Abracémonos a las hermanas *cosas*, nuestros maestros: ellas son las virtuosas, *las verdaderas*, las eternas» (9)... (Los subrayados son míos.)

En estricta correspondencia con estos pasajes, y corroborándolos vigorosamente por vía de contraste, podríamos espigar otros, como los siguientes: «Como se ve, lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios»... «Lo subjetivo en suma es el error» (ya citados)... «Al hombre, en cambio, fue otorgado este don angustioso de mantener frente al universo ilimitado un pequeño recinto secreto, donde sólo él entra plenamente: lo íntimo, el yo. Se trata del que a veces es huertecillo apartado en que cultiva cada cual algunos errores, que le son peculiares, amorosamente»... «Otras veces la intimidad es»... «un bárbaro reducto inexpugnable desde el cual mueve el individuo guerra a los severos ejércitos de las verdades que le andan poniendo cerco apretado» (10). (Véase también más arriba la cita de «la lepra de la subjetividad».)

(6) *Ibid.*, 439-440.

(7) *Ibid.*, 440.

(8) *Ibid.*, 440-441.

(9) *Ibid.*, 441.

(10) *Ibid.*, 440.

Podríamos, pues, establecer, no una, sino dos ecuaciones opuestas término a término, en esta forma:

$$\begin{array}{ccc}
 \text{Verdad} = \text{Objetividad} = \text{Cosas} \\
 \updownarrow \qquad \qquad \updownarrow \qquad \qquad \updownarrow \\
 \text{Error} = \text{Subjetividad} = \text{.....}
 \end{array}$$

Pero, al hacerlo, advertimos con perplejidad que el esquema queda cojo, que no es tan fácil, al menos de primera intención, hallar el tercer término de la segunda ecuación, el opuesto a «cosas». Habrá, pues, que buscarlo, y esta búsqueda nos va a ser útil para precisar el sentido del término «cosas», que es, en definitiva, aquel sobre el que gravita el peso significativo del esquema entero, el término *clave* para entender la doctrina de la verdad que aquí expone Ortega.

En efecto, parece a primera vista claro que el término opuesto a «cosas» sea «personas», ya que son éstas la sede natural —los *sujetos*, en el doble sentido psicológico y de inherencia— de la «subjetividad». Toda la *Introducción metódica* al *Renan* no hace sino afirmar —con las fórmulas ya conocidas y con otras no menos rotundas— esta oposición. Y, sin embargo, a la vista del ensayo entero, advertimos que es insuficiente, que la propuesta esquematización —aparte de lo que toda esquematización tiene de inexacta (o si se quiere, de demasiado *exacta*), y con lo cual ya contamos al utilizarla— traiciona el pensamiento de Ortega de un modo esencial. Intentemos, pues, ver con más cuidado en qué medida dicha oposición puede, o no puede, sostenerse; es decir, en qué medida las «personas» son o no son también, de alguna manera, «cosas». Pero el fallar esta cuestión nos obliga a esclarecer, antes de nada, la significación del término «cosas». Preguntémosnos, pues, qué entiende aquí Ortega por «cosas».

En la mentada *Introducción al Renan*, Ortega, retomando el tema de *¿Hombres o Ideas?*, comienza por establecer la oposición entre unos y otras y su decidida preferencia por las *ideas*, esto es, por las *cosas*: «En general» —dice— «no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guadarrama suelen tener mayor *valor significativo* que todos los empleados de un Ministerio» (11). (Subrayado mío.) En este primer párrafo, por una parte, las cosas se oponen a las personas, no hay duda ninguna, pero por otra —y esto ya es más extraño— se identifican, al menos parcialmente, con las *ideas*. Cosa es, pues, aquí, diríamos, lo *im-personal*. Ahora bien, lo impersonal puede ser, al parecer, tanto una realidad individual, pero no *subjetiva*, por ejemplo, algo meramente físico, *material* —la piedra del Guadarrama—, como una realidad no material, pero universal —por ejemplo, «un teorema algebraico»—, es decir, una *idea*, «un nuevo pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones», en suma, «realidades universales» (12). Ortega parece descartar en seguida de su interés la primera posibilidad —la cosa meramente material— para polarizarlo íntegramente en la segunda. Pero es que, en rigor, la primera posibilidad no existe, no es más que aparente: la cosa meramente material, *considerada en sí misma y como tal*, no es tampoco «cosa»; su interés y, en definitiva, su realidad se desvanecen totalmente en su extrema «insignificancia»; lo que importa, lo que tiene realidad —es decir, «cosidad»—, es su «valor significativo», o, dicho en otros términos, el *sentido universal* que ella puede irradiar. No es casual que Ortega,

(11) *Ibid.*, 438-439.

(12) *Ibid.*, 439.

al poner su ejemplo, nos hable de «una piedra enorme y vieja del Guadarrama» (13), en lugar de hablarnos simplemente de «un trozo de cuarzo». Un somero examen estilístico de la expresión empleada por Ortega nos mostraría en seguida varias cosas interesantes y a primera vista sorprendentes. Nos mostraría, por lo pronto, una intención de individualizar la cosa, de *situarla*, de limitarla en el espacio —la piedra es «enorme» y está «en el Guadarrama»— y en el tiempo —la piedra es «vieja»—. Pero de esa individualización brota precisamente —y aquí viene lo sorprendente— su «valor significativo», o lo que es lo mismo, su *sentido universal*. En efecto, «un trozo de cuarzo» no es nada o casi nada: es una abstracción. Pero «una piedra enorme y vieja del Guadarrama», primero: es algo encajado en un universo espacio-temporal concreto; segundo: ese universo o mundo es concreto porque es el de Ortega (14); tercero: es la cosa acompañada de una interpretación, o de una capa de interpretaciones (y, por lo pronto, una *poética*: hay en esa expresión un mínimo poema condensado); cuarto: merced a todo ello, la cosa individual ha cobrado «valor significativo», *sentido universal*, se ha *universalizado*. (Estoy interpretando a Ortega un poco *après la lettre*, ciertamente, pero lo hago de intento, por la razón metódica antes expuesta del «recurso al contexto». En este caso, el contexto —además del resto de este ensayo— se extiende hasta *Adán en el Paraíso* y las *Meditaciones del Quijote*, dos pasos más en la constitución de la idea que aquí estoy tra-

(13) El mismo ejemplo se repetirá en *Adán en el Paraíso*.

(14) Recuérdese: «Mi salida natural hacia el Universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola»— etc. (*Meditaciones del "Quijote"*) —que desembocará en la famosa fórmula: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.»

tando de mostrar, y que no es otra que la de «*conexión universal*». En *Renan* la idea está aún confusa, pero indudablemente incoada y, sobre todo, «operando» a tergo, como diría el propio Ortega).

La cosa individual asciende, pues, a *realidad universal*, es en verdad también realidad universal, merced a su *valor significativo*. Resumiendo lo hasta aquí averiguado, diríamos que para Ortega, en este momento, «cosa» es: primero, lo *im-personal*; segundo: lo universal. Ahora bien, si ésto es así, resulta que la oposición *cosa-persona*, si bien en un cierto respecto prevalece, en otro queda atenuada y aun desaparece totalmente. En efecto: primero: la persona *crea objetividad*, se proyecta en un ámbito de *universalidades*; pero, además, segundo: la persona, en cuanto ente individual —y en mucha mayor medida que el ente individual físico— tiene también su «valor significativo», irradia y, a la vez, asume o resume «universalidad», y, en cuanto lo hace, entra también en la categoría de «cosa», en el sentido que ahora damos a este término —en cierto modo, podríamos decir que, en esa medida, se «despersonaliza» (15)—. Ya se habrá advertido que la noción de «universalidad» está siendo empleada aquí con una ambivalencia que requiere alguna aclaración. Esa ambivalencia o duplicidad de sentidos, naturalmente, es de la responsabilidad de Ortega, y es también, en mi entender, del mayor interés. De un lado, se trata todavía del concepto clásico de «realidad universal» en la vieja acepción platónica (ya veremos hasta qué punto este ensayo de Ortega está impregnado de platonismo; es, quizá, el punto culminante de la influencia platónica en

(15) Late aquí el problema del conocimiento del prójimo, que tanto preocupará a Ortega, y que ya está apuntando en el *Renan*, donde lo relaciona con el tema de la *ironía* —otro *leitmotiv* de su obra.

Ortega, habiendo sido Platón toda su vida uno de sus grandes patronos intelectuales); pero, de otro lado —y ello es lo que ofrece verdadero interés—, apunta aquí ya un nuevo concepto, básico en la filosofía del Ortega joven. Según esta nueva significación, *realidad universal* será toda realidad *en cuanto forma parte sistemática del mundo o universo*, y ello quiere decir *en cuanto aparece peculiarmente conexa con todas las demás, en una unidad de sentido, siendo esa unidad la que le confiere su universalidad*. Se trata, pues, por lo pronto, de la idea de «conexión universal», más arriba aludida, desarrollada por primera vez en forma suficiente en las *Meditaciones*. Podríamos, pues, hablar aquí de un «universal concreto» (en un sentido muy distinto del de Hegel, como se advierte). Los dos ejemplos traídos aquí por Ortega reflejan muy bien esas dos acepciones de la universalidad: un «teorema algebraico» —ejemplo tomado de la matemática, es decir, de la ciencia que más perfectamente ha representado siempre el manejo de *conceptos universales*, abstractos, en el sentido clásico de la palabra —y la «piedra del Guadarrama»— ejemplo extremo de cómo lo más inexpresivamente individual, lo más «insignificante» del mundo físico —un trozo de sustancia mineral— puede ser también entendido como *realidad universal*, en el nuevo sentido de *universalidad* postulado. Ambos sentidos de lo *universal* están actuando ya en este momento en el pensamiento de Ortega, si bien confundidos aún. Pero si atendemos, más que a las fórmulas estrictas que Ortega nos va dando, a lo que efectivamente está *haciendo*, se ve claramente que lo que su mente busca es una posición superadora del viejo racionalismo platonizante y abstractista. Porque lo que en efecto está haciendo Ortega es ocuparse de un individuo concreto —Renan— y tratando de extraer de él su *significación universal* —es decir, poniendo en

práctica, sin saberlo, el método preconizado en las *Meditaciones*: dado un libro, un cuadro, un hombre... «llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado».

Pero, sigamos adentrándonos por las «cosas». ¿Qué es lo que Ortega *ve* y nos muestra preferentemente como *las cosas*, lo *objetivo* en sentido ejemplar?. Pues aquello que, de un modo u otro, puede considerarse como un «pedazo de universo». Pero esta expresión sería mal entendida si se pensase —como se hace cuando se la oye o lee sin más aclaración— en una parte o trozo cualquiera del universo físico. En lo que Ortega piensa ante todo, por el contrario, es en un «universo cultural». Lo único que, como parte de un universo físico o natural, aparece a guisa de ejemplo —y ello para no volver a ser mencionado— es la «piedra del Guadarrama», y aun ésta, según hemos visto, sólo en cuanto a su «valor significativo», que es como decir a su encaje en un mundo cultural. En todo el resto del ensayo, las «cosas» a que Ortega se refiere son más bien *obras* del hombre, y, sobre todo, del genio creador: «genio significa la facultad de crear un pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones»... Genio es quien posee «la potencia suma de energía cultural: la de crear realidades universales». Si la obra de un autor «ha llegado a ser un pedazo del universo (como acaece a la mecánica de Newton), si representa una verdad científica o ética o bella, a su creador llamaremos genio y original. Otra originalidad que no sea la del descubrimiento de una verdad objetiva, la producción de una cosa, no puede admitirse. El prototipo de la originalidad es Dios, origen, padre y manadero de todas las cosas»... «Esto son, en realidad, las obras geniales: partes del mundo» (16). Otros

16) *Obras Completas*, I, p. 439.

ejemplos que Ortega pondrá —además de los citados— de esas «cosas» más cosas, de esos «pedazos de universo», son: la geometría analítica de Descartes, el *Quijote*, los *Borrachos*, de Velázquez, *El Caballero de la mano al pecho*, del Greco.

A continuación —y tras lanzar una vez más su admonición de «salvación» en las cosas: «salvarnos en las cosas del naufragio íntimo» (17)—, Ortega resume con gran claridad lo que entiende por «cosas» en este lugar: «Cuando hablo de cosas quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados. Pero, entendámonos: esa ley no necesita ser físico matemática; el gran poeta y el gran pintor son asimismo humildes y fervientes siervos de lo objetivo. Mientras escribió el *Quijote* mantuvo ciertamente Cervantes encadenado y mudo su *yo* personal, y en su

(17) Demos la cita completa, porque es interesante: “Resumiendo: lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada: los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas, habrán de ser puestos en los lugares más excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujan a *salvarnos en las cosas del naufragio íntimo*” (*Obras Completas*, I, p. 441). (Subrayado mío.) Adviértase que la “salvación” es *en las cosas*, pero que el naufragio es “íntimo”. Parece la inversión de la idea de la vida como naufragio, de la madurez de Ortega, donde el naufragio lo es precisamente *en las cosas*. No es, sin embargo, así, porque las *cosas* de que allí se trata son las que nos cercan, rodean y urgen antes de ser *interpretadas*, es decir, cuando nos son tan *problemáticas* que ni siquiera son “cosas”; o bien, las ya interpretadas, pero cuya interpretación ha perdido vigor, *vigencia*. Aquí, en cambio, las *cosas* son, como estamos viendo, la cultura misma en su plenitud de *vigencia*, y la presunta *intimidad* corresponde, *en cierto sentido* —que se verá páginas más adelante—, a las cosas no “interpretadas”, ciegas e irracionales, o, cuando menos, a nuestra relación vital con ellas. La fórmula de las *Meditaciones del “Quijote”* será, no directamente salvarnos *en las cosas*, sino, primero, salvar las cosas mismas, para poder salvarme yo.

lugar dejó que hablaran con la voz de su alma las sustancias universales. De manera análoga Velázquez convirtió su corazón en una taberna para poder pintar aquellos hombres ebrios que, puestos en el lienzo del Museo, perpetúan eternamente su ejemplar borrachera. Así, pues, me atrevo a decir que la escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las Cosas» (18).

Se trata de la expresión máxima del «realismo platonizante» de Ortega: las verdaderas realidades, las verdaderas «cosas» —o las «cosas verdaderas», «virtuosas», «eternas»—, son, pues, las im-personales o supra-personales, las *universales* (ahora, en el primer sentido de *universalidad* de los dos anteriormente distinguidos); su universalidad es la de la ley, el orden, la «prescripción superior a nosotros». ¿No estamos ante algo muy parecido a las ideas platónicas, un orden objetivo y eterno de esencias —las «sustancias universales»— que domina y prevalece sobre toda posición «personal», y ante el cual el sujeto individual no tiene nada que hacer, si no es *identificarse* con él, aceptarlo en su inmutable «legalidad» y *presencia* y someter, convertir, *asimilar* a él su espíritu, su propio ser, aunque ello implique una suerte de autonegación. Esta *asimilación* o *Imitación* —recuérdese la *mimesis* platónica— de las «cosas», esa *conversión* espiritual a ellas, es para Ortega la verdad en este momento de su andadura mental (aunque, como veremos, no es «toda la verdad»). Ortega recuerda, en efecto, a Platón, y lo trae a comento como ilustración —como corroboración ilustre— de su pensamiento. «Amar la verdad» —dice —«es sentirse llevado imperiosamente a descubrirla, a inventar nuevas certidumbres, a vencer la concupiscencia del propio corazón, que se

(18) *Obras Completas*, I, p. 441.

complace tardeando sobre la *apariencia* de las cosas» (19). (Subrayado mío) «Sobre ésto conviene que no haya duda» —agrega—. «Platón descubre el origen de la ciencia en este amor, este Eros, este afán de contemplar las cosas en sí mismas, y no en los juegos de placer y dolor que dentro de nosotros producen. En la *Constitución civil* o *República* pone al amante de la verdad —*filósofos*— formando una clase especial dentro del linaje de los curiosos —*filotheámones*—, de los amigos de mirar, y cuando busca un nombre expresivo para la ciencia, no logra hallar otro más exacto que «*theoría*», *visión*, *contemplación*. Los últimos fundamentos de la verdad, en fin, llámense en Platón «*Ideas*», es decir, *intuiciones*, *puntos de vista*» (20).

El sesgo platónico de la doctrina parece inobjetable. Incluso cuando no se trata ya de ciencia, de razón, sino de arte, subsiste la concepción esencialista, «*ejemplarista*». A través del artista hablan las «*sustancias universales*»; así, en el *Quijote*; así también cuando Velázquez nos descubre la «*borrachera ejemplar*», la esencia misma, el paradigma de la embriaguez, o cuando el *Hombre de la mano al pecho* (como nos hará ver después) nos da una cifra ejemplar de españolía. Y cuanto más absoluta es esa inhibición, cuanto más pura y «*objetiva*» es la visión esencial del artista, cuanto más *imposible* y «*contemplativa*» es su pupila frente a la «*realidad ideal*», tanto más se acerca el arte a la verdad, tanto más *verosímil* es (ya veremos que la esencia del arte es aquí para Ortega la «*verosimilitud*», el «*tercer mundo*» de lo «*verosímil*»).

Verdad, es, pues, respecto a las «*cosas*», régimen de abstención del yo —que es la voluntad, la inclinación,

(19) *Ibid.*, 443.

(20) *Ibid.*, 444.—La expresión «*puntos de vista*» no tiene aquí todavía un sentido *perspectivista*.

la arbitrariedad o el capricho, o bien «los juegos de placer y dolor»— frente a ellas; actitud visiva («entusiasmo visual» —siguen las resonancias platónicas—), reflexiva, especulativa: dejar que las «cosas» se reflejen en mi espíritu, hacerme yo espejo —*especulum*—: Eros, pasión de ver (21).

(Y, tras el amor platónico, el spinozista «amor intelectualis». «Este amor a la verdad, que se contenta con ver, es una acción pura, intelectual, algo así como lo que Spinoza llamaba *amor intellectualis Dei*» (22).)

Así es como aparecen las «cosas» y la verdad en la primera parte del *Renan*. Después veremos cómo, más adelante, Ortega llama a ese «orden objetivo» «convención» y «ficción», y de qué modo se pueden compaginar —si es que se pueden— ambas series de atributos.

¿Estamos ya en condiciones de completar nuestro esquema? ¿Qué es lo que en él se opone a las «cosas», a ese «orden objetivo», tal como resulta de esta primera caracterización? Por una parte, no hay duda, a las «cosas» se opone el yo, en su irreductible individualidad e *intimidad*, ese yo que representa el capricho frente a la «ley»; la anarquía de los instintos e inclinaciones, los «juegos de placer y dolor», el «desorden del corazón», frente al «orden racional» de las esencias; el fuero del sujeto, que es la barbarie de la pura naturaleza, frente

(21) “Es amor a la verdad una curiosidad severa que hace del hombre pupila hambrienta de ver cosas, que saca al individuo de sus propios goznes y lo pone a arder en un entusiasmo visual. La tenacidad con que se ofrecen las metáforas de la visión para designar los actos intelectuales, la operación científica, no es un azar. Ningún sentido nos presenta los objetos tan desligados de nuestra propia actividad.” (*Obras Completas*, I, 444.)

(22) *Obras Completas*, I, 444.—Este es el antecedente del “amor intelectual” a las cosas de las *Meditaciones*, de cuya doctrina nos ocupamos en otro lugar.

al conjunto de las normas, que es la cultura. Esto parece bastante diáfano. Pero ¿es suficiente? No, en mi entender. Apretemos un poco más la cuestión. Decir que a las «cosas» se opone el yo, el sujeto, sin más, sería casi repetir en la tercera oposición de nuestro esquema el segundo término de la segunda: «subjetividad». Planteemos, pues, de nuevo el problema en los términos de la más vieja tradición filosófica —que, en este punto, sigue siendo válida—. En última instancia, aquí —como en cualquier doctrina de la verdad— donde hay que hacer pie es en la idea de la realidad en que la noción de verdad va sustentada. Es, pues, ineludible apelar siempre, como a un último estrato fundamental, a lo que tradicionalmente se vino llamando «verdad ontológica». El problema de la verdad nace, como es sabido, con la metafísica misma y es inseparable de ella, o, lo que es lo mismo, nace con la escisión de la realidad en dos vertientes o *mundos*: uno *aparente*, inmediatamente dado, y por lo visto *insuficiente* por sí mismo, inconsistente de algún modo; otro *latente, oculto, no dado* (puesto que hay que buscarlo), *suficiente y consistente*. El primero es, a la vez, denunciador y encubridor del segundo —en el cual, por otra parte, reposa y *consiste*—, y éste, el segundo, por ser base y fundamento de aquél, *consistencia* suya, y, además, por ser *consistente*, suficiente, en sí mismo, por reposar en sí, es considerado como el «*verdadero ser*» o la «realidad verdadera». Así, desde Parménides. La verdad, pues, lo es primeramente *del ser* o de la realidad, y sólo porque hay *verdadero ser*, se puede hablar luego de una verdad del pensar (del νοεῖν y del λόγος) que asume este atributo, justamente, cuando, descubriéndolo (ἀληθεύειν), lo ve (νοεῖν) y lo expresa (λόγος). El carácter veritativo le es, pues, *comunicado* al pensamiento por el ser, por la realidad (o, dicho en términos de la escuela, la «ver-

dad lógica» tiene su fundamento y razón de ser en la «verdad ontológica»). En la verdad, pues, comunican el ser y el pensar, y en el cómo de esa radical comunidad estriba la aporía genuina, el problema nuclear de la verdad. Decimos que esa comunidad es radical, porque, en efecto, se trata de una convergencia-límite, que no admite un «más hondo» o un «más allá» (23), pues, de admitirlo, la verdad estaría en ese «más allá» y no en cualquier aproximación a él. Esta convergencia o *conversión de pensamiento y ser*, es, en efecto, tan íntima y profunda que, en puros términos de esencia, la de la verdad exige entenderla como una *convertibilidad* (en el sentido lógico-metafísico en que, en la doctrina clásica de los trascendentales se dice que el Ser y el Bien o que el Ser y la Verdad «se convierten»), es decir, como una *identificación*. Lo cual fue visto ya por Parménides, y de una vez para siempre, al acuñar su famosa expresión: «El ser y el pensar son lo mismo (ταυτόν)». Con esta fórmula, Parménides no dió una solución, por supuesto, pero planteó definitivamente el problema radical de la verdad, que no es otro que este de la identificación, mismidad o «tautonía» (24) del εἶναι y el νοεῖν.

(23) Nada tiene que ver esto con el problema de la realización fáctica, histórica, de la verdad. Ese carácter *límite* se refiere al problema “esencial” de la verdad, y es en principio compatible con cualquier solución, tanto al problema de la “posibilidad” de la verdad, como al de la forma o formas de su realización fáctica.

(24) Perdónese el neologismo, que, por otra parte, podría servir —él u otro mejor, si lo hubiere— para designar este modo peculiarísimo de presunta “identificación” o “mismidad”, modo que, por ser único e irreductible a cualquier otro, está pidiendo una *denominación propia*. La *significación histórica*, también única —tanto por lo extremo como por lo originario— del pensamiento de Parménides sobre la verdad, podría abonar la adopción de *tautonía*.

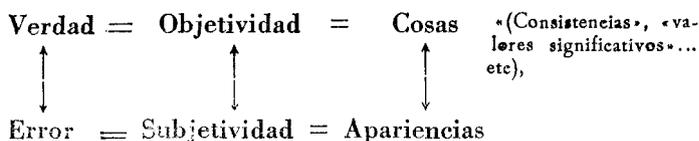
del $\delta\nu$ y el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, de la realidad y el pensamiento, justamente en la verdad (25).

Ganaríamos, por tanto, creo yo, un punto más de claridad en la cuestión que nos ocupa si nos preguntásemos: primero, cuál es aquí para Ortega la *verdadera realidad* y cuál la meramente *aparencial*; segundo, cuándo *vemos* o *pensamos* esa realidad verdadera; y, tercero, cómo tiene lugar la *identificación* entre realidad y pensamiento. Todo lo que sigue —y aún lo que ya va dicho— es, en rigor, respuesta a estas preguntas. Pero el mero hecho de haberlas formulado nos da ya la clave para completar nuestro esquema, pues si la «verdadera realidad» es para Ortega, según hemos visto, las «cosas», su opuesto será, más bien que los «sujetos», *yos* o «personas», las meras *apariencias*. Y ya sabemos que éstas son lo que la realidad ofrece a nuestra mente cuando, en lugar de atenernos a la pura «visión intelectual», nos abandonamos a «la concupiscencia del propio corazón, que se complace tardeando sobre la *apariencia* de las cosas» (subrayado mío). Las *apariencias* surgen, pues, ante nosotros, formando un «mundo» cotidiano y trivial —un mundo de «atracciones» y «repulsiones», que es también, en su última esencia, la estructura del mundo animal—, cuando nuestra relación con las cosas consiste en someterlas a los movimientos de nuestra subjetividad —en desearlas o repugnarlas, en fruir o sufrir por ellas, en interpretarlas a la medida de nuestro interés o arbitrio—. Entonces ellas se esconden, se retraen sobre ellas mismas, defienden celosamente su ser —su verdad— y nos ofrecen sólo máscaras suyas —el vario resbalar sobre ellas de la corriente de nuestros afectos y deseos—. Lo que de las cosas entonces *vemos*

(25) Ortega se ocupa de la significación de la verdad en Parménides en sus obras póstumas *La idea de principio en Leibniz y Origen y epílogo de la Filosofía*.

es sólo su «inconsistencia», su imagen borrosa, es decir, su envoltura sensible, su movediza superficie encubridora (26).

El esquema propuesto quedaría, por tanto, completo en la siguiente forma:



Donde el último término de la segunda ecuación —«Apariencias»— hay que llenarlo con el contenido que acabamos de exponer, más todos los opuestos al contenido del término «cosas» desplegado hasta aquí.

Esta es, a mi juicio, la interpretación más viable de la primera parte del *Renán*.

* * *

La segunda cuestión —de las tres que acabamos de proponer—: cuándo *vemos* o *pensamos* la verdadera realidad, esto es, las «cosas» en su verdad, plantea, si nos atenemos rígidamente al esquema establecido, problemas poco menos que insolubles. En primer lugar, la concepción del *yo*, del sujeto, que esta doctrina, tomada con tal rigidez, implicaría: la unidad del *yo* quedaría desgarrada en dos zonas antagónicas y, en definitiva, de régimen, estructura y funcionalismo inconciliables. Es

(26) (Cf. la importantísima teoría de la superficie y la profundidad que Ortega desarrolla en las *Meditaciones del "Quijote"*). Más tarde, Ortega rectificará sustancialmente esta exclusión total del *afecto* y del *deseo* de la esfera de la verdad, concediendo al «corazón» y a «la voluntad» un papel fundamental como «condicionantes» de la misma.

difícil creer que Ortega pudiera sustentar tal concepción, y es claro, como veremos, que nunca la sustentó —antes al contrario—. En segundo lugar, si sujeto y objeto, si yo y «cosas» se oponen en forma excluyente, si son términos incoincidentes por principio, es obvio que el sujeto nunca podrá realizar la asimilación al objeto, la peculiar *adaequatio* en que la verdad consiste. La identificación, la comunidad sujeto-objeto que constituye la *situación de verdad*, el *fenómeno verdad*, es, en suma, imposible. El «objetivismo», pues, llevado a su extremo, desemboca en radical escepticismo. Pero es evidente que tampoco es este el sentido de las fórmulas orteguianas —ni aún de las más extremadas—. Por lo pronto, Ortega prescribe como un imperativo humano la «Imitación de las Cosas», es decir, la «vía de la verdad»; por tanto, supone su posibilidad. Verdad es que «la absoluta objetividad significa una meta infinitamente remota, a la que sólo podemos aproximarnos, sin tocarla nunca» (27). Pero no es menos cierto que «la humanidad es el camino» hacia esa meta; es más, avanza hacia ella «sin titubear, con ruta estricta; sobre su mole enorme no tienen la casualidad ni el error influjo perceptible» (28). Es el individuo el que «oscila y se pierde, tropieza y se cansa, adelanta y torna lo andado» (29). Lejos, pues, de ser ajena al hombre la verdad, es aquello que lo define, que lo constituye como tal, que lo orienta en su marcha secular a lo largo de la historia. El individuo, en cuanto tal, vive «en una atmósfera de error», pero en cuanto parte o momento solidario de la humanidad histórica, va hacia la verdad, aún sin saberlo, derechamente. Y va hacia ella sin abolir su indivi-

(27) *Obras Completas*, I, 442.

(28) *Ibid.*

(29) *Ibid.*

dualidad —cosa imposible—, sino precisamente «desde» ella. ¿Cómo así, dada la inconmensurabilidad de principio entre lo objetivo y lo subjetivo? Sólo de una manera: a condición de que el ser humano tenga la extraña capacidad de *asimilarse* a lo que no es él, de *convertirse* a ello, de *comunicar* con ello y, en cierto modo, de *ser* ello (como ya decía Aristóteles que el alma era, en cierto modo, todas las cosas). Ahora bien, esta extraña posibilidad constituye la esencia misma del espíritu. Se trata de «ampliar nuestra morada interior y de enriquecerla realmente», de «invadir la inagotable diversidad de los seres, haciéndonos iguales a cada uno de ellos, multiplicando nuestras facetas de sensibilidad para que el secreto de cada existencia halle siempre en nosotros un plano favorable donde dar su reflexión» (30). Hay, pues, en el yo una constitutiva apertura a las cosas, raíz de la posibilidad de la verdad. En qué medida esa posibilidad se realice o no en el hombre «de hecho», es otra cuestión; lo esencial es que, en alguna medida, *siempre* se realiza. Así como no es posible el hombre sin el error (31), tampoco hay hombre sin verdad. La subjetividad es generadora de error, pero, en tanto en cuanto el sujeto se abre a lo objetivo, participa también de la verdad. Y aquí viene algo importante: *esa* participación es susceptible, no sólo de *grados*, sino también de *modos*. Los grados pueden serlo «de certidumbre con respecto a lo verdadero» y de amplitud *dentro* de lo verdadero. En cuanto a los *modos*, Ortega alude a ellos ya al principio de su ensayo cuando habla de «una verdad científica o ética o bella», y, en realidad, la mayor parte del *Renan*, y la más original y fecunda en *mi entender*, está dedicada a describir uno de estos

(30) *Ibid.*, 451. (Cf. el concepto de “comprensión” en las *Meditaciones*.)

(31) Esta idea se repetirá en Ortega bajo muy diversos aspectos.

modos, el más importante de todos después (?) del modo primario que es la verdad «estricta» o «científica»: se trata de la *verosimilitud*. Al pronto, parece más un «grado» que un «modo», pero no lo es (32): «Es la verosimilitud semejanza a lo verdadero, mas no ha de confundirse con lo probable. La probabilidad es una verdad falta de peso (33), digámoslo así, pero verdad al cabo. Por el contrario, lo verosímil preséntase a la vez como no-verdadero y no-falso. Cuanto más se aproxime a la verdad estricta aumentará su energía, con tal que no se confunda jamás con ella» (34). La verosimilitud no es, pues, «un grado menor de certeza con respecto a lo verdadero, sino un género distinto de certeza y más precisamente una certeza de distinto origen. La certeza científica nace cuando el hecho nuevo»... «parece ajustarse al sistema de conceptos y leyes que ya tenemos formulado. Sabemos que»... «es un caso particular de una ley, sabemos que esta ley es cierta por tales y tales razones. Podemos recorrer uno a uno todos los eslabones de la cadena científica, porque son relativamente muy pocos. La ciencia acota un mísero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido».

«La certeza de lo verosímil es, por el contrario, una *quiescencia sentimental*» (35).

Se dirá, quizá, que, según el propio Ortega, la verosimilitud cae fuera del campo de la verdad y, por tanto, no es un *modo* de ella. Respondo: primero, que no estamos hablando de «modos de la verdad», sino de «mo-

(32) Por supuesto, todos los modos son susceptibles de grados.

(33) Pfänder, en su *Lógica*, definió después, como es sabido, la naturaleza del juicio modal justamente por su mayor o menor peso lógico (y el juicio probable o problemático es el de peso lógico atenuado).

(34) *Obras Completas*, I, 448.

(35) *Ibid.*, 453.

dos de *participación*» del hombre en la verdad; segundo, que con ello no está, sin embargo, prejuzgado si lo que Ortega llama «verosimilitud», puede ser o no interpretado también, pese a sus palabras, como un «modo de la verdad» —eso habremos de verlo—.

¿Qué papel desempeña lo *verosímil*, en la vida del hombre, y, más concretamente, en su relación con el mundo, y más aún, en su relación cognoscitiva, o de «saber», con él?

Lo primero que Ortega nos dice es que es un «tercer mundo», que no es el de lo verdadero ni el de lo falso, pero en el que «aquellos dos antitéticos» «se penetran» (36). Es, pues, un mundo «centáurico», pero donde el centauro es el hombre mismo. Por eso, nos ofrece «profundas y severas enseñanzas de humanismo». «Arte y religión, poesía y mito, con la riqueza inagotable de sus formas, son el contenido de este mundo» (37). *El hombre con la mano al pecho*, por ejemplo, no es ni una verdad ni una mentira. Sin embargo, *tiene* una realidad, o mejor, la *expresa*: una «realidad bronca y vibrante que avanza sobre nosotros» desde el cuadro. No es un hombre *real*, ciertamente, pues cae fuera del «mundo de lo real», que es el «sometido a leyes conocidas» —por lo tanto, no es «verdad»—; pero, por otra parte, nos *da* «una realidad que expresamos con la palabra españolismo.— mucho más cierta y plenaria que cuantos españoles hemos visto y tratado» (38); si hubiéramos conocido el modelo «persistiríamos en afirmar que el hombre pintado contiene mucha más realidad y verdad española» que él. «No es, por tanto, una mentira». Es, pues, «una existencia intermedia, semi-verdad semi-error, que puebla un mundo infinitamente más amplio, más vie-

(36) *Ibid.*, 447.

(37) *Ibid.*, 448.

(38) *Ibid.*, 447.

jo y más rico que el de las realidades inequívocas. Es el mundo de lo verosímil» (39). Bastan estas citas para mostrar que Ortega está usando aquí las palabras «realidad» y «verdad» en dos sentidos diferentes; uno estricto —estrecho— y otro lato, que es el más vivo, el que mejor responde a lo original y auténtico de su pensamiento. Es *Renan* un ensayo lleno de contradicciones «formales», como corresponde a una mente en la que se está librando en ese momento una lucha dialéctica entre conceptos ya claudicantes, y quizá por eso mismo afirmados con «demasiada» energía —los de la tendencia «objetivista» y «cientificista»— y otros aún no cuajados, pero que pugnan por adquirir perfiles concretos y suplantar a los primeros —aquellos que apuntan ya a un pensar propio: el que conoceremos más tarde con el nombre de «doctrina de la razón vital»—. La verdad en sentido estricto de que habla Ortega es la de la «razón pura», matemática o físico-matemática. Pero ya vemos que la realidad a que esa verdad nos da acceso es sólo una pobre y limitada parcela de la realidad: «un mísero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido». El resto, es decir, «la inagotable riqueza» de lo real queda al margen de ella, y sólo nos es accesible a través de esas otras formas de intuición del «mundo de lo verosímil». Ortega insiste, casi machaconamente, sobre este aspecto de la *riqueza* de ese mundo. Y esta realidad varia e inagotable, podrá ser «equivoca» —frente a las realidades «inequívocas», «exactas», de la ciencia—, pero no por eso deja de haberla; más aún: es ella la «verdadera» realidad con que y en que nos encontramos, con que, queramos o no, tenemos que habérnoslas. En una palabra, bajo la especie de «el mundo de lo verosímil», Ortega parece estar palpando ya oscuramente la realidad de la «vida». Algunas expresiones suyas

(39) *Ibid.*, 448.

parecen chispazos de clarividencia anticipadora: «el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometido a una interpretación peculiar: la metafísica» (40). «Hay un término en Platón»..., «capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexía*, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hacia lo infinito», etc. (41).

¿No se anuncia ya en estas frases, aunque muy vagamente aún, el despuntar de una idea capaz de absorber en sí la del yo y la de las cosas, en necesaria y mutua correlación existencial? Ortega no pasa de ver todavía esa realidad como una realidad «cultural» —contraponiendo los dos conceptos de naturaleza y cultura— o «histórica» (sin atribuir a esta última todavía la significación metafísica de que luego la llenará). Pero que esa realidad es la «radical» está ya, sin duda, «presentido» —incluso habla en una ocasión de la «significación metafísica del arte y de los mitos» (42), es decir, de ese mundo de lo verosímil—.

Ahora bien, ¿cómo tomar contacto *intelectual* con esa realidad? Ortega no está seguro todavía de que ello sea siquiera posible. Sabe ya, desde luego, que «el desgronado montón de hechos históricos» no es aprehensible «con los hábitos de la exactitud» propios de la ciencia. Advierte, por otra parte, que es necesaria una síntesis, una comprensión unitaria de esa ingente variedad, de ese torrente de hechos que constituye lo humano. Pero cree que esa síntesis es «una operación trasreal, en cierto estricto sentido sobrenatural», y que los instrumentos

(40) *Ibid.*, 449.

(41) *Ibid.*, 450.

(42) *Ibid.*, 454.

adecuados para llevarla a cabo son «instrumentos de poesía» —en definitiva, la *metáfora*—. Aún no ha germinado en él la idea de una razón capaz de aprehender la fugitiva e «inexacta» sustancia de la realidad histórica, de una «razón histórica», ni ha visto todavía que entre la ciencia y el arte no existe la oposición con que suele entendiérselos —pues también la ciencia se compone, en resolución, de metáforas—. Por eso no se atreve a hablar de «verdad» refiriéndose a esa realidad y habla sólo de «verosimilitud». Hay, sin embargo, un párrafo en que se denuncia lo próximo que está ya a aceptar la posibilidad de un «conocimiento» de ella. Es aquél en que propone tal finalidad como tarea de la filosofía: «De aquí que la labor filosófica por excelencia sea buscar tras esas crueles diferencias y limitaciones» —se refiere a las de los hechos humanos o históricos— «una sustancia colectiva, homogénea e idéntica. El magno saber del sabio, historiador o moralista es intentar la reconstrucción de la unidad fundamental, es ir adobando, tras de la variedad de los hombres, la unidad humana» (43). ¿No hay ahí, aunque muy vaga, aunque muy imprecisa y oscura, una anticipación de lo que va a constituir para Ortega la misión esencial de la filosofía, hoy: la elaboración de una «teoría» de la vida humana?

Hemos visto el tipo de certeza que corresponde a lo «verosímil», que era una certeza o «aquiescencia sentimental». Esto quiere decir, por lo pronto, que es una certeza sin «por qué», de la cual no podemos «dar razón» como lo hacemos con la certeza propia de la verdad científica («¿por qué vemos en el *Hombre de la mano al pecho* una serie inacabable de realidades españolas? No lo sabemos...»); en este sentido concreto, decimos que es una certeza «irracional». Pero Ortega va a mostrarnos

(43) *Ibid.*, 450-451.

insistentemente, a lo largo de toda su obra granada, que los últimos fundamentos de la llamada «razón» son ellos irracionales; que la razón es «una breve isla rodeada de irracionalidad (44) —idea que ya está de algún modo presente en el citado párrafo: «La ciencia acota un mísero recinto luminoso»... , etc., aunque sin saber por qué. Vista a esta luz, la diferencia entre verdad y verosimilitud se acorta considerablemente. En efecto, la semejanza, la *similitud* de lo *vero-símil* con la verdad radica en que ambas son certeza; la diferencia estriba en el indicado origen de ambas certezas. Pero si resulta que, a la postre, el origen de la certeza *racional*, su último fundamento, es también irracional, es decir, es también una certeza sin «por qué», ¿no se desprende de ahí con necesidad que el fundamento último de la verdad es también lo verosímil —o si se quiere, a la inversa, que lo verosímil tiene o puede tener también carta de ciudadanía en el territorio de la llamada «verdad»—? La certeza de lo verosímil es, diríamos, la de la fe, o, dicho en términos más orteguianos, la de la *creencia*. La fecunda distinción entre ideas y creencias, tan importante en la doctrina del conocimiento —y en la de la vida— de Ortega, está ya prefigurada —vemos— en esta distinción entre verdad y verosimilitud (45).

Pero la llamada «razón» —mostrará Ortega— reposa también en creencias. Esto por lo que se refiere al as-

(44) En su obra más rigurosamente «técnica», *La idea de principio en Leibniz*, Ortega dedicará muchas geniales páginas a poner en «evidencia» la irracionalidad de los últimos fundamentos del «modo de pensar» tenido por más *racional* —el pensar «lógico» y «científico»—, a saber: la irracionalidad de los propios primeros principios.

(45) El terreno de las creencias no será, sin embargo, para Ortega, posteriormente, ni *propiamente* el de lo *verosímil*, ni *propiamente* el de lo *verdadero*, aunque las creencias se asimilen a lo uno o a lo otro, según su grado de firmeza.

pecto subjetivo de la certeza. Mas si atendemos al aspecto objetivo o de realidad de la misma, esa relación de fundamentalidad se confirma también con sorprendente paralelismo. En efecto, el «mundo» de lo verosímil, «ese universo ilimitado, está construído con metáforas» (46). Ahora bien, «suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuídos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula *forma la capa incommovible de subsuelo* en que descansa la realidad nuestra de todos los días» (47). (Subrayado mío.) Si, por otra parte, recordamos que el conocimiento para Ortega, incluso el más riguroso, incluso el científico, tendrá también una consistencia metafórica, no parecerá tan descaminada mi afirmación anterior de que lo que verdaderamente cuenta, lo vivo del *Renan*, no está en su presunta doctrina «objetivista», sino en su teoría subjetivo-objetivista de la *verosimilitud*. Lo que hay de objetivismo en el *Renan* es sólo, repito, manifestación —exagerada quizá por su misma debilidad— de una posición intelectual ya inerte, que se afirma antes de morir totalmente, cuando la mente de Ortega se orienta ya hacia una nueva concepción de la realidad y, por tanto, de la verdad.

Veamos ahora la antinomia —aparente o real—, que señalé de paso, entre el mundo de las normas, valores, etc. —el «mundo» cultural—, considerado como «lo objetivo» por excelencia, y el «convencionalismo» que Ortega le atribuye después. Porque resulta, efectivamente, que «todas esas nobilísimas normas son convenciones, no corresponde a ellas ninguna realidad material; no son

(46) *Obras Completas*, I, 449.

(47) *Ibid.*

cosas, son *condensaciones de espíritu*» (48). «¿Qué es la cultura sino un convencionalismo?» (49).

En cuanto se franquea la línea de lo puramente animal y comienza lo humano, comienza también la convención, lo «artificioso». Pero ¿no eran éstas las «cosas» en el sentido fuerte de la palabra, las cosas cuya imitación proponía Ortega como imperativo de verdad, contraponiéndolas a las apariencias subjetivas? ¿No resulta contradictorio calificarlas ahora de «convenciones»? ¿No quedan con ello «subjetivizadas»?

Este crudo planteamiento de la cuestión servirá para aclararnos aún más el sentido del presunto «objetivismo» orteguiano. No hay contradicción, porque lo «objetivo» sigue siendo para Ortega algo que está por encima del fuero individual del sujeto; este carácter no le es arrebatado por su «convencionalidad», antes bien, le es reconocido y ratificado por el *con* de esa *convención* (*con-ventum*, de *cum-venire*); los individuos vienen a *consenso*, a *co-incidencia*, abdicando su irreductible espontaneidad natural en aras de lo *común* —que es la cultura—, por virtud del reconocimiento, de la aceptación de la norma. La cultura aparece así como el lugar geométrico —o, mejor, metafísico— del *consensus gentium*, de la unidad del espíritu. Lo convencional no tiene nada que ver con lo arbitrario, aunque sí con la «ficción». Los sistemas normativos son, efectivamente, ficciones, pero, entiéndase, «ficciones bien fundadas a lo largo de la solidaridad histórica: la lógica, la ética, la estética y la *bonne compagnie*» (50). Esa es la verdadera realidad, el «mundo» en que vivimos: un mundo histórico.

48) Ortega, en *La teología de Renan* (1910), las llamará «es-
píritu objetivo», usando la expresión hegeliana en un nuevo sen-
tido.

(49) Cf. *Obras Completas*, I, 457-458.

(50) *Ibid.*, 459.

Lo otro, lo «natural», no es propiamente humano. (Anticipación remota de: «el hombre no tiene naturaleza, sino historia».) Un mundo, pues, integrado por estructuras de sentido, y esto quiere decir, un mundo-para-el-hombre, vinculado *ab origine* a eso que se suele llamar «espíritu». Si la naturaleza es la materia, la cultura, el «espíritu», pone la *forma*, el orden. Ahora bien, las cosas, las verdaderas cosas, son unidades de sentido («condensaciones de espíritu»), y en cuanto tales, comulgan todas en un «parentesco solemne», que es el de su multívoca «significación universal» —así como el hombre *comunica* o comulga con ellas, y con los demás hombres, en la verdad—. ¿Ficciones? Sí, pero «bien fundadas». A la realidad funcional que es la vida humana le pertenece la ficción como una de sus dimensiones más genuinas, profundas y esenciales. La función *fictiva*, creadora de formas, abarca la totalidad de los aspectos o direcciones de la expansión histórico-cultural que es la vida, desde la ciencia hasta el folklore. Para Ortega todo ello caerá dentro del campo inmenso de la imaginación o fantasía —otro de los motivos permanentes, y centrales, de su filosofía, ya presente también en el *Renan*— (51). «La imaginación eleva los seres y objetos, de la trivialidad que les es natural, a una vida más noble y más densa; hace de ellos símbolos, formas representativas» (52). Ese ser cada cosa símbolo de las demás, esa resonancia o eco que las demás, que el universo, da en cada una, y que es el origen de la idea de «conexión universal», es también una de las raíces de la noción de «perspectiva» (pero aquí no es Leibniz, sino, curiosa-

(51) Sobre el papel de la fantasía en la vida humana, véase Fernando Vela, *La "fantasía" en la filosofía de Ortega*, en *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, julio-diciembre de 1956, núms. 15-16 (número-homenaje a Ortega).

(52) *Obras Completas*, I, 460.

mente, Spinoza, el venerable antecesor de este concepto).

* * *

El rasgo más característico de la noción de «verdad» en el *Renan* es, quizá, el de *comunidad* o *comunicación* (53). Ese carácter *comunitario* tiene tres dimensiones: primero, en la verdad *comunica* el hombre con la realidad, con el ser, con el universo; segundo, comunica o *comulga* con los demás hombres, con la humanidad, justamente *en* la verdad, es decir, en la solidaridad suprema de lo «objetivo»; tercero, cada verdad comunica con todas las demás en su complejión sistemática —rasgo que, si no explícito, está postulado en el anterior—. Aún podría agregarse una cuarta dimensión: la que procede de la íntima afinidad o congruencia entre la verdad *sensu stricto*, la del pensamiento puramente intelectual o «científico», y las cuasi verdades («verosimilitudes») del arte, el mito, etc.; esto es, de las grandes formaciones de la cultura. Podría preguntarse entonces si el individuo *en cuanto tal* no desempeña papel alguno en la constitución de la verdad. Esta pregunta ya ha sido ampliamente contestada. La noción de «perspectiva», en la que tan esencial función compete al sujeto, precisamente en su irreductible individualidad, no parece tener mucho que hacer en este ensayo. Y, sin embargo, no falta tampoco un rápido vislumbre de ella. Es un pensamiento que, aunque atribuido a Renan, Ortega hace suyo —como otros muchos en este escrito—. He lo aquí: «El mundo —exclama— es un coro inmenso donde

(53) Ese sentido comunitario de la verdad y de la cultura se reafirma todavía a comienzos de 1910 en *La pedagogía social como programa político*.

cada uno de nosotros está encargado de una nota» (54). La «Imitación de las Cosas», en efecto, debe complementarse con la «Imitación de los Sujetos».

El *Renan* tiene, en la trayectoria del pensamiento de Ortega, la significación excepcional que le presta el hecho de ser su primer ensayo —así como las *Meditaciones del «Quijote»* son su primer libro—. Es, además, el primer texto al que, con todas las salvedades que se quiera, puede convenir ya la calificación de «filosófico». Es, por otra parte, sin embargo, uno de los escritos orteguianos que menos ha beneficiado de la atención de los estudiosos y comentaristas de nuestro filósofo, acaso por encontrarse en el momento más vacilante de toda su trayectoria intelectual, y resultar por ello, en apariencia, el menos «claro» y coherente (ya *Adán en el Paraíso*, a sólo un año de distancia, está netamente encajado en la línea de la «filosofía orteguiana»). Era, pues, oportuno, en mi entender, llamar la atención sobre él, y, sobre todo, mostrar cómo hay en él mucha más coherencia de la que puede aparecer ante una mirada superficial; coherencia, no sólo interna, sino también con el subsiguiente pensamiento de Ortega.

(54) *Obras Completas*, I, 452. — No pretendo afirmar, como digo, que la idea de “perspectiva” esté ya presente en *Renan*. Sin embargo, está en su trasfondo. Si recordamos que, en esa marcha hacia la verdad que es la historia, y que adopta la forma de un progresivo descubrimiento de “verdades”, los órganos de ese descubrimiento han de ser los individuos humanos —y ante todo los “genios”—, se advertirá que la idea de “perspectiva”, pese a todo ese *pathos* de la despersonalización de los sujetos, está a sólo un paso. Paso que dará Ortega sólo unos meses después.

LA VERDAD COMO LIBERACION DEL HOMBRE HACIA SI MISMO

(UN INTENTO DE INTERPRETACION DEL CONCEPTO ORTEGUIANO
DE «VERDAD»)

(Doy aquí sólo el último resultado —y ello, incluso, en abreviatura— de un largo estudio inédito sobre este tema, centrado en la noción de «perspectiva». La obligada brevedad de esta síntesis me fuerza a dar por sabida toda una serie de supuestos y de conceptos del pensamiento orteguiano, sin cuya posesión no se podría lograr la plena intelección de lo que sigue. Pero, por una parte, el pensamiento de Ortega está comenzando a entrar ya en el nivel de difusión en que puede ser permisible la referencia a él sin necesidad de exponerlo en sus líneas esenciales —como sucede con el de todos los grandes filósofos conocidos—; por otra parte, aun sin este conocimiento preciso, la inserción del pensamiento orteguiano dentro de la temática común del pensar metafísico contemporáneo, conferirá, espero, a estas páginas un grado de inteligibilidad bastante para justificarlas, aunque sólo fuere como incitación a pensar sobre el tema.)

* * *

En la idea de la verdad que anima el pensamiento entero de Ortega (ya desde las *Meditaciones del «Quijo-*

te», en 1914, aparece en él la noción de la verdad como *alétheia*) hay dos aspectos fundamentales: el proceso de *des-cubrimiento* y el término del mismo como «*revelación*» *subitánea* de la realidad «desnuda». Ninguno de los dos tiene sentido sin el otro. Y, aunque parecería que el primero está subordinado al segundo —al momento de «revelación» de la realidad, que tiene el carácter de un *trauma iluminativo*—, lo que me propongo mostrar en las líneas siguientes, precisamente, es la estructura y, a través de ella, la importancia, la función insustituible y el modo peculiarísimo de subordinación —si es que se puede hablar de tal— del proceso de descubrimiento, caracterizándolo como un *quitar la «costra» de interpretaciones que encubren la realidad*, rasgo que lleva consigo, a su vez, el entendimiento de la verdad como una *liberación del hombre hacia sí mismo, hacia su «sí-mismidad» o «autenticidad»*.

Dicho proceso, en efecto, constaría de los siguientes momentos o fases:

1.º La cosa recubierta de su capa o *costra* de interpretaciones ajenas está ante mí, pero justamente *encubierta*; es decir, que lo que de ella me es patente o presente es lo que la encubre u oculta, si bien, en este primer estadio, tomo lo que la encubre por la *cosa misma*. Llamo a este modo de presencia de lo encubridor —de las interpretaciones ajenas, pues— tomado como la *mismidad* de la cosa, *falsa presencia* (que no es necesariamente presencia de *lo falso*), o quizá mejor, para evitar el equívoco, *presencia convencional*. Las interpretaciones que tomo por la *cosa misma* las vivo siempre en forma de *creencias*, y esta situación del hombre, desde el punto de vista de la *verdad de la vida*, puede revestir tanto la forma de *falsificación* como la de *autenticidad*, según que esas creencias ajenas tengan en mí arraigo profundo, firmeza, solidez, es decir,

funcionen como *mías* (autenticidad), o, por el contrario, no me sean ya firmes, vacilen bajo mis pies, no funcionen ya radicalmente como *mías*, y sin embargo yo *me finja a mí mismo* que lo son, *por miedo a la verdad* —a entrar en mí mismo, a quedarme a solas con la realidad, con el enigma—, y entonces la vida toma la forma de *falsificación* y de *enajenación*. Esta es la situación de no saber lo que de verdad e cree —pues creo creer lo que en verdad no creo (donde tanto el «creo» como el «creer» son *falsas* creencias).

2.º La cosa está ante mí recubierta de la *costra* de interpretaciones que me la ocultan en su *mismidad* o verdad, pero yo percibo ahora esa «costra», «velo» o «cobertura» como tal; «caigo en la cuenta» de que eso que está ante mí, que me es «presente», no es la cosa *misma*; reparo en que esa presencia es «falsa» y, por tanto, en que yo «*estaba* en un error» *sobre* la cosa —independientemente de que la interpretación que yo tomaba por la cosa sea o no verdadera; el error consiste en todo caso en tomar yo por la *cosa misma* lo que es sólo algo *sobre* ella y, por tanto, que la cubre o tapa, que de alguna manera la *suplanta*—. Digo «*estaba*» porque, en efecto, no puedo percibir el error más que como pasado; nunca puedo decir con propiedad que «estoy» en el error, sino siempre que *estaba* en él: cuando lo «estoy» no tengo conciencia de ello, y en cuanto tomo conciencia de ello empiezo a no estar en él; a lo sumo, estoy en el modo de estar sin estar, en el modo esencialmente *inestable* de la duda (esto es, pasando constantemente de una interpretación o idea —ahora la creencia se ha convertido en *idea*— a otra, sin quedarme en ninguna). Pero «estar en la duda» no es ya estar en el error, sino, por el contrario, haber «caído *de* él». Donde inmediatamente se «cae», pues, al «caer en la cuenta» de que las interpretacio-

nes de la realidad no son ella misma, es *en la duda*, que resulta por ello el origen, el punto de partida y aun el método de o hacia la verdad.

Percibo, pues, ahora que lo que tengo ante mí no es la cosa misma en su «desnudez», sino algo que la oculta. Pero eso que la oculta ha de «tener que ver» con la cosa; las interpretaciones *no son* la cosa o realidad, pero son *de* la cosa, son algo *sobre* la cosa, y, por tanto, *re-fieren, re-miten* a ella. De ahí que el error nunca es absoluto. Para que algo pueda *encubrirnos* la cosa, tiene que «tener que ver» con ella (*sobre-ponerse* a ella y, por tanto, en algún modo *fundarse* en ella; el error siempre lo es con *fundamento in re*), a saber: lo que de ella hubo de *ver* o «tuvo que ver» el que originariamente la *vió* y dio cuenta de su «visión» interpretándola *como* tal o cual. Así, pues, las interpretaciones que ocultan la cosa, a la vez, la *denuncian*. Hay, diríamos, un *lógos* «denunciativo» o *presuntivo*, como hay un *lógos* «enunciativo» o *manifestativo*. Este último es el de la verdad; el primero sería el de la opinión —*dóxa*— u opiniones recibidas. En última instancia, el *lógos* —pensar y decir— ajeno siempre sería «denunciativo», siempre me ofrecería realidades meramente *presuntas*, nunca verdaderamente *presentes* («presencia» es el nombre genuino de la *evidencia*, modo intelectual de la verdad); siempre sería, en alguna medida, *encubridor*, y, en esa medida, *no-verdadero* —al menos, hasta tanto que no es repensado por mí y hecho *propio* en un proceso de *verificación* o «*evidenciación*», esto es, hasta tanto que no logro tener ante mí «en persona» la cosa o aspecto de ella que el *lógos* ajeno «denuncia», colocarla en mi propio «punto de vista», hacerla entrar en mi *perspectiva*— lo cual quiere decir que no se puede ver la realidad «en persona» si no es viéndola *personalmente*.

3.º El caer en la cuenta de que las interpretaciones no son la realidad *misma* produce sorpresa o asombro, *extrañeza*. No hay aquí espacio para una exégesis, siquiera mínima, de la extrañeza. Diré sólo, en extrema sinopsis, que la extrañeza tiene dos aspectos «articulados»: el de *enajenación* («extranjería», distanciamiento) y el de *problematización* de la realidad. Este brota de aquél, y ambos se fundan en lo que constituye el sentido metafísico último de la extrañeza, por virtud del cual la cosa es reducida, no ya a su *status nascens* (que ésta es función del conocimiento y de la verdad), sino a la *nada* de su «estado» pre-natal. Es la extrañeza una formal *annihilatio* de la realidad, por la que ésta queda en franquía o disponibilidad de ser preguntada y, consecuentemente, conocida (la extrañeza se extraña de que haya algo en vez de no haberlo —*in extremis*, del *haber mismo*—, o de que, dado que haya algo, ello sea como es). Mas, de no ir seguida por la duda y la pregunta —cosa que rara vez sucede—, no cobra la extrañeza pregnancia filosófica, virtud veritativa; está, pues, en el umbral de la filosofía —como ya vieron los griegos—, en el umbral del método, pero aún fuera de él —y de ella—; el proceso de «descubrimiento», el camino hacia la verdad o *método*, comienza con la duda —y continúa con ella, por supuesto, en tanto hay «movimiento» o esfuerzo filosófico.

4.º Iniciado el método con la duda en que «he caído» a partir de la extrañeza o asombro —asombro de *haber estado en el error* de confundir la cosa con sus interpretaciones—, todas sus complejas operaciones van encaminadas a lo mismo: a despojar a la realidad del «ropaje», de la «máscara», de la «maraña», de la corteza o «costra» de *interpretaciones* que la ocultan o encubren —y que son *ideas* o *creencias* «sobre ella—, para «toparme» con ella misma y poder *verla*

en su «desnudez» (*alétheia*), en su inmediatez, en su oriundez. Se trata, pues, de un reducir a cero las interpretaciones, de una formal y metódica *des-interpretación* de la realidad, cuyo término es el «choque» con la realidad *misma*, el contacto directo, a solas con ella, sin que *medie* nada entre ella y nosotros, en el momento culminante de su *revelación*. Pero en ese momento, justo por serlo, no podemos quedarnos. La evidencia, «la iluminación» así ganada en el «encuentro» con la realidad *misma* (*trascendencia*), es «subitánea». Si el hombre no puede estar en el puro error, tampoco puede estar, permanecer, en la *pura* verdad —pues la verdad sólo es *pura* en ese instante de su «descubrimiento»; no puede, por lo visto, soportar su «brillo» o «resplandor» —como en el mito de la caverna. Por consiguiente, el resultado de ese relámpago de intelección, de esa súbita *visión* a que he llegado por la eliminación metódica de las interpretaciones, no puede ser sino una nueva interpretación fundada en dicha visión: la *mía*. El subsiguiente *lógos* manifestativo no hace sino *interpretar* la realidad vista, «decir» *cómo* la veo, *cómo* la he visto yo. La esencia de la interpretación consiste, en efecto, en manifestar un «*ser*»-*como*. El «*ser*»-*como* se convierte así en categoría «ontológica» fundamental, que abarca dentro de sí, como una más, la misma *interpretación* de la realidad *como ser* de la filosofía tradicional. (El término *ser* en la expresión «*ser*»-*como* funciona, ya se ve, con una significación que no es la tradicional —lo que expreso poniendo la palabra entre comillas—; cuál sea esa significación es asunto al que no podemos aquí ni asomarnos).

5.º Siendo así la verdad el tránsito de una o unas interpretaciones a otra u otras, ¿dónde está, cuál es, esa realidad «desnuda de interpretaciones» que ella nos «des-cubre»? No es, no puede ser ninguna *idea*, por

«verdadera» que sea, ni tampoco ninguna *creencia*, por bien fundada que esté, pues una y otra son siempre y sólo interpretaciones. No podrá ser, por tanto, sino lo que de la realidad queda cuando no tenemos de ella idea ni creencia alguna, a saber: su originario enigma o problematicidad. Con lo que también podemos decir que el camino de la verdad es un transitar de unos problemas a otros: de las interpretaciones tornadas problemáticas (dudosas), del *problema* de las interpretaciones, al enigma o problema de la realidad *misma*. Y cuando la realidad buscada no es ninguna en particular, sino *la* realidad en cuanto tal, el enigma o problema a que se llega es el *problema radical*.

6.^o Mas no basta con esto. Hay que seguir preguntando: ¿cuál es esa realidad enigmática que «en persona» se hace patente en su problematismo? Porque según se «interprete» el enigma «descubierto», no sólo cambiará la idea de la realidad, sino el *sentido de la verdad misma*. Afecta, pues, este preguntar al sentido y a la esencia misma de la verdad, que variará *según lo «descubierto»*. Pues bien, según este modo de pensar, *la realidad misma* descubierta, aquella con que en la «revelación» de la verdad filosófica se toma *contacto*, es el enigma o *problema de la vida*, la *vida como problema*; o, más adecuadamente: *no la vida*, sino *mi vida* concreta como problema *mío*; es decir, que lo que «en persona» se me revela es *mi problema personal* —y sólo a partir de él, a través de él, el de *la vida*—: el de tener yo, en mi soledad, que hacerme una idea *mía* de la realidad, porque las de los demás se me han hecho dudosas, no me valen. Entonces advierto, «descubro», que la realidad *misma*, en virtud de ese su radical problematismo, es, no sólo interpretada, sino también interpretadora, y que lo es esencialmente, necesariamente; que su problematismo consiste justamente en la ne-

cesidad radical que tiene de interpretarse, y, por tanto, que la verdad es una función suya inexorable, constitutiva. Al revelárseme, pues, la vida, en la verdad de su radical problematismo, se me revela también, con ella, la verdad de la verdad misma como necesidad inexorable de aquélla, es decir, como su problema radical. El hombre, por consiguiente, al interpretar o *verificar* la realidad, incluso al interpretar o *verificar* las cosas, se auto-interpreta, sea o no consciente de ello, se *auto-entifica* o autentifica —se da «entidad» y verdad, se *verifica* a sí mismo. Vivir consiste en esa *verificación* (como desvivir o des-vivir-se, en la correspondiente *falsificación*).

7.º Verdad es, pues, remoción de interpretaciones o «soluciones» ajenas. Pero ello exige, nótese, contar con ellas, aunque sólo sea para referirlas a su *pasado* más o menos «remoto» (*remoción*), condición para que la realidad misma se me haga «presente». Esa capa de interpretaciones es el légamo histórico que la vida va acumulando sobre sí a medida que crece y se dilata, y mi propia vida es lo que es justamente en cuanto va montada sobre ellas, por lo que, según cuáles sean ellas, *mi* verdad, la por mí «descubierta», tendrá uno u otro sentido, carácter y contenido concretos. (Es el hecho de la historicidad de la verdad, fundado en la de la vida misma). Las interpretaciones ajenas condicionan, pues, la posibilidad de la verdad misma, en cuanto que, para que haya «revelación» (*alétheia*), es formalmente necesario el previo «encubrimiento». Sin éste no habría aquella, sino que habría, o *nada* (pues pensar en un «encubrimiento» eterno y total es un contrasentido y un modo de pensar la nada) o un estar ya desde luego y desde siempre en la verdad, en la «luz», en la absoluta presencia de la absoluta realidad (pero entonces la verdad no sería *alétheia*, porque no habría nada

que «descubrir»). Para Dios no hay propiamente verdad —sino que él es la verdad—; para Dios no hay revelación —por el contrario, él es la realidad revelante por excelencia—; tampoco la hay para el ente que no la *necesita*, a quien la «luz» no *le falta*; sólo para el ser que se mueve en la tiniebla y en la luz al mismo tiempo —en la sombraluz, en la penumbra que es siempre el vivir humano— puede haberla, y *tiene* que haberla, *velis nolis* (de ese hecho metafísico habría de partir una verdadera y definitiva «refutación» del escepticismo).

8.º En la verdad nos liberamos, pues, de las interpretaciones ajenas —aunque apoyándonos muy concretamente en ellas (circunstancialidad del pensar)—, pero eso significa que nos liberamos de *los demás* —que sólo entonces llegan a estarnos realmente *de más*—, que buscamos el camino hacia nosotros mismos, es decir, el camino de la *soledad*, que es también el de la *autenticidad* de nuestra vida— porque la vida *es* en su más radical consistencia justamente eso: soledad. De ordinario, sin embargo, vivo *en-ajenado*, en las interpretaciones *ajenas* de la realidad que me vienen del contorno social, soy prisionero de ellas y, en esa medida, no soy *yo mismo*. Soy yo mismo cuando me *ensimismo*. La soledad, el *ensimismamiento*, son, así, *condiciones sine quibus non* de la verdad —al menos, de la «que se busca», que es como definía Aristóteles la filosofía—. El ensimismamiento tiene una doble vertiente: de un lado, es *entrar en sí mismo* —y en este sentido se opone formalmente a la «alteración» y a la «falsedad»—; de otro, es *estar en sí mismo*, es decir, *ser sí mismo* —y en este sentido se opone formalmente a la «falsificación» o «inautenticidad». Hay hombres que pueden *estar* en sí mismos, *ser* auténticos, sin *necesidad* especial de *entrar* en sí mismos. Pero he aquí que hay un tipo de

hombre —el intelectual— para quien el *estar* en sí mismo consiste en *entrar* constantemente en sí mismo. Para el hombre vocado a la verdad, la autenticidad consiste en buscarla sin reposo (su *verdad* es buscar la verdad), y como la vía que a ella conduce no es otra que la de la *soledad liberadora*, resulta que también para este modo de pensar orteguiano —aunque en distinto sentido que para el agustiniano— «la verdad habita en el hombre interior».

9.º Habrá que definir entonces la verdad por varias *coincidencias*, y en primer lugar por la coincidencia entre la verdad «lógica» (que es a su vez, según la definición tradicional, una coincidencia del pensamiento con las cosas) y la *verdad de la vida* o *verdad de destino* (que es a su vez una «coincidencia del hombre consigo mismo»). Ambas se exigen mutuamente, y sólo cuando coinciden se da la verdad en sentido plenario o *situación de verdad*. Ahora bien, la «verdad que se busca» es la que radicalmente se *necesita*, de modo que también la verdad se definirá por la coincidencia de dos *necesidades*: la necesidad «lógica» de la evidencia y la necesidad *vital* de la *salvación*, que es una necesidad *ética*. No hay pensar genuina y radicalmente «necesitativo» —esto es, «apodíctico»—, si no es un pensar «necesario» —esto es, urgentemente «necesitado». Ello significa que puede haber una verdad «lógica» que, por no coincidir con la verdad «ética» o vital, no sea plenamente verdad. Cuando la vida pierde realidad —es decir, *autenticidad*—, toda verdad, incluso la llamada «lógica», se desvanece. Que dos y dos son cuatro sólo es plenamente verdad si alguien tiene *necesidad* de pensarlo, de hacérselo plenamente *evidente*, y no hay pensamiento plenamente evidente si, junto a su evidencia «lógica», no tiene para mí evidencia «ética», esto es, si no estoy seguro de que es *ese* pensamiento el que en

este momento *hay* que pensar, *necesito* pensar. (Y no hay en ello «subjetivismo» alguno). Así como en cada instante hay que acertar en la decisión de lo que *hay que hacer*, así también con el pensar, que no es sino un modo de *hacer*. El principio de la evidencia intelectual es, pues, inseparable del de la evidencia «ética» o vital, cuando el problema de la verdad se toma en su dimensión más profunda —la metafísica—. No hay *fidelidad* posible a las cosas sin «fidelidad a sí mismo»; el imperativo de *objetividad* no se cumple sino en estrecha, indisoluble unión con el «imperativo pindárico»: *sé el que eres* —o, en otros términos: que el intelectual no tiene otro modo de *ser el que es*, de ser *auténtico*, que el de ser fiel a las cosas (lo que, recíprocamente, exige, según la doctrina «perspectivista», que sea fiel a su propio «punto de vista»). Como dice Ortega: «sólo cuando *de verdad pienso*, pienso la verdad». Es decir, que lo que llamamos «verdad del pensamiento» tiene dos sentidos: primero, el usual —que el pensamiento sea «adecuado» a la realidad—; pero, segundo (condición para que el primero se cumpla), que el pensamiento, la realidad «pensamiento», tenga su verdad como tal, que sea *auténtico* pensamiento, *verdadero* pensamiento, y sólo lo es cuando es función de la vida, cuando responde a una individualísima y radical *necesidad*; no, pues, a una necesidad genérica *del hombre*, sino a la que en este momento concreto de mi concreta vida tengo yo de *salvarme*; es decir, sólo es auténtico pensamiento cuando puede «ser llevado ante un tribunal de náufragos», en suma, cuando es *circunstancial, situacional* (el que *aquí y ahora* hace *falta* pensar), cuando es «ético» (el que aquí y ahora se *debe* pensar), cuando responde al «método de urgencia».

La *autenticidad* es, así, el sentido más profundo de la verdad, el originario —como es también el concepto

ético fundamental. Es lo que, en este modo de pensar, correspondería a la noción tradicional de verdad ontológica o verdad «trascendental» (al trascendental *verum*), porque, en efecto, es aplicable a toda realidad, pero fundamental y radicalmente a la *realidad radical*, a la vida humana. Podría decirse que no hay nada auténtico si no es por referencia a la *autenticidad radical* de la vida. No se puede hablar, por ejemplo, con pleno sentido, de «auténtico oro», si no es por referencia a una vida humana en que eso que así llamamos *funcione* auténticamente como *oro* —es decir, en que aquéllo sea auténticamente *interpretado como oro*— (lo que no impide en absoluto que esa *esencia* «oro» tenga su característica «realidad» atemporal).

Sólo cuando la vida toma posesión de sí misma en la *autenticidad*, sólo cuando adquiere transparencia *ética*, puede hacerse también *transparente* el pensamiento en su función de recibir la *revelación* de la realidad. Y la verdad de este enunciado, a su vez, sólo ha podido ser plenamente descubierta cuando la *realidad revelada* al pensamiento ha sido la vida misma, esto es, dentro de una genuina filosofía de la vida.

OTROS ESCRITOS

1. *FILOSOFIA*

SOBRE EL ORIGEN DE LA ACTITUD TEORETICA (*)

Nota preliminar.—Las ideas que constituyen el presente artículo fueron pensadas y escritas va a hacer ya catorce años, y debían ser el núcleo de un ensayo largo, que por diversas razones sigue nonato. Han dormido, pues, largo tiempo en su carpeta. Hoy, al releerlas y repensarlas, encuentro que tendría que rectificar algunos puntos de vista reflejados en ellas; no obstante, en lo fundamental siguen pareciéndome válidas. Aunque el conjunto está falto de desarrollo, como corresponde a su carácter meramente preparatorio de una explicación ulterior —¿y cuándo no ocurre así con un artículo filosófico?—, prefiero darlo en su forma original, ya que cualquier intento de modificarla me llevaría a insertar contextos excesivamente amplios (en rigor, me obligaría a toda una nueva reelaboración). Únicamente he añadido alguna nota para citar, a *posteriori*, un par de libros —*Ideas y creencias*, de Ortega, y *Naturaleza, Historia, Dios*, de Zubiri— no publicados aún cuando escribí este germen de ensayo, pero cuyas ideas básicas me eran ya familiares, gracias a mi relación discipular con estos dos maestros.

(*) La *Nota preliminar* que encabeza este ensayo se refiere a la fecha en que fue publicado en la revista *Theoría* de Madrid (Julio-Septiembre, 1952).

I

LA CONFUSIÓN

Vivir en confusión no es estar confuso sobre esto o aquello, sino sobre la totalidad de la vida y de su sentido. Cuando hablamos de *confusión vital* no nos referimos a una confusión meramente intelectual, cualquiera que sea su objeto (confusión de ideas), ni tampoco a una confusión o perplejidad práctico-teleológica (confusión sobre los fines a realizar: no saber qué hacer). Lo que denominamos confusión vital es un fenómeno más radical que éstos y que, implicándolos como su supuesto originario, posee, no obstante, un sentido de mucha mayor plenitud y profundidad metafísicas.

Hay, en efecto, un momento de rara hondura en que la vida cobra de pronto una esencial opacidad, en la cual es absorbido el yo, junto con todo lo demás. La absorción, la perplejidad, la confusión, en una palabra, sobreviene, pues, *a la vida*, con cuanto ella incluye, real o intencionalmente. En este instante, el sentido cotidiano y, si se quiere, *normal* de la vida —que no brota de posiciones *sensu stricto* intelectuales, sino de la «vigencia de un sistema de creencias», en la acepción orteguiana de la expresión— queda súbitamente depuesto, aniquilado, y *todo* —literalmente— se convierte en un absoluto misterio.

No debe entenderse, sin embargo, ese *todo misterioso* a la manera de una totalidad cósmica, que apareciese como término intencional de un acto o vivencia del yo, *ante* quien presentase su misteriosa facies. No se trata de esto. Estamos ahora fuera del ámbito de sentido de lo presentativo o representativo y, en general, de lo intencional, pues también lo intencional, y no sólo en su aspecto objetivo, sino también en cuanto función de la conciencia, queda absorbido en la unidad vivencial del

misterio. Se trata, sí, de una vivencia; pero de una peculiar vivencia totalitaria, que no tiene otro término —si es que hay que buscarle uno— que ella misma constituyéndose en radical, indiferenciado y absoluto misterio. O, dicho de otro modo, no es que el misterio esté *ante mí*, siéndome yo, en cuanto sujeto *para* quien el misterio lo es, en algún punto trasparente; es que yo mismo me he hecho misterio, es que yo *soy* misterio y opacidad sustantivas, puesto que lo es *todo*, y yo estoy confundido, *fundido con ese todo*, absorbo en él, uno con él. Lo que hay ahora, podríamos decir, es un puro misterio operándose, siéndose-se, o bien, una opacidad viviéndose-se como totalidad.

(El asombro —*thaumázein*—, en que ya los griegos situaban el origen del filosofar, tenía mucho que ver, claro está, con esta vivencia, si bien no la captaron en su última radicalidad. Es referida más bien por ellos a un plano especulativo o lógico, mientras que el momento que intentamos describir es previo, como veremos, a toda actitud intelectual propiamente dicha —y, a la vez, un supuesto de ella. La admiración o asombro de los griegos se edificaba ante un cosmos o una *fysis*, de la que el hombre mismo formaba parte como una cosa más, aunque especificada por la posesión de un *lógos*; por ello, la misión de este *lógos* —su función veritativa— tenía un carácter también cósmico: reflejar las demás cosas, saberlas, declararlas. Todo transcurre, pues, dentro de un *orden* —de un esquema de ordenación— prefijado. Una *idea* del universo, de las cosas naturales y de su *naturarse*, orienta, pues, el *thaumázein* de los griegos y lo sitúa dentro de la órbita especulativa. Cuando Aristóteles dice que la filosofía comienza con el asombro, afirma la pertenencia del asombro a la filosofía, aunque sólo sea como su momento incoativo; ahora bien, la filo-

sofía es en Aristóteles, formalmente, *theoría* (1). Más que a la confusión, este *asombro* o *admiración* corresponde al segundo momento que hemos de discernir aquí: la extrañeza.)

El *todo misterioso* en que la confusión se constituye no es, pues, una totalidad cósmica, por ser ya la noción de cosmos —como todo concepto— posición intelectual, interpretación, mientras que la confusión transcurre, justamente, en un ámbito de vivencia preintelectual y hasta, según se ha dicho más arriba, aintencional.

Trátase aquí de un quedar la vida en suspenso, esto es, sin nada que la sustente y actúe, puesto que ha quedado privada de su último sentido y, por tanto, de las creencias radicales en que se afirma (2) (las creencias mismas tienen como supuesto la organización de la vida en zonas de sentido, cuyas direcciones fundamentales traducen; ahora bien, hay creencias básicas y las hay basadas —en aquéllas—, porque hay también un *sentido último* de la existencia y, después, direcciones de sentido más o menos subsidiarias, que se implantan todas en aquél; de ahí que la pérdida de ese último sentido —que es también la de las creencias radicales— complique la de los demás y, con ellos, la de esas otras capas de creencia más someras). Pero el *sentido* es lo que da a la vida su habitual claridad; en la medida en que lo tiene, es transparente —inteligible— para el que la vive; y en la

(1) Quien desee precisiones sobre el saber y sus modos en Grecia, las encontrará, excepcionalmente profundas y autorizadas, en el libro de Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*.

(2) Ortega, autor de la fecunda distinción entre *ideas* y *creencias* (con sus correspondientes modos de conciencia: “el pensar en” y el “contar con”), dice de ellas —de las creencias— que son aquello en que “se está”, y aun aquello “que somos”; agrega que “se confunden en nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—.” (Ortega: “Ideas y creencias”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1942, pág. 17.)

medida en que carece de él, es oscura y arcana —opaca—. Por eso, al perder su sentido último —al fallar el suelo estadizo de las creencias radicales— cae la vida en la confusión *profundamente oscura* del misterio, que es lo ininteligible, lo sin sentido.

Claramente se advierte que si este momento tuviese apreciables dimensiones temporales y no fuese, como es, estrictamente subitáneo y transitivo, la vida sufriría una extraña y contradictoria *congelación*, o, lo que vale lo mismo, dejaría de ser vida. Por eso, esta paralización se vive a la manera de un conato o amago, pero no llega a consumarse *de facto*, por tratarse, literalmente, de un *tránsito*. En él, el yo, ahondándose en sí mismo, roza en un punto su último trasfondo, coincide con su mismo centro activo, poniéndose con *todo lo que hay* en la absoluta comunicación —o comunión— del misterio. Constituyendo, así, este momento un perfecto ensimismamiento y autoposición del yo, resulta, a la vez, una forma polar de enajenación, puesto que el mismo yo viviente se vive ahora fundido con el *todo*, o, mejor, *es, se hace todo*, en la pura vivencia del misterio. Inmanencia y trascendencia, al maximizarse en este punto extremo, se identifican, confirmándose con ello, en nuevo e insospechado modo, la vieja «idea regulativa» de la *coincidentia oppositorum*.

La dificultad principal para describir este momento —subrayemos que no llega a constituir por sí mismo un acto, sino que es sólo eso: un *momento* de acto, donde el término «momento» tiene un sentido estructural, más bien que propiamente temporal—, la dificultad, digo, estriba, más que en su mismo carácter momentáneo, en su índole últimamente aintencional. Cualquier momento vital es, en efecto, inaprensible en conceptos estáticos —ya lo vio Bergson con definitiva claridad—, supuesta la fluencia temporal que es la vida; pero cuan-

do la intencionalidad y, por tanto, la función objetivante de la conciencia, sigue actuando, es posible referirse al momento vivencial *desde* su contenido o término intencional. Toda vivencia, pues, en virtud de la intencionalidad es, en un modo u otro, transparente, —por cuanto a su través *transparece* un fondo o un término objetivo que le confiere sentido. Ahora bien, en el momento puntual de la confusión queda abolida la misma objetividad, por haberlo sido también, según se indicó más arriba, la intencionalidad. De ahí su carácter fundente, o confundente, y la súbita opacidad que en esa confusión cobra la vida, desprovista de objeto, hecha indiferenciada, ilimitada, envolvente misteriosidad. Todo lo que queda es ese *todo misterioso*, que es una *casi nada*. Es éste, en efecto, un momento de vivencia premonitivo de la nada, tangencial a ella, si se quiere, aunque no, propiamente, una *vivencia de la nada*, porque una vivencia de la nada, como parece admitir Heidegger, es, hablando con todo rigor, imposible (3).

En este hacerme yo y todo lo que no soy yo, en

(3) Según Heidegger (cfr. Martín Heidegger: *¿qué es Metafísica?*, traducción de Xavier Zubiri, en *Cruz y Raya*, septiembre 1933), la indiferencia de las cosas y de nosotros mismos a que nos conduce el verdadero “aburrimiento”, nos revela el ente en total, el “todo”. Por el contrario, la nada se nos da en experiencia radical en la angustia. “El temple de ánimo, que es la angustia, nos patentiza la nada.” Contra esto hay que decir que la nada sólo podría imponerse en la indiferencia absoluta, puesto que todo ser o existencia, *todo algo*, lo hace como correlato de alguna especie de interés. Ahora bien, la indiferencia absoluta es, dentro de la vida, imposible; no podemos tener de ella una verdadera experiencia. Por eso juzgamos imposible una vivencia de la nada. Sólo cabe una premonición de ella en la confusión, al ponernos en comunión con ese todo amorfo que sólo se salva de ser nada por la exclusiva cualificación de su misteriosidad, o bien, tal vez (ponemos aquí un “tal vez” lleno de reservas), en el trance crepuscular —o tránsito— de dejar la vida.

suma, mi vida, un radical y único misterio; en esta atmósfera vital, enrarecida hasta el límite —por tanto, irrespirable—, de la radical confusión, se origina un segundo momento, indefectiblemente conexo con el anterior, que es la *extrañeza*.

II

LA EXTRAÑEZA

En la confusión, lo que se confunde realmente es el propio yo con «lo demás», en la unidad totalizadora del misterio. La *extrañeza* es la primera salida de esa sumersión. Yo me sitúo ahora frente a *lo demás* —y en ese «demás» me incluyo a mí mismo confuso—. El movimiento ascensional sigue inexorablemente al momento de la confusión, como sigue el braceo a la caída en el agua o en el vacío (aquí tienen aplicación rigurosa los tropos de Ortega de la vida como naufragio: «la vida es un movimiento natatorio»). Es, pues, un movimiento de salvación —de salvación de la confusión, que amaga con la sumersión en la nada y, por tanto, en definitiva, de salvación de esa inminente nihilidad o aniquilación—. Este movimiento se resuelve inmediatamente en un primer distanciamiento de mi yo de aquello que lo absorbe; distanciamiento que es, a la vez, un primer enfrentamiento con *lo otro*. En la demarcación de esta *alteridad* hay también un primer y aun informe conato de objetivación; mi yo se aísla, se *extraña* de lo *otro* —especie de primeriza toma de tierra, tras la momentánea suspensión en el vacío— y, al hacerlo, se enfrenta con ello. (Repito que en ese *alterum* se incluye el hombre a sí mismo, objetivándose también en primera instancia.)

En este momento de recogimiento del yo, frente a *lo otro*, momento, diríamos, de autorrecuperación —en

él, como veremos, el yo se prepara a disparar su «órganon» intelectual para captar la presa del ser—; en este momento preliminar de su actuación «sobre» lo otro, es también cuando el yo comienza a perder contacto consigo mismo (con su más profunda intimidad); es cuando va a comenzar a actuar en un trasfondo oculto, inasible para sí mismo, centro inobjetivable, por cuanto de él brota la propia función objetivadora, la cual, por su propia esencia, es inapta para alcanzar al yo en su pristino y puro actuar, ya que, al intentar hacerlo, lo «objetiva», esto es, lo estatifica, lo capta en el muerto *trasunto del concepto*, en la quiescente categoría sustancial, donde no cabe su original fluidez, puramente dinámica y móvil. O, dicho de otra manera: en este segundo momento de la extrañeza, momento que funda la alteridad, al retraerse el yo, demarcando la zona de ese *alterum*, se prepara a sí mismo una segunda, y ya concreta, enajenación. En efecto, al requerir de nuevo su intencionalidad —formalmente abolida en el momento previo (4) de la confusión—, el yo, según se ha dicho, se enfrenta con *lo otro*; pero este enfrentamiento sólo es posible en virtud de esa *tensión* del yo —hacia *lo otro*— que constituye la esencia misma de la intencionalidad. Es decir, que el yo, al retraerse de *lo demás* en la extrañeza, a la vez, se vierte o convierte, se *tiende* hacia ello. Pero ya hemos dicho que en ese *demás*, en ese *alterum*, se encuentra el yo a sí mismo.

(4) Adviértase que, al hablar de prioridad, refiriéndonos a los momentos vivenciales aquí descritos, no se alude a una prioridad temporal, sino más bien a una *aprioridad*, es decir, a una relación metafísico-estructural. Lo que aquí hacemos es una formal dicotomía y ordenación jerárquica de diversos *momentos* estructurales que en el tiempo funden sus perfiles, pudiendo, inclusive, operar en un único y mismo momento temporal. Sólo se trata de captar lo figurativo-dinámico de una peculiarísima vivencia, que, atendidos sus caracteres, bien puede llamarse metafísica.

Por consiguiente, esa extraversion intencional que es la extrañeza, comprende también, como término suyo, al propio yo que se extraña. No sólo se extraña, pues, el yo *de lo demás*, sino también *de sí mismo*: de lo demás, al retraerse de ello; de sí mismo, por el contrario, al *proyectarse*, al ponerse a sí mismo *fuera de sí en lo otro*. Estas son las dos direcciones de sentido de la extrañeza: por la primera, el yo se recupera, y entra, en esta medida, en posesión de sí —autoposesión, también, de signo distinto, casi opuesto, a la de la confusión—; por la segunda, se *enajena*, se *altera*, es decir, se sitúa a sí mismo en el seno de ese *alterum*, o, lo que es igual, se propone a sí mismo —juntamente con *lo otro*— como término de su propia intencionalidad. Bien entendido que ese *sí mismo*, en cuanto *propuesto*, en cuanto término intencional, no es ya un efectivo *sí mismo*, sino sólo un trasunto objetivo del auténtico *sí mismo*, por esencia inobjetivable. La efectiva *mismidad* —usando un vocablo muy zubiriano— es la del yo viviente y actuante —ahora tendente, pro-pronente u objetivante.

Pero veamos lo que hay en este primer conato de objetivación que la *intención* de la extrañeza lleva consigo. Se trata aquí del nudo sentido etimológico de la palabra, del mero *ob-iacere*, sin que eso que hay frente al yo sea sujeto todavía de determinación alguna. Lo que hay frente al yo es aún una indeterminada totalidad que sigue manteniendo su carácter misterioso. Pero el yo no se limita ahora a vivir-se confundido en ella (*a vivir-se viviéndola*), sino que ahora vive *con* ella, y este «con» se ha hecho posible porque el yo, al extrañarse de *lo otro*, se ha extrañado también de sí mismo, pro-poniéndose en primera objetivación junto a lo demás, *con* lo demás, encontrándose *con* ello, y adquiriendo así conciencia copulativa. Lo que me está

propuesto ahora es un todo misterioso en que hay yo y lo otro. La única determinación que hasta ahora aparece en esa totalidad objetivamente propuesta es la copulativa. (Por lo demás, esa «totalidad» objetivada sólo lo es ya formalmente —es decir, no es ya el *todo real*, puesto que fuera de ella queda el *tertium quid*, que es un *tertium agens*, del yo viviente, a quien le está propuesta y para quien es misteriosa. El casi abismamiento en la nada que es vivir el gran misterio del todo es, pues, muy distinto de vivir frente al misterio, extrañado de él.)

Al proponerse del yo a sí mismo en lo otro, sigue una segunda reversión del yo sobre sí, en la cual se capta *antepuesto* a lo otro, puesto *ante* o *frente* a ello, y en esta segunda aprehensión adquiere primera conciencia de la objetividad, como tal; antes ha realizado una primera objetivación, pero sin tomar conciencia de ella. Esta es la segunda determinación que el yo realiza en el todo objetivo que le está propuesto: al «y» sigue el «ante». Al encontrarse el yo consigo mismo en *lo otro* —lo cual es distinto de *vivirse en*—, es decir, *con* ello, y tras la mera conciencia copulativa, descubre, volviendo sobre sí, que no está situado en ese *alterum* en la misma dimensión o plano que ello, sino que le está *antepuesto*, y esta conciencia objetiva establece, así, una primera ordenación de perspectiva entre el *ego* y el *alterum*, a saber: la del *intus* y el *extra*.

Los momentos de la extrañeza serían, pues: 1.º, retracción del yo del todo confuso, fundando la alteridad; 2.º, tensión del yo hacia *lo otro*, para obligarle a seguir manteniéndose en su alteridad (recuperación de la intencionalidad); 3.º, proyección de sí mismo en ese *alterum* (primera objetivación, enajenación y conciencia copulativa); 4.º, descubrimiento del *ante* o *de-*

lante de (conciencia de la objetividad y constitución de la perspectiva óptica: *yo-lo otro*, con su cualificación: *dentro-fuera*).

Recapitemos ahora brevemente: sumido el hombre en el absoluto misterio, se halla confundido, *fundido-con* el todo; si este momento tuviese la más mínima perduración, la vida quedaría paralizada, se apagaría en la nada, como una llama en el vacío, falta de atmósfera; por eso, es sólo un tránsito puntual, que da paso inmediatamente al recobrase del yo en la extrañeza, cuyos submomentos estructurales acabamos de señalar. Ahora bien, la extrañeza no es todavía la tierra firme que la vida en confusión perentoriamente exige. La extrañeza es sólo un movimiento inicial de salvación. Decíamos que era ya como una primera toma de tierra, pero el suelo que se toca aquí es aún tan movedizo que, en realidad, no es suelo. Por eso, el fragmentario, el incipiente gesto sotérico que es la extrañeza, necesita prolongarse, continuarse en demanda de más consistente fundamento. De ahí que también la extrañeza sea un momento transitivo. El juego de la intencionalidad no pasa de constituir en ella una débil preorientación, tendiéndose vacilante, como una mano que tantea o un ojo que se abre, ávido de luz, en la oscuridad (la exagerada apertura palpebral, como si el ojo quisiese recibir un gran golpe de luz, es, como se sabe, lo esencial en la expresión fisonómica de la extrañeza o el asombro). Inmediatamente, el yo se va a hacer consciente de lo que busca: la luz de la intelección (5). Pero la primera percepción de esa luz es ya un salir de la extrañeza, un situarse del yo en el horizonte lógico-intelectual: es el preguntar. La extra-

(5) La imagen de la luz es tan clásica para la concepción del conocimiento y de la verdad, que no hay para qué insistir aquí sobre ella.

ñeza, gesto ya casi interrogante, es un tránsito a la pregunta. Extrañado el hombre ante lo demás y ante sí mismo, que se le aparecen con la eterna novedad metafísica del misterio existencial, inmediatamente se pregunta: ¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Qué es? ¿Qué soy yo mismo? ¿Qué es lo que hay?

Veamos ahora lo que se inquiera en este *qué*.

III

LA PREGUNTA

Así como la extrañeza surge inmediatamente del momento vivencial de la confusión, ella, a su vez, es un gesto vital incompleto en sí mismo que se resuelve en la interrogante. La confusión es la iniciación de un peculiar movimiento del espíritu que se continúa o prolonga en la extrañeza y en la pregunta. La pregunta está implicada —exigida—, y ya como preformada, en la extrañeza, y ésta en la confusión. Ahora bien, así como no tratamos aquí de una extrañeza y de una confusión cualesquiera, sino de arquetípicos y radicalísimos momentos vivenciales, así también la interrogante en que se continúan, y que emerge de su íntima estructura, no es una interrogante cualquiera, sino que responde a la profundidad de la zona vital en que aquéllas transcurren; en suma, es también una interrogante radical.

Decimos que el preguntar es ya una actitud intelectual, cognoscitiva. Es decir, que para salir de la confusión y de la extrañeza —y hemos visto que es ineludible para la vida esta salida— lo primero a que el hombre llama en su ayuda, aquello de que echa mano inmediatamente, es su intelecto. Por la intervención y juego del intelecto se salva el hombre de la caída en la nada con que amaga la confusión radical en la totali-

dad del misterio. En la extrañeza se sitúa frente a esa totalidad misteriosa, ya objetivada —en la que hay yo y lo otro o yo ante lo otro— e inmediatamente trata de poner luz en su misterio, robarle su secreto, preguntando *qué es*. Y esta pregunta primaria hemos dicho que es también una pregunta radical, o, si se quiere, *la pregunta radical*. Veamos por qué.

El sentido íntegro de toda pregunta puede determinarse atendiendo a los siguientes cuatro puntos de referencia: *quién es el que pregunta; a quién se dirige la pregunta; cuál es el objeto o término intencional* —lo que la escuela llamaba *objeto material*— del preguntar; *cuál es su supuesto formal*, esto es, *qué es lo que inquiere de su objeto*, qué trata de descubrir en él. Examinemos uno por uno esos cuatro aspectos, para ver si en cada uno de ellos verifica este primario preguntar la condición de radicalidad que le hemos atribuido.

1.º *Quién es el que pregunta.*—Este «quien» no alude, sin más y en abstracto, a un sujeto del preguntar, sino a un sujeto *en una situación*. La concreta situación vital de que la pregunta emana confiere a ésta una de sus esenciales dimensiones de sentido. Pues bien, en el caso que consideramos, el que pregunta es el hombre radicalmente confuso y extrañado, hundiéndose en el misterio de la existencia e intentando salvarse de él; es decir, el hombre en la más insostenible de las situaciones— tan insostenible, que apenas si es situación—, de la que, por tanto, necesita perentoriamente salir; pero sólo puede salir de ella poniendo en juego su intelecto en su función primaria, que es, precisamente, preguntar. No se trata, pues, aquí de una pregunta más o menos banal, que a voluntad pueda o no formularse, sino de un preguntar al que la situación vital de que brota le presta un carácter de dramática ineludibilidad.

Este preguntar es, por consiguiente, desde el punto de vista del que lo hace, algo que tiene la radicalidad de lo necesario, urgente, ineludible para la vida.

2.º *A quién se dirige la pregunta.*—Otra peculiar, e igualmente profunda, dimensión de sentido de esta primaria interrogante estriba en que es un preguntar solitario. En efecto, la *co-existencia* —*yo con lo otro*— en que se encuentra el hombre en la extrañeza no es todavía una *con-vivencia*. Es coexistencia de un *ego* y un *alterum*, aun neutro e indiferenciado. El «alter», implicado indeterminadamente en ese «extra» de la extrañeza, es, por eso mismo, un «alter» remoto, que aun no ha recobrado su función de *proximidad* (aun no es «prójimo»), desaparecida en la confusión (6). De ahí que este primario preguntar del hombre no pueda ir dirigido sino a sí mismo —no puede pretender que otros «respondan por él», porque en el horizonte de su actual situación ni siquiera hay esos otros. Ahora bien, la pregunta más radical —inclusive epistemológicamente— es la dirigida a sí mismo, porque de ella brota el pensamiento original, la verdad en su más riguroso sentido. La intención interrogante que pretende extraer el conocimiento —la respuesta— del hombre en absoluta soledad es, pues, la más radical de todas (7), aunque después —lo cual puede ocurrir— esta pretensión no se plenifique, se adultere, en la respuesta misma.

La radicalidad del preguntar emanado de la extrañeza le viene, por tanto, conferida, desde el punto de

(6) Conviene subrayar que esta dimensión de soledad absoluta que opera en la extrañeza radical, no es sino la expresión plenaria y, por decirlo así, paradigmática de la condición tal vez más íntima y decisiva de la vida humana.

(7) En este concreto respecto la actitud cartesiana sigue teniendo —Husserl y Ortega son de ello testigos de excepción en la filosofía de nuestros días—, y tendrá siempre, un valor ejemplar.

vista de la expectación de respuesta, por el hecho de ser un *preguntar solitario*.

3.º *Cuál es el objeto o término intencional del preguntar.*—En tanto en cuanto el hombre, en la actitud intelectual —pues el preguntar, según hemos visto, ya lo es— puede enfrentarse con la totalidad de lo existente, esta pregunta primaria tiene por objeto, se dirige a esa totalidad. No es una interrogación que recaiga sobre *esto* o *aquello*, sino sobre lo que ya está propuesto a la extrañeza —que ya hemos visto que es una extrañeza formalmente totalitaria— como su término; recae, por tanto, sobre esa coexistencia en que, en ella —en la extrañeza—, se imponen el yo y «lo demás». En suma, esta pregunta versa sobre *todo lo que hay*, y no sobre ninguna cosa en particular.

Esta pregunta es, pues, radical, desde el punto de vista de su objeto, en tanto en cuanto es un *preguntar totalitario*.

4.º *Qué es lo que la pregunta inquiere de su objeto, qué trata de descubrir en él.*—Este es el punto de más compleja elucidación, pues, contra lo que puede parecer al considerar la expresión literal en que ha quedado formulada la pregunta primaria —«¿qué es lo que hay?»—, ésta no tiene un sentido unívoco, sino plurívoco (y no hablamos ya aquí, como en los puntos 1.º y 2.º del *sentido vital* de la pregunta, sino, concretamente, de su sentido lógico). Trataremos de discernir esas varias líneas de significación.

La primera es la directamente expresada en la fórmula literal: «¿Qué es...? Es claro, por lo pronto, que esta pregunta postula una «quididad», reclama una esencia. Pero, como el término objetivo de la pregunta es *todo lo que hay*, lo que se pide, en realidad, no es una esencia, en la acepción usual de la palabra —es decir, la esencia *de algo*—, sino la esencia absolutamen-

te universal (8), aquella que ha de convenir a *todo-lo-que-hay*, acentuando el *hay* tanto como el *todo*, es decir, la esencia del *haber* mismo, o, si se quiere, la esencia de la existencia. Ahora bien, esa esencia, cuya absoluta generalidad la sitúa por encima de cualquiera otra, y abarcándolas a todas en su ilimitada extensión —propiedad que la escuela llamó *trascendental*—, es lo que se ha designado clásicamente con el término *ser*. El *ser* es, pues, el supuesto, la estructura y el término intencional de esta primera dirección significativa del preguntar. Por eso, en la tradición metafísica, esta pregunta revistió la forma: *ti to on, ¿quid est ens?, ¿qué es el ente?* El *ser* opera tres veces en esta pregunta; en el *qué*, en el *es*, y en el *ente*; en el *que*, en cuanto esencia; en el *es*, en cuanto consistencia; en el *ente* (*lo-que-hay*, en nuestra formulación), en cuanto existencia (9). En cualquiera de los momentos formales de la pregunta, y en todos ellos, va presupuesto el *ser*.

Cuando el hombre, pues, desde el ámbito oscuro de su radical extrañeza se pregunta: «¿qué es lo que hay?», funda ya, con su solo preguntar, una serie de primeras determinaciones ontológicas en la realidad indeterminada que le está propuesta. Así, esta primera operación intelectual sobre lo existente postula —y con ello, implícitamente, afirma— para ello un *ser* o esencia que cumpla la condición de ser aquello en que todo *consiste*

(8) Toda esencia es universal, relativamente al área de realidad —o de posibilidad— que delimita, pero ésta lo es en otro modo; es la suya una universalidad, diríamos, en segunda potencia, no relativa, sino *absoluta*.

(9) No puedo exponer aquí el fundamento de esta distinción entre *esencia*, *consistencia* y *existencia*. Intentar hacerlo supondría entrar en el dominio temático de la ontología, cosa que no es posible aquí. Por la misma razón, no toco el problema del sentido analógico del *ser*, claramente insinuado ya en esa trifurcación.

o está radicado —Ortega lo ha llamado «la realidad radical»», subrayando con ello su prioridad metafísica y eludiendo el término *ser*, cargado de resabios sustancialistas; para él, el ser mismo es ya algo *radicado* en la primaria realidad de la vida, puesto que es ya algo que el hombre hace con las cosas, a saber: una interpretación.

Pero hemos de prescindir ahora de todas estas determinabilidades ontológico-formales de la pregunta primaria —con el intrincado plexo de problemas que complican—, para quedarnos sólo con esa pretensión suya de encontrar un ser comprensivo de todo lo que hay, un fundamento último de la realidad, o una realidad fundamental; para destacar, en una palabra, la exigencia de fundamento —y de fundamento, precisamente, óntico— en que *a radice* actúa (por lo visto, es el ser ese suelo firme en que la vida necesita apoyarse, tras la caída en la confusión y en la extrañeza totalitarias).

Importa consignar ese carácter de implícita afirmatividad de ser que lleva ya consigo el primario preguntar —si en él se inquiera un ser, en efecto, es que ya implícitamente se afirma, se presupone, que *lo que hay* lo tiene—, porque si, según hemos visto, la primera operación intelectual que el hombre realiza, a partir del vacío intelectual de la confusión y de la extrañeza, es una pregunta, ¿de dónde le viene esta convicción de ser, este supuesto onto-lógico en que su intelecto desde el primer momento actúa, y sin el cual la pregunta misma no es posible?

Llegamos con esta cuestión a uno de esos puntos límite, más allá de los cuales no puede retroceder la razón. Esta exigencia de ser es algo constitutivo del hombre, en su dimensión pensante, y de ella no se puede *dar razón*, precisamente por pertenecer a la estructura

funcional misma de la razón. Si de algo no puede la razón *dar razón*, en efecto, es de esa misma función de *dar razón* que la constituye. Ahora bien, la exigencia de ser, la petición de fundamento, como cualquiera otra de las formas o supuestos lógico-categoriales del pensar, no son sino distintos módulos en que esa función genérica del *dar razón* se especifica. Pero el propio *dar razón* es un *hecho* último, abrupto y ciego, es decir, irracional (ya que cae fuera del dominio interpretativo o declarativo de la propia razón); nos *encontramos* con él, sin más; es una forzosidad de la vida, como el respirar; nos vemos forzados a hacer nuestra vida con algo que se llama intelecto y que tiene una consistencia lógica, como el respirar tiene una consistencia pneumática.

Esa consistencia lógica es la que determina que el intelecto opere *ab initio* en este supuesto de ser, en esta actitud inquisitiva de una realidad radical.

Nos basta con esto para ver cómo en esta primera dirección significativa —la *onto-lógica*— cumple también la pregunta «¿qué es lo que hay?» su condición de radicalidad.

Pero, decíamos, la estructura formal de esta pregunta tiene un sentido plurívoco. En efecto, su sentido lógico completo no se agota en el *qué*, sino que, tras esta forma expresa, y al lado de ella, se encierra también un *¿por qué?* («¿Por qué hay algo, en lugar de no haber nada?». «¿De dónde procede todo?»). La naciente actitud interrogativa, en el orto metafísico del conocimiento, reclama no sólo un ser o esencia para lo existente, sino también una razón suprema de la existencia que, a la vez, sea una suprema causa o primer principio. Independientemente de las soluciones que ulteriormente pueda tener esta gran cuestión (soluciones que pueden adoptar múltiples formas, desde la teo-

lógica hasta la *crítica*, que niega la licitud misma del problema desde un punto de vista puramente teórico —científico-filosófico—; soluciones, incluso, paraintelectuales, como las míticas y religiosas), es lo cierto que en la pregunta primaria va implícito este sentido inquisitivo de un principio causal originario, y que en esta nueva línea significativa, que corresponde asimismo a una estructura primaria del espíritu en su dimensión lógico-intelectual, la pregunta reviste la misma radicalidad que en su metafísica exigencia de ser: se trata, como digo, de inquirir una razón suprema que, a su vez, sea una suprema causa.

Mas ni siquiera aquí, en este «¿por qué?», se agota la riqueza de sentido de la pregunta que nos ocupa, sino que la plenitud de su intención interrogativa se flexiona aún en una tercera dirección, que es la teleológica; a la inquisición de un ser o esencia y de una causa suprema o principio de lo existente añade la de una finalidad. Así, pues, la pregunta «¿qué es lo que hay?» alberga en su seno expectativo, también, esta otra, con la cual integra su sentido: «¿para qué existe todo?». Y con respecto a esta tercera dirección formal de sentido puede decirse lo mismo que acabamos de decir de la causal: también caben en esta cuestión los mismos tipos de solución; también responde ella a una estructura lógico-funcional primaria del espíritu; por último, también la exigencia teleológica actúa aquí en intención radical, ya que postula un *fin último* de la existencia (10).

La articulación de estas tres direcciones de sentido

(10) Por lo demás, no se olvide que estas tres líneas inquisitivas no son sino flexiones en que se despliega el íntimo núcleo de este primario preguntar, que es, simplemente, un preguntar por el *sentido* de todo lo que hay, por el sentido de la existencia misma.

lógico-interrogativo, dentro de la pregunta primaria, se realiza a partir del momento objetivo-metafísico planteado preintelectualmente en la extrañeza y ascendido a expresión intelectual en la pregunta; y su orientación adquiere una forma bivial, que corresponde a la delimitación que, en dicho momento objetivo, realiza la conciencia vital entre el *ego* y el *alterum*. Cada una de estas tres direcciones acentúa su fuerza e intención interrogante, ya en uno, ya en otro, ya en ambos por igual, de cada uno de estos dos términos —el *yo* y *lo otro*— implicados en el término intencional totalitario del preguntar (realismo, idealismo y filosofía de la vida o filosofía existencial, son posiciones que responden a una acentuación del peso interrogativo sobre *lo otro*, sobre el *yo* o sobre ambos a la vez, respectivamente). En todo caso, prescindiendo de esta oscilación intencional, que el fondo vital de que emerge imprime a la pregunta, ésta, en cuanto operación intelectual, tiene siempre su sentido formal dirigido a la totalidad de lo existente, en la cual el *yo* y *lo otro* quedan envueltos. Ahora bien, a ese momento objetivo-metafísico totalitario, constituido en la extrañeza, corresponde en la pregunta, de modo pleno y directo, la primera de las tres direcciones de sentido mencionadas —la que demanda un ser o esencia universal o una realidad radical—; es éste, diríamos, el eje lógico-interrogativo de la pregunta, y en torno a él se articulan las otras dos direcciones significativas. En efecto, el *por qué* y el *para qué* son módulos interrogativos que apoyan su sentido en el *qué*, y que sólo podrán ser resueltos en virtud y en vista de la solución que se encuentre a la cuestión fundamental: «¿Qué es lo que hay?». Sólo a partir de una primera claridad metafísica; sólo desde la pura presencialidad del ser haciéndose luz lógica en el intelecto, adquirirán plenitud

de sentido y podrán ser abordadas directamente las dos cuestiones adyacentes —aunque no por ello menos efectivas— que, con la primera, completan el contenido lógico-significativo de la pregunta primaria.

Queda mostrada con esto la radicalidad de esta pregunta, originaria del pensamiento metafísico, en los cuatro aspectos que determinan la integridad de su sentido.

IV

NUEVAS CUESTIONES

Tras esta exploración, más bien penosa, por el enrequecido ámbito de la «vivencia metafísica» —y quiero hacer constar que hemos seguido sólo una de sus galerías— arribamos al punto en que queda abierto el horizonte intelectual con la pregunta. Sólo a partir de este instante, y en función de él, cobran realidad y sentido las múltiples direcciones de la vida intelectual, y entre ellas, la más *perfecta* y evolucionada de todas: la del saber científico. La ciencia, en efecto, como cualquiera otra especie de conocimiento particular, se edifica siempre sobre un subsuelo de creencias o convicciones radicales —y extracientíficas—, concretamente, metafísicas. Ahora bien, cabe preguntar: ¿dónde se insertan, dentro de la estructura vital de totalidad, cuyo esquema figurativo hemos intentando trazar, las raíces del conocimiento científico? O bien: ¿qué consecuencia puede tener para la ciencia la pérdida de vigencia de esas últimas creencias sustentadoras y, por tanto, su reducción a perentorio problema vital?

Estas cuestiones, y otras del mismo linaje, que podrían agruparse en temerosa constelación, aluden to-

das a un tema capital y de candente actualidad, que yo denominaría, definiendo ya una situación, «la deshumanización de la ciencia».

Pero la entrada en este tema habría de ser objeto de una nueva meditación.

FILOSOFIA Y VIDA INDIVIDUAL

El tema de esta conferencia parece aludir a las *relaciones* entre la filosofía y la vida individual. Disiparé desde ahora el posible equívoco latente en esa expresión titular: la filosofía, según yo la entiendo, no es que tenga solamente relaciones más o menos íntimas con la vida individual, sino que *es* vida individual. Todas las demás relaciones que podamos descubrir entre una y otra tienen como supuesto esta «relación» fundamental de *identificación*. Pero si la filosofía se identifica con la vida individual —con la del filósofo, naturalmente—, esta vida filosófica se caracteriza, a su vez, por aspirar a una identificación intelectual con la realidad *misma*, a ser una *adaequatio intellectus et rei* —la definición más clásica y perdurable de la verdad—. Parménides, descubridor de la verdad, expresó esa aspiración del modo más rotundo y extremado en su frase «el ser y el pensar son *lo mismo*». Al decir nosotros que la vida filosófica es la que aspira a *identificarse*, intelectualmente, con la realidad *misma*, conservamos la significación sustancial, tanto de la clásica definición atribuida a Israeli como de la afirmación parmenídea, pero fundamentalmente modificada, pues ahora no es ya el intelecto o pensamiento el término de la identificación con la realidad, sino la *vida*, quedando el intelecto reducido a ser el modo o medio (o instrumento) de dicha identificación.

Lo esencial, pues, de esta tesis, es, en resumen, lo siguiente:

1. Que la filosofía se identifica con la vida individual del filósofo.

2. Que esa vida consiste, a su vez, en aspirar a identificarse con la realidad *misma*.

3. Que el modo de esa identificación es intelectual.

4. Que, en la medida en que se logra, la vida filosófica es una vida *en la verdad*. Pero como tal logro es siempre más o menos precario, diremos, más precisamente, que es una vida que *transcurre en el horizonte de la verdad* (después será menester volver sobre este punto).

Mas, llegados aquí, nos asaltan grandes perplejidades: ¿Qué es eso de «vida individual»? ¿Es que hay otra que no lo sea —eso que se llama vida social o colectiva? Y, si la hay, ¿sabemos lo que es? Y, ¿qué es la filosofía misma? Y ¿qué es la verdad? Y ¿qué es la realidad? ¿Podemos dar por supuestos todos esos saberes? ¿Acaso todas esas palabras no son los rótulos de otros tantos tremebundos problemas? Y, si es así, ¿podemos seguir adelante sin correr el riesgo de que mi hablar y su escuchar se limiten a ser una vacía gesticulación? Por otro lado, si intentásemos, no ya resolver, sino tan sólo plantear adecuadamente todos esos problemas, tendríamos que pasarnos aquí la vida entera. Esta embarazosa situación nos revela ya, sin embargo, un rasgo esencial de la filosofía y, de rechazo, otro esencial a toda «conferencia filosófica», a saber: que, hablando con propiedad, *una* «conferencia filosófica» es imposible, porque la filosofía es «el cuento de nunca acabar». Quiero significar con ello —y aprovecharemos el portillo de esta explicación para colarnos por él, sin más rodeos, en el tema, aceptando ese riesgo que tácitamente acepta todo conferenciante de filosofía—, quiero significar con ello,

digo, dos cosas que, a mi juicio, son requisitos indispensables para que un pensamiento o serie de ello puedan ser llamados estrictamente filosóficos: primera, que la realidad pensada en ellos, la que fuere, lo sea *en su dimensión de universalidad o de totalidad*; o sea, que el pensar filosófico tiene que colocar su «objeto» en tal posición que, a través de él, se esté refiriendo al Universo entero, o, si ustedes lo prefieren, *a la totalidad de lo que hay*. Para lo cual es imprescindible que, al pensar o *mentar algo*, esté a la vez *co-pensando o co-mentando todo lo demás*. En este sentido preciso daríamos otra «definición» de la filosofía —una más que añadir al montón de las ya existentes— que tiene graciosas resonancias de título de periódico decimonónico: la filosofía sería *el comentario universal*; esto es: el peculiar ámbito de inteligibilidad dentro del cual sólo se puede *entender algo* si, con ello, se co-entiende de algún modo todo lo demás. Pero esta primera condición sólo es posible si se cumple una segunda, la cual expresa el modo concreto de ese mentar o pensar. No tendría sentido, en efecto, ponerse a pensar, sin más ni más, abruptamente, en *todo lo que hay* o, como algunos quieren todavía —insistiendo en lo que ya pretendieron algunas de las más preclaras mentes helénicas—, en el *ente* o en el *ser en cuanto tal* —o en su *problema*—. Si el hombre, o algunos hombres, se han puesto a pensar en tales desaforadas cosas, ha sido porque se han encontrado en ciertas situaciones que les han conducido a tan arduas cavilaciones o pensamientos —en rigor, que se los han *impuesto*—. Dichas situaciones se pueden identificar, porque, en muchos casos, los propios filósofos nos han dejado testimonio de ellas. Se nos ha dicho, por ejemplo, que esa situación era el *asombro*, admiración, pasmo o extrañeza —*thaumázein*— (Platón, Aristóteles y otros); o bien, la situación de encontrarnos *perdidos* en el mundo, desorienta-

dos, náufragos; o el desamparo, o la impotencia, con las concomitantes *necesidad* e impulso sotéricos —así, las llamadas por antonomasia «filosofías de salvación», empezando por las helenísticas—; o la *duda* —ejemplarmente representada en el momento cartesiano—. Jaspers interpreta estas situaciones típicas a través de la conciencia de las llamadas por él «situaciones-límite», conciencia que se asimila, más que a ninguna otra, a la que origina las «filosofías de salvación», y que traduce la experiencia radical del fracaso; pero, según él, estas situaciones cobran sentido y pregnancia filosóficas sólo en virtud y en función de algo que está en la base de todas y que sería, por tanto, el más genuino origen del filosofar —sobre todo, para el hombre actual—: la necesidad profunda, y la condigna voluntad, de *comunicación*. No entremos por ahora en el fondo de esta cuestión del origen —más tarde habré de referirme a ella, y en especial a esto de la «comunicación» filosófica—. Lo que de momento me importa meramente subrayar es que, sea cual fuere el «contenido» *típico* de la situación originaria del filosofar, se trata siempre de una *situación*. Ahora bien, no hay situación que no sea la de un *individuo concreto*, viviendo en un *aquí* y un *ahora* concretos. Pero un *aquí* y un *ahora* concretos, en cuanto «concretos», son *atípicos*. O, vuelto por pasiva, hablar de «situaciones típicas» es hablar de algo *abstracto* —todo *tipo*, todo lo *típico*, lo es en algún grado—. La expresión «situación típica», por tanto, si queremos hablar con última precisión, sería un contrasentido. A lo típico se opone justamente —en una de sus significaciones esenciales— lo individual, lo irreductible, lo irrepetible e intransferible. No hay, pues, situaciones típicas. Hay, sí, elementos o componentes de situación que son típicos —como los hay genéricos, *específicos*, etc.—, y a ellos podemos referirnos, sin duda, mentalmente, pero sólo mediante abstracción;

es decir, aislándolos de la realidad íntegra de que son componentes, del «concreto» que es la *situación*. Pero lo concreto de la situación viene dado por ese *aquí*, ese *ahora* y ese *quién*, cuya es la situación misma. *Quién*, *ahora* y *aquí* son, a su vez, inseparables, pues no hay *ahora* ni *aquí* sino *para* o *de* un *quién*, ni hay *quién* que pueda existir si no es en un *ahora* y *aquí*. Y aun así estamos hablando *in abstracto*, manejando esquemas conceptuales que son puras *instancias de impleción*, esto es, que están pidiendo ser *llenados* con contenidos concretos; por ejemplo: Sócrates en tal gimnasio de Atenas, en tal día y hora del año 405 a. d. C., conversando con Alcibiades, Apolodoro, Querefón y Menexenes; o bien, Renato Descartes meditando en su estufa de Neuburg el 10 de noviembre de 1619. En realidad, lo último y verdaderamente concreto sería: yo ahora y aquí, fastidiándoles a ustedes con algo tan imposible como es una «conferencia de filosofía». Voy a parar con todo esto a lo siguiente: si la filosofía es un vivir pensante —o un pensar viviente— orientado hacia la totalidad, universo, ser, realidad —pongan lo que quieran como *terminus ad quem* de ese pensar—, y si tal pensar se ha disparado como respuesta a una situación de asombro, duda, perdimiento, angustia, etc., hay que entender que esa situación, más o menos típica, y aparte de lo que tenga de típica, es irreductiblemente distinta en cada filósofo, y, por tanto, lo *típico* de ella queda «destipificado» por lo que de irrepetiblemente individual tiene en cada caso. Si, pues, yo, o cualquiera de nosotros, nos asombramos, con filosófico asombro —suponiendo que de ello seamos capaces—, no nos asombraremos de *lo mismo* que Aristóteles, ni, por tanto, la cualidad íntima de nuestro asombrarnos será la *misma* que la de aquél; si me siento perdido en el mundo, ni ese mundo de mi perdimiento, ni, por ende, el íntimo o último sentido de éste, serán

los mismos que los del náufrago Zenón de Citium; si dudo, no dudo de lo mismo, ni el sabor de mi duda será el mismo, que los de Descartes; si me angustio o desespero será con otra angustia o desesperación que las de Kierkegaard. En suma: el *terminus a quo* del filosofar varía esencialmente de individuo a individuo, porque es justamente el individuo como tal en su incanjeable situación. Pero, además, esa totalidad —universo, ente, etcétera— sobre que mi pensar recae al filosofar —si filósofo— será pensada *desde, a través y en función de mi aquí y ahora*; es decir —para usar el concepto de Ortega—, de *mi circunstancia* (o *como mi circunstancia*), donde subrayo con igual fuerza el posesivo y el sustantivo. Por consiguiente, en mi dirigirme en actitud pensante a la totalidad entran ingredientes que cualifican no sólo *mi* dirigirme, sino también aquello a que me dirijo —totalidad, universo, etc.—, por el hecho de ser yo el *alguien* que se dirige a ello, y por hacerlo *ahora* y desde *aquí*. Resumamos esta *conditio sine qua non* de todo filosofar diciendo que su término de referencia se ofrece siempre en una perspectiva personal. El *terminus ad quem* del filosofar, aquello sobre que recae la acción filosofante, varía, pues, también de individuo a individuo y de situación a situación. Se dirá —se dice— que, si esto es así, la *objetividad* del pensar filosófico, y con ella su verdad, queda destruída. Y así sería, en efecto, si por «objetividad» y «verdad» entendiésemos lo que estas palabras significan, por ejemplo, en el lenguaje científico —o lo que han significado casi hasta hoy dentro del propio lenguaje filosófico—. En previsión de este malentendido, he comenzado a hablar, de un modo deliberadamente vago, del *terminus a quo* y el *terminus ad quem* del filosofar —los latinajos, con su indeciso, remoto, perfil semántico, nos vienen al pelo en este caso— y no, como acaso a alguno le parecería más obvio, del

sujeto y el *objeto* del mismo. Pues, efectivamente, no se trata aquí de un *sujeto* y un *objeto* —vocablos cargados, por lo demás, de toda suerte de ambiguas significaciones «escolares»—. El *terminus a quo*, punto de partida, origen o como quiera llamársele del filosofar, no es un *sujeto*, sino, repito, una determinada situación de la vida de una *persona*, cosa bien distinta. Y su *terminus ad quem*, aquello sobre lo que la acción pensante recae, no es tampoco un *objeto* —menos aún—, sino eso que con premeditada vaguedad vengo llamando «todo lo que hay», «ente en total», «universo», «ser», «realidad *qua* realidad», etc. Es verdad que en todas estas expresiones se repite de alguna manera un carácter común: el de *totalidad*. Pero ni la idea misma de *totalidad* ni ninguna de sus mentadas modulaciones coinciden con la idea de «objeto». Y es que la filosofía, rigurosamente hablando, *no tiene* «objeto». *Primero*, porque, aun queriendo interpretar «objetivamente» —y en forma estática— la *totalidad*, siempre quedaría fuera de ella lo trascendente a toda objetivación —por ejemplo, lo *ilimitado*— y lo ya inobjetivable por principio —entre ello, sin ir más lejos, los propios sujetos funcionando como tales—. *Segundo*, porque la realidad no está dada de una vez para siempre; no es, propiamente, sino que *va siendo*, se va *haciendo* en el tiempo. *Tercero*, porque esa realidad que la filosofía busca no sólo no está *dada* de una vez para siempre, sino que no está *dada*, sin más (no es *dato*), sino meramente postulada, y la filosofía consiste por eso en buscarla; de ahí que la verdad comenzase por llamarse *a-létheia*; es decir, des-cubrimiento. Pero ni el descubrimiento de la realidad se acaba de hacer nunca, ni lo descubierto de ella por la filosofía, cuando lo hay, es «objeto» alguno, sino, a lo sumo, fundamento de la objetividad. *Cuarto*, porque en esa *totalidad* que se busca entran —si no, no lo sería— el ser y el vivir del propio

filósofo y, por tanto, su propio filosofar. Mas decir «entran» es inadecuado, pues podría entenderse como si la realidad estuviera ya *ahí y, luego*, «entrasen» en ella, como el personaje entra en escena, el filósofo, su vivir y su filosofar. Por el contrario, es en el ámbito de realidad que es la vida del filósofo, en el que aparece, desaparece o transparece —en el que se hace presente, ausente o transparente— toda otra realidad. *Quinto*, porque, en vista de todo ello —y, además, por otras muchas razones—, el objetivo primario —no el «objeto»— de la filosofía ha de ser un buscar claridad acerca de esa realidad que es la propia vida, y que, por ser aquélla en que toda otra realidad *radica*, ha llamado Ortega «realidad radical». (A algo parecido es a lo que llama Jaspers «aclaración de la existencia»). Y como el sentido y el destino de esa vida —la del filósofo— es justamente filosofar, la filosofía tiene que hacerse cuestión de sí misma en cada filósofo —y ahí está una de las raíces de su constitutivo problematismo—.

Si, pues, se quiere hablar de «objeto», tendríamos que decir que el «objeto» de la filosofía es, en primer lugar, la vida misma. Sólo que la vida es todo lo que se quiera menos un objeto —aunque en ella sea donde todo objeto aparezca y aunque una parte de la filosofía deba ser, por ello, teoría de la objetividad—. Pero la vida, lugar metafísico de la constitución de toda realidad como tal, es siempre la mía o la tuya o la del otro, y se compone, a su vez, de situaciones. La filosofía, pues, en cuanto emana de una vida concreta, y en cuanto de la vida se ocupa, y en cuanto al ocuparse de ella, y desde ella, tiene que ocuparse también de todo lo demás, es necesariamente situacional, como la vida misma. Ese carácter *situacional* significa, por lo pronto:

a) Que toda filosofía es individual, pues toda situación lo es de un individuo determinado.

b) Que toda filosofía es intrínsecamente histórica por serlo también toda situación, pues a la esencia de ésta le pertenece el *venir de otra pasada*.

c) Que toda filosofía es una visión *limitada* de la totalidad o de lo ilimitado, pues toda situación delimita necesariamente un *campo de visión o perspectiva*.

d) Que toda filosofía ha de ser entonces, en virtud de su más íntima exigencia, *distinta* de toda otra, en alguna medida, pues no hay dos situaciones —ni, por tanto, dos perspectivas— iguales.

La divulgada frase de Fichte: «la filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es», encierra un núcleo de verdad, al que ha debido su éxito, pero habría que modificarla diciendo que la filosofía que se hace —no que se elige— depende, primero, no de la clase de hombre que se es, sino de *quién* es el que la hace y desde qué situación, histórica y personal, la hace; pero también depende, además, de qué aspecto o aspectos de la realidad son visibles y pensables para el filósofo (y, en general, para el hombre) cuando se enfrenta con ella —pues no todos lo son, ni siempre los mismos—. Esta segunda parte es muy importante y permite eliminar de esta concepción de la filosofía toda presunción de *subjetivismo*, pues implica que la realidad misma colabora esencialmente a la visión del filósofo, haciéndosele a éste *visible* —u opaca, según los casos—, en alguno o algunos de sus aspectos.

Aquí surgirá una nueva dificultad en la mente de algún oyente: si la realidad sólo ofrece a cada filósofo alguno o algunos de sus aspectos, ¿cómo puede ser visión de totalidad? Cuestión demasiado peliaguda para que podamos abordarla aquí. Sólo señalaré —y con suma levedad— hacia alguno de los «poros» o salidas de esta aparente *aporía*. En primer lugar, al decir que la filosofía es un saber de totalidad, sólo se quiere decir que

pretende serlo, pero no que pueda lograrlo. La filosofía, antes y más fundamentalmente que un modo de responder, es un modo de preguntar —«un método de interrogación más que de resolución», según mi maestro Zubiri—, y es ahí, en la pregunta filosófica, donde «aparece» intencionalmente el *totum* —aparece en la forma de no aparecer, claro está, puesto que preguntamos por él, puesto que lo *buscamos*—. La intención de totalidad del preguntar filosófico es indefectible, porque éste se hace «desde la nada», quiero decir, desde la posibilidad de la nada: «¿Por qué hay *todo* lo que hay y no más bien *nada*?» Por ahí comienza esta historia o «cuento de nunca acabar» de la filosofía. Y a partir de ahí viene luego el «sistema de preguntas», que «nace de la estructura de la situación de la inteligencia humana» (otra expresión de Zubiri) en cada momento, y que, por tanto, varía al compás de la variación de esas situaciones. En segundo lugar, lo que cada filósofo, desde su situación o punto de vista, ve de la realidad, le remite inexorablemente a *lo que no ve de ella*, a todo lo demás, y esta remisión no es mera consecuencia del ver, sino constituyente estructural del mismo.

Esto es algo, sólo algo, de lo que quise decir al comenzar afirmando que la filosofía es vida individual. Antes de mirar este poliédrico asunto por otra de sus muchas facetas, conviene que mostremos, por vía de contraste, también algo, sólo algo, de lo que se quiere decir cuando se afirma que la filosofía tiene una «vida social» —y que, como veremos, es algo que no es vida tenido por algo que no es filosofía—.

Claro es que la filosofía tiene ciertas dimensiones, condicionamientos, intenciones, dependencias y efectos —sobre todo, efectos— que podemos llamar «sociales». Si la filosofía es una «forma de vida», no puede menos de entrañar el sistema de tensiones entre lo puramente

individual y lo social e histórico en que toda vida humana consiste. ¿Cuáles son, pues, los principales modos de incidir la filosofía en la llamada «vida social»?

Parece que el primero de todos (y origen de todos) sea esa «necesidad de comunicación» que Jaspers considera como origen de la filosofía misma —aunque el alcance que él da a esta idea y el uso que de ella hace me parecen muy discutibles—. Todo pensar —y el filosófico con máxima pureza—, por el hecho de traducirse en pensamientos o *lógoi*, en significaciones y expresiones, lleva ya en su misma raíz una intención o impulso comunicativo. De ahí la estructura *dia-lógica* o *dia-léctica* del pensar filosófico, ya descubierta por los griegos, y a la que dio plena actualidad Platón, incluso en la forma literaria de su filosofía: el diálogo. Pero adviértase que para que haya *dia-logos* no hace falta, en absoluto, un inter-locutor, sino que basta el movimiento o *discurso* de una mente «a través» *-dia-* de distintos *lógoi*; es más, la condición para que pueda haber diálogo filosófico entre individuos es que cada uno de ellos haya practicado previamente ese interno *dia-logar* o *dis-currir* a través de sus propios *lógoi*. Eso lo sabía muy bien Platón, y por eso fue él quien designó tan bella y profundamente a la filosofía como «un silencioso diálogo del alma consigo misma» (*Sofista*). El impulso comunicativo del pensamiento, ínsito en el expresivo, apofántico o manifestativo, comienza, así, por ser el que tiende a una «comunicación consigo mismo»; pues no está dicho sin más, ni es cierto en definitiva, que el hombre viva ya de por sí en comunicación consigo mismo; antes bien, el sentido más hondo del modo de vida que es la filosofía consiste en el esfuerzo por llegar a la experiencia radical —y radicalmente difícil— que es entrar en comunicación consigo mismo, con ese *sí-mismo* que última e inexorablemente se es «en el fondo»; lo normal y consuetudi-

nario, por contra, es vivir en una cierta «comunicación» vicaria con otros sin haber logrado —ni aun siquiera intentado— esa otra consigo mismo, que es la fundamental e imprescindible —repito— para poder establecer una auténtica comunicación con otro. Esta viene, pues, en segundo lugar, y viene, no por un simple afán de mostrar o exhibir ante el otro la propia *si-mismidad* traducida en pensamientos —afán que en sí sería ininteligible—, sino por ser también necesaria, a su vez, para llevar a término la ardua e inacabable tarea —tan larga como la vida del filósofo— de alcanzar una cada vez más honda y perfecta comunicación, o acuerdo, consigo mismo. (Se podrían —y se deberían— investigar y determinar en detalle las modalidades funcionales de ordenación a este fin último de todas las formas de comunicación filosófica.) Pero esa comunicación con otro u otros, que la filosofía busca y necesita —si la busca es *porque* la necesita—, exige reciprocidad; esto es, que esos otros sean también individuos que hayan intentado, o estén en disposición de intentar, esa misma auto-comunicación. De ahí la primera formación *social* a que la aparición del hecho humano llamado filosofía dio origen: la *escuela*. Parece, en efecto, que la primera vez que la filosofía adquiere realidad *social* —y, con ella, *efectos* sociales— fue con los pitagóricos. Aunque lo que internamente fuese la liga o *asociación* pitagórica sigue siéndonos un misterio, sabemos por lo menos que estaba compuesta por hombres que no se contentaban con la *dóxa*, opinión o creencia colectiva, y que su cohesión como «sociedad» mínima, dentro de la sociedad grande o sociedad sin más, tuvo el sentido, incluso, de una grave *se-cesión*. Parménides dará expresión filosófica rotunda —Parménides siempre es rotundo— a esa condición «anti-social» de la filosofía al oponer formalmente ésta —es decir, la *alétheia*— a la *dóxa* u «opinión de los

mortales». Y desde entonces, o sea, desde sus orígenes, la filosofía ha sido siempre *para-doxa* (Ortega).

Esa primaria tendencia o intención «social», única que descubrimos como interna a la filosofía, resulta, por consiguiente, que no es social, puesto que se resuelve en interacción interindividual. Todo lo demás son ya condicionamientos, dependencias o efectos sociales de la filosofía, y, por tanto, no se pueden confundir con ella misma.

Los *efectos* sociales de la filosofía son de distinta especie y condición. Algunos, aunque no son *la* filosofía, pueden, sin embargo, formar parte de ella cuando funcionan adecuadamente *dentro* de su complejo organismo. Son, pues, efectos *internos*. Pero esos mismos *efectos* pueden funcionar también como efectos sociales externos a la filosofía, y cuando así lo hacen, ni son la filosofía, naturalmente, ni forman parte de ella. Entre ellos figuran, sobre todo, los escritos y exposiciones filosóficos. La compleja realidad que es la filosofía comprende, en efecto, tanto los filosofemas y su articulación «lógica» —sistemática o no—, tal y como aparece en las exposiciones, como el proceso viviente de que forman parte y la articulación que dentro de él les corresponde —ésta, sí, siempre y necesariamente sistemática—. Por eso, el tipo de intelección que la filosofía requiere es no sólo la intelección lógico-abstracta de sus enunciados, sino también la del origen y función de éstos dentro de la vida y situación de que tales enunciados o pensamientos emanaron —un tipo de intelección singular, funcional y concreta que tiene su propio *lógos*, cuyas «formalidades» habrían de ser dilucidadas en una nueva lógica—, y sólo desde esta intelección viva o «reviviscente» puede ser en verdad fecunda la de los enunciados lógico-abstractos y sus complejones. Estos, tal y como aparecen, por ejemplo, en los libros, suelen ser pensamientos

mueritos —y fue también Platón el que empleó ya esta expresión casi literal para referirse al «saber» depositado en ellos (recuérdese el mito de Teuth del *Fedro*): un decir congelado que no puede tener, según Platón, otro sentido que el de un expediente «rememorativo».

Los efectos sociales de la filosofía que ni son la filosofía ni forman parte de ella, se pueden dividir en *difusos* y *visibles*, siendo los primeros, con mucho, los más importantes —en rigor, los únicos verdaderamente importantes—. Ciertos *resultados* o *productos* de la filosofía —ya efectos de ella, pero efectos internos, como son ciertas *ideas* filosóficas— acaban por hacerse efectivamente sociales, en el sentido fuerte de la palabra: se convierten en patrimonio colectivo, en bien común, y muchos terminan por cristalizar en creencias *sensu stricto*. Pero, en cuanto lo hacen, sus contenidos quedan vaciados de sustancia filosófica, transformados en una especie de «hechos brutos»; adquieren un modo de ser vividos, un modo de inserción en la vida humana, que es justamente el opuesto al modo peculiar de ser vivida la filosofía. La acción difusa de estos «productos» filosóficos se traduce en lo que solemos llamar «consecuencias sociales e históricas de la filosofía», de alcance incommensurable en nuestra civilización, ya que su área de expansión se extiende literalmente a la vida entera de nuestras sociedades, cuyas más genuinas peculiaridades históricas ha configurado o modelado en enormes proporciones. Nada culturalmente importante se ha creado en Occidente que no haya estado condicionado, orientado o internamente informado por alguna idea o concepción filosófica vigente; así, la religión, la ciencia —con su secuela, la técnica—, las «concepciones del mundo», las ideologías, la política, la organización social, el arte, el lenguaje y hasta, en algún sentido, muchas costumbres y formas triviales de convivencia.

En cuanto a los efectos sociales de la filosofía no difusos, sino inmediatamente «visibles», se pueden dividir, a su vez, en tres clases: *cosas, actividades e instituciones*. A la primera pertenecen, en lugar preferente, las publicaciones de filosofía: libros, revistas, artículos, tal y como aparecen a los ojos del profano —es decir, cuando se limitan a ser cosas sociales que *están ahí*, y, por tanto, no cumplen su función de efectos internos a la filosofía—. En segundo lugar, las *actividades*: cursos, conferencias, congresos, etc., de filosofía, cuando con ellos sucede lo mismo que en el caso anterior. En tercer lugar, las formas institucionales creadas para servir de molde o cauce a las «actividades»: cátedras, departamentos, facultades, institutos, sociedades de filosofía —y también, por supuesto, grados, títulos, dignidades académicas, etc.—. La existencia y proliferación verdaderamente temerosa de estos efectos «visibles» de la filosofía no es sino consecuencia —y corroboración— de la importancia de los efectos difusos a que antes me referí. Agregaré que lo dicho acerca de las *publicaciones* y de las *actividades* filosóficas vale lo mismo (en cuanto a su no ser filosofía) con respecto a los que se limitan a tener noticia de su existencia que con respecto a los que leen las publicaciones o participan en las actividades sin espíritu filosófico. La diferencia está en que, en este último caso, esos efectos visibles producen a su vez nuevos efectos difusos. Las lecturas o audiciones filosóficas realizadas sin espíritu filosófico no hay duda de que dejan alguna huella en el lector u oyente, quien *algo* de ellas entiende, pues al fin y al cabo son decires y están dichos en un lenguaje cuyos elementos y estructura son, en su mayor parte, los del lenguaje común (de todo escrito o exposición filosóficos, y especialmente de los de estilo más diáfano o más «literario», se podría decir, como decía Averroes del Corán, que son susceptibles de varios

niveles de intelección, pero sólo desde ciertos límites de «profundidad» comienza esa intelección a ser filosófica). Tales lecturas o audiciones acaso despierten «estímulos» en el lector u oyente o le sugieran «ideas» o «sentimientos» más o menos vagos, u otras «reacciones»; acaso, incluso, le provean de un arsenal de conceptos, de «conocimientos» bien «aprendidos», que entran a engrosar el «acervo cultural» del receptor y quedan en disponibilidad de ser «usados» y reproducidos por éste. Pero todo eso no significa en absoluto que se haya pisado ni el umbral de la filosofía, y mucho menos que una filosofía haya sido «comunicada». El decir filosófico exige un receptor también «filosófico», como condición necesaria —aunque no todavía suficiente— para que esa función «comunicativa» pueda cumplirse. En suma, el discipulado, o bien (aunque en mucha menor medida) el diálogo, discusión, correspondencia o lectura entre filósofos u hombres vocados a la filosofía, son las únicas formas posibles de «comunicación» filosófica. En todo caso, más que de comunicar una filosofía, se trata de comunicar —o comulgar— en la filosofía, es decir, en la auténtica vida filosófica (y ello, aún en el caso de la apropiación de una filosofía ajena, como es normal en ciertas etapas de todo discipulado, pues tal apropiación, o es una recreación o simplemente no existe). Se trata, pues, de un *con-vivir* la filosofía, como medio necesario para que cada cual haga o alumbre la suya. Y esa es la única forma posible de auténtica *comunicación* filosófica. Por tanto, más que una estricta «comunicación», es una *psychagogía*, como alguna vez sugirió Platón, o, mejor, una *mayéutica*, como definitivamente descubrió su maestro. (También Kant lo dijo, en otra forma: «No se aprende filosofía, sino a filosofar» —aunque, en realidad, no fue eso lo que dijo, sino que en «un cierto sentido», se puede aprender filosofía, pero que el aprenderla no es

filosofar, ni el que la aprende es por ello filósofo; es lo mismo).

Siendo esto así, se comprenderá que eso de «estudiar», «enseñar» y «aprender» filosofía, tal y como estas expresiones son comúnmente usadas —esto es, con la más alegre irresponsabilidad— suene casi a blasfemia en oídos filosóficos bien afinados, y no es flojo el equívoco de que existan en las universidades y otros centros «docentes», cátedras, cursos, etc., de filosofía, al lado, en el mismo plano y sometidos al mismo régimen comunal que los dedicados a otras «ciencias» o disciplinas transmisibles, pues la filosofía empieza por no ser ciencia, ni es, desde luego, nada transmisible. No digo, enténdaseme, que todo eso no esté justificadísimo, que no sea deseable, y hasta imprescindible. Digo solamente que su existencia arrastra un ingente equívoco; pero claro está que hay equívocos necesarios —la vida social entera está tejida de ellos, y ella misma, eso que llamamos «vida social», no es más que un equívoco descomunal—.

Si la filosofía no se puede enseñar, aprender ni estudiar, ¿se podrá al menos «profesar»? Es este un asunto con muchas espinas, porque afecta más hondamente que los anteriores —en definitiva, bastante claros —a la «vida filosófica» misma. De él se ha ocupado, quizá más insistentemente que nadie, mi maestro Gaos —aquí presente—, y yo no debería acaso rozarlo ahora sin referirme formal y temáticamente a lo que él ha dicho, cosa, ya se ve, no hacedera. Pero, puesto que la mención, por lo menos, del asunto me viene impuesta ineludiblemente por mi tema, me limitaré a decir, del modo más dogmático y sinóptico posible, que, en mi opinión, si por *profesión* se entiende «oficio» o «carrera» —en la acepción común de estos términos— la filosofía no es «profesable». Si se entiende por ella algo así como

«profesión de fe», tampoco —más bien sería «profesión de duda»—. Si la fe de que se habla es religiosa, hay que añadir, además, que ésta implica el rasgo esencial de la comunión o comunidad de los fieles en ella— incluso en su *contenido*—, cosa que la irreductible individualidad de la filosofía excluye ya en principio —lo mismo que, *mutatis mutandis*, excluye el alojarse en el *molde social* de un oficio—. La única comunidad filosófica que cabe es la de los discrepantes, en acto o en potencia. (Por eso, hablar de «filosofía original» es redundancia, ya que toda auténtica filosofía lo es, y no sólo por su «individualidad», sino también por tener que retornar siempre a los *orígenes*, y por tener que estar *re-originando* constantemente sus evidencias, y por ocuparse de realidades *originarias*, etc.). En algún sentido, sin embargo, puede ser la filosofía «profesión»: si no en el de oficio, sí quizá en el de *officium* o *deber*: no que sea un «oficio» que lleve aparejada una especie de «ética profesional» o «código de deberes», pero sí que es una *ética profesada*: la de la veracidad. Esta profesión ética u *officium* sí puede ser, más aún, no puede dejar de ser, un modo o forma de vida. Las otras, las profesiones u oficios —en la acepción corriente de estos vocablos—, por el contrario, en cuanto se constituyen socialmente como tales, dejan de ser «modos de vida» —que es lo que originalmente fueron— para pasar a ser simples «medios de vida». Más eso es lo que jamás podrá ser la filosofía: un «medio de vida» (recuérdese el escándalo de la sofística).

Y no puede serlo, porque la filosofía es cosa de ocio —*otium*—. ¿Cómo podría ser entonces cosa de «negocio» —*nec-otium*—? (A no ser que, trasladando a otro plano el sabroso decir de nuestros místicos y ascéticos, hablemos del «gran negocio de la salvación».) Ya Aristóteles exigía para la «vida teórica» o contemplativa, propia

del filósofo, la *σχολή* (*skholé*), de donde la voz latina *schola* y la española *escuela*. *Scholé* significa literalmente *ocio*. Se trata, claro está, de un ocio internamente laborioso, meditativo. No obstante, perduran en él, trasladadas a otro plano y dimensión, las principales estructuras vitales del ocio a secas. Por ejemplo, el *dis-traerse* en él. Filosofar es, en efecto, un cierto *dis-traerse*, *traerse de* la vida más o menos convencional de los afanes cotidianos a la vida más propia y auténtica —para el filósofo, se entiende— de la sumersión en sí mismo. Un distraerse, pues, que es propiamente un *re-traerse* de las cosas en torno, que vuelven a asirnos una y otra vez, a la soledad que es la profunda morada de sí-mismo: *en-sí-mismarse*. No un ensimismamiento cualquiera, sino uno *sui generis*, matriz de todos los demás y único que puede llamarse rigurosamente filosófico: aquel en que el ensimismarse tiene como término y fin *símismizarse* —*sit venia verbo*—; no, pues, cualquier entrar en sí mismo (cosa que puede hacerse de muchos modos y a muchos niveles), sino aquel concreto y único entrar en sí mismo que busca resolverse en un *ser-sí-mismo* —algo que no puede acontecerle a cualquiera, sino acaso solamente a esa variedad humana que llamamos «el filósofo». El ensimismamiento filosófico es un enfrentarse con el enigma de la existencia, de la propia, en primer lugar, y, a través de ella, o *en* ella, de la de todo lo demás. Porque sólo en ese enfrentamiento puede lograr ser sí mismo el hombre dado a la filosofía, y, por ello, sólo en él podrá alcanzar en plenitud aquello a que ha puesto su vida (que es el único modo en que ésta puede ser auténtica): la verdad. Verdad y autenticidad, en el filósofo, son la misma cosa.

He dicho *re-traerse* porque el *re* es esencial, ya que acusa el carácter iterativo —re-iterativo— del ensimismamiento filosófico. Si ahora queremos subrayar el *de*,

diremos que cada acto de retracción lo es de *abstracción*. El *ocio* filosófico es abstractivo, en varios sentidos. («Está *abstraído* en sus meditaciones» —dice ciertamente el lenguaje coloquial.) En el ocio meditativo, en efecto, el filósofo se *ab-strae* o separa de lo que le circunda, pero esta abstracción de lo otro —y de los otros— es una concreción de sí mismo o concentración en sí mismo. He aquí como describe José Gaos este carácter de la abstracción: «La abstracción y el trascenderse por ella suponen una concreción en renovado trance de se-cesión como intento de *ex-cederse*. La naturaleza humana es multiplicidad de movimientos y actos que se despliegan hacia una periferia esférica de términos antípodos y se *repliegan* reactivamente hacia un centro, hacia un término medio (*mesón y mesotes* aristotélicos). Es constitutiva oscilación entre los opuestos extremos del descentrarse, de la excentricidad, a través del centrarse, de la concentración.» (*Filosofía de la filosofía*, p. 191.)

El pensamiento siempre es en algún grado abstracto. Del filosófico se ha dicho hasta la saciedad que es el más abstracto de todos —y el origen de esta idea no deja de tener su justificación en la historia de la filosofía—. Pero falta en este decir toda la otra mitad del asunto, y es que, por otro lado, el pensar filosófico no puede dejar de aspirar a ser, con rigor y celo incansables, el más concreto de todos, en cuanto pretende darnos o hacernos patente la realidad misma *en su mismidad*, es decir, limpia de toda suerte de interpretaciones encubridoras, empezando por las intelectuales. Para lo cual, una vez más paradójicamente, es menester esta abstracción suma de la concretación o concentración en sí mismo, en la *símismidad* —el superlativo de lo concreto, pues toda otra *mismidad* ha de hacerse patente en o a través de la mía—. (A este hecho, tan ine-

xorable como sorprendente, se dirigía ya, más o menos oscuramente, el pensamiento de Sócrates, cuando exigía como condición primera del hallazgo de la verdad el «conocerse a sí mismo».)

La extrema personalización e individualización del pensar y el saber, por una parte, y la extrema abstracción por otra, Scila y Caribdis de la filosofía, mantienen a ésta en una constante tensión, en un equilibrio inestable, con peligro de estrellarse contra uno u otro de ambos escollos, que la obligan a un incesante alerta y la dotan de un *movimiento* interno de *vai-vén*, de ida y vuelta —una especie de «movimiento perpetuo»: de *ida* a las cosas en su concreción vital y de *vuelta* de ellas a los conceptos abstractos, o pensamientos (entrada en sí mismo), para llenarlos con el contenido concreto que es el botín de dicha *ex-cursión*, en la unidad dinámica del vivir filosófico, un vivir *des-viviéndose por lo demás* —por y en las cosas—, en tanto en cuanto se pretenden *pensar* y ver desde *sí-mismo*, único modo de llegar a ellas *mismas* con el pensamiento. Y viceversa: esa buscada identificación intelectual con las cosas mismas sólo tiene sentido por ser ella el único modo posible para el filósofo de alcanzar la *sí-mismidad*. La distracción, retracción o abstracción de las cosas, en las que naufraga o se pierde, para volver a ellas, una vez y otra, inacabablemente, en cada vez más firme posesión de su *mismidad* —la de ellas—, es, simultáneamente, el proceso de autoposesión del hombre, de «liberación del hombre hacia sí mismo» —la mejor definición de la verdad y de la filosofía—.

Mas la realidad suele mostrarse indócil —a veces terriblemente indócil— a la pretensión de la filosofía. La realidad, diríamos, «campa por sus respetos», y siempre nos sorprende. Sorprende, sobre todo —¡quién lo diría!— a aquel que sabe, o pretende saber, algo de ella,

es decir, al filósofo. De esa renovada sorpresa arranca la profunda idea de la filosofía como el «saber del no saber». Y así ocurre que, cuando más segura cree uno tenerla, nos sorprende mostrándonos la faz inesperada de su inseguridad. Y de esta ley no escapa la realidad que es la filosofía misma. Decía Aristóteles que todas las ciencias son más necesarias que la filosofía, pero superior ninguna. Dejando a un lado lo de la superioridad, es lo cierto que a veces cabría decir todo lo contrario. Hay, en efecto, sazones históricas en que la filosofía sería más necesaria que nunca —y, desde luego, más que ninguna «ciencia»—, pero justamente en ellas es cuando se hace más improbable. Hay síntomas, muy inquietantes síntomas, de que la nuestra *pueda* ser una de esas épocas—. (Lo que se hace improbable, ni que decir tiene, es el filósofo, el logro de una existencia filosófica plena.) En tales sazones —que más bien debiéramos llamar desazones—, el filósofo puede, y suele, pasar su vida entera sin haber *encontrado* o *descubierto* aquello a cuya búsqueda decidió consagrarla —ni aun en la medida normal en que tal logro se ha revelado posible en filosofías de otra fecha, estilo y consistencia. Ante esa situación le caben al filósofo varias actitudes —auténticas unas, inauténticas otras—, fundadas unas en la aceptación leal del hecho mismo —por trágico que pueda resultarle—, determinadas otras por su no aceptación —y, en virtud de ello, más radicalmente trágicas que las anteriores—. Hacer en serio una morfología de estas actitudes sería una de las tareas filosóficas de mayor interés que hoy podrían intentarse. Tampoco, por supuesto, podemos proponernos aquí nada semejante. Pero sí señalaré, por lo menos, algunas de esas actitudes posibles para el filósofo que se encuentra en la situación descrita, procurando elegir las más puramente representativas de la misma.

La primera, entre las auténticas, consistiría en aceptar honradamente el fracaso y *responder* de él *diciendo la verdad* —que es siempre, repito, el *officium* del filósofo—. En este caso se trataría de aceptar y decir la verdad de la no-verdad en que *se vive* o ha vivido. En último análisis, sólo el filósofo puede vivir la no-verdad, puesto que es el único hombre constituido por la pretensión radical de vivir la verdad —que todo hombre, y no sólo el filósofo, pueda, y tenga, que vivir *en* la verdad o *en* la no-verdad, es otra cuestión (en rigor, el filósofo es el único hombre que no puede simplemente *vivir en* la verdad, sino que vive *des-viviéndose* por ella; en el mejor de los casos, siempre está *llegando* a ella; por eso es preferible decir, como indiqué al principio, que vive en el «horizonte de la verdad»). Y nótese que esta pretensión constitutiva del tipo de hombre que llamamos filósofo, cuando se frustra, lleva aparejada la terrible consecuencia de que tal hombre no ha vivido *de verdad*: como todo filósofo, se ha desvivido por la verdad, pero, al no haberla encontrado, y al desesperar de poder encontrarla, resulta que se ha desvivido por *nada*; su vivir ha sido, pues, un *des-vivir-se simpliciter*; desvivirse por nada, por *la nada*, equivale a nihilizar la propia vida, a *aniquilarse*. Esta conciencia de no haber vivido *de verdad* (por haber nuestro la vida a la verdad y haber perdido, es decir, no haberla encontrado), y, por tanto, de haber perdido la oportunidad única de hacerlo; esta fáustica conciencia de haber, pues, *perdido el tiempo* (no cualquier tiempo, no un tiempo intercambiable o sustituible, sino el tiempo *único* de que se disponía *para vivir*), de haber, por consiguiente, *perdido la vida* y, así, de *estar perdido* —no ya por hallarse perdido en el mundo, sino por haberse perdido a sí mismo—; esa conciencia, digo, es demasiado insufrible para que no se trate de disfrazarla de alguna manera

(después diré unas palabras sobre tales enmascaramientos). Por el momento, adviertan la extraña situación a que el proceso entero de su vida —ese des-vivirse *por nada*— ha conducido al filósofo: éste, que acaso —y sin acaso— fue empujado a la vida filosófica, a *darse* a la filosofía, por encontrarse en una situación inicial de *perdimiento*, con una clara y profunda conciencia o saber de ella —lo que Gaos ha llamado un «saber de *perdición*»—, se encuentra en un cierto estadio avanzado de esa vida, cuando ya no es posible tal vez proyectar o *emprender otra*, con que la verdad, a cuya búsqueda y conquista partió *para salvarse*, jugándose en tal trascendente aventura el todo por el todo, se le ha mostrado desesperadamente esquiva, y, por tanto, se encuentra, al cabo de su problemático periplo, no ya en un *perdimiento* como el inicial —alentado por la esperanza de salvarse de él en la verdad—, sino con la mucho más grave, acaso definitiva, *perdición* de haber *perdido la vida* en la demanda, de haberse *perdido a sí mismo*, justamente al *buscarse*, y por ello. La filosofía toma entonces la figura de un transitar entre dos *perdiciones*, o, para hablar con más propiedad, de un camino que lleva del *perdimiento* a la *perdición* (no son la misma cosa: el *perdimiento* es un estado; la *perdición* es una acción —o su resultado—: en este caso, la de perderse uno a sí mismo). Nótese que no se trata aquí de un *error de vocación* —el peor de los errores— ni de un caso de *inautenticidad*, sino que me estoy refiriendo a hombres de auténtica vocación filosófica. Es la realidad misma la que, en ciertas sazones —o desazones— históricas, como con toda probabilidad ocurre con la nuestra, se hace insistentemente —resistentemente— opaca a la mirada, a la *interpretación* filosófica, justamente cuando más necesaria sería ésta, ya que dicha opacidad coincide con

—¿o tal vez procede de?— la ausencia de toda interpretación plenamente válida o vigente.

Mas sería justo que nos preguntáramos: ¿qué vida es esa que el filósofo ha perdido en su perdición? No vaya a resultar que esa vida *perdida*, esa vida que pudo ser y no fue, era una vida que *no pudo ser*, era una vida *imposible*. ¿Qué hubiera hecho el hombre de vocación filosófica, de no haber hecho o tratado de hacer filosofía? ¿Qué vida hubiera elegido, de no haber elegido ésa? ¿Tenía siquiera opción para elegir otra —quiero decir, otra que no hubiese sido inauténtica, y, por tanto, al cabo, más *perdida* aún que la que eligió? Preguntas son éstas que envuelven uno de los problemas más serios —quizá el más serio y difícil— que hoy tiene planteados la filosofía, porque en él le va su propia existencia. No entremos en él. Tornemos al punto en que yo señalaba la primera actitud posible ante el hecho de la percatación por el filósofo de la no-verdad de su pensar y, con él, de su vivir. Esta primera actitud consistía en aceptar o asumir el hecho y *decirlo*: decir, pues, la verdad de la no-verdad. Tal actitud permite al filósofo un nuevo modo de instalación en la verdad —aunque sea en la de la no-verdad—, le ofrece una nueva posibilidad de *autenticación*, y, por tanto, de salvación y como de recuperación de sí mismo y, con él, de su vida perdida. No me parece menester insistir en que ese decir de la no-verdad tiene que ser, por supuesto, un *decir filosófico*. (Un ejemplo clásico de ello —sólo un ejemplo, pues existen otras posibilidades— es el escepticismo, instalado en la verdad de la no-verdad, pero decidor de ella filosóficamente. El escepticismo es una forma como otra cualquiera de autenticidad filosófica.)

Una segunda actitud posible —igualmente entre las auténticas— consistiría en callarse. La obligación prima-

ria del intelectual —y en grado superlativo de este intelectual «en carne viva» que es el filósofo —es *decir la verdad*. Si, por razones para él suficientes, cree que *no puede* decirla, bien porque no tenga verdad que decir, bien porque juzgue que la que tiene no es *decible* (y también los motivos de esta indecibilidad o infabilidad pueden ser de varia y muy diversa índole, dentro de la más estricta ética intelectual), entonces *debe* callarse. Hay que subrayar que, en este caso, el filósofo, si de veras lo es, debe haber llegado a la decisión de callar también por *motivos estrictamente filosóficos*. Pero los «motivos» filosóficos se llaman *razones o ideas* (las cuales, dicho sea de paso, muestran aquí con especial claridad su indeclinable vertiente ética): por tanto, el *callar filosófico* no puede ser sino consecuencia de una cierta filosofía. Lo cual nos hace ver que la filosofía, en determinadas conyunturas, puede y tiene que adoptar la más extraña de las «formas», la más en pugna con su más larga e ilustre tradición: el silencio. Claro es que se trata de un silencio poblado de *voces interiores*; claro es que el filósofo tiene que manifestarse y decirse a sí mismo, en todo momento, sus «razones» o *lógoi* —las palabras o «razones» *de* su silencio. La filosofía, en este caso, como en todos, comienza por ser «silencioso diálogo del alma consigo misma», pero, a diferencia de lo que ocurre en todos los demás, aquí acaba también en ser eso mismo por que comenzó. Este silencio filosófico está muy lejos de ser quietud o reposo interior, de ser un simple y pasivo *dejar de hablar*. Por el contrario, es viva *dialéctica* interna, constituida en la más inquieta, tensa e intensa de las situaciones, en la más *dramática* y necesitada de vigilancia y disciplina, porque siempre está actuando sobre el ser humano, y en grado sumo sobre el pensador, una fuerza indomable que le impulsa a exteriorizar

y comunicar su pensamiento. Así como los escolásticos decían que el bien es de suyo difusivo (*bonum est diffusivum sui*), así podríamos decir del pensamiento que es de suyo comunicativo, locuente —no en vano fue llamado *lógos*—, y ya vimos cómo la «comunicación» interior busca prolongarse y completarse en la exterior. En fin, el silencio filosófico, en toda ocasión, pero de modo muy especial cuando procede de no tener verdad que comunicar, sólo se justifica últimamente cuando el filósofo ha agotado los medios conducentes a permitirle *poder hablar*; esto es, *poder decir la verdad*. La carga ética del silencio filosófico permite que esta actitud pueda servir también como un modo de autenticación, de salvación personal, para el filósofo silente.

Una tercera actitud ante esto que vengo llamando *perdición por la filosofía* —y que viene a coincidir con lo que Gaos ha llamado la doble decepción, doctrinal y vital, del filósofo— es lo que él mismo denomina la obstinación en la filosofía, de donde «surge la filosofía de la filosofía» y «el conocimiento de la personalidad como elemento y motivo fundamentales y decisivos de la vocación y la profesión filosóficas» (1). Este es, en efecto, otro modo de autenticidad filosófica, cuya expresión condensada rinden las siguientes palabras del mismo autor: «Filosofía en la concreción de la vida madura», o no puede significar nada, o ha de significar un vivir la vida como vida de uno y de la íntegra y no mutilada realidad para uno —y un pensar y expresar la vida así vivida con esforzada veracidad—, lo que no excluye el expresarla *cum grano salis*, no ya como medio de ocultar el pensamiento y la vida, sino, todo lo contrario, de hacer posible justamente su revelación» (2).

(1) J. Gaos: *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, México, 1947, p. 35.

(2) *Op. cit.*, p. 42.

En fin, una última actitud o reacción igualmente auténtica: buscar la salvación, no ensayando una nueva vida no filosófica, pero sí una nueva forma de vida filosófica *sin filosofía*. Concretamente: una vida en la que, a través de modos de conceptuación y de expresión no filosóficos —por ejemplo, poéticos, en la más amplia acepción de la palabra—, como único vehículo adecuado a las nuevas intuiciones y vivencias filosóficas, la personalidad del filósofo siga centrada en la verdad, sin necesidad de hacer filosofía *sensu stricto* —que es lo que se le ha revelado, precisamente, como irrealizable—. Esta actitud plantea por sí misma un problema *filosófico* de gran calado —que, por cierto, puede servir también a quien la adopta para un reingreso en la filosofía mediante su concentración en él—: el de si es posible, y cómo, una «vida filosófica» sin filosofía en sentido estricto. Este problema, digo, puede convertirse en el *gran tema* de una nueva meditación filosófica, y conducir así al filósofo a quien se le plantea a una reinstalación en la filosofía *sensu stricto*; pero se puede intentar resolver también *ejecutivamente* —y a esto es a lo que aquí me refiero—, es decir, poniendo en marcha, sin más, la actividad pensante y «creadora» (*poética*) que ha de constituir el nuevo instrumento de penetración en la realidad, la nueva «vía de la verdad».

Todas estas actitudes, tan someramente descritas, y que tienen el denominador común de la autenticidad, pueden revestir, por supuesto, formas mixtas; y lo mismo se puede decir de aquéllas a que me voy a referir a continuación, las cuales, por el contrario, son inauténticas.

Las actitudes inauténticas ante el hecho de la no-verdad, de la «perdición por la filosofía» como situación del filósofo, se fundan todas en la no aceptación del hecho mismo, en no querer asumirlo. ¿Cómo es esto posi-

ble? De varios modos, que son otras tantas maneras de *enmascaramiento*. Señalaré sólo dos, a los cuales, quizá, puedan reducirse todos los demás. El más peligroso de todos —por ser el pecado capital en filosofía— consiste en la *ignorancia de la ignorancia*; esto es, en tomar y *dar*, como verdad, como saber, lo que no lo es, pero «tiene apariencias» de serlo. No se trata aquí —hay que subrayarlo— de si el presunto filósofo *cree* o no en lo que *piensa* , *profesa* y *dice* . No es esa la cuestión. Es más: para que el fenómeno a que me estoy refiriendo pueda darse en toda su pureza, es condición que el presunto filósofo «crea» efectivamente (no entremos en la cuestión de la fuerza, profundidad y autenticidad de este creer, ni en la de los supuestos vitales que lo hacen posible como tal, pues nos llevaría muy lejos) que aquello que *piensa* y *dice* es verdad y es auténtica filosofía. Si no creyera en ello, ya no estaríamos ante un filósofo — *quiero decir, ante un hombre que ha puesto su vida a la verdad, aunque resulte que la ha perdido* —, sino ante un nuevo *sofista* , o, lo que es igual, ante un mero *profesor de filosofía* (y conste que al decir esto no implico en la palabra «sofista», ni en el término «profesor de filosofía», estimación peyorativa alguna, sino que considero al tipo humano que ellos designan, en principio, como encarnando valores positivos; sólo que tal hombre *no* es un filósofo, ni siquiera incoativamente o como mera pretensión, y, por tanto, queda fuera de nuestra consideración).

Es de suma importancia estar en claro acerca de si lo que se pretende ser es filósofo o simplemente «profesor de filosofía», porque si alguien, queriendo ser lo primero, resultase no ser sino lo segundo, ni aun lo segundo será en forma efectiva. (Por ejemplo, si se dedica a serlo sólo para «ganarse la vida», es seguro que la perderá.)

Resulta, pues, que, en este tipo de «filosófico» enmascaramiento que he definido como la «ignorancia de la ignorancia», lo que cuenta no es que el presunto filósofo crea o no en la verdad de lo que piensa, dice o escribe, sino el que eso que piensa y expresa carece de la evidencia y radicalidad suficientes para aspirar al título de verdad filosófica. Esto es lo decisivo. ¿Será necesario añadir que el hombre definido por esta actitud se ha condenado a sí mismo al destierro a perpetuidad de toda auténtica vida filosófica, se ha privado de toda posibilidad de auténtica filosofía? Mas como el supuesto fundamental de su vivir, su pretensión constitutiva, era precisamente la filosofía, la vida filosófica, al desterrarse, al desarraigarse de ella sin saberlo, o sin *querer* saberlo, *creyendo* que *de verdad* en ella sigue afincado —ignorando, por tanto, su no-verdad—, se niega a sí mismo la posibilidad de toda instalación y radicación en cualquier modo de vida auténtica; la suya, con las raíces en el aire, no será ya sino una seudovida, una trágica falsificación, esto es, no una vida *en la verdad* ni *en el horizonte de la verdad*, sino en el fantasmal horizonte de la ficción, remedo o contrahechura de la verdad: la perdición definitiva e irremisible para un pretendido filósofo.

Una segunda especie de enmascaramiento es la de los «filósofos del absurdo», o, en términos más generales, la de ciertos representantes de ciertas formas de «irracionalismo» —pues la «filosofía del absurdo», más que filósofos propiamente dichos, lo que tiene son representantes literarios—. No puedo demorarme en este aspecto de la filosofía de nuestro tiempo, vinculado con algunos sectores del llamado «existencialismo». Diré tan sólo que el irracionalismo actual, sobre ser anacrónico, suele responder a una *mauvaise conscience*. La manera de eludir o disfrazar el hecho de no haber logrado alcanzar la verdad consiste aquí, no en justificar filosóficamente la

duda —como, por ejemplo, en el escepticismo—, sino en negarse a toda justificación, fundándose —es decir, en definitiva, justificando su negativa, y, por tanto, en el fondo, destruyéndola— en la descalificación radical de la razón, y, en general, en la negación de toda estructura profunda de *sentido* y *consistencia* a la vida humana —o a la *existencia*—, descalificación y negación que los representantes de esta sedicente filosofía «decretan», sin embargo, no sin sus correspondientes «considerandos» —lo que, una vez más, invalida su propio supuesto—. Se pretende, pues, hacer una filosofía no-racional —círculo cuadrado— apelando a instancias más o menos misteriosas —ya sea la «intuición», ya cualquier otro género de «vivencia filosófica»—, las cuales tal vez puedan, y aun tengan, que estar en el origen de toda filosofía, pero que jamás podrán aspirar a constituir ésta. El «mecanismo» del enmascaramiento, en este caso, estriba en una suerte de *exculpación* metafísica *inconfesada* —éste es su trasfondo, su sentido recóndito—, y, por tanto, *irresponsable*. ¿Exculpación de qué? ¿Cuál es la culpa? —se preguntará—. Toda culpa o falta en filosofía se reduce a una originaria, brota de una fundamental: el faltar a la verdad. Que la verdad *le falte* al filósofo puede ser una tragedia para éste —y lo es cuando, como hemos visto, esa falta se le revela como algo insuperable—, pero no destruye necesariamente —según hemos visto también— toda posibilidad de «vida filosófica». Hasta tal punto es así, que lo que hace posible que haya vida filosófica y, por tanto, filósofo es precisamente que a éste *le falta* la verdad, y por faltarle, sale en su busca. Muchas veces se ha repetido el dicho platónico de que ni Dios —que tiene ya la verdad— necesita de la filosofía, ni tampoco el animal —que no la tiene, pero a quien no *le falta*—; sólo el hombre es capaz de filosofía, justamente porque la verdad le falta o *le hace falta*. Que la

verdad le falte al filósofo podrá, pues, ser grave —cuando esa falta no es sólo inicial, sino insistente y continua a lo largo de una «vida filosófica»—, pero lo definitiva e irremediamente grave es que el filósofo *falte a la verdad*, porque desde ese momento no hay ya «vida filosófica» posible —esto es, una vida que *debe* estar informada *a radice* por la verdad—. Aquí, como en el caso anterior, lo que resulta insoportable para el pretendido filósofo es la falsificación de su propia vida, principio y manadero de toda *falsedad*.

Y aquí viene otra vez a colación, para terminar, lo de las sorpresas de la realidad: en este caso, la sorpresa que nos está deparando la realidad de la filosofía misma. Se ha repetido en todos los tonos que nuestro siglo es una época de renacimiento filosófico, de florecimiento espléndido de la filosofía, y, a fuerza de repetirlo, hemos llegado a creer en ello como en una especie de dogma. Nada más peligroso —para la filosofía, claro— que descansar en esa creencia. Es cierto que, comparada con la segunda mitad del siglo XIX, la primera mitad de nuestra centuria ha representado no sólo un pujante renacer de la filosofía, sino, sobre todo, una feliz recuperación del prestigio de la misma, tan mal parado con la vigencia de las corrientes positivistas durante aquel período. Pero esa eufórica impresión, justificada, sin duda, hasta 1935 ó 1940, es más que problemático que lo esté en la misma forma desde esas fechas, y, sobre todo, que lo esté hoy. La situación ha cambiado bastante desde entonces. Tanto, que lo primero que se advierte en ella, si bien se mira, son peligros para la filosofía, para su inmediato futuro. Y todos ellos se relacionan, directa o indirectamente, con uno, que me parece el fundamental, y que es el siguiente: la filosofía —que es, como queda dicho, radical y superlativamente, *vida individual* (el máximo acendramiento de la vida individual)— está

amenazada en su existencia, y en su misma posibilidad, en tanto en cuanto está amenazada la posibilidad de la vida individual misma. Esta, en efecto, se va viendo cada día más menoscabada, obstaculizada y disminuída en el seno de nuestras sociedades de masas, que tienden a convertirse en una sociedad mundial dominada por la técnica, la economía y la burocracia —los tres grandes «enemigos del alma» del hombre contemporáneo—; una sociedad homogeneizada por la fuerza misma de sus rígidos mecanismos reguladores; una sociedad-Leviathan, devoradora de sus propios individuos, con pérdida fatal, o reducción a un mínimo inapreciable, de todas aquellas creaciones humanas que requieren para su brote y desarrollo, precisamente, un ámbito autónomo, bien diferenciado y recoleto de libre vida personal; es decir, vidas con el más elevado índice de individuación. Entre esas creaciones figura en primer lugar la filosofía. Por eso, a medida que el proceso de socialización del hombre avanza, la filosofía va siendo menos probable, y si no se inventan y ponen en vigor nuevas formas de convivencia y de vida pública que hagan posible la recuperación y expansión de la privada y personal dentro de nuestras sociedades, si no se encuentran los medios de neutralizar los efectos sobre el hombre de la socialización progresiva —y me estoy refiriendo aquí, como es obvio, a la «socialización» de las conciencias y no a la de los bienes materiales—, yo no vacilaría en pronosticar la desaparición completa de la filosofía a no largo plazo. No me pronunciaré acerca de si ello es bueno o malo. Digo solamente que es una efectiva posibilidad de la filosofía. Esta nos ha enseñado últimamente bastantes cosas acerca de lo humano, y, por tanto, aplicables a sí misma. Una de ellas es que nada de lo que el hombre tiene y hace es seguro, que todo puede volatilizarse cualquier día —hasta el hombre mismo—. Tal saber ha

sido posible, por otra parte, como consecuencia de ciertas experiencias históricas —entre ellas, algunas intelectuales— que el hombre ha realizado en los últimos tiempos. Y precisamente la sensación de radical inseguridad que ha informado e informa la vida del hombre actual —frente a las *seguridades* en que vivieron nuestros progresistas abuelos o bisabuelos del XIX— ha sido uno de los resortes vitales que explican ese renacer de la filosofía en el XX a que antes aludí, pues la filosofía sólo puede brotar de esa sensación vital de inseguridad, es una respuesta específica a ella. Mas cuando la inseguridad alcanza ciertos extremos, puede hacer zozobrar en ella a la filosofía misma, sobre todo si va unida a un estrangulamiento progresivo de la vida individual —hecho que bastaría por sí solo para acabar con toda posibilidad de filosofía—.

Pues bien, hay, como decía, muchos síntomas de que eso, en efecto, sea lo que, en plazo más o menos breve, pueda llegar a ocurrirle a la filosofía. La mencionada «masificación», la prisa y urgencias de nuestro cotidiano vivir —que no dejan espacio al ensimismamiento, al *ocio* meditativo—; la excesiva, creciente *publicidad* de la filosofía, su institucionalización, burocratización y hasta comercialización; las *presiones* sociales —para no hablar de las estatales en los países donde éstas actúan de consumo con aquéllas—, que obligan al filósofo a *engranarse* en toda esa maquinaria infernal, cuando lo que más necesitaría sería un temple «monástico», el «yermo», la soledad... Etc. Todos estos hechos, y muchos más que no hay tiempo de enumerar, y que entran asimismo a formar parte de la compleja estructura de nuestro presente histórico, hacen que la filosofía, siempre problemática, esté viviendo hoy uno de sus más inquietantes avatares de problematicidad, tan inquietante como que puede ser el definitivo —para bien o para mal—. En el

problema de la posibilidad de la salvación o perdición del filósofo —de su vida personal— por la filosofía va envuelto el de la salvación o perdición de la filosofía misma para la vida histórica que se avecina; va envuelto, pues, el porvenir de la filosofía. Pero si se piensa que la vida histórica de Occidente ha estado siempre, como dijimos, internamente informada por algún modo de acción social y cultural profunda de la filosofía, la interrogación que se cierne sobre el futuro de ésta dilata su curva hasta encerrar en ella el destino total del mundo occidental, y con él, claro está, el de la humanidad.

EL PRINCIPIO DEL IDEALISMO COMO PUNTO
DE PARTIDA DE SU SUPERACION
(CUATRO NOTAS SOBRE EL «COGITO»)

¿Tiene el mismo sentido la expresión «Pienso, luego existo» que la que, según han indicado varios autores, constituiría la verdadera intuición cartesiana, a saber: «Pienso que pienso, luego existo»? La diferencia entre el pensar directo y el reflejo —se ha dicho— no existe propiamente en sí, sino sólo «para mí»; la esencia del pensamiento estaría tan perfectamente realizada en el pensamiento directo como en el reflejo.

Ante esta afirmación tan tajante y poco matizada, hay que hacer, sin embargo, las siguientes observaciones:

a) Efectivamente, tanto el pensar directo como el reflejo *son pensamiento* para Descartes; pero no olvidemos que el término «pensamiento» (*pensée, cogitatio, res cogitans*) tiene para él sentidos diferentes —aunque nunca llegue a ser equívoco— según el uso o el contexto. Estos sentidos son principalmente dos: uno restringido (pensamiento como *mens, intellectus* o *ratio*) y otro amplio (pensamiento como *acto psíquico* en general, sea de la índole que sea —intelectual o no—, incluyendo, por tanto, la percepción sensible y la interna, la imaginación, el deseo, la voluntad, etc.), según el orden en que aparece esta noción en la *Segunda Meditación*.

b) Ahora bien, en la expresión «Pienso que *pienso*, luego existo», la primera vez que aparece la palabra «pienso» (o sea, el pensar reflejo) se refiere al primer sentido, mientras que la segunda vez (pensar directo) se refiere al segundo sentido. Se podrá objetar que, en este segundo uso, el verbo «pensar» puede referirse también a un pensar reflejo, sin que la eficacia de la conciencia —la certeza radical de la propia existencia— sufriese merma alguna. Y esto es verdad, pero entonces la expresión completamente desarrollada diría: «Pienso que pienso-que-*pienso*, luego existo», donde el último uso del verbo «pensar» (la tercera aparición de la palabra «pienso») se refiere ya al *pensar directo*. Y si en lugar de un pensar reflejo en segunda potencia, supusiéramos un pensar reflejo en tercera potencia («Pienso que pienso-que-*pienso-que-pienso*»), o en cuarta, etc., el resultado final siempre sería el mismo: el último uso del verbo «pensar» *siempre y necesariamente tiene que referirse a un pensar directo*.

c) Esto establece, por lo pronto, una diferencia esencial entre el pensar directo y el reflejo, a saber: el pensar reflejo me remite siempre a un pensar directo, pero no viceversa. A esta diferencia primaria hay que añadir las siguientes, más o menos fundadas en ella.

d) El pensamiento reflejo tiene siempre como «objeto» *un pensamiento*, inmediata o mediatamente, *directo*. Es, pues, siempre «pensamiento de pensamiento» («pienso que pienso...»), podríamos decir, cambiando el sentido y trayendo a un plano humano la famosa caracterización aristotélica del ser divino. El pensamiento directo, en cambio, puede tener como «objeto» cualquier cosa, *menos otro acto de pensar*, precisamente (se entiende, *menos otro acto del propio pensar*). Dicho de otro modo: el pensamiento reflejo tiene como «objeto» mi propio ser, en cuanto pensante —y no puede tener

otro—, es decir, lo único que, hablando con rigor, no puede ser un *objeto* originariamente, sino sólo algo «objetivado»; en cambio, el pensamiento directo sólo tiene por *objeto*, o puede tenerlo, en principio, *todo lo que no soy yo, y sólo lo que no soy yo*.

e) Es el carácter reflejo del *cogito* el que proporciona la certidumbre racional, la indubitabilidad, de la propia existencia. Pero como todo pensar reflejo supone necesariamente la existencia previa de un pensar directo, y como, por otra parte, el pensar directo es un pensar de lo que *no soy yo*, de *lo otro que yo*, resultaría que lo que verdaderamente me da el *cogito* no es sólo mi propia existencia, sino también, con ella, la de *lo otro que yo*, en cuanto relacionado con mi «pensar» (es decir, con mi percibir, imaginar, desear, querer, sentir, entender, etc.), pero no por ello con menos derechos «metafísicos» que este pensar mismo, pues si bien es cierto que esa realidad distinta de mí sólo se me ofrece en función de mi «pensamiento» (en sentido lato), no es menos cierto que tampoco mi «pensamiento» puede dárseme si no es en función de «*lo pensado*», es decir, de esa realidad distinta de mí. Desconocer este condicionamiento necesario de mi pensamiento constituye el máximo error de Descartes, y de todo el idealismo.

f) Eso que he llamado «lo otro que yo», y que es término necesario de mi «pensar» directo, podría entenderse, sin embargo, como una realidad meramente «ideada», como mera combinación de *ideas*, y en este caso el principio del idealismo quedaría a salvo. Pero, aparte de que ello plantearía de inmediato todos los problemas, ya clásicos, que el idealismo se ha mostrado incapaz de resolver, tal interpretación de las «cosas» como *ideas* sólo puede tener algún sentido cuando se supone que el «dato radical» del Universo es el yo pensante, la conciencia o la «intimidad», y que toda otra

realidad, por tanto, ha de ser concebida o por reducción a aquélla o como producto de aquélla. Ahora bien, tal supuesto es gratuito, y esa gratuidad se comunica a la interpretación que de él brota —la de las «cosas» como *ideas*—. (Es sabido que Descartes sólo negó objetividad o «realidad» a las «cualidades secundarias», intentando salvar la de las «primarias», pero justamente es ese uno de los puntos en que muestra mayor inconsecuencia). En otras palabras: el dato primario e indubitable con que me encuentro, el llamado «pensar» directo, no es ya un mero pensar, sino el vivir mismo, mi espontáneo y primigenio trato con las cosas y con los otros hombres, y en ese vivir primigenio es tan arbitrario y, en el fondo, tan inconcebible reducir las cosas a ideas o excrecencias del yo como reducir el yo a mera *cosa*. Justamente las dos arbitrariedades en que, de un modo u otro, incurre Descartes.

II

El *cogito* es un pensamiento, una *idea* absolutamente *sui generis*, posee caracteres que no se encuentran en ninguna otra, y que son fundamentales, pues se refieren a su *valor de realidad*. Por eso, cuando Descartes pretende encontrar un criterio general de certeza fundándose en un examen de esta primera verdad indubitable —en su *claridad y distinción*—, va más allá de donde tal premisa le permitiría ir. En efecto, lo que presta su carácter de absoluta indubitabilidad a esta «idea» es *exclusivo de ella*, y no puede, por ende, ser buscado —ni encontrado— en ninguna otra (me refiero, claro está, a la indubitabilidad de su «trascendencia» o, para hablar más propiamente, de su *valor de realidad*, es decir, de que lo que ella nos *da* es una efectiva existencia). En otros términos, el problema que aquí se plan-

tea es el siguiente: ¿cómo es posible, fuera del *cogito*, el tránsito de la mera *idea* a la *realidad* ideada? En el caso del *cogito* no parece que haya lugar a plantear propiamente esta cuestión, pues en él no hay efectivo «tránsito»: *lo ideado* y la *idea* parecen coincidir ontológicamente, *ser lo mismo*, o, al menos, pertenecer a la misma esfera de ser. La conciencia refleja *es* conciencia de conciencia, y, aunque entre el pensar directo y el reflejo haya, como acabamos de ver, una diferencia esencial en cuanto a su término u «objeto», no la hay, sin embargo, en cuanto a su carácter de *acto*. El *cogito*, como «pensamiento de pensamiento» que es, no piensa nada *distinto* de sí mismo, y, en consecuencia, por el hecho mismo de *ejecutarse*, se «pone a sí mismo» como *existente*, de un modo *inmediato*. Pero adviértase que tanto valdría decir que esa *idea* del *cogito* carece de «trascendencia». Por otra parte, en la argumentación anterior se han deslizado ya paralogramas. En efecto:

1.º El inmediato «ponerse a sí mismo» como existente del *cogito* no es posible sin un concomitante —o previo— «poner» un «no yo» —para seguir usando la terminología fichteana—, ya que, según se ha mostrado, todo pensar reflejo supone necesariamente un «pensar» directo y remite a él. Ahora bien, ese «no yo», hablando con todo rigor, no se puede decir que sea «puesto» por el yo, por mí, pues ello exigiría una prioridad existencial del yo —de un yo «puro», es decir, sin «cosas» —sin «no yo»—, la cual es contradicha precisamente por el análisis del *cogito* que venimos realizando.

2.º En el entimema «Pienso, luego existo», la premisa implícita no es, como se repite, «Todo lo que piensa existe», sino esta otra: «Existir consiste en 'pensar'». Tal es, en efecto, el supuesto sobre el cual, y sólo sobre el cual, va montado el *cogito*, si es que el *cogito* ha de tener el sentido que pretende —y ¿cuál tendría, si

no?—. Pero esta concepción del existir como pensar rompe con la tradicional, según la cual existir significaba «estar ahí», ser una cosa que está ahí, con otras que igualmente «están ahí» (*ex-sistere* = *sistere extra causas* o *sistere extra mentem*), y el pensar era sólo algo accesorio, propio sólo de ciertos entes o existentes, como «operación» suya, y en modo alguno esencial al existir en cuanto tal —se podía concebir perfectamente la existencia de un universo sin seres pensantes, sin pensamiento, y aun el pensamiento mismo era concebido a la manera de la cosa «ahí» (por lo menos, en Grecia)—. Ahora bien, que «existir consista en pensar» es mucho más que el mero reconocer existencia al pensamiento («lo que piensa existe»). Si sólo se tratase de esto último, el *cogito* quedaría reducido a una huera tautología. Por el contrario, respaldado por aquel principio, cobra su plenitud de sentido, que es la de una especie de «argumento ontológico» a medida humana, cuya síntesis rezaría así: «no se puede pensar el pensamiento sino existiendo».

3.º No agrega nada esencial al principio (implícito) de la concepción de la existencia como pensamiento, poner el segundo verbo en pasiva —como hizo Berkeley— y decir: «Existir consiste en ser pensado» (*esse* = *percipi*), porque es claro que no hay ser pensado sin un pensar que lo piense; todo ser pensado depende de un pensar y es inconcebible sin él, ciertamente. Pero, si no esencial, sí es muy importante la diferencia entre las dos fórmulas, por cuanto destacar el «ser pensado» es acercarse al punto desde el cual podrá ser superado el idealismo. En efecto, en el destacar la importancia del «ser pensado» hay un reconocimiento —aunque sea tácito— de que tampoco se puede concebir el pensar sin *lo pensado* (el esfuerzo —único en la historia de la filosofía— que hizo Aristóteles por concebirlo, al re-

presentar a Dios como *nóesis noéseos*, no alcanzó su meta). Un paso más, a partir de ese reconocimiento, y «lo pensado» se torna «cosa», y el «pensar», *hacer o quehacer* mío con las cosas. En suma: «pensar» y «pensados» pasan a ser funciones reciprocas, complementarias, imprescindibles y no intercambiables de la primaria realidad, que no *consiste* ya en un «pensar» ni en un «ser pensado», sino en un «vivir» mío (*tener que hacer yo algo con las cosas de mi circunstancia o mundo*), en una estructura dinámica concreta que abarca como «momentos» esenciales suyos el «pensar» y «lo pensado», pero que no se agota en ellos. Mas, antes de poder dar ese paso liberador, el idealismo aún tenía que apurar todas sus posibilidades, sin salir de la prisión del yo —su último avatar: la «filosofía fenomenológica»—.

Ahora vemos que el problema planteado más arriba —«¿cómo salir de la idea a la cosa?»— es problema sólo para el idealismo, que comienza por encerrar al yo dentro de sí mismo y tapiar la puerta —todo idealismo, si es consecuente, es «monadológico»—, pero en sí mismo es un seudoproblema: lo verdaderamente difícil y problemático para el yo, en efecto, es «entrar en sí mismo», porque «fuera de sí» ya lo está desde luego. A esa condición metafísica originaria del vivir es a lo que ahora —quiero decir, desde hace una treintena de años— se le llama «apertura».

III

En el *cogito* Descartes pretende haber aprehendido, no sólo su propia existencia, sino también su esencia y, con ella, la de todo yo, en su condición de *ser pensante*. Ahora bien, Descartes interpreta inmediatamente (es decir, sin siquiera hacerse cuestión de ello) ese «ser» como una *cosa o sustancia*, proyectando violentamente so-

bre lo *interior* o «pensante» la estructura metafísica que había sido excogitada (desde la Antigüedad) para la intelección de lo *exterior* o «extenso». Al hacerlo así, Descartes, en lugar de seguir dando los pasos cautelosos que su método prescribe, ejecuta una especie de «salto mortal». Lo que esta actitud da, sin más, por supuesto se puede resumir en los tres puntos siguientes:

a) El ser es sustancia (esto es: el sentido fundamental o radical del ser es el *ser-sustancia*).

b) La sustancia tiene *potencialidades* o *virtualidades*, que, en el caso de una «sustancia espiritual» (o *pensante*), se llaman «facultades».

c) De estas «facultades» brotan los *actos*.

Dicho de otra manera: Descartes ha retrocedido sin ilación o concatenación *clara y distinta*, y de un solo salto, del *acto* (que es lo puramente *dado* en el *cogito*) a la *facultad*, y de ésta a la *sustancia*. (Véanse, a este respecto, especialmente, las *Respuestas* a las *Terceras Objeciones* —las de Hobbes—).

Sin embargo, Descartes había escrito: «Yo soy, yo existo; esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Tanto como pienso. Pues podría ocurrir que, al dejar de pensar, dejase al mismo tiempo de ser o de existir» (*Segunda Meditación*). Después dice también que el alma no puede existir más que *pensando*. Etc. En todas estas aseveraciones se advierte que Descartes había intuido oscuramente en el *yo* un ser peculiar consistente en pura *actividad* (1); se ve que Descartes había avanzado hasta el punto a partir del cual había de quedar atrás, superada, la vieja idea según la cual hay una prioridad ontológica del *esse* sobre el *operari* (del *ser* sobre el *obrar*). En las frases citadas se establece claramente que, tratándose del *yo*, no hay *esse* sin *operari*. De aquí a procla-

(1) Es el supuesto anteriormente mencionado: «Existir consiste en 'pensar'».

mar la independencia del *operari* con respecto al *esse*, o incluso a decir: *esse est operari*, no hay más que un paso. Pero Descartes, no sólo no da ese paso, sino que ni siquiera se detiene a considerar la necesidad de un nuevo planteamiento del problema de las relaciones entre el *operari* y el *esse*, tal como viene impuesta por el nuevo terreno metafísico que está pisando. Por el contrario, lo que hace es retroceder de su aguda intuición al viejo concepto —la *sustancia* como lo primero, primario y condicionante de la *operación*—. (Téngase en cuenta que no se trata aquí de un *operari* cualquiera, sino de un *operari* consciente, es decir, de un *acto* o *actuar*, en el sentido más radical de la palabra; en suma: de un *hacer*). En ese retroceso, Descartes ha «salvado» en realidad un abismo. Parece, en efecto, como si le hubiera producido vértigo la visión de ese «abismo» y hubiera cerrado los ojos —involuntariamente, por supuesto—. Es este uno de los momentos en que Descartes debió de tener, si no la revelación, por lo menos la premonición de la «irracionalidad» del ser (otro de ellos está en su «voluntarismo»); la «irracionalidad» se muestra aquí bajo el aspecto del «vacío espiritual» —que a Descartes le produce «horror», en el mismo sentido en que se habla del «horror al vacío» de los griegos—. Y, en efecto, para la *raison* cartesiana nada hubiera sido más «irracional» que la sumersión en ese «abismo» del yo des-cosificado, del *yo-pura-actividad* sin substrato. Descartes prefirió, pues —sin saberlo—, «salvar» ese abismo, o, mejor dicho, eludirlo, evitarlo, mediante el «salto atrás». Su mente realiza aquí, por puro movimiento espontáneo, esa operación tan cartesiana que en otras ocasiones practica con conciencia expresa: el «paso atrás», el retroceso asegurador (sólo que, en este caso, más que un «paso» es, como decimos, un verdadero «salto»): ante ese ámbito oscuro, incógnito, que se abre ante él, Descartes vuelve el rostro *inmediatamente*, re-

trocede, para hacer pie... en la vieja tierra firme, en el viejo suelo sustentador; en suma: en la sustancia. Y esta operación de cautela indeliberada —valga la paradoja— determina, en buena parte, la suerte del pensamiento moderno —el absurdo del «realismo trascendental», como dice Husserl—, que va a ser una larga exploración —la segunda— de ese enorme territorio metafísico que es la sustancia.

IV

En el *cogito* quedo atenido exclusivamente a mí mismo, en nuda soledad, en la soledad de mi indubitable, y dubitativo, existir. No obstante, es en esa soledad, en la que, en virtud del «descubrimiento» de mi propia existencia indubitable, llego a descubrir que existe Dios; y en virtud de este segundo «descubrimiento» —conjugado con el primero—, llego a un tercero: el de la existencia del mundo o *res extensa*. («Descubrimiento» tiene aquí el sentido de la *alétheia*: establecimiento firme de «verdades»). La manera de llegar a cada una de estas tres existencias, a las que Descartes confiere inmediatamente el carácter *sustancial* (son las tres famosas «sustancias» cartesianas), es, pues, muy diferente. Tanto, que se hace sumamente problemática la aplicación de la categoría de «sustancia» a todas ellas, como no pudo menos de advertir el propio Descartes, quien tuvo ya conciencia de que el uso de esta noción para pensar las realidades finitas (pensante o corpórea) era sólo «analógico». (Spinoza, más consecuente con el principio sustancialista cartesiano —la autosuficiencia— que el propio Descartes, elimina esta problemática «analogía» para atenerse a la univocidad y, por consiguiente, a la *unicidad* de la sustancia infinita). Mas no sólo la noción de «sustancia» se torna problemática aplicada a realidades tan dispares; también ocurre así con la

existencia misma —quiero decir, con el *modo de existir* de las tres—. ¿No se podría hablar entonces también de un sentido «analógico» del existir o de la *existencia* —sentido no previsto, o no considerado, en la idea tradicional de la *analogía entis*? Por lo menos, la manera tan diferente como, según Descartes, se llega a cada una de estas tres «existencias», da lugar al planteamiento de tan grave cuestión metafísica. En efecto:

1. *Mi existencia* la conozco inmediatamente, en la pura intuición intelectual del *cogito* («existir consiste en pensar»).

2. La *existencia de Dios* la conozco mediante *razonamientos* («pruebas» o «demostraciones»), a partir de mi propia existencia o a partir de algo que en ella encuentro, que en ella «existe», a saber: la *idea de Dios*.

3. La *existencia del mundo* la conozco:

a) Por la idea que hay en mí de lo corpóreo (idea clara y distinta de la *extensión*, idea *innata*; es decir, por la inteligencia).

b) Por la veracidad divina, que garantiza el *valor de realidad* de esa idea.

c) Por las «ideas confusas» de las sensaciones (pasiones, fantasía, etc.; ideas «adventicias», necesarias, además de la inteligencia y de sus ideas «innatas», para el conocimiento de la existencia de los seres corpóreos concretos o «modificaciones» de la *extensión*).

Todos los *modos* de la existencia quedan, pues, referidos a la *existencia como pensamiento*, que sería entonces el *fundamentum analogiae*.

* * *

Las cuatro notas precedentes convergen todas hacia el mismo resultado, que resumiré en dos conclusiones:

1.^a En el *cogito* cartesiano, origen y «principio» de

todo el idealismo, hay envuelta una *petitio principii* o supuesto incuestionado perfectamente arbitrario —la interpretación de la existencia como pensamiento— y, correlativamente, un no menos arbitrario *quid pro quo* consistente en mutilar lo primariamente *dado* de la realidad, el «dato» originario —yo viviendo con las cosas y con los otros hombres, «tratando» con ellos—, suprimiendo «lo otro que yo» o reduciéndolo al *yo* (no importa que Descartes, inconsecuente con su propio principio, intentase luego su «salida» al mundo —a través de Dios—).

2.^a Pero, por otra parte, el *cogito* contiene dentro de sí el germen de la superación del propio idealismo —y, con ella, también de la del realismo sustancialista—. Hubiera bastado para ello seguir fielmente y sin miedo el camino que el *cogito* mismo muestra; es decir, haber caído en la cuenta de que el punto inicial de que parte y el término final a que nos remite el *cogito* es el «pensar» *directo*, y que éste no es sino el *vivir* mismo, en el que corren parejas los derechos del *yo* y los de *lo otro que yo*, llámese «cosas», «mundo» o como se llamare, y en el que, además, carece de sentido concebir cualquiera de estos términos sin el otro. La vida es —como decía el Cusano de la divinidad— *complicatio omnium* (sin que esto signifique ni remotamente su deificación o absolutización).

FRANCISCO ROMERO Y LA IDEA DE LA REALIDAD EN SU «TEORIA DEL HOMBRE» (*)

INTRODUCCION

Casi hasta nuestros días ha permanecido la América Española al margen de la gigantomaquia intelectual que es la historia de la filosofía occidental. Sin entrar en las causas de tal hecho —cuya inquisición sería en extremo difícil y siempre aventurada, puesto que complicaría toda la problemática de la evolución cultural de los pueblos hispano-americanos—, nos interesa el hecho en sí y su posible significación. Pero más aún que la indicada ausencia, es el término de ella lo que solicita nuestra atención, es decir, la iniciación de una actitud intelectual que quiere incorporarse a los destinos universales de la filosofía, lo que el mismo autor aquí

(*) La reciente muerte de Francisco Romero (en octubre de 1962), cuando el filósofo se encontraba todavía en plena forma intelectual, ha truncado seguramente magníficas posibilidades —a algunas de las cuales se alude en este estudio—, y ello aun suponiendo que haya dejado, como es probable, importantes papeles inéditos. Tan infausto acontecimiento —que tal vez cobre el valor de una fecha destinada a marcar la divisoria entre dos etapas del pensamiento filosófico hispanoamericano— confiere una triste actualidad al presente trabajo, que inserto aquí como homenaje de recordación y de admiración al pensador, al hombre íntegro y al amigo.

estudiado llamó «la aparición de la verdadera y activa conciencia filosófica» (1) en la América hispana. Es el caso que el pensamiento iberoamericano, conectado siempre, como es bien notorio, con el europeo, abierto a su influjo e inspiraciones, se había mostrado, hasta hoy como quien dice, poco dispuesto a participar en las tareas de un común quehacer filosófico. Y no porque en Hispanoamérica existiese una visión autóctona de los problemas, una filosofía original que caminara por senderos propios —cosa, por lo demás, nunca acaecida en parte alguna, salvo en Grecia, si hemos de entender la palabra «filosofía» en su estricto sentido—, sino lisa y llanamente porque no había ninguna, porque faltaba un interés efectivo por este tipo de cuestiones y, consecuentemente, por el género de actividad intelectual que la conciencia de las mismas determina.

No quisiera que se interpretasen mal mis palabras, y por ello me apresuro a hacer aclaraciones: cuando digo «hoy» me refiero a los últimos treinta o treinta y cinco años, aproximadamente, y cuando afirmo que antes de esas fechas no había en el área iberoamericana *ninguna* filosofía por faltar un interés vivo por sus problemas, no pretendo que estas aseveraciones se tomen absolutamente al pie de la letra, con evidente e injusta postergación de los hombres aislados, y merecedores de todo encomio, que sin duda vivieron ya la inquietud filosófica e intentaron, con esfuerzo rayano en oscuro heroísmo, responder a sus incitaciones en medio de un ambiente de glacial indiferencia. Nombres como los de Ingenieros, Varona, Vaz Ferreira, Deustúa, Vasconcelos, Caso, Ostos, A. Korn, etc. —la lista podría alargarse considerablemente—, hablan elocuentemente de ese he-

(1) Francisco Romero, *Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano*, en *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, 1947.

cho. De ellos, dice Francisco Romero —y prefiero atenerme en este punto, y, en general, en los que atañen a un enjuiciamiento del pensamiento americano anterior a él, a su testimonio excepcional—: «Ya ellos filosofan por una íntima necesidad, que es en algunos como un destino; pero, avanzados todos ellos de un ejército aún inexistente cuando comienzan su labor, filosofan en la soledad, sin compañía ni resonancia, sin que el contorno atribuya mayor valor a su esfuerzo, por lo menos en la primera etapa» (2).

Y, en otro lugar: «Cuando se piensa en esas vocaciones solitarias y perseverantes de los fundadores de la filosofía de Iberoamérica, se vienen a la memoria unas palabras de Varona sobre José de la Luz y Caballero, en las que recuerda «con asombro y tristeza» la obra del precursor cubano: porque si por un lado ha de admirarse la vena filosófica de estos iniciadores, por el otro no se ha de olvidar la soledad en que se debatieron, sin posibilidad de comunicación y sin hallar a su alrededor comprensión ni estima, por lo menos en la época más ádua, la de la primera germinación» (3).

Es decir, comenzaba a hacer presa en algunos hombres selectos de Hispanoamérica la pasión filosófica, pero *la filosofía no estaba allí todavía*. Y no porque fuesen muy escasos sus cultivadores —la filosofía nunca ha sido cosa de «los muchos»—, ni porque faltase en absoluto el molde —vacío— de las instituciones oficiales, sino justamente por esa falta de eco en que quedaba ahogado cualquier ensayo de acción intelectual brotado de una auténtica inquietud filosófica. La filosofía, como todo modo superior de pensamiento, y acaso más que ninguno, necesita de ese eco para subsistir; no un eco multitudinario, ni siquiera una resonancia de

(2) F. Romero, *loc. cit.*

(3) *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, 1947.

radio social muy amplio, pero sí, por lo menos, la existencia de grupos minoritarios espontáneamente constituidos por una comunidad de actitud, de interés y de dedicación. El pensar filosófico, el más *personal* que existe, comienza por ser faena solitaria —esto le es esencial—; mas, si no encuentra ese ámbito social, pequeño o grande, formado por otras mentes receptivas y reactivas situadas en análoga disposición teorética, y capaces de servirle de contraste, de impulsar su movimiento, se agosta y fenece. Por algo es la «escuela» consustancial al nacimiento de la filosofía, y por algo descubrieron ya los griegos la consistencia dialéctica de ésta.

Hoy, en cambio, puede decirse que la filosofía está ya aposentada en la América hispana. Hoy existen esos imprescindibles grupos minoritarios, y aún otros más extensos, capaces de mantener, por ejemplo, el creciente ritmo editorial con que una bibliografía filosófica, de día en día más exigente y depurada, va haciendo su aparición, sobre todo en Méjico y en la República Argentina, y difundiéndose por los países de habla española. El libro, la revista, la cátedra, incluso la institución no oficial, dotada de savia propia, son ya cauces normales de un movimiento filosófico en marcha, si bien todavía en su período inicial. Es ahora cuando puede decirse, sin énfasis ni amplificación retórica, que en Hispanomérica se está despertando a la filosofía. No propiamente antes, aunque ya antes hubiese pensadores y hasta corrientes filosóficas reflejas que pudieran pasar por filosóficas. Hoy se comienza a hacer filosofía seriamente en algunos países hispanoamericanos, lo cual quiere decir que existe en ellos un impulso efectivo por incorporarse al curso del gran pensamiento contemporáneo universal. Uno de esos países —el que más decidida y eficazmente encarna tal impulso, junto con Méjico— es la Argentina. Y lo es, muy principalmente,

por virtud de la múltiple acción intelectual —docente, divulgadora y creadora— de Francisco Romero.

Ahora bien, la iniciación del pensamiento americano de habla española en las tareas filosóficas del Occidente es un suceso que no puede dejar indiferente a nadie que tenga fino oído para las vibraciones significativas de la realidad histórica; pero menos que a nadie a nosotros, españoles. El destino y las vicisitudes de la vida de aquellos pueblos nos importan —deben importarnos— como asunto de familia, porque, en efecto, una familia de pueblos constituimos, según se ha dicho tantas veces. Y el hecho que comentamos puede tener, como síntoma, un valor incalculable. Ya es de por sí interesante —con un interés general, no circunscrito a España— el que allí se comience a hacer filosofía, el que las actividades filosóficas tengan ya allí predicamento y vigencia. Porque no tiene duda que la filosofía pertenece a ese limitado acervo de creaciones «lujosas» que solamente pueden brindar — y no todas— las culturas llegadas a un estadio avanzado de maduración. Ello puede significar, por tanto, que la América hispana se dispone a decir su palabra en el mundo. ¿Cómo no aguardar con expectación esa posible palabra, en estos tiempos en que los pueblos más apartados, y hasta hoy mudos, del planeta irrumpen en el área de la gran historia lanzando gritos o exabruptos? Es de la palabra —fruto del pensamiento, fruto, a su vez, de la autoposesión del hombre— de lo que el mundo anda menesteroso, y no del grito y la gesticulación, por desdicha superabundantes. Y la que pueda pronunciar, en un mañana más o menos próximo —tal vez tan próximo que pueda llamársele ya un hoy— una constelación de pueblos tan importante como es la que integra el mundo de habla española, tiene un evidente interés universal. Pues bien —aunque a algunos que creen «es-

tar de vuelta» les parezca ésto sacar las cosas de su juicio—, el callado quehacer filosófico puede ser el más seguro indicio de que esa palabra pugna por abrirse paso al aire de la historia. No se puede ignorar de buena fe lo que en aquel hecho hay de promisor.

En cuanto al interés especial que, como españoles, debería suscitar en nosotros este aspecto de la vida intelectual americana, no hace falta repetir aquí las múltiples razones que lo justifican y demandan; son del dominio común. Sí hay que decir, empero, en honor a la verdad, que es menor de lo que haría esperar la comunidad de destinos espirituales, la multitud de vínculos de toda especie —comenzando por el gigantesco del idioma— que unen a España con aquellos pueblos y que permiten agruparla con ellos en una unidad histórica bajo el común denominador de «mundo hispánico». ¿Quién es responsable de esta deficiencia? ¿Lo son los hispanoamericanos, o lo somos nosotros, los españoles? ¿O, tal vez, unos y otros? No vamos a decidirlo, aunque sí debemos reconocer, que, en todo caso, nos correspondería a nosotros, españoles, tomar la iniciativa y prestar un oído más atento a lo que allí se piensa, trabaja y crea. Nos importa *vitalmente*, es decir, importa a nuestra propia vida y destino espirituales, el estar presentes, con presencia activa, en la vida y destino espirituales de la América hispana. No atender debidamente a la vida cultural de Hispanomérica equivaldría, en efecto, a desentendernos de algo que afecta a ciertas raíces de la nuestra propia. América está en nuestro pasado, y el pasado, lo mismo en la vida histórica que en la personal, se actualiza, querámoslo o no, en el presente; somos lo que somos *por lo que fuimos*. O, dicho en síntesis, el pasado es irrenunciable. Pero no sólo es eso: somos lo que somos —es decir, hacemos lo que hacemos—, también, *en vista* de lo que

queremos ser o hacer, y en ese *proyecto* que es nuestra vida en todo momento, también nuestro pasado está operando. Y tal articulación es ineludible, porque constituye la estructura misma de la realidad tempórea, histórica, que es la vida. Ineludible, sí; pero, entiéndase bien, con la ineludibilidad de las cosas humanas, las cuales, por caer en el ámbito de la libertad, aunque son lo que son, siempre pueden serlo con mayor o menor plenitud y autenticidad.

Se dirá que esta función de ósmosis, de interpenetración intelectual, exige reciprocidad. Pero esto, que es verdad, no puede exonerarnos de la responsabilidad de iniciativa. Hace ya tiempo que Julián Marías inició una sección en la revista *Insula* de Madrid con el título de «Plaza Mayor». Aquel primer artículo venía a ser una invitación a un tipo de comunicación más estrecho y fecundo entre los pueblos iberoamericanos y España. Marías destacaba allí un problema de gran calado y apuntaba a un camino para su solución. Ahora bien, insisto en ello, para que esa función de «Plaza Mayor» que postulaba para nuestro país sea realizable, hemos de comenzar por constituir entre nosotros el condigno ámbito propicio, y éste exige como condición primera una actitud de generosa atención hacia lo que los hombres de América piensan, dicen y hacen. Es seguro que entonces el pensamiento hispanoamericano se convertiría a España en espontáneo «acto de presencia». No esperemos que Hispanoamérica venga hacia nosotros graciosamente, por la sola fuerza de un pasado histórico común. Los vínculos existen, querámoslo o no, pero hay que corroborarlos, conferirles vigencia continuamente, porque la vida sigue y se renueva, en los pueblos como en los individuos, y, aunque el pasado sea, como he dicho antes, irrenunciable, y se incorpore

al presente, lo que no puede ser por sí solo el pasado es garantía del porvenir.

Pues bien, reduciéndome ahora a esta manifestación particular —pero tan esencial— del quehacer intelectual de Hispanomérica que es la filosofía, es menester confesar que no le prestamos la atención debida. Y es indudable que los hombres que a ella consagran sus esfuerzos al otro lado del mar han de ser especialmente sensibles al eco y acogida que en España encuentre su pensamiento. ¿Quién, entre nosotros, no se siente más o menos culpable de este desvío? Quiero, por ello, descargar un poco mi conciencia dando a estas páginas el sentido de una modestísima llamada a la atención. Trataré de atraerla especialmente, puesto que este prólogo me brinda la ocasión pintiparada, sobre la figura de Francisco Romero, señeramente representativa en el panorama filosófico hispanoamericano de la hora actual. Para la mayoría de los lectores de libros filosóficos, naturalmente, al hablar de Francisco Romero no puede pretenderse revelar novedad alguna, ya que su prestigio ha trascendido todas las fronteras del mundo culto, cimentado en una obra segura y múltiple que le sitúa en un lugar de honor entre los cultivadores de la filosofía en América. No obstante, y precisamente por la importancia de su pensamiento, puede decirse que, a pesar de los múltiples estudios ya aparecidos sobre él, el comentario a la obra de Romero apenas se ha iniciado, y, por consiguiente, es de interés cualquier contribución al mismo.

LA IDEA DE LA REALIDAD EN LA «TEORÍA DEL HOMBRE»

La obra escrita de Francisco Romero, aparte de numerosos artículos, prólogos, etc., se aproxima a la veintena de volúmenes (1), en los que ha ido decantando su pensamiento a través de ensayos de varia lección, hasta darle su forma más sistemática y madura en su *Teoría del hombre*, libro denso, concienzudamente trabajado, y en el que su autor, sin curarse de fáciles «originalidades», organiza en torno al problema del hombre las grandes líneas de una filosofía pensada con la autenticidad de quien tiene la mira puesta en la verdad y no en el hecho externo de las coincidencias o discrepancias con otros pensadores. Unas y otras —coincidencias y discrepancias— abundan, efectivamente, en la obra de Romero —él mismo las señala cuando el curso y las necesidades de la exposición lo requieren—, pero se engañaría quien concluyese de este múltiple

(1) He aquí los principales: *Lógica y nociones de teoría del conocimiento* (en colaboración con Eugenio Pucciarelli) (1937); *Alejandro Korn* (1940); *Filosofía contemporánea* (1941); *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía* (1944); *Papeles para una filosofía* (1945); *Filosofía de ayer y de hoy* (1947); *Filósofos y problemas* (1947); *Ideas y figuras* (1949); *El hombre y la cultura* (1950); *Sobre la filosofía en América* (1952); *Teoría del hombre* (1952); *Estudios de historia de las ideas* (1953); *Qué es la filosofía* (1953); *Ubicación del hombre* (1954).

entronque de su pensamiento que nos encontramos ante un tipo cualquiera de eclecticismo o de doctrina de compromiso; antes al contrario, el impulso y estructura de este pensamiento, sus mismos supuestos circunstanciales, revelan inequívocamente que nos hallamos ante un pensador auténtico, y hasta, en cierto modo —como ha señalado Ferrater Mora—, ante «un estilo de filosofía» (2).

La inmediata tradición filosófica en que el pensamiento de Romero se inserta es, según la certera expresión de Recasens Siches, la del «pensamiento protagonista de nuestro tiempo». En efecto, Husserl y las direcciones más o menos puramente fenomenológicas que en él se originan, sobre todo Scheler, Pfänder, la ontología de Nicolai Hartmann y hasta la metafísica disidente de Heidegger; las filosofías de la vida y de la historia —Nietzsche, Bergson, Dilthey, Jaspers, Ortega, Simmel—; la teoría de los objetos, juntamente con las filosofías de la cultura y de los valores —Meinong, Erehnfels, Windelband, Rickert, otra vez Scheler y Hartmann, Freyer—, en fin, el estructuralismo —sobre todo el de la *Gestalttheorie*: Wertheimer, Koffka, Köhler—; todas estas corrientes contemporáneas son las que primordialmente confluyen en la formación y orientación del pensamiento de Francisco Romero, al que, por otra parte, podrían buscársele raíces en la inmediata tradición filosófica occidental, y hallaríamos, quizá, las más próximas en Brentano, Bolzano, Schopenhauer, Hegel y Kant, y las más remotas en la vieja y fundamental oposición helénica Heráclito-Parménides. No se trata, por supuesto —insistamos en ello—, de ningún «sincretismo», salvo que entendamos la palabra despojada de todo sentido peyorativo; podríamos decir, usando el

(2) J. Ferrater Mora, *Francisco Romero: un estilo de filosofía*, en *Revista Cubana de Filosofía*, julio-diciembre, 1951.

término que el propio Romero aplica a la filosofía de Scheler, que es el suyo un pensamiento «dialógico», pues, en efecto, es en diálogo vivo —y frecuentemente polémico— con estas doctrinas, o con ciertas partes de ellas, como se va elaborando, en repetidas vueltas y aproximaciones encaminadas a perfilar sus conceptos con precisión creciente, la de nuestro pensador.

No puede ser aquí nuestro propósito el hacer una exposición exhaustiva de las ideas filosóficas de Romero en su evolución real, desde sus primeros escritos hasta la *Teoría del hombre*. Es, por el contrario, en este último nivel donde, sobre todo, vamos a tomarlas, puesto que lo más importante de las etapas anteriores de su pensamiento queda absorbido e incorporado en esta amplia síntesis final, que es, al mismo tiempo —según estimación de su propio autor—, la primera integración rigurosa de su doctrina.

La antropología filosófica, el esfuerzo encaminado a una comprensión profunda del ser humano, de sus estructuras ónticas y categoriales, de su significación, lugar y función en el todo de la realidad —tema tan característicamente representativo de los intereses intelectuales de nuestro tiempo—, ha atraído preferentemente a Romero desde los comienzos de su meditación filosófica. Una primera condensación de su pensamiento en torno al problema es ya su ensayo *Filosofía de la persona* (1938). La culminación del mismo, hasta hoy, es su *Teoría del hombre* (1952). Pero la idea del hombre, entendida como problema filosófico, no puede abordarse si no es en el marco de una concepción general de la realidad, y, dentro de ella, mediante una dilucidación especial de las nociones de naturaleza, vida, espíritu, sociedad, cultura e historia. El interés por el tema del hombre, como por cualquier otro problema cardinal de la filosofía, pero justamente hoy preferentemente por éste, puede actuar,

pués, y actúa de hecho, como catalizador para promover la puesta en marcha de toda una doctrina de la realidad. Es peculiar del saber filosófico esta condición conexiva y totalizadora, y son vanos los intentos de querer eludirla si la tarea intelectual que se tiene entre manos es de verdad filosofía. Así, en Romero, el concepto del hombre se destaca sobre un fondo de ideas mucho más vasto, y, en definitiva, sobre una teoría de la realidad, que, si bien no desarrollada todavía, acusa ya vigorosamente sus líneas esenciales, según apuntábamos más arriba, en la última expresión de su filosofía.

Veamos esas líneas esenciales.

En cierto modo, las da el mismo Romero en el párrafo 3 del capítulo VI de su obra, titulado *El espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia*. Nos interesa, por lo pronto, el «cuadro», que no es otra cosa que el esbozo de «una teoría general de la realidad», aunque nos sea ofrecido con un carácter «de simple hipótesis». «Las hipótesis de conjunto que ahora agregaremos» —escribe Romero—... «ofrecen perspectivas para una interpretación más amplia, cumpliendo el requisito filosófico de no mantener ningún problema particular aislado de las concepciones concernientes a la totalidad» (3). Nuestro autor toma aquí precauciones justificativas, que cree necesarias para explicar su «arriesgada» incursión en el inseguro terreno de la metafísica. Considera, en efecto, que cualquier «apreciación de conjunto, con su inevitable alcance meramente hipotético», podría juzgarse que ha de comunicar «su relativa fragilidad a las tesis especiales que se ensamblan en ella como partes subordinadas, y que el resultado de las presentes reflexiones ha de ser, por consiguiente, contaminar con su inseguridad lo sentado antes, o, por lo menos, hacerle correr el riesgo

(3) T. del H., p. 250.

del rechazo a que se halla expuesta toda hipótesis metafísica, por su íntima condición de ser plausible y nada más en el más favorable de los casos, ya que por muchas presunciones a su favor que se acumulen, nunca se puede arribar a la prueba definitiva» (4). Transcribimos esta cita por considerar importante el saber si, según parece a primera vista, puede tomarse ella como una declaración de principios del autor con respecto a su concepción de la metafísica. Romero parece aceptar el peso de estas presuntas objeciones. No intenta impugnarlas, por lo menos; por el contrario, parece asumirlas tácitamente al declarar: «Pese a todos estos argumentos en contra, nos hemos resuelto a intercalar aquí las consideraciones siguientes, persuadidos de que *otros argumentos atendibles* [subrayado mío] las abonan.» Estos *otros argumentos* no destruyen los primeros; parecen, pues, coexistir con ellos. En efecto, helos aquí: el primero es que «en el ánimo del autor, las ideas sobre el hombre defendidas en este trabajo nacieron conjuntamente con las tesis metafísicas consignadas a continuación: un escrúpulo de sinceridad intelectual le aconseja mostrar el complejo de reflexiones a que pertenecen aquellas ideas, ya que sería desfigurar su pensamiento ofrecerlas solitariamente y sin las conexiones vivas que mantiene con otras nociones sobre la realidad. A este motivo, acaso un poco personal, se agrega otro impersonal y de mayor peso. Resulta imposible plantear filosóficamente el tema del hombre sin aventurar opinión sobre el lugar y significación del hombre en el todo; mejor dicho, esta última cuestión es componente capital del problema del hombre, anida en su centro y lo circunda por todas partes, hasta el extremo de que, si no fuera afrontado, el pro-

(4) *Ibid.*

blema quedaría en el aire y alejado de cualquier solución convincente y satisfactoria» (5).

La precedente declaración nos parece significativa en varios aspectos. Encontramos en ella, en primer lugar, una peculiar ambigüedad, tal vez deliberada, con la que se encubre a medias, y a medias se revela, cierta aparente indecisión de principio con respecto al papel de la metafísica en el todo de la filosofía. No se trata, pues, tanto de una declaración de principios como de una voluntad de no realizarla, al menos de un modo categórico.

Por una parte, Romero percibe y afirma inequívocamente la necesidad de alojar la teoría del hombre —como cualquier «problema particular» de la filosofía— dentro de una teoría general de la realidad, que, en cuanto tal, será, naturalmente, metafísica; por otra, nos presenta esta última como mera hipótesis inaccesible a la prueba, como mera «opinión aventurada». Hay aquí una aporía fundamental que debe ser subrayada, pues no es cuestión de *poco más o menos*, sino que, a nuestro juicio, afecta a la firmeza de la construcción entera. ¿Cómo se sostendrían, en efecto, «las tesis especiales que se ensamblan con ella *como partes subordinadas*» (subrayado mío), si la doctrina de conjunto vacila insegura y se declara inverificable? Y ¿cómo podría resultar «convincente y satisfactoria cualquier solución» al problema del hombre, si la «cuestión que anida en su centro» sólo puede ser abordada con los débiles e inciertos recursos de la aventurada opinión», que sería el modo propio del saber metafísico?

La dificultad sería grave si Romero no la tuviese, en realidad, resuelta en su fuero interno. En efecto, si se leen con cuidado las citas que quedan transcritas, se encontrará en ellas dos tipos de enunciados, cuya cualifi-

(5) T. del H., pp. 205-206.

cación, en cuanto expresión de una actitud intelectual profunda, diverge notablemente. Baste con decir que el grupo de los que pudieran llamarse «antimetafísicos» va encabezado y condicionado por un problemático «podría juzgarse que...». En cambio, los otros, los que afirman o implican una estimación positiva de la metafísica, además de aparecer sin ninguna expresión atenuante o condicional (6), se nos ofrecen revestidos de una significación *personal*, cuyo valor es decisivo para la cuestión que ahora nos importa. Incluso la expresión «aventurar opinión», vista en este contexto, pierde mucho del sentido de inseguridad que tomada aisladamente encierra. En mi entender, no es dudoso que Romero opera dentro de un supuesto metafísico firme, y que sólo cautelas procedentes probablemente, en su mayor parte, de ciertas ideas ya inertes y residuales en su pensamiento, le han impedido llevarlo a expresión terminante. Tan persuadido estoy de ello, que abordaría el riesgo que siempre acompaña a los pronósticos haciendo uno en este punto: o no he entendido bien el pensamiento de Romero o en los escritos venideros de este autor las últimas reservas en torno a esta cuestión radical van a quedar eliminadas. En la obra anterior de Romero surgen acá y allá expresiones de estas reservas, siempre matizadas con el mismo carácter de ambigüedad que acabo de subrayar. Unas veces aparece la metafísica como una «atmósfera» o un «ambiente», que «nos envuelve por todos lados» que «respiramos» y que «se ignora a sí misma»; y entonces, la filosofía sería «el intento de descubrirla en todos sus aspectos, de criticarla, de purificarla» (*La teoría de la forma*, 1926. Recogido en *Filosofía contemporánea*, B. A., 1953, pág. 169). Otras veces, como una «parte de

(6) Por el contrario, el modo de la enunciación es aquí asertórico y hasta apodictico: "Resulta imposible plantear filosóficamente el tema del hombre sin aventurar opinión"...etc.

la ontología en cuanto ciencia general de los objetos. Porque el objeto metafísico, pese a su suprema dignidad, convive con otras clases de objetos, tiene de común con ellos la objetividad, el ser algo» (*Actualidad de la ontología*, 1937. *Ibid.*, p. 164). Más tarde acepta una «experiencia metafísica» y «un dato metafísico»: «...si no hay dato metafísico, la metafísica es imposible... Pero se puede sostener que ese dato existe, y aun, como se sabe, ha sido admitido con reiteración en la etapa postkantiana. Ahí están las filosofías de Schopenhauer y de Bergson... (7). Ese «dato» o «categoría suprema de realidad» es, según Romero, la *trascendencia*. Pero, por otra parte, líneas más abajo, nos lo presenta como mera «hipótesis»: «La hipótesis (y no caeré en la ligereza de llamarla de otro modo) de la trascendencia como fórmula metafísica, para que sea defendible, requerirá, en primer lugar, *que se la fundamente o pruebe* como dato metafísico aprehendido en la propia intimidad, y en segundo lugar, que se logre reconducir a ella la experiencia común, mostrando su concordancia con el dato primario, *cuyo sentido absoluto se ha probado antes*» (8). (Los subrayados son míos.) Parecería que, con esto, ya están dadas las «condiciones de la posibilidad de la metafísica», como diría Kant. Pero no es así, pues el texto sigue con este tenor: «Y obtenidas estas comprobaciones, la verdad de la tesis *parecerá más probable* (no digo segura) si se consigue referir a ella (como me parece hacedero) una porción de atisbos, intuiciones y aun teorizaciones recogidas a lo largo de la historia de la filosofía, y si además se llega por este camino a una aproximación o articulación satisfactoria de las doctrinas del ser y del valor,

(7) *Sobre los problemas de la razón y la metafísica* (1942) (Recogido en *Papeles para una filosofía*, B. A., 1945, pp. 108-109).

(8) *Ibid.*, pp. 109-110.

separadas y discrepantes, salvo ensayos no bien logrados, desde Platón a Aristóteles (9). (Subrayado mío.)

Siempre, pues, las multiplicadas cautelas y reservas, en diferentes sentidos, cuando de metafísica se trata. Pero siempre, también, la debilidad de las mismas; yo diría, incluso, su cuasi-formulismo. Seguramente el motivo más fuerte —y ya no meramente formulario— que alimenta todas estas reservas y cautelas de Romero está en su convicción de que el fondo último de lo real —la *trascendencia*— es irracional. La crítica del racionalismo es un viejo tema del pensamiento romeriano, que se articula diversamente con los conceptos capitales de su filosofía: *trascendencia, estructura, valor, persona, espíritu, temporalidad*. La clave de dicha crítica consiste en referir la razón, la «estricta» razón del racionalismo —que se remonta a Parménides y se perpetúa hasta culminar en los siglos XVII y XVIII, para reaparecer de nuevo, tras la breve rebelión romántica, en el positivismo—, a un tipo de explicación inmanentista (atomístico-mecanista, intemporalista, espacialista); es decir, a un tipo de comprensión justamente opuesto al que exige la trascendencia (que es siempre estructural o evolutivo temporal). Estas contraposiciones aparecen ya en el Romero de 1929 (10) bajo la forma de las antítesis *racional-irracional*, y también *razón-experiencia*. Allí se dice que «la tarea capital de la filosofía no es hoy la creación de una nueva ontología», sino que «la tarea más grave y urgente es un nuevo planteo de la contraposición entre lo racional y lo irracional» (*Loc. cit.*, párrafo VIII). Y en cuanto a la experiencia, que parece ser el método propuesto por Romero frente a las construcciones racionales, se aclara que no se trata del empirismo positivista,

(9) *Ibid.*, p. 110.

(10) *Índice de problemas*, (recogido en *Filosofía de ayer y de hoy*).

que es un pseudoempirismo, como ya mostró Husserl, sino de «la elaboración e interpretación del hecho de experiencia en su integridad» (*Ibid.*, párrafo VI). Y en 1936: «A mi ver —escribe Romero—, estamos ante este dilema: o se elabora una noción del ser según la pura racionalidad, y en este caso es imposible dar cuenta del mundo de la realidad inmediata, o se admiten elementos repugnantes a la inteligibilidad estricta, pero que posibilitan el tránsito al mundo dado en la experiencia» (11). Ya en *Programa de una filosofía* (1940) ha ganado madurez la idea de estas contraposiciones radicales (así como la de la identificación metafísica entre ser y *trascendencia*): «de todas estas direcciones modernas, la más interesante e instructiva es la del mecanicismo, en la cual la trascendencia es suprimida en manera ejemplar»... «Inmanentismo y racionalismo coinciden, por lo tanto, en el sorprendente trabajo de pensamiento a que la Edad Moderna se entrega —hasta fines del siglo XVIII y con la postdata ochocentista del científicismo—. Y esta coincidencia propone una interrogación: inmanentizar y racionalizar ¿no serán lo mismo? En mi opinión, la respuesta a esta pregunta ha de ser afirmativa, y el problema de la razón deberá ser cuidadosamente revisado en confrontación con la idea de inmanencia y con ella como guía. La prudencia aconseja, sin embargo, no presuponer la total identificación; lo palpable es la coincidencia de inmanentización y racionalización en la común tarea de la mente moderna; lo verosímil es que la inmanentización sea por lo menos uno de los supremos recursos racionalizantes; lo presumible es que inmanentización y racionalización sean una y la misma cosa» (12).

(11) *Sobre la razón y el racionalismo* (recogido en *Filosofía de ayer y de hoy*).

(12) *Programa de una filosofía*, en *Papeles para una filosofía*. Buenos Aires, 1945, p. 22.

La irracionalidad de la trascendencia se repite como un *leitmotiv*: «Ni la ley de la razón le es exclusiva e interna —sin correspondencia alguna con la realidad—, ni hay adaptación perfecta entre razón y realidad, ya que el trascender no entra en los marcos racionales». (*Ibid.*, p. 25)... «La ceguera de la razón estricta para cualquier trascendencia es total». «Los recursos de la interpretación racional, las «explicaciones» son todas ellas inmanentizaciones» (*Ibid.*, p. 26)... Lo mismo en *Trascendencia y valor*: «Mientras que la inmanencia es racional (y aun el supuesto de toda racionalidad estricta), el trascender es irracional: de aquí las dificultades para la admisión de la trascendencia en la filosofía... (13). «Lo que origina confusiones semejantes es la irracionalidad, anotada desde el principio, de la trascendencia» (*Ibid.*, p. 36)... Etc. Por otra parte, aparece ya allí la tesis identificadora de trascendencia y ser: «*ser es trascender*»... «Planteadas así las cosas, resulta un monismo de la trascendencia, pero un irreductible pluralismo ontológico»... «el ente se ha resuelto sin residuo en el trascender»..., «la trascendencia, como se anotó antes, se extiende también a lo ideal»... (14). «La universalidad de la trascendencia y su consustancialidad con lo que es»... «La trascendencia es el elemento o momento positivo de los entes (acaso el ser de ente)». «Los dos esquemas fundamentales para entender la realidad, el de estructura y el de evolución o desarrollo, rectamente entendidos, suponen la trascendencia» (15). Etc. La inadecuación entre la razón y la realidad, entendida como trascendencia, se debe, fundamentalmente al hecho de que la esencia de la razón es la identidad: «El primer principio de la razón, el que fundamenta la

(13) *Trascendencia y valor*, en *Papeles...*, p. 34.

(14) *Programa de una filosofía*, en *Papeles...*, pp. 14 a 18.

(15) *Trascendencia y valor*, en *Papeles...*, p. 33.

racionalidad, es el de identidad»... «Pero el principio de identidad es al mismo tiempo afirmación de la inmanencia, y la sustancia clásica no es sino un núcleo de inmanencia»... Parménides... «expresa por primera vez el principio de identidad y logra la más cumplida inmanentización del ser»... «La razón..., que pone la identidad como su axioma máximo, quizás no hace otra cosa en todas sus manipulaciones que extraer y aplicar las consecuencias de este único principio» (16).

Estas ideas llegan a plena maduración y aparecen enriquecidas, sistematizadas, sólidamente conexas con el vasto repertorio de temas de toda una filosofía, en la *Teoría del hombre*, la obra culminante de Romero. Pero decir «una filosofía» es, más que otra cosa, formular un problema, dada la vaguedad y multivocidad del término; a saber: ¿de qué clase de filosofía se trata? Y aun, antes: ¿qué hemos de entender por «una filosofía»? Por su título, en la *Teoría del hombre* parece que ha de tratarse de una antropología filosófica. Y, en efecto, este es su sentido general. Pero con decir esto tampoco hemos hecho sino plantear un nuevo problema, como muy bien ha visto mi maestro José Gaos, autor del mejor trabajo publicado hasta hoy sobre tan importante libro, y al que tendré que referirme todavía en lo que sigue. «Teorías del hombre como las de Scheler y Romero —escribe Gaos— y teorías del hombre como la de Heidegger podrían diferenciarse como sendas antropologías filosóficas: la primera, de la dimen-

(16) *Programa...*, en *Papeles...*, pp. 22-33. (Véanse también: *Persona y trascendencia* y *El positivismo: etapa y movimiento*, en *Filosofía de la persona*; *Temporalismo* y *Dos concepciones de la realidad*, en *Filosofía contemporánea*; *Sobre la razón y el racionalismo*, en *Filosofía de ayer y de hoy*; y el resto de los apartados de *Programa...*: *Estructura y trascendencia*, *Evolución y trascendencia*, *Espíritu y trascendencia*, *Historia y trascendencia*, *Empirismo y punto de vista*.)

sión vertical de los «grados del ser» superpuestos en el hombre, o de los integrantes «materiales» del hombre...; la segunda, de la dimensión horizontal de los «modos del ser», de los «existenciarios», de las estructuras «formales», pero no estáticas, sino dinámicas, que se cruza con la anterior» (17). Esta diferencia entre los puntos de vista «material» y «formal» es, según Gaos, radical. Pero aún hay otra más profunda: la del carácter más o menos «ontológico» de uno y otro tipo de antropología —según su manera de entender la «esencia» del hombre, siéndolo más el del segundo, hasta el punto de que —si aceptamos el juicio del propio Heidegger— ya no se trata en él de antropología filosófica, sino de una nueva ontología del ser del hombre. «En conclusión —agrega Gaos— se trataría, en último término, de la cuestión del concepto mismo de «teoría del hombre» de qué sea ésta, en qué consista, cuál sea su lugar». Pero, dejando ahora aparte estas cuestiones, diré que al calificar de «toda una filosofía» la *Teoría del hombre* de Romero, estoy entendiendo por tal una teoría general de la realidad, según señalé más arriba. Claro está que esa teoría general, como también he indicado, no está desarrollada allí, pero sí, al menos, dibujada programáticamente con extensión suficiente como para dejar netamente establecidas sus articulaciones esenciales. Ahora bien, es indudable —y lo es para el propio Romero— que en la medida en que tal teoría aparece, aparece también la metafísica. Hay, pues, en el libro de Romero, más metafísica de la que pudiera pensarse si nos atenemos al concepto exclusivo de antropología filosófica, o si nos adherimos demasiado literalmente a

(17) José Gaos: *La "teoría del hombre", de Francisco Romero* (publicado en "Dianoia", núm. 2, 1956, y recogido en el libro *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, 1957, pp. 317-337).

ciertas expresiones de su autor. Y ello, no sólo en el citado § 3 del capítulo VI, destinado concretamente a bosquejar el «cuadro de una metafísica de la trascendencia», sino también difundida por el resto de la obra. Pero con esto hemos retornado al punto que dio origen a esta primera excursión en torno al sentido de la metafísica —es decir, de la razón y la realidad— en Romero.

La metafísica de la trascendencia.

Recuérdese que nuestro propósito era presentar el «cuadro» mismo de la «metafísica de la trascendencia», tal como aparece en el repetido § 3 del capítulo VI de la *Teoría del hombre*. He aquí su abreviatura (en la que el lector reconocerá, ya en su nivel de plena madurez, las principales ideas transcritas en las páginas anteriores): «El elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza, acaso su ser mismo, es la trascendencia. Dos nociones han llegado a ser inevitables para pensar la realidad: la de estructura y la de evolución o desenvolvimiento. Ambas, rectamente entendidas, suponen la trascendencia; ambas muestran al ente saliendo fuera de sí, trascendiendo. La estructura es un todo que importa novedad respecto a sus partes; tal novedad no puede concebirse sino admitiendo que las partes se trasciendan al componer estructura, rebosan de sí y se funden en una síntesis original. El desarrollo, la evolución en cuanto cabal desenvolvimiento, es un trascender en la dirección del tiempo, un derramarse del ente hacia adelante. Todo lo real es actuante y todo actuar es trascender» (p. 206) (18). El mecanismo, científico y fi-

(18) Los números de la paginación que van entre paréntesis se refieren a la *Teoría del hombre*, de Francisco Romero (Buenos Aires, Losada, 1952). Lo mismo se entenderá en lo sucesivo, mientras no se haga advertencia en contra.

losófico, ignora la trascendencia, y aun se complace en negarla como mera ilusión. Al reducir todo cambio a movimiento local —que es un pseudocambio, puesto que en él «la intimidad del ente queda idéntica a sí»— destruye la posibilidad de toda auténtica mutación, y por tanto, de toda trascendencia. La consideración espacial prima en él absolutamente sobre la temporal: «la temporalidad resbala sobre la superficie de los entes sin morder en ellos, sin afectarlos» (pp. 206-207). Pero el mecanicismo está «inspirado en lo capital por el racionalismo»... «viene a ser en lo profundo una encarnación, una dependencia del racionalismo», cuyo principio supremo constitutivo es el de identidad. Ambos —mecanicismo y racionalismo— proclaman el inmanentismo absoluto, «denuncian toda trascendencia como ilusoria y reductible a una efectiva inmanencia» —el ente se agota en su interioridad consigo mismo, según expresa el principio de identidad, que «es también un principio de inmanencia»—, desconociendo «el verdadero modo de ser de la realidad, que es el salir fuera de sí, el trascenderse. La estricta racionalidad identificadora no coincide, pues, con la realidad; la inteligencia —mucho más comprensiva y elástica que la razón estricta o eleática— comprueba este desacuerdo»... «El espacio y el tiempo guardan, respectivamente, estrechas conexiones con la inmanencia y la trascendencia», dadas «la helada neutralidad y pasividad del primero» y «la viva fluencia, irrestañable e irreversible, del segundo» (p. 207). «La realidad se dispone en cuatro planos u órdenes: el plano físico o inorgánico, el de la vida, el del psiquismo intencional y el del espíritu. Cada uno es soporte del siguiente, que en él surge, de él se alimenta y lo supera. En esta sucesión de planos se manifiesta un notorio crecimiento del trascender. En el plano físico es donde la trascendencia es menos visible

(de ahí la preferencia de las concepciones racionalistas por las «explicaciones hacia abajo», asignando al orden físico la verdadera sustancia metafísica y juzgando lo demás como epifenómeno). «En la vida la trascendencia es ya evidente». Más patente aún es en el psiquismo intencional, pero todavía no plena, por la referencia subjetiva que éste lleva consigo, pese a esa constitutiva versión hacia lo objetivo— es decir, a esa trascendencia *universal*—, que es la intencionalidad misma. En fin, en el acto espiritual alcanza el trascender el más alto grado posible, pues en él toda referencia al sujeto —«salvo la de ser acto suyo»— queda eliminada. «El sujeto espiritual es, pues, un foco de puras trascendencias» (19). Las concepciones imanentistas tienen su época áurea en los siglos XVII y XVIII, con el racionalismo extremo, y reaparecen pasajera y momentáneamente en el positivismo. El romanticismo es una insurrección contra esta tendencia (Fichte, Schelling, Hegel) (pp. 207-209). El positivismo es a su vez una reacción contra el romanticismo (aunque el progresismo que crece a su margen —para lo humano— acoge a su modo la trascendencia. Agotado el positivismo, las intuiciones románticas se renuevan en fórmulas más críticas y rigurosas (como en Bergson y Whitehead). Los intentos filosóficos realizados hasta hoy para dar cuenta «del desarrollo y crecimiento de la realidad» (Fichte, Schelling, Hegel, el mismo Bergson —aunque en éste «por primera vez se acoge el tiempo en la intimidad del ser»—) son insuficientes. «La hipótesis de la trascendencia —en términos mucho más anchos que los propuestos por Simmel— nos parece esquivar cualquier reproche de

(19) La significación de estos cuatro planos se verá mejor más adelante, ya que constituyen uno de los esquemas fundamentales de la doctrina romeriana de la realidad, y, por tanto, habremos de referirnos a ellos con más amplitud.

parcialidad»... «La trascendencia es una en cuanto condición general de los entes de salir de sí»... y «múltiple en sus formas, de acuerdo a los distintos planos de la realidad; el monismo del trascender se diversifica en el pluralismo de los distintos regímenes de trascendencia, según los cuatro órdenes de la realidad, y, dentro de estos órdenes, en maneras especiales, como, por ejemplo, la trascendencia cognoscitiva, ética, estética, etc., en el ámbito de lo espiritual». Entender la realidad como inmanencia es convertirla en su «cadáver» o «esqueleto». «La función de la inmanencia parecería ser la constitución de los centros del trascender, o acaso el almacenamiento de trascendencias latentes, que se actualizan cuando encuentran adecuadas salidas. El centro inmanente disminuye como tal y tiende a resolverse en la trascendencia, a medida que se asciende en la escala de los entes; acaso en un extremo se halla la masa como foco de la trascendencia gravitatoria, y en el otro el espíritu, en el que la inmanencia es puntual, un centro sin dimensión, identificado cabalmente con su trascender». Los órdenes escalonados de la realidad acusan un incremento gradual de la trascendencia: «hay más trascender en lo orgánico que en lo físico, en lo intencional que en lo orgánico, en lo espiritual que en lo meramente intencional. La trascendencia espiritual señala el ápice y no tolera un escalón más alto; es trascendencia absoluta y total» (pp. 209-211).

Este es el «cuadro» general de la metafísica de la trascendencia que nos ofrece Romero en el apartado de su libro consagrado a ello temáticamente, y de él vamos a partir para la traslación de las líneas maestras de su doctrina completa de la realidad. La noción de trascendencia, idea nuclear de esta filosofía —y la más original de ella como se ha reconocido repetidamente— nos permite partir de ella como de un centro interpretativo

para seguir, en este orden de los conceptos sistemáticos, sus irradiaciones capitales.

Los planos de la realidad.

La trascendencia —esto es, la realidad—, según hemos visto ya, se organiza en cuatro planos o estratos, que son otros tantos escalones o grados del ser: la naturaleza inorgánica, la vida (con el psiquismo preintencional o «de estados»), el psiquismo intencional y el espíritu. Este modo de concebir lo real, en planos o «estratos» es muy viejo: el modelo lo dio ya Aristóteles —aunque, naturalmente, la concepción de Romero, tan de nuestro tiempo, tenga muy poco que ver con la aristotélica—; como formas actuales muy representativas podemos señalar las de N. Hartmann y Scheler, con las que la de Romero, especialmente con la última, ofrece bastantes semejanzas— sí que también considerables diferencias en la concepción de la significación y relación de las diversas capas o planos—.

El estrato inferior, el de la materia muerta o materia inorgánica, es el de que menos nos habla Romero: apenas unas leves indicaciones, y siempre para referirlo a los grados superiores, y en primer lugar al siguiente, al de la vida. Sus caracteres son, por lo pronto, los establecidos por la física (pp. 31, 78). Es el grado inferior de la trascendencia, aquel en que «más puede imaginarse una pura inmanencia» (p. 208). Por serlo, y aunque inmerso en lo temporal con todo lo «real» (p. 143), constituye el dominio por excelencia de lo espacial y de lo mecánico (p. 174), y consiguientemente, lo cualitativo es mínimo en él y lo cuantitativo máximo —la libertad mínima y la determinación máxima— (p. 164). Si admitimos —como, en efecto, admite Romero— una oposición fundamental entre lo funcional y lo entitativo,

lo inorgánico constituye también el grado ínfimo en lo funcional y el máximo en lo «visiblemente entitativo» (aunque todo ente se resuelve en última instancia en actividad, ya que «nuestra concepción entera de la realidad se inclina al estructuralismo y al actualismo»). Pero lo entitativo y lo funcional se oponen como materia y forma, como contenido y legalidad. Por tanto, lo inorgánico representará el grado inferior en el aspecto de la forma y de la legalidad (p. 163). En otro lugar señala Romero como un *novum* de lo viviente frente a lo inorgánico, como «la nota más saliente y peculiar de todo ser vivo, la forma definitiva y delimitada frente al mundo circundante», la «potencia formadora» (p. 80), de donde se colige que no existen en lo inorgánico. A este mismo carácter se puede referir el del modo de darse la individuación en la materia inerte, que es también el del grado ínfimo; hay en ella individuos (los átomos, las moléculas, y quizá los cristales, lo son), pero es una individualidad la suya «mucho menos resuelta y múltiple que la orgánica», sólo aparece en sus «primeros pasos, en las elaboraciones indispensables para superar la caótica confusión originaria y crear un orden regular» (pp. 90-91); son estos individuos como «rudimentarios esbozos de los orgánicos», ciegos ensayos de una aptitud configuradora» (p. 94). La razón de ello es que la individualidad se define como «unidad de estructura y función» (20), y, por tanto, se es más individuo cuanto más se intensifique esa unidad, y a la inversa. Por último, el plano físico es también el grado mínimo de *movilidad cósmica* (p. 80), y tal vez por eso, el «más resistente y fuerte», pero también el «más tosco y estabilizado», de donde «el más ciego y de menos recur-

(20) A esta nota agrega Romero, también como esencial, la *autonomía*.

sos» (p. 246). Podría pensarse —así, Scheler— que la materia es el gran reservorio de la energía cósmica, «el único escalón con fuerza intrínseca», «vasto receptáculo que iría proveyendo de energía o los estratos superiores» (p. 248); pero en este punto —como en otros— Romero destaca su discrepancia con Scheler: la *impulsividad física* «es ya una especialización del ímpetu originario, ajeno en sí a cualquier forma especial»... «ese impulso es»... «la trascendencia, que vendría a coincidir con ese fondo último y común de todas las cosas, de que habla Scheler» (p. 249). Cada plano tiene, pues, su fuerza propia, y todos la reciben de la trascendencia (p. 250).

Sobre el plano de lo inorgánico se implanta el estadio inmeditamente superior: la vida. Como ley general suya puede decirse que todos los caracteres «*positivos*» encontrados en el plano físico pertenecen también al vital en un *grado* superior, así como todos los «*negativos*» reaparecen en él en grado inferior, o peculiarmente compensados, neutralizados o disipados en las estructuras de lo viviente (21). Pero esta elevación o ascenso del régimen cósmico no es un mero aumento intensivo, sino que importa esenciales novedades, como vamos a ver. Se pueden distinguir en el plano vital dos aspectos —inseparables, por supuesto—: el puramente orgánico y el psíquico —estricta «repercusión» suya—. Lo orgánico comienza por no ser otra cosa que la propia materia física ordenada en especiales configuraciones. Los hechos vitales no son una realidad aparte de los físicos, no se pueden separar de éstos materialmen-

(21) Aunque Romero no usa los términos “positivo” y “negativo”, creemos que se pueden aplicar aquí con bastante fundamento, en el sentido de que lo propio de cada plano es expresión de un grado de la trascendencia, y estos grados se corresponden estrictamente con los del valor. (Véase más adelante.)

te, sino que los incluyen —y con ellos, claro está, toda su legalidad—; pero sí son «un *plus* superpuesto a lo inorgánico», también con legalidad propia y con peculiaridades, formas y comportamientos originales e irreducibles a los inorgánicos, aunque «implantados» y «constituídos» sobre éstos. La vida no anula el ser físico de los átomos y moléculas que «toma a su servicio»; sólo «los organiza, distribuye y dispone según sus modos y exigencias» (pp. 77-78). Ahora bien, esto representa un importante enriquecimiento del régimen cósmico: «La procesualidad del cosmos resulta aumentada, en primer término, por la aparición lisa y llana de una forma de realidad nueva, la vital, esencialmente distinta de la inorgánica. Desde cierto punto de vista, al lado de lo que constituye el orbe físico surge y se agranda otro orbe, el biológico» (p. 78). He aquí las características propias y privativas del ser vivo que enumera Romero, siguiendo a W. Roux y a K. Sapper: Incorporación (de materias extrañas a él); asimilación (a sus propias sustancias); desasimilación (de ellas); eliminación; sustitución (mediante la nutrición y asimilación); crecimiento; movimiento; reproducción; transmisión hereditaria; autorregulación; en fin, «la nota más saliente y peculiar de todo ser vivo» —agregada por Sapper—: «la forma animada», «la potencia formadora», en íntima unión con la capacidad individualizadora» —Romero casi las identifica— (pp. 79-80). Al hecho general de la individuación —y en especial a la del viviente— dedica Romero algunas nutridas páginas. En la individualidad también hay grados, puesto que la unidad de estructura y función que la define puede ser más o menos cohesiva e intensa, y lo es de hecho a medida que se asciende en la estratigrafía cósmica. Las formas engendradas por lo vital son individuos en un sentido supe-

rior al de los inorgánicos, y aún «en la escala de los seres vivos, el animal es más individuo que la planta, el vertebrado más que el insecto, el mamífero más que el pez» (p. 96). La noción —y el hecho— de la individualidad juega un papel tan importante en la concepción cosmista de Romero, que es, nada menos, la decisiva para la distinción esencial entre caos y cosmos. A partir de un supuesto «ápeiron» caótico y originario, el cosmos comenzaría con el proceso de diferenciación en que se constituyen las primeras unidades individuales (p. 94). La individualización, en su ascenso a través de los distintos planos de la realidad, marca también grados sucesivos y crecientes de particularización, puesto que se trata de la formación de núcleos cada vez más privados y cerrados sobre sí, aunque, paradójicamente, este progreso en la individualidad sea al mismo tiempo «un avance hacia la universalidad, hacia la liberación del encierro en lo particular» (p. 96). Ello se explica porque con la individualización lo que se crea es un centro, algo íntimo, y, a partir del grado de la vida, ese centro es ya psíquico, y su aumentar es, a la vez que una progresiva concentración, una mayor iluminación «y auge de los aparatos cognoscitivos», y, por tanto, de la capacidad de proyectarse por campos cada vez más extensos; «psíquicamente, las especies animales se van abriendo al mundo a medida que progresan en la jerarquía zoológica» (pp. 96-97). Pero esto nos pone ya en contacto con el segundo aspecto de la vida, que, junto al meramente orgánico, habíamos distinguido: su aspecto psíquico. Romero lo llama «psiquismo preintencional» o «de estados».

Se trata, desde luego, de dos aspectos de una misma realidad: todo lo orgánico tiene una especie de «repercusión» psíquica. La *Teoría del hombre* comienza

con estas palabras: «El psiquismo orginario debemos concebirlo como una sucesión indivisa de estados, especie de repercusión psíquica de la vida. No existe en tal psiquismo distinción entre sujeto y objeto, ni puede hablarse de una conciencia propiamente dicha. La vida es registrada psíquicamente, resuena y se duplica en una psique nebulosa. Este psiquismo es, por decirlo así, inmanente a la vida desde sus comienzos, eco directo suyo y órgano que sirve al viviente para la coordinación interna y la conducta externa.» Este párrafo resume los principales caracteres del psiquismo preintencional, del cual lo que le importa a Romero, ante todo, destacar es justamente su no-intencionalidad. También aquí, partiendo de un acuerdo de principio con Scheler —la pertenencia del psiquismo ya a todo lo viviente, incluso a los vegetales, en forma de impulso afectivo—, subraya nuestro autor su discrepancia con aquél en cuestión tan importante como es la de si la inteligencia práctica puede servir o no para establecer una diferencia esencial —y no meramente de grado, como quiere Scheler— entre el hombre y el animal. Según Romero, ahí hay que buscar la «primera diferencia» entre hombre y animal, aunque la última esté en el espíritu. La razón de ello es que, en la llamada (desde las experiencias de Köhler con chimpacés) «inteligencia práctica» del animal falta la intencionalidad, la referencia objetiva, o sólo apunta de un modo incipiente y discontinuo, de suerte que en modo alguno se puede hablar aquí de ella como de una función normal, ni siquiera como de una función propiamente lograda en ningún caso. Ahora bien, precisamente esa función, la normalidad y continuidad de esa función, es la primera peculiaridad exclusiva del psiquismo humano. No habría, pues, en el animal inteligencia, hablando con rigor, sino sólo «los

momentos iniciales y discontinuos de lo que indudablemente es raíz y origen de todo comportamiento inteligente», a saber, la intencionalidad. En apoyo de su tesis apela Romero al testimonio de psicólogos que se han ocupado del psiquismo animal tan notables como Thorndike, A. Miller y David Katz. Lo propio del psiquismo animal son, pues, los «estados», «hechos psíquicos sin carácter intencional, esto es, sin dirección objetiva», modificaciones meramente «vividias», donde aún no aparece la diferenciación sujeto-objeto, donde no hay, por tanto, todavía propiamente conciencia —puesto que ésta es siempre conciencia *de*—. «El campo de estados es, en cierto modo, una mezcla confusa de lo subjetivo y lo objetivo, pero sin que existan todavía ni el sujeto ni el objeto» (p. 18). El flujo vivido de los estados es, ciertamente, «la sustancia primigenia de toda vida psíquica», la masa difusa, indivisa, oscura, «caótica», de la preconciencia; pero ella sirve sólo de *materia* afectivo-impulsiva sobre la cual se estructurará la conciencia, que es siempre «conciencia objetivante», intencional, cognoscitiva (22). Siendo, pues, lo configurativo, lo «formal» o estructural, en su grado o nivel, la ley esencial de la conciencia —respondiendo una vez más a la señalada oposición genérica entre materia y legalidad—, es claro que su aparición no se puede explicar por el «nebuloso psiquismo animal», por los oscuros «movimientos afectivos e impulsivos», que son sólo, como queda dicho, su materia. La intencionalidad, la conciencia es, pues, también un *novum* en la ascensión de la trascendencia, y da lugar a la constitución de otro plano o grado suyo. Pero antes de pasar a este nuevo estadio

(22) Véase más adelante la íntima vinculación que Romero establece entre conciencia, intencionalidad y conocimiento, y la prioridad de lo cognoscitivo en el psiquismo humano.

debemos decir unas palabras acerca de un fenómeno importantísimo en la cosmología romeriana y que aparece por primera vez en el plano vital: el hecho de la «colonización». Cada estrato de la realidad, a partir de la vida, «coloniza» al inferior. La relación forma-materia o legalidad-materia, ya aludida, entre cada plano y el inmediato inferior es ya expresión de ese gran hecho cósmico. Se trata de que cada grado de la realidad, al implantarse o constituirse sobre el inferior, lo «utiliza en beneficio de sus propios fines, imponiéndole una especie de servidumbre» (p. 80)... «La entidad colonizante no avanza desde fuera, para imponer sus normas y finalidades a un previo estado de cosas que le sea exterior y ajeno, sino que brota y se consolida en el seno mismo de la realidad colonizada, se alimenta de ella y desde su centro la gobierna y encamina» (p. 81). La colonización se despliega en multitud de modos, según las peculiaridades y significación de cada plano. La vida coloniza a la materia, el psiquismo intencional a la vida y el espíritu a la intencionalidad, y, por ende, a través de ella, a la realidad entera. También hay «colonizaciones» dentro de cada plano: del vegetal por el animal, por ejemplo, y aún otras dentro de estos substratos (pp. 81-82). Después veremos algunas de estas formas concretas de colonización y su sentido en el proceso ascendente de lo real. Vengamos ahora a la consideración del tercer estadio de la realidad: el *psiquismo intencional*.

Al estudio de lo intencional consagra Romero una atención mucho mayor que a los dos planos anteriores: en realidad, toda la primera parte de su libro, que lleva por título *La intencionalidad*, y que es, en volumen, más de un tercio del total —si restamos las pocas páginas dedicadas a la materia inorgánica y a la vida— está dedicada a su estudio. Este interés superior se ex-

plica porque con la intencionalidad aparece el hombre, tema del libro de Romero. (Lo mismo se puede decir de la segunda parte: *El espíritu*, y de la tercera: *El hombre*.) No podemos seguir aquí, naturalmente, el rico desarrollo de cada una de estas partes. Nos limitaremos a lo que creemos de interés más central para cubrir el esquema expositivo que nos hemos trazado. Baste con decir que esta parte incluye nada menos que sendos bosquejos de una teoría de la comunidad humana (Capítulo II) y de una teoría de la cultura (Capítulo III). Para nuestro propósito actual, que es ofrecer el panorama general de los planos o grados de lo real, nos atendremos preferentemente al capítulo I de esa *Primera parte* —y del libro—, que se titula *La conciencia intencional* y se despliega en seis largos párrafos (pp. 11 a 98).

Con el psiquismo intencional la trascendencia gana un nuevo grado o nivel, en el que podemos descubrir, intensificados, todos los caracteres genéricos positivos ya discernidos para los grados inferiores. No es menester insistir en ellos. Señalaremos solamente las novedades advenidas con la intencionalidad al régimen cósmico (23). La gran novedad, esta vez, prodríamos decir, es el hombre —al menos, lo que llama Romero el *hombre natural*—. En efecto, lo que surge con la intencionalidad es la conciencia —aunque no necesariamente la autoconciencia—. La conciencia es siempre conciencia de... (de *algo*, de *objetos*); decir conciencia es, pues,

(23) Romero maneja el fecundo concepto de intencionalidad, puesto en circulación por Brentano y tan genialmente desarrollado por Husserl, desde supuestos metódicos no fenomenológicos, como habrá advertido el lector; de ahí que, en relación con él, su idea de la trascendencia tenga bastante poco que ver con la homóloga noción de trascendencia en Husserl, que presupone siempre la actitud atética.

tanto como decir intencionalidad, y viceversa. Propiamente hablando no hay conciencia aintencional —ni, desde luego, en absoluto, intencionalidad sin conciencia—. Y claro está que tampoco hay conciencia sin sujeto. Con la conciencia intencional nacen simultáneamente y en necesaria complicación sujeto y objeto. La diferenciación sujeto-objeto operada en la masa neutra de los estados, en la confusa unidad del psiquismo preintencional, es el hecho esencial y constitutivo de este nuevo nivel de la realidad, y la riqueza de consecuencias que encierra es incalculable. «Lo propio de la conciencia intencional es consistir en una haz de intenciones o actos proyectados hacia objetos, en funciones de aprehensión cognoscitiva, de emoción y de voluntad» (página 15). Lo decisivo es la objetivación, el poder de transformar los estados en objetos, entendiendo por «objeto», en un sentido generalísimo, todo «cuanto es 'algo' para un sujeto», «cuanto se 'presenta' ante él», «todo aquello a que el sujeto puede referirse porque se le pone delante». «La nota más general de la objetividad es», pues, «la de presencia» (24); su otro aspecto esencial es el de ofrecerse en ella la realidad «como un conglomerado de entidades recortadas, dotadas de existencia y consistencia». A la diferenciación señalada entre sujeto y objeto, operada en el campo neutro de los estados, se agrega, pues, esta otra producida en el campo de lo objetivo. Ese campo, por otra parte, tiene múltiples planos y especies: «la objetividad que presentan

(24) La presencialidad puede ser actual o meramente posible o potencial —cuando el sujeto posee experiencia de “objetivaciones anteriores”— y puede ser plena o atenuada —cuando no se percibe propiamente un objeto, pero se tiene una referencia más o menos confusa a él, en modos de conciencia como el *contar con* algo, la reminiscencia vaga, etc.—; pero es indispensable para que haya objetividad en cualquiera de sus modos (vid. pág. 40).

los cuerpos visibles y tangibles, sus partes, sus propiedades, sus situaciones y estados; los sucesos psíquicos que aprehendemos por íntima experiencia, y los que suponemos en los demás; los entes intemporales de la matemática, captados por intuición intelectual o por conclusión, así como las relaciones; los personajes y las situaciones de la ficción poética y del mito; las significaciones de las palabras, las normas y preceptos, etcétera.» (p. 16). Como caso especialmente curioso de objetivación destaca Romero la de los propios estados. Aquí hay que salir al paso de una posible confusión. La objetivación se realiza siempre sobre la *materia* de los estados —la intencionalidad se constituye transformando los estados en objetos—, que, por virtud del acto intencional, dejan de ser estados y adquieren formas categoriales objetivas, es decir, se convierten en algo completamente distinto de un estado. No es a esta transmutación constitutiva a la que aquí se refiere Romero, sino al hecho de que podamos enfrentarnos con nuestros propios estados *en cuanto tales*, hacer de ellos un objeto que es el estado mismo, «reparar en él y destacarlo como un algo en nuestro campo perceptivo». Romero distingue dos momentos en la objetivación: «el trascendental, en el que se constituye el objeto, y el perceptivo, en el cual el objeto constituido es dado al sujeto» (p. 17). El primero es inconsciente; el segundo transcurre ya en la zona de la conciencia. Eso que he llamado transmutación constitutiva de toda objetividad pertenece al primero —o, en todo caso, a ambos—: en cambio, la objetivación del estado *en cuanto tal*, pertenecería sólo al segundo. (Aunque Romero no lo afirma expresamente así, creo que esta interpretación es correcta.) Parece —aunque no está totalmente claro— que esta distinción viene a coincidir con la que se hace en otro lugar entre el «plano trascendental» y el «plano

lógico». Aquí no se habla ya del nuevo ser *constituído* del objeto a diferencia del *ser dado*, sino, supuesta «una única constitución del objeto», de «dos tipos de determinaciones» del mismo: «las que se dan conjuntamente con el objeto mismo, de raíz categorial y provenientes del plano trascendente y las que se le atribuyen en el plano lógico, mediante operaciones que tienen su correlato o duplicado en los juicios determinativos» (p. 57). (No podemos detenernos aquí en los problemas que indudablemente suscita esta distinción, sutil y profunda por lo demás.) Volviendo a la multitud de posibles variedades de la objetivación, cree Romero que todas ellas se pueden reducir a tres tipos: 1.º El tipo de «los objetos plenos o enteros»: este árbol, esta casa (son las «objetivaciones primarias»). 2.º «Objetos aislados en los objetos plenos», como el color verde o la forma de este árbol (corresponde a lo que se ha llamado «abstracción aisladora», aunque Romero advierte que no se trata sólo de un «tomar por separado», sino de un substantivar o tomar como objeto eso que se separa). 3.º «Objetos creados por síntesis de los rasgos comunes a muchos objetos primarios» (correspondería a lo que se ha llamado «abstracción generalizadora» y el carácter común de estos objetos es la *universalidad*; los géneros y las especies, las familias de conceptos de la clasificación lógica —que antes se llamaban «árboles lógicos»— reflejarían este tipo de objetivación); por virtud de este tercer tipo se descubre una «condición capital de la trama de la realidad, lo que se podría nombrar» su «estructura lógica» (pp. 58-60). Estos tres niveles de objetivación lo son también del avance de la inteligencia, porque, para Romero, la inteligencia comienza allá donde comienza la objetivación, y entre sus formas más elementales y las más complejas y elevadas no hay solución de continuidad. Es falso pensar, como se

suele, que las funciones intelectuales presuponen ya ciertos «elementos dados» sobre los que operar. Toda la inteligencia «asienta en el don de objetivar». «Desde la creación de los objetos hasta las últimas y más abstrusas especulaciones, la inteligencia es una y la misma» (p. 58). Pero esto nos retrotrae a la cuestión de las tres formas posibles de conciencia intencional —ya mentadas más arriba—, a saber: la cognoscitiva, la afectiva y la volitiva. Entramos aquí en lo que el propio Romero ha llamado su «intelectualismo», y es tema central en la interpretación de la esencia y significación de lo humano. El problema puede plantearse así: Si la intencionalidad es el rasgo definitorio del hombre —como afirma Romero— y si, por otra parte, no sólo hay intencionalidad cognoscitiva, sino también emocional y volitiva —como asimismo admite—, ¿qué papel desempeña cada una de estas tres dimensiones del hombre en la constitución esencial del mismo? (25). La respuesta de Romero es terminante: la intencionalidad emotiva y volitiva se *fundan* en la cognoscitiva, la suponen necesariamente, requieren para existir «la constitución cognoscitiva de un mundo de objetividades»; no hay propiamente más intencionalidad objetivadora que la cognoscitiva, «fundamento de lo humano», por cuya actualidad se constituyen simultáneamente sujeto y objeto, y, por reiteración de sus actos, «yo» y «mundo» —el yo es el sujeto consolidado, el mundo la organización de las objetivaciones—. Y entiéndase que decir «cognoscitivo» quiere decir ya «intelectual». «La existencia del mundo es, para el hombre, una creación intelectual» (p. 24) —recuérdese: la inteligencia comienza allí donde comienza la intencionalidad—; «toda posterior acti-

(25) La pregunta tiene sentido, precisamente, en la concepción de Romero, puesto que él acepta una esencia del hombre.

vidad de la inteligencia deriva y es prolongación y complicación de aquella actitud que crea para el hombre un mundo de objetividades» (*Ibid.*). (Ya veremos que Romero va aún más allá, llegando a identificar la función objetivante con la función judicial.) «La emotividad y la voluntad humanas son, pues, intencionales», pero no de un modo autónomo e independiente de la intencionalidad cognoscitiva (perceptiva), sino que es ésta —por ser la única objetivante— «la estructura intencional básica», previa y supuesta por aquellos otros actos intencionales. «No puede haber intencionalidad emocional ni volitiva sin un sujeto del que parta y sin un objeto que la reciba, y ni lo emocional ni lo volitivo poseen la prerrogativa de crear» éstos. «La totalidad de la estructura intencional cognoscitiva»... «es indispensable y previa, para la intencionalidad afectiva y volitiva» (p. 32). Estas sin aquéllas, no alcanzarían lo intencional, no pasarían de estados. Hay, pues, una indudable y necesaria «precedencia» y «primacía» de la intencionalidad cognoscitiva sobre las otras dos, en el sentido concreto, y por lo pronto no en otro alguno, de ser *conditio sine qua non* de ellas, o, podríamos también decir, de ser fundante con respecto a ellas. La función puramente objetivante es primaria: «Llamamos primaria a esta función porque cuando el sujeto opera como agente de actos intencionales de la zona emocional o de la volitiva, necesita haber realizado previamente la objetivación cognoscitiva, ya que los actos intencionales —o específicamente humanos— de emoción y voluntad sólo lo son en cuanto se proyectan sobre objetivaciones» (p. 44); pero «ni la emoción ni la voluntad pueden ser el resorte de la objetivación», aunque «pueden empujar hacia ella, estimularla...» (p. 56). Esta última frase señala a otro punto de vista, desde el cual, y sin contradicción con lo que queda dicho, se podría

hablar de «una especie de primado de la voluntad», pero sólo en el sentido de que la intencionalidad brota de un empuje o impulso que viene de los estratos inferiores, y que no es otro que el de la trascendencia misma, a la que le sería propia, en su ascender desde los primeros estadios, una como *voluntad de conciencia* (p. 56). Claro que no se trata de una voluntad *sensu stricto* —la cual sólo puede ser humana y, por tanto, intencional—, sino de «un oscuro poder que en la psique preintencional quiere afirmarse y elevarse con ello a la conciencia» (p. 46). Es posible que en el confuso psiquismo de estos preponderen los movimientos afectivos e impulsivos sobre los de dirección cognoscitiva, y que intervengan en la aparición de la intencionalidad, puesto que en la psique todo es solidario, pero en ningún caso la explican o configuran; la conciencia objetivadora queda siempre como el hecho rigurosamente *nuevo* e irreducible de este plano de la realidad, y es ella por el contrario, la que resulta *determinante* para la humanización —o intencionalización— de aquellos oscuros movimientos. Otro hecho también aceptado por Romero es el de las interferencias, influjos y deformaciones que lo emocional y volitivo puede producir en la vida intelectual; pero nada de ello invalida la tesis de su prioridad y fundamentalidad. Y decimos vida intelectual, porque de ella específicamente se trata. En efecto, hemos visto que, según Romero, la inteligencia es ya, desde sus primeros pasos, juicio, aunque no formulado explícitamente. «No podemos concebir la atribución de objetividad sino como un acto semejante al juicio» (p. 44). «Percibir, aprehender algo es atribuir ser y consistencia a lo aprehendido.» El sujeto, pues, nace como la facultad de asignar presencia a los estados, de juzgar que son. El juicio objetivante no es, sin duda, un juicio consciente, formulado, explícito; somos inconscientes

de ese juicio, pero es ese juicio el que nos proporciona la conciencia de los objetos» (p. 45). Romero dedica un apartado entero a tratar esta cuestión, y aduce en su favor múltiples e ilustres testimonios (Reid, Bolzano, Witasek, Spencer, Binet, Wundt, A. Müller, etc.). No podemos seguirle aquí en el detalle de su interesante exposición. Sólo subrayaremos que el juicio adquiere un papel tan fundamental como el de la intencionalidad misma —en cierto modo es la forma primaria de ella—: «Se dijo antes que el hombre es el ser que tiene (o percibe) objetos, y que es el ser que es sujeto. Ahora agregamos con la misma decisión: el hombre es el ser que juzga. Porque, como hemos visto, el sujeto surge como el ser capaz de juzgar, de atribuir objetividad a los estados; es, podríamos decir, la capacidad de juzgar que se sustantiviza, que se erige en ente» (p. 46). También aquí distingue Romero los dos planos en que transcurren las operaciones intelectuales: el transcendental y el lógico, y es precisamente el juicio —que interviene en ambos, respectivamente, como juicio objetivante y como juicio existencial— el encargado de unificarlos, de establecer la continuidad entre ellos. Esta «unidad y continuidad radican en la identidad del principio que gobierna a ambos, el juicio» (p. 47). No habría, pues, según esto, «conocimiento sensible», sino que todo conocimiento es ya, desde luego, conocimiento intelectual. La aludida unidad y continuidad de los dos planos de la actividad cognoscitiva se prolonga hasta abarcar la inteligencia entera: «desde la creación de los objetos hasta las últimas y más abstrusas especulaciones, la inteligencia es una y la misma.» Este principio de la unidad de la inteligencia es desarrollado, al hilo de la teoría de la objetivación, en las siguientes líneas: 1.º, en lo que llamé los tres niveles de la objetividad; 2.º, en la relación necesaria y, por decirlo así, automática en-

tre objetivación y nominación (lo que permite a Romero esbozar una teoría del lenguaje, como «un aspecto del hecho universal de la expresión»: aquel que «se subordina a las modalidades de la intencionalidad») (26); y 3.º, en la *reducción de todo el funcionamiento* de la inteligencia a dos clases de procesos: análisis y síntesis, mediante los cuales se explica tanto la actividad práctica de la inteligencia como la teórica (en el examen de este último aspecto traza Romero las etapas del saber teórico, desde el conocimiento vulgar hasta el planteamiento de las cuestiones últimas o conocimientos metafísicos, pasando por los diversos estadios del saber científico, que son: a) el de las ciencias descriptivas y clasificatorias de la naturaleza; b) el de las ciencias naturales llamadas comúnmente «explicativas»—física, química, biología—; c) el campo de las grandes teorías científicas —las teorías ondulatoria y corpuscular de la luz, las nuevas ideas de la razón en sus propias actividades—, de la lógica, de la matemática—; d) finalmente, el planteamiento de las cuestiones últimas, «incluso el de la

(26) “La función objetivadora y la nominadora van a la par y de concierto; la objetivación, en efecto, requiere o suscita la nominación y parecería quedar imperfecta sin ella. La función ordinaria del lenguaje *significativo* parecería ser la de reforzar la objetivación, la de subrayarla, la de consumarla y concretarla, ligándole a la materialidad del signo sensible”... “El hombre surge como tal al mismo tiempo que el lenguaje *significativo* u *objetivo*” (página 61)... “La función perceptiva promueve el lenguaje, y el lenguaje, a su vez, promueve la marcha de la tarea objetivadora”... “Si el hombre habla y es el único ser que habla, es porque percibe objetivamente y porque nadie más que él percibe así; si puede adelantar indefinidamente en sus objetivaciones, que no lo son solamente de instancias separadas, sino también de sus conexiones y, a la larga, de toda la trama de la realidad, es porque habla”... “Carece de sentido la pregunta de cómo el hombre ha creado el lenguaje, porque el lenguaje es necesariamente simultáneo con la humanidad” (p. 63), etc. (Vid. pp. 61-64).

realidad en sí», o campo de los problemas metafísicos, suscitados por la etapa anterior —en sus tres posibilidades de una metafísica racional, de una metafísica irracionalista o de la negación de la metafísica—; la marcha descrita por estas etapas es la de un «alejamiento paulatino de la experiencia común» (pp. 64-71); 4.º, en la división de la inteligencia en dos vertientes: «la que cae hacia el orden empírico»... «y la que cae hacia el orden ontológico», y, con motivo de ella, en la distinción entre inteligencia y razón, con la primacía de la primera («la inteligencia es una función efectiva, un hecho; la razón es un ideal, el conjunto de las exigencias o normas en que se ha creído ver el cumplimiento de las supremas demandas de la inteligencia»), y en la adscripción a la inteligencia de la aprehensión de las esencias (nuevamente en discrepancia con Scheler, que atribuye esta función al espíritu) (pp. 72-74).

Decíamos al comienzo de este apartado que con el psiquismo intencional aparecen intensificados y aumentados todos los caracteres positivos descubiertos en las formas inferiores de la realidad —materia inorgánica y psiquismo animal—, pero que, por otra parte, este nuevo grado en el ascenso de la trascendencia implica novedades sustanciales. Hay que agregar que estas novedades no surgen como resultado de una sencilla evolución gradual: «La intencionalidad no sobreviene como mera afinación o mejoramiento del psiquismo preintencional; no existe continuidad entre uno y otro modo de lo psíquico, sino un cambio brusco y revolucionario»... (p. 82). «Nos hallamos, pues, ante una nueva forma de realidad y ante una actividad completamente distinta de todas las existentes hasta su advenimiento» (p. 83). Sin entrar ahora en el problema que estos «saltos bruscos»

(27) plantean dentro de la concepción general de la realidad diseñada por Romero, diremos que el tipo de «colonización» a que lo intencional somete a lo vital —y, por ende, a lo inorgánico— es también *sui generis*, no sólo porque tenga lugar «en términos sobremanera amplios, con pretensiones prácticamente ilimitadas» (p. 83), sino porque, cualitativamente, «la percepción y la elaboración cognoscitiva, es ya un tipo de colonización muy peculiar; deja intacta en sí la realidad conocida, pero extrae de ella una especie de doble» que enriquece al sujeto y a la realidad total, la cual aparece «duplicada» e «iluminada por la luz de la conciencia», y hasta como dotada de «una nueva dignidad», de «un inédito sentido». El sujeto es «como un espejo», no sólo reflejante, sino con un poder combinatorio y reactivo muy vario frente a sus contenidos. «La intencionalidad —llega a decir Romero— es, en rigor, conciencia en cada sujeto, pero viene a ser también de algún modo conciencia cósmica, reencuentro de la realidad consigo misma» (p. 84). Gracias a este poder suscitado por «la percepción y el análisis objetivantes» brota el orbe entero de la cultura superpuesto al «orden espontáneo de las cosas». De modo que la «colonización» toma aquí el aspecto de una culturalización de la realidad, incluí-

(27) Uno de los aspectos de lo intencional en que Romero subraya más enérgicamente este tránsito brusco o “salto” es el de la individualidad: “con la aparición de la intencionalidad, la individualidad da un paso gigantesco, un salto” (p. 97). La individualidad intencional o humana es ya inequivalente con la animal gracias a su acendramiento en un “núcleo puntual —el sujeto—”, “extraordinaria condensación que origina un foco, un punto”..., etc., con todo lo que esta estructura comporta, a la vez, desde el punto de vista opuesto de su expansión en lo objetivo, y con la nota de la autoconciencia —“atributo de la intencionalidad y no propiedad exclusiva del espíritu”—, “componente individualizante de incommensurable alcance” (pp. 97-98).

da la del propio hombre. El concepto de cultura presenta en Romero rasgos originales. Por lo pronto, su gran amplitud, que abarca —en cuanto «autocolonización»— «toda función humana que atribuye consistencia, perfil y relieve a la informe sustancia anímica», empezando por «los balbuceos del niño», y que se extiende —en cuanto colonización de la realidad en general— hasta «las expresiones superiores de la cultura, como la religión y el arte», en un poderoso despliegue de energía humanizadora (p. 87). Como en todos los aspectos de este plano de la realidad, lo decisivo es aquí también la intencionalidad objetivante. No es posible cultura sin objetivación, aunque no toda objetivación sea, sin más, cultural o lo sea en el mismo sentido)... «la percepción y concepción de un mundo dado, en términos de objetividad, lleva consigo la actividad de tipo cultural»... «y ambas funciones son inseparables» (p. 135). Es verdad que Romero distingue entre objetivación meramente perceptiva y objetivación cultural (p. 135 y ss.), pero esta distinción se refiere a la creación de objetos culturales, la cual no abarca el campo entero de lo cultural, sino sólo una parte de él, a saber, la que llama Romero «cultura objetiva», a diferencia de la «vida cultural» (p. 115 y ss.). Ahora bien, la vida cultural abarca la vida humana entera en cuanto tal. «Si se deja de lado lo meramente orgánico, aquello en que el hombre coincide con los demás vivientes, toda la vida del hombre es vida cultural.»

«La noción de cultura abarca, pues, todo producto y todo comportamiento humanos» (p. 116)... «Nos atenderemos, pues, al concepto único de cultura, con la amplitud indicada» (p. 117). Habría, por tanto: 1.º, un concepto «único» de cultura que abarcaría todo lo humano; 2.º, el concepto más restringido de «cultura objetiva», que también llama Romero otras veces «culturación».

(Hay una función humana que, en cuanto tal, es cultural, pero no culturalizante —«no culturaliza el objeto a que apunta»— que es el conocimiento) (pp. 19-20). Pero todavía, dentro de la noción de «cultura objetiva» distingue Romero dos acepciones: una amplia, que er vuelve «todo aquello a que [el hombre] asigna efectivamente un sentido en función de su propio ser y de sus necesidades», y otra estricta, que comprendería solamente «lo que el hombre produce o altera intencionalmente según sus fines» (p. 120). Romero prefiere atenerse aquí a esta última, por parecerle la primera demasiado vaga. Adviértase que esta preferencia por la acepción más restringida no está en contradicción con la anteriormente declarada con respecto al concepto más amplio y general de cultura, puesto que se refieren a nociones distintas. No siempre se separan, sin embargo con suficiente nitidez estos conceptos, tal vez porque Romero piensa que bastan los contextos respectivos para su diferenciación —y ello es cierto, pero no sin algún esfuerzo, en ocasiones, por parte del lector—. Dada la noción amplia —«única»— de cultura, no es extraño que se consideren «la comunidad y todos los hechos concernientes a ella» como un caso particular —«muy particular», dice Romero— de objetivaciones culturales. y la sociología como «una de las ciencias especiales de la cultura», puesto que «todos los hechos que estudia son «hechos de cultura» (p. 117). Pero la implicación entre comunidad y cultura es doble, porque, por otra parte, la comunidad es el «ámbito dentro del cual se produce la cultura, esto es, la serie de las creaciones específicamente humanas, orden que no es aislable en rigor de la percepción de un mundo objetivado ni de la existencia misma de la comunidad» (p. 111). Es, pues, una vez más su carácter de intencional —que «define» la comunidad humana y la distingue esencialmente de

cualquier sociedad animal— lo que identifica de tal modo cultura y comunidad. No podemos detenernos en el esbozo de teoría de la comunidad trazado por Romero en el capítulo V de su libro —«*La comunidad humana como comunidad objetivante*»—; bástenos con indicar que las nociones más importantes que entran en juego para la intelección del hecho comunitario —las funciones expresiva y comunicativa, la «herencia intencional», acumulación, transmisión, tradición; la prioridad de la conciencia del «tú» y del «nosotros» sobre la del sí mismo; la «autopercepción colectiva»; el paso de la comunidad en sentido estricto a la «sociedad»; etcétera.—; todas estas nociones encuentran su último fundamento en el hecho capital de la objetivación.

En fin, destaquemos dos notas que caracterizan de modo muy peculiar la concepción romeriana de la cultura —en rigor son dos aspectos resultantes de una misma idea, la idea del «hombre natural», y consecuencia lógica de la amplia noción de cultura ya expuesta, coextensa con la de objetividad—: en primer lugar, Romero no acepta la oposición fundamental entre cultura y naturaleza, común a la mayoría de las filosofías de la cultura de nuestro tiempo; la cultura no se opone a la naturaleza, a no ser que especifiquemos esta última como «naturaleza intacta»; lo que se opone a la naturaleza es el espíritu; de ahí la segunda nota —también discrepante de las concepciones habituales—: en la cultura no interviene necesariamente el espíritu; hay estadios y formaciones culturales puramente *naturales*, y, por tanto, enteramente ajenos a la espiritualidad. El esquema de Romero, dentro del cual encaja esta concepción, es el siguiente: «la realidad temporal se divide en dos grandes porciones: materia y espíritu» (p. 122); y a su vez, «la naturaleza se reparte en materia inorgánica, orgánica e intencional; la intencionalidad, salvo que in-

terrumpe su actividad objetivadora y quiebre su propia trayectoria, desemboca en el espíritu» (p. 123). La cultura coincidiría en toda su extensión con la «naturaleza intencional», y en parte de su extensión con el espíritu (puesto que allí donde hay espíritu existe la subcapa de la naturaleza intencional, y en cambio ésta se puede dar, y se da de hecho, sin el espíritu). Esto se verá más claramente después de hablar del último grado o plano de la trascendencia: el espíritu. Pero, antes de hacerlo, anotemos un último rasgo del objeto cultural: su referencia ideal a un valor. Este rasgo, común a casi todas las interpretaciones de la cultura, adquiere también en Romero significaciones especiales, en virtud de su concepción metafísica general del valor, de la que diremos algo más adelante.

Es obvio —el propio Romero lo hace notar (28)— que el grave tema de la cultura, presentado bajo los audaces puntos de vista con que aquí se nos ofrece, abre toda una serie de interrogantes que quedan sin respuesta en lo que no pretende ser sino un bosquejo esquemático, y que la tendrían en un «estudio a fondo sobre la cultura». No vamos ni a formularlas, pues, además de no querer desviarnos de la línea meramente expositiva, en este caso concreto el mismo Romero nos promete responder a ellas en un libro especialmente dedicado al tema (29).

El espíritu.

El psiquismo intencional prepara, por así decirlo, la espiritualidad, tiende hacia ella, la lleva en sí como en germen o «en potencia»; constituye el necesario basamento sobre el cual —siguiendo esa especie de ley ge-

(28) Vid. la nota 2 de la p. 125 de su libro.

(29) *Ibid.*

neral de encabalgamiento o imbricación que rige entre los distintos grados de lo real— ha de erigirse el último y más alto plano de la trascendencia: el espíritu. La primera, y fundamental, diferencia esencial entre la «mera intencionalidad» y lo que llama Romero el «regreso subjetivo». El acto meramente intencional, definido, según hemos visto, por la objetividad, no acaba en ella, sin embargo, sino que completa su trayectoria con una vuelta o «regreso hacia el sujeto». Es una especie de movimiento de «bumerang»: el acto arranca del sujeto, «se dispara» hacia el objeto y vuelve de nuevo hacia el centro subjetivo. Esto es solo una imagen, naturalmente; no es que se dé, de hecho, esa *sucesión* de fases: el acto es ya, en su totalidad y unidad, objetivo-subjetivo. Subjetivo, en el sentido concreto de la intención práctica o utilitaria que lo informa y cualifica. El *psiquismo* intencional se produce en provecho del sujeto, «por intereses prácticos, por móviles de tipo individual y referidos a su ser singular y concreto» (p. 157). Esta versión objetiva «interesada», «particularista» y últimamente egoísta, vincula la mera intencionalidad al ámbito de lo «natural»; es, diríamos, todavía el residuo de vitalidad primigenia que liga al hombre radicalmente a la mera naturaleza. Pues bien, «la característica principal del acto espiritual es carecer de ese regreso. El acto espiritual se proyecta hacia el objeto y se queda allí»... «Mientras que en lo meramente intencional el sujeto pone los objetos y se pone a ellos»..., «el acto espiritual es aquel acto intencional en el cual el sujeto se pone al objeto» (p. 158). Esto supone, claro está, la identidad «estructural» entre ambos tipos de actos: los dos son intencionales y objetivos —«la conciencia intencional» es su «campo común»—, sólo que el espiritual es *puramente* objetivo. «Lo que define el acto espiritual no es que el sujeto se ensanche y agrande» —esto es común

a la intencionalidad entera—, «sino que renuncie al regreso subjetivo del acto» (p. 167). Nada más: «Desde cierto punto de vista, pues, la diferencia es mínima». Pero, nada menos: desde otro punto de vista, «por cierto más justificado», la diferencia «es incalculable» (p. 161), pues se trata del «abandono del plano natural» y aun de la instauración «en lo humano de una partícula de divinidad» (p. 162). «El tránsito de la pura intencionalidad a la espiritualidad, no sólo acarrea una distinción capaz de configurar una nueva especie ontológica, sino que produce una de las mayores separaciones que podamos imaginar: la separación entre los dos grandes órdenes en que se divide la realidad, el de la naturaleza y el del espíritu» (p. 165). Esta separación, por supuesto, no invalida el hecho de la secuencia continua entre ambos planos —hecho que domina la estructura entera de la realidad y que plantea de nuevo aquí el ya subrayado problema de los *saltos* de un plano a otro—, que ahora, además, se realiza sobre el cañamazo común de una identidad estructural—, y, por otra parte, entre las dos secciones más radicalmente distintas de la realidad—, como tampoco el hecho de su múltiple y tupido entretrejimiento. ¿Cómo, dadas esa continuidad y esa honda implantación de lo espiritual en lo intencional, puede entenderse la radical separación aquí operada entre los dos órdenes de la realidad que llamamos naturaleza y espíritu? ¿Cómo puede hallarse ya, «como posibilidad y aún como germen», la espiritualidad en la actitud intencional, la cual «se nos revela»... «como algo incompleto y trunco», que tiende a completarse y a culminar en el espíritu? ¿Cómo puede hallarse ya, en una palabra, de algún modo, aunque sea meramente incoactivo, el espíritu en la naturaleza, sin que por ello mismo se desvanezca la última diferencia metafísica entre ambos? Estas y otras cuestiones de gran calado

brotan irreprimiblemente en éste y otros puntos críticos de la doctrina romeriana de la realidad, sin que encuentren en ella cumplida respuesta. En este caso, por ejemplo, la idea de la unidad y continuidad de la realidad y su carácter activo en todas sus partes (pp. 173-183) no basta para responder a estas preguntas. Ciertamente, no entra en los fines ni en el plan de la *Teoría del Hombre* responder a ellas —lo que hubiera exigido desarrollos lo bastante amplios para haber integrado otra obra entera—; Romero elude con toda deliberación, en distintos lugares de la suya, el entrar a fondo en estas y otras cuestiones que irremediablemente surgen al paso, denunciando con ello un claro criterio metódico: perseguir sin desvíos, en un solo movimiento mental, la línea de su tema. El principio es bueno, y no hay por qué reprochárselo. El plantear estas interrogantes es sólo un modo de expresar el deseo de que Romero nos dé —como sin duda ha de hacerlo—, con las complementaciones, principalmente metafísicas, que su doctrina del hombre postula, nuevos frutos de su admirable esfuerzo intelectual.

No hay espacio —y ya es excesivo el que esta exposición está ocupando— ni aun para anotar la sugestiva variedad de temas complicados en la doctrina romeriana del espíritu (y algo semejante puede decirse de las demás partes esenciales de su obra, tan densa que desafía el esfuerzo sintetizador). Voy, pues, a limitarme a enumerar las «notas del espíritu», tal como aparecen en el capítulo VI. Son las siguientes:

1. *Objetividad absoluta*.—Ya ha sido comentada, en su significación opuesta al «regreso subjetivo» del acto meramente intencional. Aclaremos que con esta expresión no se quiere indicar la supresión del sujeto en el acto espiritual, naturalmente, sino sólo los «intereses

subjetivos». En él, el sujeto «reconoce en sí una objetividad pareja a las demás».

2. *Universalidad*.—Se opone al particularismo de la naturaleza, y se ofrece en distintas modalidades, de las que quizá la más destacable sea la «aspiración del espíritu a la totalidad», en todas sus direcciones: «cognoscitiva, ética, estética, etc.». La universalidad no es sino la manifestación plenaria de la orientación puramente objetivista del espíritu, que quisiera extenderse a «todo el campo de lo objetivado y lo objetivable».

3. *Libertad*.—No es, como piensa Scheler, una nota definitoria del espíritu, sino el resultado de las dos anteriores, cuando se consideran desde el punto de vista de la relación del sujeto espiritual con el no espiritual: es el espíritu afirmándose «contra las propensiones y actitudes» del «hombre natural».

4. *Unidad*.—Se deriva también de la objetividad absoluta, y se advierte sobre todo en las actitudes espirituales más amplias y coherentes, como el conocimiento y la moral. «La unidad espiritual aparece unas veces como cumplimiento y otras como imperativo», y no se opone a la individualidad; antes bien, su sentido metafísico parece mostrarla como constituyéndose en ese proceso de la realidad en que «simultáneamente se acendra la individualidad y se intensifica la aspiración a la totalidad». Ese doble proceso culmina precisamente en la individualidad espiritual.

5. *Historicidad*.—Viene dada básicamente por «la efectiva ingerencia del tiempo» en la «aparición y marcha» del espíritu.

6 y 7. *Respeto e interés*.—Son —dice Romero— «notas secundarias, pero de ninguna manera insignificantes». «El espíritu lo respeta todo y por todo se interesa», equivaliendo la ausencia de estas dos capacidades

a la ausencia de espíritu. La incapacidad de la mera conciencia intencional para respetar sus objetivaciones por lo que ellas son en sí, para interesarse «desinteresadamente» por ellas, diferencia esencialmente este modo de conciencia de la espiritual.

8. *Responsabilidad*.—También el sentido de «ilimitada responsabilidad», propio de la actitud espiritual, procede de la conciencia que el sujeto espiritual tiene de su misión de totalidad —«de ser el sentido de la totalidad» misma—, y arraiga en su estructura personal: «Es responsabilidad del sujeto ante sí mismo como sujeto espiritual, como persona, lo que supone la responsabilidad ante las demás personas, concebidas como entidades de pareja dignidad» (p. 198).

9. *Conciencia de sí*.—Es nota del espíritu, pero no exclusiva de él, sino que, como hemos visto, aparece ya en la conciencia intencional. Aquí también Romero diverge de Scheler, para quien esta nota sería una de las tres capitales del espíritu. La autoconciencia espiritual está subordinada o en función de la conciencia de totalidad, puesta a su servicio.

10. *Absoluta trascendencia*.—Esta es la nota esencial del espíritu, y a ella dedica Romero un apartado especial. La trascendencia absoluta o pura del acto espiritual se cifra ante todo en su falta de «regreso subjetivo»; y, por tanto, esta última nota cierra el ciclo de los caracteres del espíritu enlazándose con la primera: «la absoluta objetividad». Ambos caracteres sintetizan y abarcan del modo más perfecto todo lo peculiar del espíritu. En cierto modo, son la misma cosa, vista en diferentes respectos. Vista como *trascendencia*, permite referir el espíritu a su esencia metafísica última, así como «ofrecer una nueva interpretación de los valores». Trascendencia absoluta y objetividad absoluta no se identifican, sin embargo, totalmente: aquella es «lo

primario, lo capital y originario en el acto espiritual», el cual, si es totalmente objetivo, lo es a consecuencia de ser totalmente trascendente, «porque es la trascendencia absoluta la que funda la total objetividad» (p. 202). También la trascendencia nos permite entender mejor el carácter de la libertad del espíritu: «El trascender es liberación, y a la vez la libertad viene a ser un modo o aspecto de la trascendencia (pp. 202-203). El paralelismo entre trascendencia y libertad se hace ya patente en el plano intencional y sobre todo en el aumento que ambas experimentan al pasar de él al plano espiritual.

Resumen de las relaciones entre los planos de la realidad y su articulación.

Hemos ido advirtiendo ya las diversas relaciones en que se conectan y articulan los distintos planos de la realidad para integrar su unidad orgánica. Nos bastará ahora con resumirlas en escueta enumeración:

1. Quizá el concepto que resume mejor todas estas relaciones sea el de *colonización*, de tal modo que el resto de ellas podrán considerarse como las varias modalidades en que la colonización se expresa o que la colonización supone o complica. Diremos pues, como expresión del tipo de relación más genérico, que cada plano u orden de lo real coloniza al inferior. Véanse, pues, en las siguientes relaciones, aspectos distintos de esta relación primaria (dimensiones, formas, supuestos o resultados suyos).

2. Cada plano *se implanta* en el inferior, que le sirve de *soporte* (o, también, de «*materia*»).

Cada plano *representa*:

3. Un modo peculiar de *imperio* sobre los inferiores, de *apropiación* de ellos.

4. Una forma nueva de realidad (una «nueva especie ontológica» —dice también Romero en otro lugar—).
5. Un nuevo género de contenidos y de funciones.
6. Un nuevo grado de enriquecimiento de la realidad.
7. Un grado superior —un incremento— de la actividad cósmica.
8. Un grado superior de movilidad cósmica.
9. Un grado superior de intensificación, de vibración, de aceleración del régimen cósmico.
10. Un crecimiento paulatino de la procesualidad cósmica, en forma escalonada y jerárquica.
11. Un grado superior de organización, de estructuración (un progreso en el paso de caos a cosmos).
12. Un grado inferior en el orden de lo meramente entitativo y uno superior en el de la forma y la legalidad.
13. Un crecimiento de lo cualitativo y un correspondiente descenso de lo cuantitativo.
14. Una marcha de lo más a lo menos determinado; un avance progresivo de la fatalidad a la libertad.
15. Un grado superior —más perfecto y estricto— de individualidad (intensificación creciente de la unidad de estructura y función, que, con la autonomía, es lo que constituye al individuo en cuanto tal).
16. (Consecuencia del anterior). Un paso más en la constitución y consolidación de centros de intimidad, y, por tanto —paradójicamente—, un avance más hacia la universalización.

Como caracteres metafísicos generales podemos agregar:

- a) Los planos, grados o estratos de la realidad son irreductibles en ambos sentidos de la serie.

b) Su ordenación corresponde (como ya sabemos) a los grados en el crecimiento de la trascendencia, culminando en la trascendencia absoluta y total del espíritu, que «no tolera ya un escalón más alto».

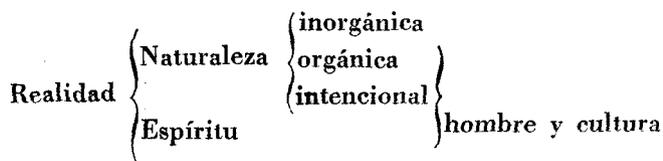
c) La serie de los planos corresponde también a los grados del valor (se aclarará esta idea más adelante).

La realidad como parte de la totalidad.

Hora es ya de declarar que la «realidad», desplegada en los planos o grados examinados, no es toda la realidad, no agota la *totalidad* de lo existente, «de todo lo dado, de lo pensable y lo imaginable, sin excepción, y aún con la suposición de lo existente desconocido» (p. 170), sino que es sólo una parte, aunque quizá la más importante —al menos, aquella a que Romero dedica casi por entero su esfuerzo teórico— de dicha totalidad. Romero se refiere a la *totalidad* con la óptica —a mi juicio penúltima y, por tanto, no suficientemente fundamental— de la moderna «teoría de los objetos— o de la «ontología formal» o «regional», tal como viene siendo elaborada sobre los avances de Meinong y de Husserl. No es cuestión de discutir aquí este punto de vista, por lo demás provisional y sometido a caución por el propio Romero, quien parece adoptarlo sólo como un esquema utilizable para su propósito del momento, sin pretender ni siquiera rozar su intrincada problemática —de lo cual da testimonio expreso. Así, pues, y según la conocida clasificación de A. Müller, la *totalidad* de los objetos abarcaría cuatro tipos o esferas de ellos: la de los objetos reales, la de los ideales, la de los metafísicos y la de los valores. La «realidad» en sentido estricto —y, por tanto, el conjunto de sus planos o grados— coincide sólo con el primer grupo de esta clasificación, aunque, naturalmente, todos los tipos de

objetos se entrelacen y compliquen de alguna manera con los reales.

La realidad, así delimitada, es decir, el «conjunto continuo y trabado de los objetos reales», tiene como nota esencial la *temporalidad*, y se divide en dos campos: el de los objetos espaciales («cuerpos físicos y seres vivientes») y el de los inespaciales («lo psíquico intencional y lo espiritual»). Pero más importante que ésta es la división de la realidad en las dos grandes vertientes de la naturaleza y el espíritu, definidas en su consistencia *más propia*, respectivamente, por el particularismo y el universalismo; esta es, «en el dominio de la realidad, la única distinción capaz de separar dos secciones fundamentalmente diversas»... «y en su alcance no puede ser sobrepasada por ninguna otra». Reproducimos el esquema que da Romero de esta división, y que, después de todo lo expuesto, resultará por sí solo inteligible para el lector:



Claro está que esta división, por profunda que sea, no rompe la unidad de la realidad, que es, ante todo, «una unidad de acción, un gran cuerpo que funciona solidariamente». Romero critica otras divisiones usuales de la realidad, por parecerle, en un modo u otro, inadecuadas a los hechos mismos; así, las de *naturaleza y hombre*, *naturaleza y cultura*, *naturaleza y espíritu* (en el sentido de la división diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu), *naturaleza e historia*, *naturaleza y sociedad* (pp. 183-189).

El hombre.

Dentro de esta distribución de lo real el hombre cabalga, por decirlo así, sobre ambas vertientes: es a la vez naturaleza y espíritu, y tal «dualidad es el hecho constituyente del hombre pleno». Señala Romero el casi universal reconocimiento del dualismo humano por las diversas religiones y filosofías, y expone el sentido concreto que este reconocimiento tiene en su propia concepción, la cual no coincide exactamente con ninguna de las conocidas. Las líneas maestras de esta concepción han quedado ya trazadas al considerar los diversos planos de la realidad. Romero las aplica en la tercera parte de su libro —titulada *El hombre*— al estudio de los fenómenos fundamentales de la existencia humana. En el capítulo VIII destaca todo un elenco de hechos y problemas derivados del hecho radical de la dualidad, y especialmente los que resultan de las muy complejas formas de choque, conflicto y tensión entre las dos instancias, la natural y la espiritual, en el hombre, haciendo entrar en cuenta aspectos muy diversos, tales como las edades de la vida, las relaciones interindividuales y de la vida social y colectiva, los nexos del hombre con la cultura objetiva, etc. El párrafo final de este capítulo traza el programa de los cuatro siguientes, con que termina el libro: «Hecho fundamental del hombre y de la cultura, la dualidad se hace presente en casi todos los comportamientos humanos. La hallaremos en los fenómenos de enmascaramiento y justificación, en la relación social, en la constitución y proyección históricas del hombre y en los problemas del sentido de la existencia humana» (p 261). En efecto, los títulos de los dichos cuatro capítulos finales son: IX. *Enmascaramiento, justificación y conciencia de sí*; X. *Sociabilidad*; XI. *Historicidad*; XII. *Sentido*. No tenemos espacio para exponer su contenido, muy denso y rico en puntos de vista

sugieridores y originales. En modo alguno podría prescindirse de esta importante parte de la obra para un estudio de la antropología filosófica romeriana, pero nuestro propósito actual no es éste, sino el de mostrar las grandes líneas de su teoría de la realidad. Debemos, pues, sacrificar casi toda la sabrosa materia de esos capítulos para dedicar las escasas páginas finales de esta ya demasiado larga exposición a considerar brevemente ciertos aspectos necesarios para completar la visión del concepto básico en la filosofía de Romero: la trascendencia.

Los sentidos de la trascendencia.

La noción de trascendencia en Romero dista mucho de ser unívoca. Hasta aquí hemos usado este concepto en algunos de los sentidos, ciertamente fundamentales, que asume en su pensamiento. Pero hay bastantes más. José Gaos, en su citado estudio, ha logrado una fina y exhaustiva discriminación de ellos, que voy a resumir. «La mayor originalidad de Romero» —escribe Gaos— «se encuentra en este concepto, tan de moda en la filosofía de nuestros días»... «En otras filosofías de nuestros días se presenta el concepto con cierta riqueza de acepciones, mas parece que esta riqueza sube de punto en la filosofía de Romero». Y, así, distingue Gaos en ella las siguientes:

I. 1) «La trascendencia como género de las trascendencias especiales... de cada uno de los cuatro órdenes de la realidad.»

Estas trascendencias especiales serán, pues, cuatro, correspondientes a los cuatro planos de la realidad, a saber:

- a) La del plano físico.
- b) La del plano vital.

c) La del psiquismo intencional.

d) La del espíritu. «Especie subordinada y singular de ésta parece la del trascender el espíritu en la reflexión hacia sí mismo.»

2) «Con la distinción de las acepciones anteriores que pudieran llamarse 'materiales', parece cruzarse otra de índole 'formal': la de las trascendencias estructural y evolutiva, o activa, o mutativa *«La estructura es un todo que importa novedad»* —trascendencia— *«respecto de las partes»*... *«El desarrollo, la evolución»*... *«es un trascender en la dirección del tiempo»*).

II. «Todas las trascendencias anteriores pertenecen al mundo de lo real. Pero hay trascendencias pertenecientes a un mundo ideal»... «Esto haría de la trascendencia un género superior a la trascendencia como género de las trascendencias especiales de cada uno de los órdenes de la realidad y a la trascendencia como género de la trascendencia en la idealidad.»

III. 1) «La trascendencia de la verdad como relación de conformidad de la proposición ideal con lo mentado por ella». (Gaos distingue aquí entre la mera mención de algo —y, en este respecto, tan trascendente sería la tesis falsa como la verdadera— y la conformidad con lo mentado, que sería exclusiva de la verdadera.)

2) La trascendencia del acto ético. (Aquí nueva distinción de Gaos respecto al logro o malogro de la intención del acto, aunque con consecuencias diferentes a las del apartado 1).)

IV. «La trascendencia como 'ímpetu originario' o 'fondo último y común de todas las cosas'..., que quizá sea fondo no sólo de las cosas reales, sino también de las ideales.»

V. «Cada uno de los pasos de un orden a otro, desde el físico hasta el espiritual, ¿no será una trascenden-

cia, incluso en el más propio de los sentidos de este término?»... «El ímpetu constitutivo del fondo de las cosas no sería menos trascendencia por pasar de un orden a otro que por ser estos órdenes de sendas trascendencias». (Gaos formula aquí varias hipótesis sobre el modo de entender ese ímpetu) (30).

Dimensiones o categorías universales de la realidad coincidentes con la suprema de trascendencia.

Parece que todos los sentidos anteriormente distinguidos puedan reducirse a uno, el IV, el de la trascendencia como «fondo último y común de todas las cosas», del cual serían los demás como manifestaciones diversas. A ese sentido primario, eminentemente metafísico, es al que nos referimos cuando hablamos de la trascendencia como categoría suprema. En rigor, es más que una categoría: correspondería más bien a lo que la ontología clásica llamaba un trascendental —como se advierte en la repetida expresión romeriana: *ser es trascender, o en esta otra: «la trascendencia es para nosotros el ser mismo en su verdad»* (p. 203)—. Podríamos decir también, para seguir usando conceptos de la vieja ontología, que esa pluralidad de sentidos de la trascendencia es analógica, y que el fundamento de la analogía es esta acepción primaria. Pero todo esto que podría decirse no sería más que vagamente aproximativo. El hecho que quiero subrayar ahora es que, tomada en esta acepción fundamental, la noción de trascendencia es coextensa, según Romero, con la noción de valor —y con la de ser—. Hay una íntima coordinación, en rigor una coincidencia, entre las nociones de trascendencia,

(30) José Gaos: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, 1957, pp. 329 a 332. (Las citas subrayadas lo son de Romero por Gaos.)

ser y valor; coincidencia en toda su extensión. «El valor viene a ser la medida de la trascendencia, y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia —entidad o actividad— es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna» (pp. 213-214). Si recordamos ahora esta otra frase de Romero: «la verdad del ser es la trascendencia; en efecto, la trascendencia es para nosotros el ser mismo en su verdad, en su vida» (p. 213), ¿no encontramos de nuevo una fuerte resonancia, incluso literal —«ser», «verdad», «valor» = *ens, verum, bonum*— de la clásica doctrina de los trascendentales? Se podría continuar el paralelo, pero con ello no ganaríamos gran cosa. Claro está que la concepción romeriana de la realidad —cuyo cuadro total, según el propio Romero, viene a completarse con esta idea del valor— se mueve en perspectivas muy lejanas a las de la vieja ontología. Sin embargo, tal lejanía no impide que las indicadas resonancias sean efectivas y presten a su imagen de la realidad matices y escorzos que habría que tomar muy en cuenta para una discusión a fondo de los principios metafísicos que la informan. En todo caso, y volviendo al mentado paralelo con la doctrina de los trascendentales, la noción romeriana de trascendencia, la más central y decisivamente significativa en su filosofía, no encontraría en aquella su correlato —a no ser que la forzásemos y desfigurásemos ilegítimamente, para encontrárselo, por ejemplo, en el *aliquid* escolástico, lo que, en el mejor de los casos, podría ser quizá una ingeniosidad, pero sin dejar de ser por ello una inadmisibile falsificación—. Es ahí, en la idea de la trascendencia, donde la filosofía de Romero encuentra su última y más genuina cualificación, y la trascendencia es, ante todo, un «ímpetu», algo dinámico y funcional, de suerte que todo lo estático y entitativo, todo lo que en la realidad aparece como

«inmanencia» no es, en el fondo, sino un grado más bajo de la trascendencia, un trascender incompleto, no plenamente liberado. Pero, por ello mismo— por ser la noción metafísica de trascendencia la que más radicalmente autentifica el pensamiento de Romero—, es también este concepto el que más graves problemas le plantea. Y para no aludir más que a los de mayor envergadura: ¿Cómo habría que entender la articulación entre los distintos modos de la trascendencia si no lo hacemos analógicamente? Y si lo hacemos según la analogía, ¿no estaremos reincidiendo en la vieja concepción sustancialista de la realidad, que es el supuesto metafísico de la noción analógica del ente? ¿Cómo conciliar el «monismo de la trascendencia» con el «pluralismo ontológico» si resulta que el ser y el trascender «se convierten»? Y no sólo el ser y el trascender: también el valor «se convierte» con ambos; y esta misma convertibilidad ¿no nos retrotrae a climas metafísicos y a racionalizaciones poco compatibles con una concepción dinamista de lo real y totalmente incompatibles con el principio romeriano de la irracionalidad de la trascendencia? Un orden de cuestiones más especiales —aunque muy estrechamente vinculadas a las anteriores— surgiría a propósito del ensamblaje del ser ideal en la unidad de la trascendencia, cuestiones que afectarían, sobre todo, al aspecto procesual y temporal de ésta. ¿Sacrificaremos este aspecto de la temporalidad en aras de una unidad de la trascendencia donde quepa la intemporalidad del ser ideal? Esta parece ser, en efecto, la solución de Romero (vid. p. 309, nota 1). La realidad entera —en cuanto parte de la totalidad— es intrínseca y constitutivamente temporal e histórica. Pero la trascendencia abarca, no sólo el campo de lo temporal real, sino también el de lo ideal intemporal. ¿Qué género de unidad le queda entonces a la trascendencia en cuanto «principio universal» o fondo

último de la totalidad de lo existente? En cuanto tal, ¿será la trascendencia temporal o intemporal? —y no parece que haya una tercera posibilidad—. Es obvio que cualquiera de los dos términos de la alternativa plantearía dificultades a primera vista insuperables. ¿Es que no habrá entonces tal unidad de la trascendencia; es decir, tal sentido primario y fundamental de ella?... Etc.

Otro orden de cuestiones caería ya dentro del concepto más restringido de la «realidad» —como parte de la totalidad—; entre ellas me parecen más destacables las referentes a la historicidad de todo lo real. Según Romero, la historicidad es «consecuencia del encauzamiento temporal del trascender», y, por tanto, afecta —y no en cualquier modo, sino metafísicamente— a todo lo que es temporal, incluido lo inorgánico. No hay oposición, por consiguiente, entre naturaleza e historia, sino que toda la naturaleza es histórica —y todo el espíritu, por supuesto—. Pero Romero distingue «entre el hecho general de la historicidad y las formas que la historicidad asume en cada uno de los grandes apartados de la realidad» (p. 309). «Queda indicado así que la historicidad humana es peculiar, irreductible a cualquier otra y condicionada por la estructura básica del hombre» (*ibid*). Cabría preguntar aquí también si, por encima de esas historicidades parciales, hay un modo fundamental de lo histórico que nos permita designar con este nombre todas sus formas particulares. Yo creo que Romero contesta indirectamente a esta pregunta en las siguientes palabras: «Es presumible que nada de lo sucedido pase sin dejar huella. Todo ente es registro, 'documento', porque en él inscribe el tiempo una frase de la historia cósmica, de la verdadera 'historia universal'» (p. 310). Pero si el sentido fundamental, genérico, de lo histórico es este de lo histórico-cósmico, ¿no será que el tiempo determinante de la historicidad es también el tiempo

cósmico? En tal caso, la historicidad de lo humano quedaría subordinada, subsumida, en esa historicidad universal —*cósmica*—. Ahora bien, ¿no destruiría esta subsumición lo más genuino y peculiar de la historicidad humana, de la historicidad en sentido estricto, que para muchos es la única que propiamente hay? Romero dedica la mayor parte del capítulo XI al estudio de la historicidad humana, en el triple aspecto del hombre individual, la comunidad y la cultura, y también esta parte —como todas las de su obra— es rica, tanto en información como en puntos de vista personales. Conoce Romero perfectamente, claro está, todo lo concerniente al carácter singular que lo histórico tiene en el hombre (31) —y hasta lo subraya de manera expresa—. Sin embargo, queda en pie la cuestión de cuál es el sentido más propio y original de lo histórico, si es que lo hay; y si no fuera el de lo histórico-cósmico, como hemos supuesto anteriormente, ¿sería el de lo humano? Toda la problemática del tiempo está implicada en estas preguntas, y Romero tendrá, sin duda, mucho, y de sumo interés, que decir sobre el particular.

Como se ve, son múltiples las cuestiones que la doctrina de la realidad esbozada por Romero suscita —y no he formulado más que algunas de las capitales—. Tal vez algún lector encuentre ilegítimo el que se formulen, por decirlo así, tan a mansalva, ya que Romero no ha ofrecido todavía desarrollada su teoría de la realidad. Yo creo, por el contrario, que el mostrarlas es dar el mejor testimonio de la fecundidad y autenticidad del pensamiento romeriano. En efecto, la fuerza y el valor

(31) “Todas las publicaciones de Romero prueban que éste es una de las personas mejor informadas del mundo entero acerca de la filosofía de nuestros días —y de mucho más—” (J. Gaos, *op. cit.*, p. 334).

de una obra filosófica se miden muy principalmente por esta capacidad para suscitar problemas, de suerte que el no suscitarlos, el tener ya las respuestas a punto y «acabadas», más nos hablan de una filosofía anquilosada o refleja que de un pensar vivo y propio. Porque el de Romero nos parece ser de éstos, auténtico, vivo y en marcha, podemos plantearle estas —y muchas más si tuviéramos holgura— interrogantes, con la esperanza de que en trabajos venideros nos regale con algunos de los fértiles desarrollos de que, en distintas direcciones, es susceptible su obra ya cumplida, tan grávida de posibilidades, por lo menos, como de efectivos logros.

Con su *Teoría del hombre*, Romero ha coronado ejemplarmente una larga jornada de su laboriosa vida intelectual e iniciado otra: la de la plenitud. De esa obra dice José Gaos —y me complazco en terminar, al amparo de su autoridad, transcribiendo este párrafo, que es también el que cierra su citado estudio—. «Por todo, es, en definitiva, la *Teoría del hombre*, de Romero, obra digna de equipararse, dentro del horizonte de la filosofía de nuestros días, a las más conspicuas de su dirección, no ya a una como la *Antropología Filosófica* (el *Essay on Man*) de Cassirer, sino al mismo *Puesto del Hombre en el Cosmos*, al que excede en un volumen considerable y, sin embargo, no menos pletórico, ni menos excelentemente; y digna de emparejarse, dentro de la línea histórica del pensamiento hispanoamericano, con la sola *Filosofía del Entendimiento*, de Bello, como señeras obras representativas de una original incorporación al pensamiento de lengua española de sendas etapas capitales de la filosofía universal del hombre y, en general, lo que asegura a la una el puesto de clásico eminentísimo que ya se ha asegurado a la otra.»

2. DE LITERATURA

PROBLEMATICA DE LA NOVELA

Son estos unos pensamientos acerca de la novela y de sus diversos modos de inserción en la realidad que me han servido más para hacerme cargo del núcleo de problemas que en tal tema subyace que para aprontar soluciones. Sólo con ese título los doy aquí, y por creer que el tema es de interés común y muy actual. En efecto, el leer novelas —y aun con alarmante frecuencia, hay que decirlo, también el escribirlas— es una faena a la que, quien más quien menos, todos dedicamos una buena parte de las contadas horas de nuestra vida. Y no está de más, creo, que alguna vez nos preguntemos por el sentido que puede tener ese aparente dispendio de nuestro tiempo dedicado a novelerías.

Ya el mentar la novela refiriéndola a la «realidad» es como mentar la soga en casa del ahorcado. ¿Novela? ¿Realidad? Tendríamos que empezar en seguida a hacer distinciones. ¿De qué realidad se trata? ¿De la realidad de la novela? Pues claro está que la novela, como tal, tiene su propia realidad, es algo. Pero, por otra parte, como la novela pertenece a ese orden de realidades que llamamos ficciones, resultará que la novela, en cuanto ficción, se opone a la realidad —entendiendo ahora por tal lo no ficticio—. En tercer lugar, por muy ficticia que la novela sea, el hacerla no es nada ficticio, sino muy real, en el sentido más originario de la palabra,

como lo es también el entregarse a su lectura, y como lo son los resultados que de ambas acciones —la de creación y la de recreación en la lectura— pueden derivarse para la vida de autor y lector, y eventualmente también para las vidas que de mil maneras pueden entrelazarse y comunicar con las de autor y lector. Alguien pensará, tal vez: todo eso se reduce a pura casuística. Y así es, en efecto, en buena medida, pero no por eso deja de pertenecer lo dicho a la esencia misma de la novela. Esta, abstraída de autor y lector —y no *in genere*, sino vivientes y concretos—, es decir, abstraída de las acciones concretas, singulares, de «hacerla» y leerla, apenas es nada. O, para ser precisos, digamos que es sólo eso: una abstracción. Una novela no es, pues, un «libro»; no lo es, por descontado, en el sentido de objeto «material» que el uso petrificado del idioma suele dar a esta palabra; pero no lo es tampoco ni aun en el sentido no material —aunque también «objetivo»— de un complejo de significaciones exentas y en disponibilidad; o, al menos, no es sólo eso, sino, ante todo, un conjunto de acciones vivientes, varia y peculiarmente engranadas (algo, por lo demás, no privativo de la novela, sino común a todo libro, y, en general, a toda producción del espíritu humano). Esto es lo primero y más elemental que, en sentido pleno, habría que decir que es una novela. Y luego tendríamos que entrar en la caracterización precisa de esas acciones, en su filiación, estructura y sentido. Esta sería una vía de acceso —quizá la más fecunda entre las teóricas— a esa realidad plena que llamamos novela. Pero no podemos seguirla, al menos de un modo metódico, porque exigiría toda una preparación previa bastante prolija, y, en consecuencia, más espacio del que aquí disponemos. Todo lo apuntado no tiene otro objeto que hacer ver cómo en seguida empiezan a complicarse las cosas, o, dicho de modo más escolar, comenzar a

mostrar el tema en su complejidad. Vayamos un poco más allá por este camino. Hasta ahora nos venimos refiriendo a la realidad *de* la novela. Pero se puede hablar también de la realidad *en* la novela, de la realidad *a través de* la novela y de la realidad *frente a* la novela (después se verá, espero, que estas locuciones prepositivas no son simples ganas de buscarle tres pies al gato, sino que designan aspectos esenciales, y netamente distintos, de la relación novela-realidad) —oposición ya aludida más arriba—.

De todos estos aspectos quisiera que hablásemos un poco, sin pretensión metódica, como digo, o, si se quiere, siguiendo un método informal (tal vez, tratándose de asuntos humanos, el método tenga por necesidad que ser siempre informal, no preceptivo, no preestablecido en cuerpo de rígidas normas; antes, al contrario, será camino que se va inventando e improvisando en cada momento, según las exigencias de la exploración que se practique; y ello porque las cosas humanas, aun en el caso más favorable, que es el de las que nos son más «*conocidas*», tienen siempre una dimensión de *terra incognita* que no permite ir a ellas con esquemas previos —esto se podría extender, quizá, con salvedades, a todo método y realidad (1), pero con la diferencia de que, en el caso de las cosas humanas, ni siquiera es posible una cristalización permanente del método *a posteriori*, por ser la vida humana una realidad esencialmente fluida y cambiante, y, por añadidura, la realidad compleja y multívoca por ex-

(1) ... “método, como nos dice la significación etimológica de este vocablo, es el hacerse, el irse haciendo de la ciencia misma. Método es el “camino” de la ciencia, que no está trazado de antemano (¿quién iba a haberlo trazado?), sino que se hace al andar hacia adelante, al investigar. Por eso, sólo *a posteriori*, volviendo la vista atrás, reflexionando sobre el “método” o camino recorrido, puede considerarse en sí misma la cuestión del método” (José Luis L. Aranguren: *Ética*, Madrid, 1958, pág. 18).

celencia—); vamos a seguir, pues, el método informal de dejar que el pensamiento siga su curso fluvial y nos vaya ofreciendo al paso el paisaje aporético que buena-mente vaya descubriendo.

Y creo que estará bien empezar por esa oposición o antítesis —la novela *frente a la realidad*—, que indudablemente responde a un esquema o cliché mental y estimativo inveterado y todavía vigente entre muchas gentes. Según él, la novela sería lo contrario de la realidad, o, en el mejor de los casos, una imitación o copia suya: en definitiva, siempre lo que *no es* real. La realidad sería a la novela como lo sustantivo a lo vano, lo que cuenta a lo que no cuenta, lo importante a lo fútil, lo sensato a lo extravagante; a lo sumo, a lo sumo —para ese «mejor de los casos», que es el llamado «realismo»—, como el modelo a su copia. El lenguaje coloquial ha acumulado expresiones que denuncian bien a las claras este orden de valoraciones. Así, resumimos nuestro juicio acerca de los actos o pensamientos de una persona dada a fantasear y mal anclada en la realidad en esta despectiva palabra: «¡Novelerías!» De un acontecimiento extraño, fuera de lo normal y cotidiano, se dice que «parece cosa de novela» —esto es, que no parece real—. «Fulanita es muy novelera» —queremos significar que propende al ensueño o, simplemente, a reproducir en la vida «real» las formas de vida puramente imaginarias de los libros de ficción. Y cuando las «novelerías» se llevan al extremo de ser tomadas al pie de la letra por realidades, decimos de quien incurre en tamaño dislate que está rematadamente loco; es decir, nos encontramos con don Quijote, el hombre más novelero que conocieron los siglos y, ¡curiosa coincidencia!, precisamente el personaje central de la primera novela moderna: el protagonista de la protonovela. Pero ¿será esto de verdad una pura coincidencia, la de que en Cervantes, *casualmente*,

concurrieran las dos circunstancias felices de ser un escritor de genio y de querer dar la batalla a los libros de caballerías? La apelación al azar para explicar un hecho humano, y más si éste es de tan grueso calibre como el *Quijote*, es, ya se sabe, pura gana de hablar. Lo que ocurre es que Cervantes, con formidable clarividencia que «para él estaba guardada», descubre de un solo golpe, en el modo supremo de descubrir que es crear o inventar, algo que era imperativo descubrir en su tiempo, que venía postulado por muy hondas exigencias de aquella sazón histórica, a saber: la esencia misma de la novela y la función o funciones que, dentro y fuera de ella, puede cumplir la realidad. Muy tempranamente, en un breve libro juvenil —su primer libro—, nos desentraña ya Ortega en buena parte, con penetrante exégesis, este sistema de interacciones entre la ficción y la realidad ejemplificado genialmente en el *Quijote* —que, por eso, es la única novela verdaderamente «ejemplar» de Cervantes (no las que ofreció con ese título), y aun la novela ejemplar por antonomasia—. Ese librito, rezumante por todas partes de ideas nuevas, germen pregnantante, entre otras cosas, de toda una nueva filosofía, se llama *Meditaciones del Quijote*, apareció en 1914, y ha beneficiado recientemente, en su edición de la Universidad de Puerto Rico y «Revista de Occidente» (1957), de un luminoso comentario, casi «perpetuo», de nuestro amigo Julián Marías. Es lástima que no podamos detenernos a leer algunos de sus pasajes más reveladores para nuestro tema, especialmente aquéllos en que Ortega se enfrenta con el curiosísimo fenómeno literario que es el episodio del retablo de Maese Pedro (págs. 168 a 203).

Quedémonos ahora con esto: Don Quijote —él mismo personaje de ficción— representa en forma extrema la actitud primaria de todo lector de novelas (volvere-

mos sobre este punto). La novela moderna se abre, pues, paradigmáticamente —y paradójicamente, también—, con una ficción encaminada a operar el derrocamiento de la ficción en cuanto tal; con la invención de un personaje que, por haber roto amarras con la realidad y haberse proyectado íntegramente en el mundo de las ficciones literarias, resulta en su verdadera realidad (o por mejor decir, en la ficción de su «verdadera realidad», pues no hay que olvidar que también él es personaje ficticio) un loco. Cervantes, en una palabra, al inventar la novela moderna, inventa esa estupenda contradicción que es el realismo.

Para el modo de ver que estamos considerando —y que en buena medida es el del propio Cervantes en el *Quijote*—, frente a la sacrosanta realidad, que se nos ofrecería con los atributos de una circunspecta matrona, la novela, es decir, la fantasía, nos muestra una faz como pecaminosa, y la podríamos figurar como una moza casquivana —o un hidalgo, tanto da—, la «loca de la casa» (otra vez la conexión imaginación-locura), empecinada en hacer diabluras y en romper la grave compostura con que solemos afrontar el lado serio de la existencia.

Este es el esquema. Pero en cuanto empezamos a querer exprimir su sentido y aplicarlo a los hechos, comienza también a manifestársenos su invalidez. Advertimos que ni la realidad es tan «seria» —ni, sobre todo, tan unívoca y rígida— como el mencionado esquema propone, ni la ficción tan irresponsable y arbitraria. Advertimos más, y es que las fronteras entre lo real y lo ficticio no son, ni mucho menos, tan claras y firmes ni su oposición tan obvia. Tan personaje de ficción es don Quijote como Amadís, y, si se me apura, diré incluso que tan imaginario es Cervantes como don Quijote —o, si se quiere, tan real—. ¿Acaso tenemos de Cervantes otra cosa que una *imagen* —que, por cierto, cada día estamos

tratando de reinventar—? Se me dirá: pero es que nos consta que Cervantes existió. Sin duda alguna: existió, precisamente, porque existió, y existe, don Quijote. Así como Leibniz decía que sin el paso del Rubicón no hubiera habido César, podemos decir nosotros —si bien por razones aproximadamente opuestas a las de Leibniz— que sin don Quijote no habría habido Cervantes. Muchos pensarán, ya lo sé, que la verdad es lo contrario; que sin Cervantes no habría habido don Quijote, y que lo demás es jugar del vocablo y de la paradoja. Es un error, sin embargo —insisto en ello—: en principio, se puede pensar que el *Quijote* hubiera sido inventado por otro —quiero decir, por otro hombre de carne y hueso, nacido de otros padres, aunque quizá no en otro país y en otra época—. En cambio, es absolutamente impensable un Cervantes sin don Quijote (al menos, el ente histórico a que nos referimos con ese nombre, y del que, cuando se nos pregunta quién es, respondemos inmediatamente, como el chico de la escuela: «el autor del *Quijote*»). Esto significa que la creación objetivada que un hombre lleva a cabo goza de una independencia con respecto a éste mayor que la de éste con respecto a aquélla, o, para hablar más exactamente, de una dependencia menor. ¿Otra paradoja? Tal vez, pero no por ello menos evidente para cualquiera que se quiera tomar el trabajo de considerarla con atención. (Decir de una idea que es paradójica no constituye argumento alguno contra ella; ya va siendo hora de que dejemos de escandalizarnos cazurramente sólo porque un pensamiento resulte paradójico; por el contrario, y especialmente en el trato intelectual con las cosas humanas, dado el estado actual de la investigación en este vasto campo, debería parecernos normal que las paradojas broten como hierba de mayo; es más: si hubiera espacio, podríamos probar que toda auténtica evidencia tiene una

dimensión paradójica —no echemos en saco roto el hecho de que la filosofía naciese, con Parménides, definiendo formalmente la verdad como «para-doxa»—.) Pero, en fin —se argüirá—, siempre queda como hecho inconcuso que, en definitiva, fue Cervantes quien inventó a don Quijote y no éste a aquél. Sí, sin duda, pero siempre que se admita que Cervantes fue Cervantes, justo, por haberlo inventado. Por lo demás, si es cierto que Cervantes inventó a don Quijote, no es menos cierto que también Cervantes inventó a Cervantes, de donde resulta que don Quijote y Cervantes son dos invenciones del mismo individuo, y que Cervantes, al inventarse a sí mismo (como todos nos inventamos), se inventó precisamente como inventor de don Quijote.

Todo esto no es nuevo ni pretende serlo; no es más que simple aplicación de una fecunda idea de Ortega —y ciertamente bien sería—: la de la vida como «faena poética», como obra de imaginación; la del hombre como «novelista de sí mismo».

He aquí cómo el esquema «novela frente a realidad» comienza a vacilar y, en suma, se viene abajo tan pronto como empezamos a tratar de verificarlo *in concreto*.

Pero incluso para quien niegue esa concepción de la vida, y, por tanto, de la realidad, que sustenta todo lo dicho; incluso para quien no acepte que se trata en ello de un carácter estructural de la vida humana misma, no dejará de ser patente, sin embargo, que la función fabuladora es en el hombre una de las llamadas «constantes históricas»; que el hombre, en verdad, no se ha podido pasar nunca sin ejercitarla. Representaciones mágicas, míticas, religiosas, dramáticas; leyendas, consejas, apólogos, fábulas, himnos, rapsodias, poemas; el mimo, la máscara, el juego, la danza, el éxtasis; por supuesto, los géneros literarios clásicos, catalogados como tales: épica, lírica, tragedia, comedia, cuento, novela. Eso para no

hablar de las demás formas de arte ni de otras técnicas más elementales de inmersión en mundos ficticios, como las muy variadas de la embriaguez, las drogas, el simple fantaseo (la *reverie*) y, en fin, hasta los involuntarios y naturales, como la vida onírica. He ahí un impresionante repertorio de formas de vida puramente imaginarias a las que el hombre viene entregándose sin interrupción desde que hay noticia de su existencia sobre el planeta. Sería un buen tema, un tema capital de «humanidades», tomar en serio la tarea de hacer una «morfología de las acciones fabulatrices» y de sus resultados: los ámbitos vitales ficticios. La novela no sería más que un subgénero de ellos, diversificado a su vez en muchas especies (y tómese esto en sentido recto, pues para mí, en efecto, la novela es un género, como sostendré después).

Esta permanencia de la función fabulatriz en la vida humana debería bastar, sin más, para hacernos reparar en que algo importante, algo grave y decisivo incluso, se oculta tras la apariencia intrascendente y lúdica de las ficciones literarias —para no hablar más que de las que ahora nos interesan—. ¿No irá a resultar que lo que se consideraba adjetivo, y aun opuesto, a la vida «real» le es esencial y constitutivo? Me parece que la pregunta está por lo menos justificada.

Volviendo a la novela, forma literaria específicamente moderna, podríamos encontrarle fácilmente una serie escalonada de antecedentes hasta llegar al mito, que parece ser el más antiguo, y en el que encontramos ya —independientemente de sus posibles significaciones y de su papel más o menos complementario, o sucedáneo, de la religión o de la ciencia— algo así como una novela rudimentaria: narración de sucesos imaginarios acaecidos a unos personajes que también lo son. Pero entrar en esa vía, sin duda fecunda y sugerente, nos apartaría demasiado de nuestro limitado propósito actual. Dejé-

mosla, pues, y ciñamos por ahora nuestro pensamiento a la novela en su forma moderna y contemporánea, que es, en rigor, lo que con toda propiedad puede llamarse novela. Y con referencia a ella, planteémonos las dos siguientes cuestiones, que, en mi entender, son las más adecuadas para alcanzar cierto nivel de claridad en nuestro asunto:

1.º Por qué y para qué se escriben y por qué y para qué se leen novelas. Es decir, qué sentido tienen dentro de la vida humana estas operaciones imaginativas.

2.º Qué es una novela y cuáles son sus relaciones con la realidad, su función o funciones con respecto a ésta.

La exploración ha de ser somera y un mucho sinóptica, pero si por lo menos tiene la virtud de señalar los grandes puntos de inflexión del hondo problema que se oculta tras el título, aparentemente tópico, de estos pensamientos, me daré por satisfecho.

Preguémonos, pues: ¿Por qué y para qué se escriben novelas? ¿Por qué y para qué se leen?

Las respuestas, las fáciles respuestas, están aflorando ya a nuestra mente. Comenzamos a pensar: se escriben novelas porque hay hombres que han nacido con esa vocación, y porque el público las pide —como se pintan cuadros o se hace música—; se escriben novelas, por tanto, para satisfacer una necesidad, o un gusto, personales —los del escritor—, y, también, «sociales» —los del público—. Se pueden escribir también novelas, claro está, para ganar fama o dinero, pero si el novelista lo es auténticamente, estos motivos serán siempre secundarios. Esto es, más o menos, lo primero que a cualquiera se le ocurre contestar. Sin embargo, pronto advertimos que estas respuestas, aunque verdaderas, son de todo punto insuficientes. Y ya se sabe que la verdad insuficiente es una de las peores formas —por insidiosa— de la falsedad.

Por qué se escribe, habría que preguntárselo, más bien, a los escritores mismos. Y entonces nos encontraríamos con que el novelista es un hombre que se cree investido de una misión reveladora. Novelar es revelar. Invención quiere decir descubrimiento. El novelista se siente intérprete y testigo de su tiempo —sean cualesquiera su temática, estilo o tipo de invención; sean cualesquiera su humor o temple, la amplitud y profundidad de su visión y el lado o lados de la vida que su peculiar sensibilidad le lleve a explorar—. En la novela quedaría, así, reflejada la conciencia de una época; sus afanes, ilusiones y desilusiones; sus angustias, dudas, exaltaciones y depresiones, esperanzas y desesperanzas; en suma, el sabor múltiple del mundo y de la vida para los hombres de un tiempo y de un ámbito histórico determinados. Que el novelista lo siente así, de un modo más o menos claro y explícito, es algo que ni siquiera necesitaría, para ser probado, del testimonio formal de los autores; bastaría con el examen de lo que ellos *hacen* —es decir, de la novela—. Pero, por añadidura, disponemos de ese testimonio, y por cierto en proporciones tan abundantes, que esto de la misión «trascendental» del novelista ha llegado a convertirse en nuestros días en un lugar común. En efecto, casi todos los grandes novelistas contemporáneos, y aun los menos grandes —en general, casi todos los escritores, aunque no sean novelistas—, se creen en la obligación de preguntarse por el sentido de su actividad gremial y de comunicarnos su idea o su sentimiento de la misma, sus motivos profundos. Y esa casi unánime «confesión de parte» coincide en lo esencial con lo que queda apuntado. Cualquier aficionado a literatura tendrá en su mente el precipitado de una serie de lecturas o de audiciones en que tales testimonios se hacen patentes. Sería, por tanto, inútil —aunque fácil— para nuestro presente propósito, acumular aquí citas destinadas a confirmar

lo que para cualquier mediano lector debe ser evidente. Me limitaré a elegir una, entre varias que tengo a la vista, en la que este sentimiento de la misión escrutadora —y reveladora— del novelista se expresa de un modo especialmente claro y enérgico. Es de D. H. Lawrence y dice así: «El hombre es un aventurero del pensamiento. El hombre es más: es un aventurero de la vida. Lo cual significa que es un aventurero del pensamiento, un aventurero de la emoción y un descubridor de sí mismo y del universo exterior. Un descubridor»... «Una novela es o debería ser también una aventura del pensamiento, si es que ha de ser algo cabal» (2). Creo que estas palabras de Lawrence resumen bastante bien la vivencia profunda del novelista actual ante su obra. Es, en el fondo, la misma sensación radical que exterioriza, por ejemplo, Camus, cuando llama a la obra de arte «un drame intellectuel», y a la gran novela «l'instrument de cette connaissance a la fois relative et inépuisable, si semblable a celle de l'amour», y a los grandes novelistas «des penseurs lucides», etc. (3). Y la que lleva a algunos filósofos contemporáneos a cultivar la ficción literaria —novela o teatro—. Resulta, pues, que todo parece concurrir a confirmar el vaticinio de Ortega en «*La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*» (1925) —esos ensayos tan comentados como generalmente mal entendidos—, cuando, hablando de la decadencia del género novela (y esto de la decadencia es lo único que usualmente suele subrayarse, omitiendo que el epígrafe penúltimo, sin el que la idea queda mutilada, es *Decadencia y perfección*), afirma: «creo que es la novela una de las pocas labranzas que aún pueden rendir frutos egregios, tal vez más exquisitos que todos

(2) D. H. Lawrence: *Kanguro*, Buenos Aires, 1933, p. 396.

(3) Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe*, París, 1942, pp. 135, 138 y 157.

los de anteriores cosechas)... «Las grandes venas someras, abiertas a todo esfuerzo laborioso, se han agotado. Pero quedan los filones secretos, *las arriesgadas exploraciones en lo profundo*» (subrayado mío), «donde, acaso, yacen los cristales mejores. Mas esto es faena para espíritus de rara selección... «*Se puede vaticinar, sin excesivo riesgo, que, aparte la filosofía, las emociones intelectuales más poderosas que el próximo futuro nos reserva vendrán de la historia y de la novela*». (Subrayado mío (4). Y termina el ensayo —después de animar a los escritores jóvenes a «explorar las posibilidades difíciles y subterráneas que aún quedan al viejo destino de la novela»— con estas palabras: «Pero dudo que encuentren el rastro de tan profundas y secretas venas si antes de ponerse a escribir su novela no sienten, durante un largo rato, pavor. De quien no ha percibido la gravedad de la hora que hoy sesga este género, no puede esperarse nada» (5). (Recuerdo ahora, a propósito del «pavor», haber oído decir a J. M. Gironella hace unos años, en una conferencia en el Ateneo de Madrid, que, en su sentir, los móviles esenciales del novelista eran «la curiosidad, el asombro y el miedo».)

El novelista se nos presenta, pues, como un hombre destinado a expresar y a comunicar a los demás sus intuiciones reveladores en términos de lenguaje; pero no de un lenguaje cualquiera, sino de un idioma literario, artístico, que él mismo debe crear a la medida y en función de su personal *mensaje* (en los últimos tiempos se viene usando y abusando desconsideradamente de este excelente vocablo, que ha llegado a hacerse tópico —lo que corrobora, por otra parte, la extensa y difusa vigencia que las ideas aquí esbozadas acerca del sentido

(4) Ortega: *Obras completas*, tomo III, Madrid, 1947, pp. 415-416.

(5) *Ibid.*, p. 419.

de la novela van adquiriendo—; despojado de su ganga de significaciones triviales, es, sin embargo, a veces, insustituible). Como dice Gide, «el escritor segrega de sí su propia forma como el molusco su envoltura» (6). Sólo que en la novela esa «forma» no es mera envoltura o dermatoesqueleto, sino eso, mucho más hondo, que llamamos «estilo». El problema de la forma en la novela es, en realidad, una cuestión de fondo, y no sólo por el hecho elemental de que la forma deba hallarse en función del contenido, sino porque la misma oposición forma-contenido o forma-materia tiene muy escasa validez, y a veces hasta se desvanece por completo, referida a la novela —y esto se puede extender a toda obra literaria de tipo creador, e incluso, con las distinciones de rigor, a todo orden de creación artística (7)—. Pero dejemos, ahora al margen este magno asunto de la «forma», que no es de este lugar tratar en sí. Es el caso que el novelista nos aparece como una especie de explorador que trata de abrirse paso, hacha en mano, a través de las selvas más o menos vírgenes de la vida. Eso es escribir, cuando la acción de escribir es algo que tiene sentido y consistencia y no una mera secreción externa. Ahora bien, la vida no es otra cosa que la realidad misma, la *realidad radical*.

El testimonio de los novelistas actuales acerca de la finalidad y significación de su labor, es, pues, terminante. Pero, aunque no lo fuese —porque con frecuen-

(6) Al redactar estas líneas citaba de memoria, por no tener a mano el libro. La cita literal —en la traducción española que tengo ahora a la vista— es: “Todo verdadero artista crea su propia forma, del mismo modo que el molusco secreta de su propio ser su envoltura” (André Gide, *Reportajes imaginarios*, Buenos Aires, 1944, p. 55).

(7) “Siempre me ha extrañado que aun a las personas del oficio se les resista reconocer como lo verdaderamente sustancioso del arte, lo formal, que al vulgo parece como abstracto e inoperante” (Ortega, *loc. cit.*, p. 399).

cia la intención profunda de una obra de arte es subterránea y pasa inadvertida para el mismo creador—, la significación de toda la gran novelística moderna, y superlativamente de la contemporánea, acusa de modo inequívoco este carácter de búsqueda de verdades, de buceo incesante en el misterio de la existencia —algo que no es, por consiguiente, ni mucho menos, privativo de la literatura «existencialista»—.

Veamos ahora algo acerca de la lectura. Preguntémonos por qué y para qué se lee. Ello nos traslada a otro orden de consideraciones. Aquí no es ya el escritor, sino el lector, quien debería tomar la palabra. Pero hay fundadas razones para sospechar que si se la cediésemos, en una especie de encuesta, no saldríamos ganando demasiado. Nos enteraríamos de los motivos externos y aparentes del lector, pero no de los resortes esenciales y ocultos de la lectura. Porque conviene recordar que toda acción humana responde a dos series de motivaciones: una inmediata y, por así decirlo, al alcance de la mano; otra remota y por lo común inconsciente, que es, sin embargo, la fundamental. La mayoría de los lectores preguntados alegarían motivos del primer tipo, pues no es normal que el lector, en cuanto lector, se dedique como el escritor a desentrañarse a sí mismo, y a comunicar a los demás, el sentido último de su actividad; y si alguna vez lo hace, es que ya no actúa como lector sin más, sino más bien como «escritor». Obtendríamos, pues, respuestas muy variadas, porque, en efecto, son muchas las razones inmediatas que pueden movernos a la lectura, y, por añadidura, son muchas también las clases de lectores, cada una con sus preferencias en cuanto a autores y obras. Se nos diría: leo para divertirme, para distraerme, para matar el tiempo; o bien: para evadirme de la realidad cotidiana, del prosaísmo de la vida ordinaria, que a veces llega a hacerse insoportable; o: porque la lectura me proporcio-

na sensaciones, emociones estéticas de alta calidad y pureza; o: porque «no hay mejor amigo que un buen libro»; o: porque la lectura me permite entablar una relación humana noble y desinteresada con personas lejanas en el tiempo o en el espacio —los autores—, que me entregan lo mejor de su alma; o, también: porque leyendo se aprenden siempre cosas; para perfeccionar mi cultura; porque un hombre instruido debe conocer lo más importante de la literatura universal, etc. El lector medio hablaría, aproximadamente, así. El lector inferior aduciría motivos más pintorescos. El lector superior, culto, trataría de irse más a fondo y de buscarle a su leer móviles y fines de mayor trascendencia; o quizá, por el contrario, intentase ser ingenioso o alambicado, o hacer humor, a costa de la sinceridad. ¿Qué podríamos hacer con tal diversidad de testimonios, aparte de catalogarlos o de extraer de ellos algunos datos estadísticos? Y, por otra parte, aquí no disponemos, como en el caso de los escritores, del lector «tipo», por decirlo así, que encarne con la máxima pureza y autenticidad la operación de la lectura, y que además sea capaz de reflexionar sobre ella con agudeza y con el ahincado interés personal de quien está desentrañándose el sentido de su propia vida. (Todo esto lo tenemos, en cambio, en el escritor, pues aunque es verdad que también hay muchas clases de escritores y muchas especies y categorías de novelas, podemos determinar con un mínimo riesgo de error cuáles son los modos plenos y los modos deficientes de ellas; y claro está que para una interpretación de la novela— como para la de cualquier otra creación del espíritu humano: arte, ciencia, técnica...—, son los modos plenos los que tenemos siempre a la vista; es decir, aquellas novelas que de alguna manera —y aplicando en otro metro la denominación de nuestro mayor clásico —pueden considerarse —como decíamos más arriba del propio Qui-

jote— ejemplares.) Por tanto, en vez de perdernos en la multitud abigarrada de los motivos externos del lector, ensayemos más bien acercarnos un poco al sentido esencial de esa extraña operación que es leer una novela, y entonces se dibujarán quizá las líneas básicas de los motivos profundos.

Por lo pronto, leer una novela es un acto de enajenación mental (pasajera, claro está, cuando uno no es Alonso Quijano el Bueno). No quiero decir, naturalmente, que todo lector de novelas sea un demente. Lo sería, si tomase definitivamente como realidad inmediata o absoluta la realidad ficticia o en segunda potencia de la fábula novelesca (es el caso simbólico de nuestro hidalgo). Aquí la palabra enajenación quiere decir pura y simplemente lo que al pie de la letra dice: abandonar mentalmente el mundo propio, aquel en que se vive y en que uno está implantado, para transmigrar a un mundo ajeno: el de la novela. Enajenarse es salir de casa¹ para ir a coger «la dulce fruta del cercado ajeno». (Ya veremos después cómo esta operación tiene sus restricciones.) Algo semejante ocurre en el teatro y en el cine. La embocadura de la escena o la pantalla ejercen una absorción peculiar sobre nuestro espíritu, atrayéndolo con fuerza hacia el mundo virtual que tras ellas palpita. Pero hay una diferencia esencial con respecto a la novela (8), y es que en el teatro y en el cine ese mundo está ahí, está presente, lo tenemos delante de los ojos. El elemento visual y auditivo establece una especie de

(8) En *La imagen de la vida humana* dedica Marias un capítulo al teatro y tres al cine, esenciales y de obligada lectura para quien se interese por el tema. También resume en ese libro su idea de la novela (véase el *Apéndice* inserto al final de estas páginas). Para el tema del teatro habrá que volver siempre al magistral ensayo de Ortega *Idea del teatro* (publicado en la colección de sus *Obras inéditas* por la “Revista de Occidente”, Madrid, 1958), como para el de la novela hay que hacerlo a su citado *Ideas sobre la novela*.

continuidad entre nuestro mundo y el de la escena o la pantalla. No es una efectiva continuidad, puesto que suele acontecer que nosotros, espectadores, estemos, por ejemplo, en Madrid, y lo que allí se nos muestre ocurra en la selva africana, en el interior de una mansión de Nueva México o, incluso, en ningún lugar geográfico determinado, en algún país imaginario —sin contar, por supuesto, con que lo que allí se representa, aunque acontezca en la misma ciudad en que vivimos, nunca es continuidad de nuestra vida «real»—. Pero, en todo caso, el corte no es tan abrupto como en la novela, pues siempre se nos brinda para el tránsito el cebo de una presencia sensorial real, directamente presentativa. En la novela, en cambio, la alusión sensorial es casi nula: se limita al libro. Al abrir el libro abrimos la puertecita mágica del mundo de ficción. Y entramos en él —si es que no se trata de una puerta falsa—. Entramos, en efecto, en un ámbito cerrado y orgánico, con sus propias leyes, ambiente, personajes, fisonomía y peculiaridades. Pero ese mundo ya no nos está *presente*, con presencia sensorial. La novela ya no es *espectáculo*. En ella no basta con abrir los ojos y mirar. Al contrario, más bien hay que cerrarlos. Nuestros ojos están físicamente abiertos, pero no ven. Quiero decir: no ven lo que tienen delante, que es solamente el hormigueo de los caracteres de imprenta en la superficie blanca del papel; no reparamos en ellos; su función es, como la del cristal o el aire, la de servirnos como un *medio*, que nos permite ver a su través, sin verlo a él mismo. Ahora bien, cuando se mira y no se ve es porque nuestra atención no prende en los objetos que tenemos delante; los desrealizamos; en rigor, los borramos del mundo, de nuestro mundo. El mundo en que estamos cuando miramos sin ver es un mundo interior, la realidad en que estamos es una realidad íntima, ajena a la realidad exterior de los sentidos corporales. Es la acti-

tud característica del hombre *ensimismado*, para el cual no existe más que el «jardín interior» de sus pensamientos e imágenes. El lenguaje usual ha acuñado locuciones que lo expresan certeramente: «Estaba ensimismado en la lectura» —dice, por ejemplo—. Ensimismarse es meterse en sí mismo. Pero ¿no hemos dicho antes que leer es enajenarse? Y la enajenación ¿no es justamente lo contrario del ensimismamiento? ¿Cómo ha venido a trocársenos el «cercado ajeno» en «jardín interior»? ¿No habrá en todo esto una patente contradicción? No. No la hay. Enajenarse y ensimismarse pueden ser la misma cosa, coincidir, cuando ese mundo —el de la novela, en este caso— que empieza por no ser el nuestro, por sernos ajeno, lo hacemos propio. Y adviértase que hacer propio el mundo novelesco, sumergirnos en él, vivirlo —aunque sea imaginativamente—, lleva consigo, viceversa, salir de nuestro mundo habitual, hacérselo ajeno, borrarlo de nuestro horizonte. Leer es, por tanto, un curiosísimo y arriesgado quehacer que consiste en desentenderse del mundo inmediato en que se vive para instalarse en otro mundo más o menos remoto e inexistente —inexistente, por lo menos, en el sistema de instancias y urgencias vitales que define nuestro «aquí» y «ahora», aunque, como veremos, *exista* a su manera y se inserte con plena efectividad en ese «aquí» y ese «ahora» de nuestro vivir «real»—; consiste, pues, en aniquilar virtualmente ese mundo nuestro, y a las personas con las que en él convivimos, para ensayar una convivencia con otras personas, o personajes, a quienes no conocemos; consiste, en fin, en abandonar nuestros «intereses» normales para entrar en un juego de intereses que con frecuencia resultan tanto más atractivos cuanto más lejanos están de aquéllos. Pero ¿no es esta la esencia misma de la aventura? No hace falta que la novela que leamos pertenezca a la especie que

lleva ese nombre; en puridad, toda novela, recreada en la lectura, es, como decía Lawrence, una aventura del espíritu y, en cuanto tal, verdadera «novela de aventuras» —denominación que, vista así, se torna pura redundancia—. Por eso don Quijote es paradigma y símbolo de la extravagante ocupación que llamamos leer. Cuando nos ponemos a leer, todos salimos a buscar las aventuras, y mientras estamos metidos en tan absorbente negocio, todos somos don Quijote. La diferencia entre nosotros, lectores corrientes y molientes, y don Quijote, lector «ideal» (9), está en que nosotros, cuando partimos para el viaje aventurero, tenemos la prudencia de asegurarnos el viaje de vuelta —tomamos billete de ida y vuelta, diríamos hoy—, mientras que don Quijote, con la imprevisión del entusiasmo, o con la voluntad del esfuerzo heroico, borra sus huellas, destruye sus naves —no toma billete de vuelta—, y allá se queda para toda la vida, en el país de la aventura, en la enorme ínsula de la fantasía, donde nadie le acompaña, ni siquiera su fiel escudero, que a lo más que llega, a veces, es a ser su eco lejano y deforme, desde la otra orilla —Unamuno exageró y desmesuró a conciencia la «fe» de Sancho—. (Lo más conmovedor de don Quijote —al menos, para mí— es su terrible soledad. El último capítulo del libro nos da la clave de la extensión de este desamparo: tan solo estuvo el caballero en su quimera que hasta anduvo abandonado de la mano de Dios. Después del pesado sueño «de más de seis horas» que le acomete en el lecho de muerte, y que representa su misterioso «viaje de vuelta» al mundo «real» —pero, nótese, sólo para hacer pie en él un momento y partir inmediatamente para el otro viaje definitivo y sin retorno, el viaje al

(9) El lector “ideal” que es don Quijote no es, desde luego, ya se ve, el lector “tipo” que echábamos de menos más arriba. ¡Bueno estaba el pobre para *testimonios!*

mundo absolutamente «otro»—, don Quijote se encuentra... con la «misericordia de Dios», que le ha devuelto el juicio. Con lo que viene a darnos a entender que hasta entonces no tuvo a Dios consigo. Su vida alucinada fue vida de pecado, de la que ahora reniega y se arrepiente. De su pobre «cabeza a pájaros» se han volado todos los pájaros de la fantasía que la poblaban —«vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño»—, quizá espantados por el frío aletazo del ave enorme de la muerte.)

Subrayemos esto: para que ese tránsito o transmigración a otro mundo que es la lectura de una novela pueda producirse, es condición necesaria algo muy sencillo y, a la vez, bien mirado, bastante temeroso, a saber: que deje de interesarnos nuestro mundo habitual, la figura inmediata, cotidiana, «efectiva», de nuestra vida, y que nos interesen, en cambio, el mundo y la vida ficticios de la fábula. Con esto tocamos el punto crítico de la cuestión. Porque ¿cómo puede interesarnos algo que no *existe*, que no es *real*? Se dirá: nos interesa *en tanto en cuanto se parece* a la vida real (aquí viene a incidir el alicortado «realismo»). La respuesta parece obvia, y sin embargo, si la consideramos con un poco de atención, advertiremos que carece de sentido. ¿Qué sentido puede tener, en efecto, desinteresarnos de la realidad misma para interesarnos por su mera copia o remedo —y no en cuanto éstos puedan deformar, simplificar o modificar bajo cualquier aspecto a aquélla, obsérvese bien, sino precisamente *en cuanto se le parecen*, en cuanto son fie! reproducción suya—? Si *tenemos* ya la realidad, ¿para qué buscar su repetición degradada en el relato novelesco? Aparte de que, si esto fuera así, las *novelas* más interesantes serían el cronicón, la crónica y el mamotreto histórico. Todo esto es absurdo. La realidad que ya *tenemos*, que nos es conocida y próxima, en la

que estamos, no necesitamos ir a buscarla a las novelas ni a ninguna parte, puesto que ya la *tenemos*. La cosa es clara como el agua: si el mundo novelesco nos interesase sólo en tanto en cuanto se parece a la realidad, nos interesaría tanto más cuanto mayor fuera ese parecido; ahora bien, si suponemos que el parecido aumenta indefinidamente, en el límite la copia coincidirá con el modelo; es decir, nos encontraríamos otra vez con la realidad misma imitada o copiada que sirvió de punto de partida; o, dicho de otra manera, que lo que más se *parece* a la realidad es la realidad misma; por tanto, de ser el *parecido* lo que mueve o despierta el interés, este interés no se desplazaría jamás de la realidad misma *tenida* para ir a buscar copia alguna suya. En suma: no leeríamos jamás, ni habría novela. Esta es la conclusión inexorable y absurda (puesto que *hay* novela) del «realismo» entendido como *mimesis*. La copia o imitación, en efecto, por buena que sea, tiene siempre menos realidad que el original, es siempre una realidad degradada, disminuída —de esto supo Platón más que hombre alguno, y aunque se equivocó al tener también un concepto «realista» del arte, fue consecuente al menospreciar el arte, justamente por tener de él ese concepto «mimético» (que era también el que tenía, en otro grado, de la «realidad») —.

Todo lo dicho hasta aquí está sustentado, claro es, como se habrá advertido, en una cierta idea de la realidad, que no es posible exponer ahora. Me bastará con declarar que el núcleo de esa idea es la tesis de Ortega que dice: *la realidad radical es nuestra vida*. Añadiré que también presiden estos pensamientos la convicción de que *el hombre es ante todo apetito de realidad*, y la de que *interés y realidad están en función recíproca y directa*. Al aceptar estos principios, se nos imponen también las siguientes consecuencias: primera, que no podemos interesarnos por nada que no nos afecte vitalmen-

te; segunda, que no podemos interesarnos por nada que no sea en sí *real*; tercera, que lo que *nos es* menos real no puede retener nuestro interés en perjuicio de lo que *nos es* más real (y nada nos es más real que nuestra propia vida); cuarta, que el motor fundamental de la lectura de novelas (como de la creación de las mismas), su profundo sentido humano, es el constitutivo afán de ensanchar —o de ahondar— nuestra *posesión* de la realidad. La ficción novelesca, por consiguiente, no puede interesarnos sólo en tanto en cuanto se parece a la realidad, sino en tanto en cuanto *es* realidad, o, para hablar con más precisión, en tanto en cuanto nos pone en contacto con una realidad auténtica. Lo confirmaría el hecho de que los géneros novelísticos que menos nos interesan hoy son tal vez los que más *se parecen* a la «realidad», los que más fielmente la retratan o reproducen, según el criterio vulgar (10), a saber: la novela histórica, la de costumbres, la naturalista, etc. (11). ¿Quién aguanta hoy —con interés activo, se entiende, y no para «matar el tiempo», o como mera recreación arqueológica, o por curiosidad de especialista— toda esa literatura «objetiva»; quién aguanta al costumbrista Pereda, por ejemplo, o al naturalista Zola (cuando se limita a ser naturalista y no un novelista genial, cosa que a veces ocurre)? En cambio, en el centro más vivo y profundo de nuestro interés actual está Kafka o está Faulkner —para citar sólo

(10) Este criterio, como es sabido, entiende por realidad, tomando la parte por el todo, sólo algunos de sus aspectos, y, por cierto, de los más superficiales y fácilmente “reproducibles”.

(11) La nueva “novela objetivista” francesa, a lo Robbe-Grillet —que aún no conocía cuando redacté primitivamente estas líneas—, lejos de contradecir las anteriores afirmaciones, las corrobora en forma peculiar (y que merecería un detenido comentario), pues cuando es de gran calidad (como en el mencionado autor), maneja su criterio de extrema “objetividad” —no podré decir si en modo plenamente consciente y deliberado o no— como un poderoso instrumento de des-realización.

dos ejemplos extremos—, cuyas narraciones a lo que más se asemejan es a inconexas y turbias pesadillas. Y es que la ficción, desde el instante en que consigue prender nuestro interés, deja de funcionar como mera ficción para tornarse órgano de la más efectiva y auténtica realidad. Entiéndase bien lo que quiero decir: no es que la ficción novelesca en cuanto tal, esto es, tomada en modo directo, sea «real»; la construcción ficticia, en su trama y contextura, es sólo una realidad irónica, alusiva, instrumental; pero a través de ella, por medio de ella, guiados por ella, tocamos la realidad originaria y enteriza de la vida en toda su gravedad y problematismo. No hay que olvidar que la ironía es una de las cosas más serias y metódicamente fecundas que ha inventado el hombre. La relación que hay entre la ficción novelesca y la realidad a que apunta es semejante a la que existe entre un instrumento técnico y la función para la que ha sido construido. Un martillo, una polea o una máquina de coser son también ficciones, construcciones realizadas por el hombre con elementos naturales (como la novela se compone con fragmentos o elementos de la vida real); la naturaleza no da martillos ni poleas. Desde el punto de vista de la morfología de los seres naturales, una polea o una máquina de coser son entes grotescos, monstruosos. Sí, no obstante, nos parecen interesantes —y no ciertamente como mera fauna teratológica—, no es por ellos mismos, sino por la función a que están destinados. El instrumento es siempre irónico, alude a algo distinto de él, y si lo tomamos como algo concluso en sí, cometemos el más disparatado *quid pro quo*. «El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos» —decía ya Ortega en las *Meditaciones del Quijote*. Es decir, la realidad inmediata, concreta e «importante» en sí es el martillazo —o, como dirá Heidegger mucho después, el «martillar» (*Hammern*)—, y sólo en virtud de él, por re-

ferencia a él, cobra también el martillo su «importancia» y es algo efectivamente real. Su realidad procede de que, para que haya golpe, hace falta el instrumento percutor; pero no por ello vamos a confundir el martillo con el golpe mismo. Aquel gran maestro de ironía que fue Cervantes —quizá el más grande después de Sócrates, su descubridor— consigue crear su prodigioso personaje (y con ello dar la clave de toda la novela moderna) sin más que observar con todo rigor y consecuencia el principio de la ironía. Don Quijote será el hombre destinado a tomar siempre el martillo por el golpe, la ficción por realidad, o como también decimos en «román paladino», el rábano por las hojas. Pues bien, así como el instrumento técnico, que en principio es una contrahechura de la realidad natural, nos sirve después para apropiárnosla, así también la ficción novelesca en relación con la vida. La novela es una técnica de penetración en zonas de la realidad más o menos arcanas y a trasmano, y cuando no es esto, es que se trata de una falsa novela, de una mala novela.

Pero insensiblemente estamos entrando ya en la segunda cuestión que nos habíamos planteado, a saber: ¿Qué es una novela y cuáles son sus relaciones con la realidad, su función o funciones con respecto a ésta?

Esta secuencia de pensamientos se va alargando ya más de lo previsto, y será menester que, al abordar esta segunda cuestión, nos imponamos una norma de brevedad. Sea ella la de limitar la pregunta a alguno de sus aspectos, a un aspecto que sea suficientemente concreto para permitir la abreviación de la respuesta, y, a la vez, suficientemente amplio para no desvirtuar el sentido de la pregunta misma. Y creo que lo lograremos del mejor modo si nos preguntamos qué es la novela como género.

La novelística contemporánea ha ampliado de tal manera su «campo de experimentación» o de «ensayo», que

se hace cada vez más difícil precisar los caracteres esenciales de este *género literario*, si es que se sigue aceptando que sea un «género», cosa que muchos niegan en nuestros días, invocando esa libertad, que se diría ilimitada, y esa aparente ausencia de leyes que suele presidir la creación novelística en nuestro tiempo. En principio —se piensa— una novela puede serlo todo; no hay criterios restrictivos con suficiente fijeza o concreción para aspirar al título de normas definitorias de este tipo de obras literarias. Es cierto que la narración novelística se revela cada día más como un *género fluido* y, en cierto modo, *proteico*, abierto a un vasto campo de posibilidades. Pero, en definitiva, es un *género*, y lo probaremos si conseguimos mostrar que esa labilidad múltiple que le es peculiar puede contenerse, sin embargo, dentro de unas líneas o fronteras que no por ser muy dilatadas dejan de tener la condición de tales (es decir, que poseen la fijeza, permanencia y precisión necesarias y suficientes para delimitar la figura ideal de un «género literario»). En mi entender, esas líneas limítrofes o fronterizas vienen marcadas por los siguientes caracteres esenciales, que voy a dar en forma resumida y un poco dogmática —quiero decir, sin los desarrollos y justificación completa que cada uno de ellos exigiría, si nos propusiéramos tratar el tema en formato mayor, cosa que, ni nos hemos propuesto, ni aunque quisiéramos podríamos hacer aquí—:

1.º *El carácter de ficción*.—Novela es, ante todo, elaboración de un *mundo ficticio*, subrayando por igual los dos términos de esta expresión (este carácter ha aparecido ya reiteradamente en lo que va dicho, y lo mismo ocurrirá con algunos de los siguientes; una parte —solo una parte— de lo que ahora vamos a hacer es forzoso que consista en recapitular, en recoger, pero también en organizar y en precisar, algunos de los re-

sultados obtenidos anteriormente). Se puede objetar con la «novela histórica». Pero la novela histórica —especie híbrida, por lo demás, como se sabe— si no introduce personajes y peripecias fingidos, ya no es novela, sino historia pura. Precisamente la *ficción* es lo que diferencia esencialmente —no digo que sea lo único, pero sí lo más decisivo— la novela de la *historia*, que también es, en gran medida, narración de vidas y presentación de «mundos». Otra cuestión completamente distinta es la del valor histórico inapreciable de la novela en general, en cuanto expresión de la mentalidad, problemas, afanes, preferencias y, en suma, estructuras espirituales, casi siempre recónditas, de una época. Desde este punto de vista, creo que la novela «histórica» al uso es, o suele ser, la de menor valor histórico (12).

2.º *El carácter de realidad* (a primera vista opuesto al anterior).—Hay que entenderlo en dos sentidos diferentes —aunque conexos—. Por una parte, el novelista debe urdir su ficción, su fábula (aun en los casos

(12) No obstante, con temas *históricos* se pueden lograr novelas de elevada ambivalencia histórica, a saber: penetrantes como ensayos de inmersión en *climas* o *mundos* pretéritos y, al mismo tiempo, con plenitud de vigencia como exponentes de una situación histórica *actual* —es decir, como expresión histórica viva y representativa de la *actualidad* en que se escriben—. La hipersensibilizada “conciencia histórica” de nuestro tiempo y la ampliación y afinamiento constantes de nuestro conocimiento del pasado hacen prever un cultivo paralelo de la novela histórica en formas nuevas y mucho más acendradas —y difíciles, naturalmente— que las trajes para la novela, y probablemente para un futuro inmediato. Como muestras de lo que se puede hacer con la novela histórica, dionales. Yo veo ahí un fecundo y sugestivo campo de posibilidad —un poco ya en la dirección indicada, citaré tres ejemplos —elegidos entre los más dispares en formato, pretensión y estilo—: las novelas históricas de Merejkowski (y más aún que las rusas, las que intentan penetrar en más remotas lejanías, como *La muerte de los dioses* o *Tutankhamen en Creta*), *La duquesa fea*, de Feuchtwanger, y las deliciosas, quintaesenciadas, *Seis novelas superhistóricas*, de Ramón Gómez de la Serna.

extremos de la novela llamada «fantástica» o «de pura imaginación») de tal manera *que parezca realidad*, que produzca la impresión —si se quiere, la ilusión— de realidad. Sólo a este precio podrá cumplirse la exigencia de que la ficción constituya un *mundo*. O viceversa, da lo mismo: sólo al constituir un *mundo* cobra la ficción calidad, vigencia, fuerza de realidad. *Mundo y realidad* se condicionan, se complementan mutuamente, son, en rigor, dos aspectos o modalidades de la peculiar unidad intuitiva que es la ficción novelesca. *Mundo* quiere decir aquí sólo esto: un ámbito organizado que haga posible nuestra inmersión en él, nuestra *situación* en él. A esa cualidad subyugadora, absorbente, del mundo novelesco —cuando la novela es buena— la llamó Ortega «hermetismo», es decir, cualidad de un «mundo cerrado», sin comunicación o poro abierto al mundo exterior a la novela, al mundo real en que vivimos; y al estado del lector sumergido en él lo comparó con la «hipnosis» o el «sonambulismo» (13). Un tratamiento a fondo de este punto tendría que abordar el problema de determinar en qué consiste concretamente nuestra *situación* —la *situación* del lector— dentro del mundo de la novela; cómo *estamos* o qué papel desempeñamos nosotros, lectores, en ese mundo. ¿Somos simples «espectadores»? Pero entonces habría que preguntar: espectadores ¿desde *dónde*? Ya dije que la novela no es espectáculo. En el teatro, somos espectadores *desde* nuestra butaca; en el cine, *desde* la cámara. Pero no tendría sentido decir que en la novela lo somos desde la butaca de nuestro cuarto, donde estamos leyendo. Ni nuestra butaca pertenece al mundo de la novela, ni ese mundo lo tenemos delante. Ya hemos dicho que *estamos* en él. Sólo queda una solución: que seamos espectadores *desde dentro* del mundo novelesco mismo, que desempeñemos en ese

(13) Ortega, *loc. cit.*, pp. 410 y ss.

mundo el *papel* de espectadores, yendo en él de acá para allá, acompañando a los *otros personajes* en sus andanzas y peripecias, como una especie de sombra suya dotada de ojos. Pero nótese que, en ese caso, nuestra presencia *dentro* del mundo y de la acción de la novela introduciría en éstos modificaciones esenciales —cosa que, por supuesto, no ocurre—; aparte de que tal situación es imposible, porque provocaría desdoblamientos hasta el infinito, toda vez que la *nueva* acción, complicada y modificada por nuestra presencia dentro de ella, habría de ser contemplada también por nosotros, siempre *desde dentro*, desde una tercera posición, y ésta desde una cuarta, etc. Yo creo más bien que nuestro modo de *vivir* la novela, de instalarnos en su mundo, tiene la figura de una serie ininterrumpida de *identificaciones*. En el movimiento de la lectura vamos reproduciendo, reviviendo —en el orden y con el ritmo que el novelista ha querido y procurado— la identificación con cada uno de los personajes, momentos, situaciones, que el propio novelista hubo de llevar a cabo durante su proceso creador. Ese es el fin inmediato que el novelista persigue siempre y al que endereza, como medios, las variantes técnicas, «formales», del relato. En la medida en que lo alcance o no, la novela estará o no lograda. Ese «hacerse uno» con el personaje es nuestra manera de *estar* en el mundo novelesco; nuestra *situación* en él se identifica con cada una de las situaciones y momentos de cada uno de los personajes; se trata, pues, de un dinámico ir retejiendo la trama que constituye ese espacio de vida que es la novela —y por eso se puede hablar de una «re-creación» de ella en la lectura—, en el modo concreto de un ir re-viviéndola en continua secuencia de *identificaciones* o *asunciones*. Las cuales pueden revestir grados muy diversos de intensidad y de profundidad, según nos sean *propuestas* por el novelista. Es en esto en lo que consiste el «parecer real»

de la ficción novelesca; lo cual no quiere decir que necesariamente tenga que «parecerse a la realidad»; la novela más «fantástica» puede poseer esa cualidad en grado muy superior al de la novela «realista». Quien haya leído, por ejemplo, *La Metamorfosis* de Kafka entenderá lo que quiero decir. Y es que, así como en matemáticas se parte de unas ciertas convenciones o principios arbitrarios, y se construye o deriva de ellos toda una teoría perfectamente coherente —que luego, por ventura, resulta incluso aplicable a la realidad física, verificable en ella—, así también en la novela se parte de aceptar unos supuestos, no importa cuáles sean con tal que permitan la erección del *mundo* novelesco sobre ellos, y si esos supuestos son observados con férrea consecuencia a lo largo del proceso narrativo, el resultado será la cualidad de *real* impregnando todo ese mundo. La realidad en la novela viene dada, pues, por esa interna consistencia, esa interna «lógica» que no es otra cosa que el fiel ateniimiento a los supuestos, a lo que podríamos llamar la «hipótesis» —*sub-positum*— de cada orbe de ficción (la ley constructiva será aquí, en el campo de la ficción literaria, no hay ni que decirlo, de muy distinta índole que en el de la ficción matemática, pero el paralelo es, por lo demás, correcto). He citado *La Metamorfosis* porque es un relato que, en su relativa brevedad, y a la vez en su desnudez, compacidad y estructura lineal, encarna con singular pureza, claridad y rigor, la esencia misma de este proceso de «realificación» de lo imaginario. En él se parte resueltamente, abruptamente, de la presentación del «hecho» o «hipótesis» que condiciona cerradamente todo el relato: un hombre cualquiera —y nótese que ese carácter de «cualquiera», vulgar, nada imaginativo, por tanto, es esencial a la «hipótesis»—, un modesto empleado, al despertarse una mañana también «cualquiera» —es decir, una mañana «como otra cualquiera» en la gris, monótona vida de

trabajo rutinario de nuestro hombre, sin que haya pasado nada distinto de lo de todos los días que pudiera relacionarse con el «hecho»—, se encuentra transformado en insecto. La historia subsiguiente fluye a partir de ahí con una fidelidad a la «hipótesis» ferozmente lúcida, y el resultado es de un «realismo» sobrecogedor hasta la náusea. Se podría citar también *El Extranjero*, de Camus, que es igualmente, aunque con otros supuestos y en otro sentido, un ejemplo límite. El propio Camus ha escrito: «Le roman a sa logique, ses raisonnements, son intuition et ses postulats. Il a aussi ses exigences de clarté» (14). Y digo que *El Extranjero* es un ejemplo límite porque su «lógica» interna, su «claridad», esa cruda «claridad» de mediodía que baña todo el relato, consiste en mantener éste inflexiblemente vacío de motivaciones, es decir, observando sin pausa ni fisura el principio o supuesto del absurdo (hasta el absurdo, pues, puede tener su «lógica» dentro del orbe novelesco). Y también aquí se trata de un «hombre cualquiera» que, de pronto, sin saber cómo, sin por qué, se encuentra metido en una serie de acontecimientos «sombriamente destellantes» que le llevan al crimen y al patíbulo. Algo de esto hay también, aunque en otro plano fictivo, en *El Proceso*, de Kafka. Sería de gran interés hacer un estudio comparativo encaminado a descubrir la clave de estos dos «procesos» de logificación del absurdo, tan dispares, pero tan eficaces ambos. No podemos entrar en ello, claro está. Sólo diré que en Kafka el absurdo opera dentro de un plano fantástico, que es «realificado» mediante la introducción de pequeñas estructuras de sentido; en cambio Camus, en *El Extranjero*, se mantiene en el plano «real», pero elevándolo a una especie de «fantasización» muy peculiar

(14) Camus, *op cit.*, p. 137.

mediante la eliminación de sus *grandes* estructuras de sentido.

Esto es lo más importante que había que decir sobre la realidad *en* la novela, esto es, sobre el carácter de «realidad» que debe revestir la ficción novelesca misma. Todo ello atañe en gran medida a lo que en la novela hay de *arte*. Pero, por otra parte, cuando la ficción novelesca alcanza su cualidad genuina, traduce siempre, a través de esa «apariencia de realidad» que le confiere su fuerza de sugestión, *esencias y configuraciones del mundo y de la vida rigurosamente reales* —quiero decir, *con realidad primaria, originaria, y no ficticia— e indóviles a cualquier otro medio de aprehensión y de expresión*, literario o no. A esas «esencias de mundo» y «configuraciones de vida» es a lo que llamé al principio «la realidad *a través* de la novela». Este segundo aspecto del carácter de realidad que la novela ofrece, a diferencia del primero, no es ya *aparente*, quiero decir, no aparece a la vista del lector de un modo inmediato —como el «aparecer» o «parecer real» de la ficción—, sino que queda más allá del cuerpo imaginario de la novela; diríamos que *transparece* a través de éste; al vivir la ficción, estamos «trasviviendo» en ella, o mediante ella, o al fondo de ella, la realidad misma; cualidades, esencias, aspectos, nexos, estructuras, funciones, posibilidades, «sabores» de la realidad misma, que integran el contexto vital de la novela y que sólo como tal contexto pueden hacérsenos aprehensibles; el texto —la ficción novelesca— es, pues, necesario y, en cada caso, insustituible para el acceso a esas regiones ocultas de lo real; si queremos arribar a ellas, no tenemos más remedio que embarcarnos en su «nave de sueños». Y es esa realidad trasfundida en la ficción la que, sin pertenecer ya en sentido estricto a la novela, le confiere a ésta su plenitud de sentido insertándola en nuestra vida, articulan-

do sus estructuras lógico-estéticas con las estructuras primarias, realísimas, de nuestro existir.

Podemos, pues, resumir diciendo que en toda buena novela debe haber una apariencia o patencia de realidad (la «realidad» de la ficción o realidad *en* la novela) dotada de tales virtualidades que sea capaz de ponernos en contacto con una realidad vital auténtica y latente (la realidad *a través de* la novela). La función propia del elemento *fictivo* o *inventivo* en la novela se nos muestra así en su verdadera significación; la *invención* tiene aquí el preciso sentido etimológico del término: es *hallazgo* o *descubrimiento* (o, con más exactitud: órgano, instrumento del descubrimiento). La misión esencial, la pretensión profunda de la novela (independientemente del propósito expreso de su autor al escribirla) no es, por tanto, intentar *divertir*, procurándonos una *evasión*, sin más, de la realidad y de la vida, sino, por el contrario, proponernos una inmersión a fondo en sus senos recónditos. Esto —que en una u otra medida ha ocurrido siempre— es especialmente cierto de la novela contemporánea, tal vez porque la vida del hombre actual está más llena de enigmas e interrogantes que ninguna otra en el pasado histórico. El que, además de esto, la novela pueda entretener o divertir, y de hecho entretenga y divierta, es algo adjetivo, secundario, aunque no «accidental», sino probablemente también necesario —con la necesidad de un «requisito», esto es, de algo «requerido» para poder cumplir su otra función, que es la esencial: la función reveladora—. En esto de la virtud «diversiva» de la novela habría que hacer una serie de puntualizaciones y distinciones, porque, en efecto, son muy diferentes los modos como la novela puede *divertirnos*; tanto, que me parece sumamente confuso e inadecuado llamar a todos ellos *diversión*, sin más. Entre la manera de «divertirnos» de una novela de Mark

Twain, una de Proust, una de Kafka, una de Ramón Gómez de la Serna y una de Agatha Christie (y podríamos seguir multiplicando los ejemplos) hay distancias de tal magnitud que no parece apropiado dar a todas ellas la misma denominación, si no se hace la salvedad de que usamos ésta de un modo sumamente genérico y vago. Si por «diversión» entendemos simplemente el poder que tiene la novela para sacarnos de nuestras preocupaciones habituales, es decir, su poder evasivo, es indudable que el género que mejor cumple esta finalidad es el policíaco; y si la misión primordial de la novela fuese el divertir, en este sentido, no hay duda tampoco de que no leeríamos más que novelas policíacas —como efectivamente hacen algunas personas—. Ahora bien, el relato policíaco —salvo excepciones en que incorpora además las calidades selectas de la buena literatura, como en Simenon—, el relato policíaco *puro* está ya en los arrabales de la novela, y su mecanismo de absorción se asemeja mucho al del ajedrez y otros juegos de ingenio o de cálculo.

Una novela, por consiguiente, cuando es buena, es una especie de aparato de «óptica»; algo, por tanto, que permite *ver* ciertos aspectos de la realidad en una determinada e insustituible perspectiva. No postularemos una novela *perspectivista* —sumando una más a la ya larga, e inane, serie de postulaciones y promociones de *movimientos* que pretenden ser renovadores—, porque toda buena novela lo es *a fortiori*. Por lo demás, propugnar «movimientos», «tendencias» o «escuelas» dentro del vasto campo de la novela me parece un vano empeño —inspirado casi siempre, además, en intereses ajenos a la pura creación literaria—; aparte de sus amplísimos requisitos genéricos, la novela no tolera cánones rígidos de ninguna especie, salvo uno, quizá, que sería la norma misma de la libertad creadora y que rezaría así: sea cada novelista fiel a su propia perspectiva, y lo demás

se le dará por añadidura. Pero esta norma, sobre ser innecesaria, porque, como digo, todo buen novelista la observa *a fortiori*, desborda del campo de la novela, y aun del campo entero del arte, para extenderse a la totalidad de la vida humana.

El que una novela sea esa especie de aparato de «óptica» que decimos, no excluye, desde luego, el que sea también un aparato de placer; pero yo diría que lo es, justamente, en tanto en cuanto es un aparato de «óptica». Recuérdese que Aristóteles nos hablaba ya del placer que acompaña al simple abrir los ojos y ver. (Obsérvese que cuando hablo de «óptica» pongo siempre la palabra entre comillas. Se trata de una metáfora, naturalmente. No se me diga ahora que esto está en contradicción con mi aserción anterior de que la novela no es espectáculo. Otras veces he empleado la expresión «ponernos en *contacto*» con la realidad, que también es metafórica, claro está).

Advirtamos, en fin —para terminar con este punto—, que esta segunda relación entre novela y realidad, que he llamado «la realidad *a través* de la novela», no depende ya del arte u oficio del escritor, como la primera —antes a la inversa—, sino de la cualidad más honda y valiosa de aquél, a saber: de lo que el escritor sea como «mensajero de revelaciones».

Me he extendido más en este segundo apartado —el «carácter de *realidad*» de la novela—, no sólo por ser el que más directamente toca a nuestro tema, sino porque es en absoluto el fundamental; todos los demás se dan en función de él. Ello nos permitirá ser mucho más breves en los restantes rasgos genéricos que estamos enumerando.

3.º *La forma narrativa*.—Según lo dicho, toda buena novela debe ser lo que ya postulaba Lawrence —y, con él, tantos otros escritores contemporáneos—: «una aventura del pensamiento» (podríamos completar la ex-

presión diciendo que es también «una aventura de la intuición»). Sobre esta condición de la novela —el ser un modo de pensamiento —no parece que existan hoy dudas razonables. No lo serían, por ejemplo, las que se fundasen en el hecho de ser la novela un «arte» y en el papel primordial que en ella desempeña la imaginación, ya que pensamiento es toda interpretación del mundo y de la vida (15), y, por otra parte, las formas del pensamiento, aun las más «racionalizadas», no dejan de ser modos de operación imaginativa (16). Pero, bien entendido, cada «forma» interior de pensamiento exige una determinada forma exterior, expresiva, congruente con ella, y esa forma, en el modo de pensamiento que es la novela, no puede ser otra que la *narración*. Novela es formalmente narración, y en la medida en que deja de serlo, deja de ser también propiamente novela. De ahí que la novela, aunque pensamiento, no pueda ser nunca —ni pretenderlo— *teoría*. (Contra esta exigencia pecan algunas de las grandes novelas contemporáneas, como *La Montaña mágica* de T. Mann (17).) Todas las

(15) Sobre el sentido amplísimo que puede darse al término “pensamiento”, y a su distinción del “conocimiento” —que sólo sería una de sus formas históricas—, véase el fundamental estudio de Ortega, *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia* (en *Obras completas*, tomo V, pp. 513-541).

(16) Cf. Fernando Vela, *La “fantasía” en la filosofía de Ortega*, en “La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico”, 15-16, julio-diciembre 1956, pp. 433-453.

(17) Cuando leí esta novela, hace ya muchos años, tenía yo la costumbre —creo que no mala— de consignar por escrito, para uso privado, la impresión más destacada, todavía fresca, de los libros que leía. He aquí parte de la que me produjo el libro de T. Mann: ...“No se puede hacer de una novela cátedra irresponsable para la exposición de teorías científicas o filosóficas. Toda esta parte del libro —muy copiosa, por cierto— es pesada, pedantesca y falta de gracia, y, por añadidura, falta de rigor. Toda esa logomaquia de Settembrini, de Naphta, de Krokovski y del propio Hans Castorp es artificiosa y desorbitada, y consigue tan sólo arrojarnos violen-

tentativas y aspiraciones —y son abundantes en la novelística de nuestro tiempo— dirigidas hacia esa meta fallaz, o bien se han quedado en simples *desiderata*, en declaraciones o formulaciones programáticas que no han pasado a vías de ejecución (Huxley, por ejemplo, con su acariciada y nunca realizada «novela de ideas» —pues

tamente del clima propio de la novela para llamar nuestra atención sobre la hinchada suficiencia de *dilettante* del autor. Es la radical equivocación del libro y una verdadera traición del autor a sus personajes. Por mucho que se esfuerce en ello, Thomas Mann no puede convencernos, ni por un instante, de la realidad de esa especie de academia, aula o seminario brotado a la sombra del gran sanatorio internacional"... "No se pueden saltar a la torera las exigencias propias del género que se cultiva sin grave menoscabo de la calidad de la obra"... "Este es el error —el abuso— fundamental de T. Mann en la suya. Todo ese prurito teorizante tendría su lugar adecuado en un ensayo, por ejemplo, si es que se sentía con fuerzas para escribirlo. Pero no es admisible prevalerse del privilegio que al novelista confiere su libertad narrativa para introducir de contrabando en su obra los más o menos deleznales productos de sus veleidades intelectuales. Y no es que no se pueda dejar pensar a un personaje novelesco. No sólo se puede, sino que, a veces, es imprescindible hacerlo (la novela contemporánea está llena de ejemplos de ello, más o menos justificados: piénsese en Joyce, en Lawrence, en Huxley; piénsese en Proust o en Gide; piénsese en Wasserman; o, yéndonos un poco más lejos en el tiempo, recuérdese a Tolstoi o a Dostoyewski). Pero, bien entendido, ello es lícito y hasta necesario, primero: *cuando es el personaje el que realmente piensa* y no el autor; y segundo: *cuando ese pensamiento cumple una función ineludible en el conflicto vital del personaje*; más aún: *cuando determina esencialmente ese conflicto*. O dicho de otra manera: cuando el pensamiento del personaje se articula como pieza esencial de la *lógica* narrativa, que es siempre una *lógica vital* y *estética*, subrayando con igual fuerza ambos adjetivos"... "Obsérvese, para poner sólo un ejemplo, la profunda diferencia funcional que existe entre los discursos de estos sempiternos habladores, dentro del conjunto narrativo que es *La montaña mágica*, y las divagaciones mentales o verbales —a veces larguísimas— de algunos personajes de Dostoyewski —por ejemplo, en *Los hermanos Karamazov*—. Allí —en Mann—, esos discursos

ni siquiera lo es *Contrapunto*—), o bien se han traducido en fracaso, produciendo esos fenómenos ambiguos de mezcla forzada o amalgamamiento, en los que los fragmentos de teoría aparecen incrustados como cuerpos extraños en el organismo vivo —a veces espléndido, pero ya inevitablemente enfermo por estos quistes o insaculaciones— de la narración (así, repito, en el ejemplo ilustre de *La Montaña Mágica*). El teorizar, pues, no le compete al novelista, en cuanto novelista, sino al científico, al filósofo, al ensayista, al crítico (cosas que el novelista, esto es otra cuestión, puede ser también —Unamuno, Sartre, Camus, etc.—). Solamente dentro del cauce expresivo que es la narración —cauce, por lo demás, mucho más amplio y elástico de lo que pudiera pensarse a primera vista —le es lícito al novelista implantar todas las variantes técnicas y formales que estime adecuadas para la mejor realización de su idea creadora. Por qué haya de ser esto necesariamente así es cuestión de no poca enjundia, pero en la que no podemos entrar ahora.

4.º *Densidad y amplitud*.—Estas notas vienen exigidas por las dos primeras (a saber: la necesidad de que la novela albergue dentro de sí un mundo, aunque ficticio, y la de que ese mundo funcione, aunque imaginativamente, como real) y condicionan el tipo de la narración novelesca frente al género menor que llamamos cuento. No se trata de simples dimensiones cuantitativas, ni siquiera intensivas (aunque también la extensión y la intensidad cuenten para algo en ellas, si bien siem-

aparecen desplazados de la unidad dramática y vital de la obra; son una especie de perturbadoras adherencias o superfetaciones; aquí —en Dostoyewski—, por el contrario, funcionan dinámicamente dentro del todo narrativo, intensificando de modo singular momentos y situaciones decisivos de los personajes”... “Prescindiendo de esta ganga ideológica, es, sin embargo, *La montaña mágica* una gran novela”..., etc.

pre de un modo secundario, no esencial). La amplitud no es, naturalmente, la extensión material de la novela, su número de páginas, sino una dimensión que afecta al ámbito o *espacio* interior de la misma; no propiamente a su *mundo*, entiéndase bien, que puede ser un «pequeño mundo» —y de hecho lo es en muchas grandes novelas—; se trata más bien de lo que podríamos llamar «amplitud de concepto» —o de *concepción*—: el novelista concibe su obra, o debe concebirla, siempre con amplitud de «gran cuadro»; no importa que el tema u objeto sobre el que vaya a operar sea minúsculo en sí; tendrá que idear entonces técnicas de aproximación —a lo Stendhal, a lo Flaubert, a lo Proust, a lo Joyce, a lo Julien Green, a lo Virginia Wolff, a lo Faulkner... (podríamos seguir agregando nombres de todos los cuadrantes de la novelística contemporánea, porque casi toda la novela contemporánea es eso)—; tendrá, pues, entonces el novelista que poner en juego variadas técnicas de aproximación que le permitan desarrollar el «gran cuadro», el trabajado cuadro que es la novela. Ello implica también, claro es, cierta amplitud material, pero ésta puede oscilar dentro de unos límites muy elásticos, y en todo caso no es ella la que determina la *calidad novelística* —pues de esto se trata, de una calidad o cualidad— de una narración: hay narraciones breves que, sin embargo, tienen esta calidad; son una novela «comprimida», o bien son algo inacabado, un «trozo», pero «de novela» (18); y al revés: hay narraciones largas, que por su tamaño pueden parecer verdaderas novelas —y que incluso lo pretenden—, pero que no son más que cuentos hipertrofiados.

(18) Aquí podría tener quizá aplicación la sutil idea que Marías propone con la expresión “calidad de página”, y que, según él mismo advierte, “envuelve”, entre otros, “el problema de los géneros literarios” (Vid. Marías, *Ensayos de convivencia*, Buenos Aires, 1955, pp. 155 a 157).

Ya se habrá advertido, por lo dicho, que lo que llamamos «amplitud» se relaciona directamente con la «densidad», en la novela. Pero fuera de ella, en otros géneros, se dan separadamente. Por ejemplo, en la épica hay amplitud sin densidad. El cuento, donde siempre falta el carácter de amplitud, puede alcanzar un cierto grado de densidad, que en ocasiones puede aproximarse a la de una novela «tenue» —sobre todo, en el «cuento largo», que a veces es difícil diferenciar de la «novela corta» (en cuyo caso habrá que aplicar el criterio de la amplitud)—; pero lo normal es que en el cuento falten la una y la otra. Siguiendo con el símil pictórico, podríamos decir que si la novela es la gran composición —el «gran cuadro» acabado—, la épica sería el mural, y el cuento sería el apunte, el croquis, el bosquejo o, en el caso de mayor densidad, el «estudio». La densidad consiste en el tratamiento minucioso, prolijo, insistente, polifacético, del tema o materia novelescos; en lo que Ortega, en su repetido ensayo, designaba con las expresiones «género moroso» y «género tupido», referidas a la novela (19). Sin densidad no hay *mundo* ni impresión de *realidad*. Pero, tal como yo la entiendo, la densidad se refiere también a lo que en la novela hay de «pensamiento», de intuición trascendente, de capacidad de penetración, de adentramiento en la selva oscura de la vida, de la realidad —lo que constituye, según hemos visto, otra dimensión distinta de la del «mundo de la ficción» en sí—.

5.º *Complejidad y construcción*.—La realidad, la vida, es complejísima; tiene una complejidad ilimitada, puesto que es «complicación de todas las complejidades»

(19) Ortega usa también alguna vez la palabra “densidad”, y la define así: “La densidad se obtiene, no por yuxtaposición de aventura a aventura, sino por dilatación de cada una mediante prolija presentación de sus menudos componentes” (*Ideas sobre la novela*, en *Obras completas*, tomo III, p. 400).

—incluidas, por supuesto, las de la novela y demás formas de «representación» de la vida, que son también «formas de vida»—. La complejidad de la novela tiene su raíz más honda en la de la vida, en la de la realidad misma; pero no porque la novela sea o deba ser —ni lo es, ni lo debe, ni lo puede—, como se dice, trasunto, copia o reproducción de la realidad; la novela más compleja, comparada con la realidad misma, representa una simplificación tan enorme, que hablar aquí de copia o trasunto es de una impropiedad no menos enorme. Pero, si no copia, sí es la novela *representación interpretativa* de la realidad, y por serlo, y por el *modo* de serlo —es decir, mediante creación de un *mundo ficticio*, etc., etcétera—, tiene la novela que ser compleja. Es la suya una complejidad *construída*, elaborada —por tanto, no *dada*—, pero, eso sí, siempre sobre la base de la experiencia real del novelista —por tanto, sobre la base de la complejidad *dada* de la vida— (la novela parte siempre de una situación real —del novelista o del lector— y desemboca en otra situación también real; entre ambas se inserta la «aventura espiritual», el «viaje imaginario» que es la novela, durante el cual la vida real inmediata es, por así decirlo, suspendida, puesta en *epokhé*, para llenar su correspondiente alvéolo temporal con una serie de reviviscencias situacionales, meramente «asumidas», que es lo que llamé más arriba un «proceso de identificaciones»; ahora bien, este proceso es también, claro está, una «experiencia» que se incorpora como elemento constitutivo a la situación real terminal —las modalidades de esa incorporación, que son muy diversas, no pueden ser consideradas ahora; digamos sólo que, si la novela cumple su función genuina, siempre habrá en ellas un ingrediente de ensanchamiento o de profundización en nuestra visión de la realidad—). El «gran cuadro» que es la novela exige, pues, «composición», y composición también en grande —es decir, compleja—. El nove-

lista tiene que urdir, «armar», combinar, articular laboriosamente el complicado «organismo» que es la novela, y habrá de hacerlo mediante nexos significativos que ha de elegir con gran cuidado para lograr una determinada «arquitectónica» —la que mejor traduzca su mundo y perspectiva peculiares, los del novelista, en general, y, en particular, los que en cada novela hayan de servir de vehículo expresivo a su concreto mensaje—. La complejidad de la novela opera en un doble plano: en el del proceso creador y en el de la estructura de la obra misma. Normalmente hay correspondencia entre ellos: a mayor complejidad del proceso creador corresponde mayor complejidad estructural de la obra. Pero no es absolutamente necesario que así ocurra: a veces, una obra de estructura relativamente sencilla —en realidad o en apariencia— es el resultado de un proceso de creación muy complicado. La simplificación deliberada de la forma —que es un viejo principio vigente en todos los campos de la expresión humana, y que suele ser privilegio de las maestrías— puede obedecer a imperativos de índole puramente —o principalmente— estética, pero lo más probable es que aquí, en la novela, intervengan siempre en ella exigencias de «comunicación» más hondas y radicales. En todo caso, es indudable que la evolución de la novela, con unas u otras alternativas, ha seguido una clara ley de complejidad creciente, sin comparación posible con lo que en el mismo orden haya podido acontecer en los demás géneros literarios— que, en este respecto, han permanecido poco menos que estacionarios, quizá con la excepción única del teatro (por razones análogas a las de la novela); pero aun en el teatro, la relativa complicación alcanzada no admite, ni de lejos, parangón con la de la novela—. Ello probaría sin más hasta qué punto es esencial este carácter.

6.º *Novedad.*—*Novela* significó en su origen literal-

mente eso: novedad. Durante mucho tiempo se ha trivializado esta exigencia, pero hoy, por virtud de la situación de la novela actual, viene a cobrar un nuevo valor, a enriquecerse de sentido, a esencializarse. Si la misión fundamental de la novela es hoy más que nunca misión de exploración y descubrimiento en la selva inmensa y desconocida de la vida, es claro que toda reiteración de actitudes y módulos resultará estéril, inoperante. De ahí esa constante inquietud de la novelística contemporánea por encontrar nuevos puntos de vista y, en consonancia con ellos, técnicas inéditas. En rigor, también aquí la evolución del género ha respondido puntualmente a este carácter, si bien con muy diversos ritmos. Es posible —y hasta corriente— descubrir en otros géneros literarios movimientos de regresión hacia fórmulas del pasado (la vuelta a Góngora o a Garcilaso, por ejemplo, en la lírica —o, como en el Renacimiento, a los modelos de la Antigüedad—; la regeneración de los temas clásicos en teatro, etc.). Nada semejante ha ocurrido jamás en la novela (supongo que a nadie se le ocurrirá pensar en el *Ulises* de Joyce como excepción de la regla —que, en todo caso, la confirmaría—, siendo como es, por el contrario, la más brillante y extremada muestra de su estricto cumplimiento). La exigencia profunda de novedad, consustancial a la creación novelística, no ha de confundirse con el vacuo prurito de «novedades» o con los alardes exhibicionistas de «originalidad» en que alguna vez degenera. No goza la novela de inmunidad contra el morbo, tan difundido en nuestro tiempo, de simuladores, mixtificadores, defraudadores y falsarios de toda laya, ciertamente; pero hay que reconocer que la proporción en que se dan estos fenómenos de inautenticidad en la novela es desdeñable, en contraste con lo que sucede en otros campos de la creación artística, y especialmente en el de las artes plásticas, donde su invasión es inundatoria. Las razones de lo uno

y de lo otro no proceden tan sólo, como podría creerse, de que sea mucho más difícil escribir una novela —no digamos ya publicarla— que pintar un cuadro. Si hubiéramos de perseguir dichas razones —y no vamos a hacerlo, porque no hay lugar—, encontraríamos nuevamente su origen y manadero en la tantas veces mentada dimensión de verdad que la novela entraña. Cuando la verdad anda en juego, anda en juego también nuestra vida, y es menos fácil —no digo que no sea posible, y hasta, en ciertas coyunturas, fácil también, pero *menos*— dar gato por liebre.

7.º *Poesía*.—Sólo a través de un clima en alguna manera *poético* puede alcanzar la novela su primordial virtud, que es, en mi entender, como vengo repitiendo, esa toma de contacto con zonas de la realidad, con estructuras de la vida humana a donde no pueden llegar, ni la filosofía *sensu stricto*, ni ningún otro instrumento cognoscitivo ni expresivo, sean o no literarios. Sin embargo, tampoco la poesía debe ser propósito expreso ni alcanzar plasmación formal en la novela. El novelista no puede proponerse *hacer poesía*, exactamente como decíamos que no puede proponerse *hacer teoría*. Tanto lo uno como lo otro serían inadmisibles «traslaciones a otro género». Pero la poesía debe llenar como una atmósfera el ámbito de la novela. La novela es *póiesis*, en el sentido griego originario de la palabra (producción o «creación»), y en el derivado de nuestra voz *poesía*, traducción literal de aquélla. Y el novelista sólo puede ser un «descubridor» en tanto en cuanto consigue ser un «creador» —si entendemos bien la palabra, no hay inconveniente en decir: un «poeta»—. Lo que él «crea», produce o fabrica es ese deleitable instrumento de exploración, esa mágica lente multicolor, en una palabra, ese complicado artefacto «poético» que llamamos novela. Sin esa magia *difusa*, para la que no veo que pueda reservarse otro nombre que el de *poesía*, no logrará la novela sus

fines esenciales; es decir, no será plenamente novela. Otra cuestión es la manera como se logre el efecto «poético»; para ello puede utilizar el novelista los medios expresivos y las modalidades estilísticas más dispares; con frecuencia, incluso, los más alejados en apariencia de lo que convencionalmente entendemos por «expresión poética», los más «prosaicos», «feos», «bastardos», «suburbanos»...; no importa: la cualidad «poética» puede brotar de ellos (y aun muchas veces sólo de ellos), si son sabiamente manejados, en toda su pureza y eficacia comunicativa (pensad en el Faulkner de *Santuario* o de *Mientras agonizo*, en el Caldwell de *El predio de Dios*, en el Steinbeck de *Las uvas de la ira*, en el Graham Greene de *La roca de Brighton*, en el Kafka de *La metamorfosis*, etc., etc.). Lo importante es suscitar en el lector un *temple afectivo* en el que resuene el que guía a todo novelista en su excursión reveladora. El órgano de la intuición novelesca es primordialmente afectivo y sólo secundariamente «intelectual» si queremos usar las categorías gnoseológicas establecidas (20).

Estos son, a mi juicio, los requisitos esenciales, «genéricos», de la creación literaria que llamamos novela. Si los reuniésemos, apretadamente, en una especie de definición, ésta rezaría así: «Novela significa creación de un mundo o espacio de vida ficticio, cerrado, complejo y denso, por medio de técnicas narrativas, con suficientes virtualidades poéticas para descubrirnos perspectivas nuevas, facetas y estructuras inéditas del mundo y de la vida reales, inasequibles a cualquier otro medio de conocimiento y de expresión.» No hay que decir que dentro de esta definición caben muchas y distintas formas específicas de novela, e igualmente muy diversos grados de aproximación a sus exigencias ideales.

(20) Como es sabido, Scheler hizo de la intuición afectiva o emocional el órgano del conocimiento de los valores. Aquí, sin embargo, uso el término en una acepción más amplia.

De todos los caracteres enumerados, me importa destacar los dos primeros —y todavía, entre ellos, especialmente el segundo—, no sólo por creer que son los decisivos, y determinantes para los demás; sino también porque son los más relevantes para el propósito que desde un principio ha guiado los presentes pensamientos, y que no es otro que el de mostrar la fecundidad de la novela como una forma de arte que no termina en serlo, sino que se prolonga en un verdadero modo de indagación de la realidad o, según la expresión de Marías, en un «método de conocimiento» (21). La marcha evolutiva del género ha seguido, efectivamente, el compás y la dirección de la de las actitudes filosóficas, de la de las concepciones de la realidad que se han ido sucediendo, y ha llegado a estar hoy más cerca que nunca de éstas. El hecho de que los filósofos —«especialistas en realidades»— no sólo se interesen en nuestros días más que nunca por la creación literaria, por la literatura de ficción, sino que la hagan —Unamuno, Sartre, Marcel—, así como el hecho inverso —pero del mismo sentido— de que los literatos se interesen por la filosofía, la teoría, el ensayo, la crítica, y también se aventuren en su campo —Lawrence, T. Mann, Huxley, Gide, Valery, Camus, para citar sólo algunos de los nombres más ilustres—; estos dos hechos conexos, manifestaciones de una misma actitud espiritual, constituyen la expresión más palmaria de dicho acercamiento. Pero, aun sin ellos, toda la novelística contemporánea —y, en la medida más limitada de sus posibilidades, también el teatro— acusa inequívocamente esta «conversión a la realidad», esta

(21) El capítulo IV del libro de Marías, *Miguel de Unamuno*, lleva este título: *La novela como método de conocimiento*. En *La imagen de la vida humana*, vuelve a insistir sobre esta condición de la novela. En el *Apéndice* señalo algunas diferencias entre el punto de vista de Marías y el sustentado en estas páginas.

como «vocación metafísica» (tan característica de la situación filosófica de nuestro tiempo). Por eso he insistido en que ya no se puede considerar la novela como mero pasatiempo o distracción. Este género literario ha entrado en la fase de su gran responsabilización, y también, por ello, de su máxima dificultad (22). De ahí que los caracteres permanentes del mismo que acabo de exponer cobren en la novela actual relieves y cualificaciones peculiares, como resultado de haber tomado conciencia de la trascendencia de su misión y de esa identificación con los problemas radicales del hombre de nuestros días (cosa que no siempre ha ocurrido, o al menos no en el mismo grado y con la misma decisión, bien porque otras épocas no hayan sido ellas mismas tan radicalmente problemáticas, o bien porque la novela no hubiese nacido todavía o estuviese iniciando sus primeros pasos). De ahí su inquietud, su constante búsqueda y tanteo de nuevas vías de acceso a la realidad humana —los «filones secretos, las arriesgadas exploraciones en lo profundo» de que hablaba Ortega—, a la que responde su preocupación por inventar nuevas, y con frecuencia complicadas, técnicas narrativas, y, en particular, su preocupación por el problema del *tiempo* y sus posibles modos de despliegue en la narración (23). De ahí, también (y en consonancia con la enorme ampliación que la noción de realidad ha experimentado en la filosofía contemporánea), el tránsito del viejo «realismo», ingenuo y de corto vuelo, a otro tipo de realismo que podríamos llamar *mágico* —sin que tenga nada que ver con la escuela de pintura que llevó ese nombre—, por lo que de mágica tiene la realidad misma en las múltiples e insospechadas

(22) Una razón más que agregar a las que Ortega expone en su ensayo.

(23) La preocupación que lleva a Huxley, por ejemplo, a intentar “la musicalización de la novela”, o a T. Mann a plantearse el problema extremo de si es posible “narrar el tiempo” puro.

formas de presencia con que puede aparecer en la novela; un realismo que no es de escuela, sino de *esencia* —de esencia de la novela cuando ésta alcanza un nivel suficiente de autenticidad—, y que, por tanto, no es de hoy, sino de siempre, pero que acaso sólo hoy ha llegado a cobrar plena conciencia de sí mismo y de sus posibilidades, liberándose de las trabas y censuras internas que venían confinando su esfera de acción dentro de límites demasiado angostos; un realismo que no vacila en incorporar los elementos irracionales, y aun inconscientes, que operan de mil maneras en el trasfondo de la vida humana, y hasta en elevarlos, a veces, al rango de factores primarios suyos.

Estamos ya de vuelta del optimismo racionalista que abre el gran ciclo histórico de la Edad Moderna y del optimismo progresista y positivista, que lo cierra en el siglo pasado. La novela está hoy vocada al conocimiento y a la verdad como en ningún otro momento de su historia, porque ya no basta con la razón teórica para descifrar la realidad, que se nos ha revelado como esencialmente misteriosa, multívoca y tan inasequible a la *razón pura* como a los avances de las ciencias empíricas. Se han rasgado las bambalinas «racionales» que limitaban la visión humana dándonos una imagen controlable y doméstica del mundo y de la vida, y a través de esos desgarrones ha irrumpido... la tiniebla, lo enigmático de la existencia, abriéndose en horizontes y en dimensiones quizá como nunca insondables. La penetración de la realidad requiere hoy —siempre, pero hoy con más urgencia— el concurso de todas las fuerzas espirituales del hombre. La novela se ha sentido llamada, y ahí está, tratando de sumergirse en el torrente multiforme, indomable e infinitamente tornasolado de la vida, de auscultar sus más hondas palpitaciones, de asistir a su incesante transfiguración. No es, pues, extraño que la novela nos conduzca hoy a los umbrales mismos del misterio ra-

dical de la existencia; más todavía: que nos haga penetrar en él y, con frecuencia, nos permita retornar de esas excursiones enriquecidos con la experiencia de haber palpado, si no desvelado, alguno de sus negros rincones vírgenes; que nos sitúe, en fin, también, en el paisaje arcano de las ultimidades, enfrentándonos incluso con lo preternatural y con lo divino.

Pero la tarea de esos pilotos de lo tenebroso que son hoy los novelistas es dura y penosa como pocas. Desde Dostoyewski y Proust, por lo menos, tenemos ya una rica serie de ejemplos de lo que puede ser esa labor extenuante. Las incursiones grandiosas del propio Dostoyewski en las zonas de lo demoníaco y de lo divino, sin salirse de lo más acendradamente humano. La retrospectiva analítica en el mismo Proust, decidido a recobrar, a re-crear, el *tiempo perdido* —es decir, *pasado*—, «pecándolo» en la retícula microscópica, agotadoramente minuciosa —única apta para atrapar a pez tan sutil— de una reconstrucción psicológica sin precedentes (ni posibles émulos). La técnica complicadísima de la simultaneidad y de las perspectivas múltiples, combinada con la de las correspondencias y simbolismos, el monólogo interior, etc., para obtener una tasación micrométrica del *presente* —ahora es el tiempo *presente* el que importa capturar—, en el *Ulises* de Joyce, ese libro único, casi monstruoso, en el que el tiempo narrativo se dilata hasta rebasar ampliamente el tiempo «real» de la acción, mapamundi literario en que se nos ofrece, traducida a imágenes y nexos verbales —a veces, *puramente* verbales—, la versión exhaustiva (o con pretensión de tal, y, desde luego, con máxima aproximación) de una conciencia cualquiera en las veinticuatro horas de un día cualquiera, con todos sus ingredientes: acontecimientos, *datos*, estructuras, constelaciones, complejos, implicaciones, supuestos, intenciones, reflejos, matices. La valora-

ción de los contenidos oníricos, de los márgenes u «orlas» extralógicos de la conciencia, para ahondar en las entrañas de la angustia religiosa y metafísica del hombre, en los extrañísimos y agobiantes climas que llenan los libros de Kafka (para mi gusto, el más original de los novelistas contemporáneos). La rebelión contra la angustia —esto es, contra el espíritu, del cual emana—, en nombre de la vida elemental, y en definitiva..., en nombre del espíritu, en Lawrence, el típico hombre de encrucijada, cuyos libros son quizá la primera muestra de literatura existencial. Las variadas manifestaciones de esta literatura, ya con su etiqueta expresa, por ejemplo, en un Sartre, desolador rapsoda del asco metafísico —de la náusea—, o en un Camus, ardiente mensajero del absurdo trascendental. Las largas, morosas, torturadas exploraciones en los limbos de la locura, del crimen, de la anormalidad bajo todas sus formas; la constante transgresión de los límites de las zonas *claras y comprensibles* del hombre, en Faulkner. La sátira polifacética, culta y penetrante de un Huxley, en sus incomparables cuadros de *comedia humana*. Las resonancias de lo eterno en lo temporal, buscadas con ahinco en la novela descarnada y abstracta de Unamuno —que Marías ha llamado «personal», con buen acierto, porque lo que se pretende aislar en ella, utópicamente, es la persona *pura*—. La lucha contra la ternura del humanísimo Steinbeck, junto a la desesperada «objetividad» de Erskine Caldwell. El macizo constructivismo de Thomas Mann, junto a la hiperestesia lúcida e imaginativa de Hermann Hesse. El afanoso esfuerzo por acercarse al equilibrio «clásico», a la depurada disciplina estética de los «modelos», sin hurtarse al torbellino de la crisis, en la novela conceptual de Gide —o, en otra escala, en Valery—. La asombrosa facundia de Ramón Gómez de la Serna, truchimán *inspirado e irremplazable* del lenguaje innumerable y secreto de las cosas. El apasionado testimonio confesio-

nal, concretamente, católico, en las dos versiones magistrales y trémulas de Bernanos y de Graham Greene. La novela que pudiéramos llamar *testifical* en un sentido más amplio y superficial (por llamarla de algún modo, pues toda la novela contemporánea lo es, en uno u otro plano), que abarcaría, junto con lo social y lo político, diversas manifestaciones de la desorbitada vida del hombre actual, en una especie de film abigarrado, y en la que habría que incluir, al lado de algunos de los nombres ya citados, otros de muy dispar linaje literario, que irían desde Gorki hasta Pasternak, pasando por John dos Passos, Sinclair Lewis, Malraux, Koestler, Van der Meersch, Axel Munthe, Malaparte, Vicky Baum, Pearl S. Buck, Hemingway, Baroja, en parte Andreiev, en parte Wassermann, y Wells, y Orwell, y Saint Exupery, y Jean Giono, y hasta Kazantzakis, y muchos más. Hay, por supuesto, abismos entre estos hombres, grandes distancias de temática, de estilo, hasta de calidad; pero todos ellos nos dan, en tan variadas experiencias, testimonio unánime de un mismo afán por enfrentarse con la dislocada *lógica* del proceso histórico en que representa su drama incomprensible el destino del hombre actual (la gran Esfinge). Y aún habría que seguir agregando nombres representativos, vinculados a actitudes originales y a hallazgos importantes dentro de la novela contemporánea, que harían interminable este ya recargado ejemplario.

He ahí un panorama novelístico sin parangón en toda la historia de la literatura. He ahí el exponente de un esfuerzo creador que responde a una profunda, ineludible, necesidad espiritual del hombre de nuestro tiempo, y que impresiona, no sólo por su magnitud, sino acaso más por el dramatismo de su última insuficiencia. Esa necesidad a que me refiero es doble: es, en primer lugar,

la de hacerse bien cargo, la de cobrar conciencia plena de la hondura de la crisis, de la radical desorientación e insatisfacción en que vivimos —en que venimos viviendo ya desde hace más de medio siglo—, del hundimiento de los valores y de las normas y de la consiguiente opacidad que la vida cobra en tal situación, de su pérdida de sentido, tanto mayor cuanto que la situación misma, cuanto que la vida misma, se hace de día en día más compleja e incontrolable; pero, en segundo lugar, es también la necesidad de claridad, de encontrar a la vida un nuevo sentido, de forjar nuevas normas, de restaurar la vigencia de una jerarquía de valores; en suma, de superar la crisis —y esta segunda necesidad es la decisiva—. Pues bien, puede decirse que la novela ha respondido hasta hoy superabundantemente a la primera necesidad, pero en medida muy escasa a la segunda. No se trata, desde luego, de reprochar nada a los novelistas, ni menos de cargar sobre sus hombros responsabilidades y funciones que, más que de ellos, son de la competencia de otros intelectuales. Pero, con todo, quizá sea llegado el momento de desear para la novela un cambio de rumbo. No se olvide que lo que he llamado antes la «gran responsabilización» de la novela tiene su raíz en lo que ésta ha llegado a ser, y más aún en lo que se espera que sea, como posibilidad de «conocimiento». Y si se toma la cosa en su recto sentido, no vacilaríamos en afirmar que, en tanto en cuanto sea, o llegue a ser, obra de «conocimiento», la novela es también, o está llamada a ser, faena de salvación.

Volvamos, para terminar, a Don Quijote. Siempre hay que volver a Don Quijote. Y yo, por particulares

circunstancias de mi vida, pues nació y me crié en la Mancha cervantina, ni aun necesito volver a él, pues nunca me he ido de él, sentimentalmente. Quedan todavía por aquellas tierras —aunque cada vez más, es verdad, como puras reliquias— ventas y molinos, casonas hidalgas y... ¡hasta castillos! (Por cierto, ¿se ha preguntado alguien alguna vez por qué nuestro caballero no *vio* los castillos con que forzosamente hubo de tropezarse en sus andanzas, él, que precisamente a la caza de castillos saliera? Pues es indudable que no lejos de su lugar, fuera éste el que fuese, tenía que haber varios. ¿No será que Cervantes, aquejado de una dolencia mental de signo inverso a la de su héroe, convertía los castillos en ventas? He aquí el posible punto de arranque de una sabrosa meditación). Quedan, pues, allí reliquias materiales del mundo del *Quijote*, y también reliquias humanas: labradores socarrones, entre simples y discretos, como Sancho, e hidalgos lunáticos; arrieros y trajinantes; bachilleres, curas y barberos. He respirado con delicia, en la edad en que el mundo se nos ofrece con sus olores y sabores más profundos e incontaminados, que es cuando nos asomamos a él, todo ese aire familiar. Cuando yo iba a la escuela de mi pueblo, todavía se leía en ella el *Quijote* —de modo que puede decirse que aprendí a leer en él—, y nos parecía a los muchachos que el mundo que allí se nos pintaba era nuestro mismo mundo. ¡Como que lo era!

Pues bien, creo que no estará fuera de lugar, como cierre de estos pensamientos sobre la novela, apelar una vez más al culto —que en la misma sangre llevamos— de nuestro mito nacional más poderoso. La hora espiri-

tual del mundo nos permite arrancar un nuevo reflejo significativo a su cuerpo simbólico. Y la apelación es esta: convirtámonos a un nuevo quijotismo; dispongámonos esforzadamente, como don Quijote —si bien en un sentido nuevo, que es el que he tratado de mostrar aquí—, a tomar en serio la ficción.

APENDICE JUSTIFICATIVO

¿Qué hay que justificar? Primero, el haber pensado y escrito lo que antecede. Segundo, su publicación.

En cuanto a lo primero, he de decir que el núcleo de los anteriores pensamientos sobre la novela es en mí casi tan viejo como mi propia vida intelectual, aunque hasta ahora no les haya dado más publicidad que la escasísima que hayan podido tener en algunas conferencias, en las que fueron siendo objeto —unas veces en forma marginal y otras más temáticamente— de sucesivos ataques y refundiciones (de las que la presente es la última, por ahora). Debo declarar también que en ninguno de esos «abordajes» sucesivos —incluido el presente—, por razones que no son del caso, pude entrar de lleno y a fondo en el tema; todos quedaron, hasta el momento, en movimientos de aproximación, si bien en este último... Pero de esto hablaré luego. Digo, pues, que la novela, como modo de expresión, ha sido en mí un interés vivo y *personal* desde hace muchos años; lo que significa que la novela me ha interesado, incluso, y me interesa, como modo de expresión *propia*, por lo que alguna vez me ha ocurrido «poner en práctica» ese interés escribiendo novela. La primera que terminé —tendría yo dieciocho o diez y nueve años— era una novela corta de un «realismo» rabioso, con escenario y personajes de un barrio popular madrileño, y creo que

con influencias de Gorki y de Baroja. Quedé sumamente insatisfecho de aquel engendro, que sepulté en el fondo de un cajón, y que perdí luego, con todos mis papeles y libros, en la guerra. Posteriormente, ya pasada la guerra, hice diversas nuevas tentativas, de las que sólo una culminó en libro acabado: una novela larga que después se publicó (1). Y aún después de ésta siguieron otras —alguna de ellas casi cuajada ya en otra novela larga—. Mi dedicación a la filosofía, por otra parte, había de llevarme también, casi de modo inevitable, a enfrentarme teóricamente con un hecho que, antes que pensado, fue vivido por mí: el valor de la novela como medio de aprehensión de la realidad. Si a ello se agrega que, lejos de perder interés con los años por este modo de expresión —incluso por su *práctica*—, más bien me ocurre lo contrario, creo que el haber pensado y escrito algo *sobre* la novela queda suficientemente justificado —al menos, «en principio», y con ello me basta—. Quiero decir que lo pensado y escrito en las páginas anteriores puede tener, a falta de otro, algún interés como precipitado de una *experiencia* intelectual.

En cuanto al contenido mismo de estos pensamientos —que es lo que, en definitiva, puede justificar su publicación—, comenzaré por recordar el título que llevan, y al que responden: más que dar soluciones, pretenden, pues, *dar* problemas, *dar que pensar*. De ninguna manera quiero decir, con el falso desdén de la zorra ante las uvas, que no me importen las soluciones; me importan mucho, y en busca de ellas salí, y aun algunas asumí y otras aventuré; lo que pasa es que, en este caso, a diferencia del de la fábula, resultó literalmente verdad que las uvas más codiciadas «no estaban madu-

(1) *Vida con una diosa*, Madrid, Ediciones *Puerta del Sol*, 1954.

ras». ¡Qué le vamos a hacer! Habrá que esperar y volver a la viña en sazón más otoñal. Si, por lo menos, el camino de la viña ha quedado descubierto, ya es algo. Todo el curso de estos pensamientos ha discurrido por el cauce de una convicción fundamental: que la novela es un instrumento de aprehensión, de penetración de la realidad. Este es el núcleo mismo, el núcleo primitivo, de toda mi «teoría» —y el motor activo de mi «práctica»— de la novela. Pero, ¿cómo, y por qué, y hasta dónde, y en qué forma concreta lo es? Esta es la cuestión, o cuestiones, que una consideración teórica del tema debería resolver, y que, en efecto, me asaltaron una y otra vez desde mi mocedad, sin que nunca pudiera *entregarme* a ellas, como indico más arriba, aunque en diversas ocasiones me pusiese a borrar cuartillas sobre ellas. Hasta que un día leí el *Miguel de Unamuno*, de Julián Marías, y quedé gratamente sorprendido al encontrar allí la misma idea —así me lo pareció—, pero desarrollada «en forma», y, lo que es mejor, con una solución a los problemas que ella planteaba. No recuerdo exactamente la fecha de esta lectura (creo que fue bastantes meses después de salir el libro). Pero esto no importa, pues no aspiro a prioridad alguna sobre dicha idea, que, por lo demás, está desde hace muchos años «en el aire» de nuestro tiempo —como se puede ver por el testimonio de tantos novelistas (empezando por el del propio Unamuno, según subraya Marías en su libro), y más aún por la significación de sus obras—; más que de nadie en particular, se trata, pues, de una idea «de la época». Ahora bien, esto es otra cuestión, las «ideas de una época» necesitan ser pensadas y expuestas responsablemente por alguien, para que adquieran realidad histórica plena. Y debo decir que, con respecto a esta que nos ocupa, el primer desarrollo verdaderamente riguroso que conozco es el

de Marías —prescindiendo, claro está, de todo lo que de ella hay en nuestra común fuente orteguiana (y no me refiero sólo a sus *Ideas sobre la novela*, sino a la obra entera de Ortega)—. Ese desarrollo tuvo su continuación en otros escritos, alcanzando su última y más depurada expresión en *La imagen de la vida humana*. El hecho es que la lectura del *Unamuno* me admiró primero para desilusionarme después. Entiéndaseme bien: el motivo de mi admiración, y ésta misma, por tanto, siguen en pie, sin que sufrieran entonces ni hayan sufrido después menoscabo alguno —antes al contrario, se han hecho, si cabe, más firmes con lecturas sucesivas—. Aquello estaba, evidentemente, mucho «mejor pensado» que lo que yo había borrajado en mis cuartillas: era preciso, estaba firmemente articulado en un contexto de rica y bien perfilada conceptuación, mientras que mi pensamiento era fragmentario, carecía de una armazón lógica adecuada. En una palabra, Marías me resolvía todo un importante aspecto del problema. Y eso ha quedado ahí, incólume. Sin embargo, pasado ese primer impacto de satisfacción que siempre produce el encontrarse ante un buen hallazgo intelectual, comencé a echar de menos algo. Mejor dicho —pues no había nada que echar de menos en el tema que Marías abordaba ni en su tratamiento—, comencé a darme cuenta de que ese tema no acababa de coincidir con el que a mí me preocupaba. De ahí mi desilusión. La idea que al principio parecía la *misma*, al cabo, al estar vista desde otro ángulo, resultaba ser *otra*. Y era otra, sobre todo, en cuanto al alcance «cognoscitivo» que otorgaba a la novela —o, al menos, que le interesaba destacar en ella—, lo que se me revelaba, sobre todo, en el hecho de ser precisamente la de Unamuno la que a Marías le parecía «entre las novelas todas...» «un modo eminente de ellas, en las que se da en su máxima pureza y hondura la

representación imaginativa o figurativa de la realidad humana» (2)... «Es decir, la novela como tal tiende ya a ser lo que es en Unamuno, si bien en este lo es de modo extremado» (3)... «surge con nuestro siglo, en íntima concordancia con la marcha de la filosofía, un nuevo tipo de novela, cuyo ejemplo extremado y decisivo encontramos en Unamuno. Es la que pudiéramos llamar la *novela personal*» (4). Etc. Ahora bien, a mí me parecía la novela de Unamuno —aparte otros valores que pudiese tener— una de las menos representativas de esas virtudes de aprehensión de la realidad que a mí más me interesaban; se me antojaba un tipo de novela abstracta y, por tanto, mínimamente eficiente para darnos ese sin fin de notas peculiares, insustituibles, irrepetibles, únicas, cuyo complejo entramado caracteriza precisamente a la realidad *concreta*. Había, pues, algo que, dentro de su común raigambre, orientaba el brillante y bien elaborado pensamiento de Marías en una dirección distinta de la que seguía el mío —aún relativamente informe, y más intuitivo que resuelto en nexos lógicos continuos—. Pero el mismo Marías, a cuya perspicacia no podía escapar tan destacado rasgo de la novela unamunesca, daba después la clave exacta de su insuficiencia en el capítulo V de su libro: «Y la existencia humana» —dice allí— «incluye inexorablemente un *mundo*, una circunstancia, que no es en modo alguno un mundo aparential de muertas cosas, sino el mundo en que está el hombre, la *circum-stantia* que está en torno a ese hombre real, que de verdad vive. ¿No olvida Unamuno el esencial elemento que es la circunstancia?»

«Indudablemente se excede cuando pretende supri-

(2) *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, 1950, p. 74.

(3) *Ibid.*, p. 41.

(4) *Ibid.*, p. 50.

mir lo que llama bambalinas o decoraciones, y eso significa una esencial mutilación del hombre mismo, cuya pureza trata de mantener»... «Y esta es la grave deficiencia que amenaza a los relatos de Unamuno: la pérdida de la circunstancia o mundo, y por tanto de una dimensión esencial del personaje viviente, porque el sentido de su vivir sólo parcialmente queda iluminado para nosotros, es decir, sólo en parte está creado por su autor» (5).

Estas palabras interpretaban fielmente mi opinión sobre las novelas de Unamuno, y definían la abstracción que les es peculiar: abstracción, nada menos, del mundo o circunstancia. Ahora bien, ¿cómo entonces podía parecerle a Marias este tipo de relato tan eficaz, incluso máximamente eficaz, en orden al conocimiento

(5) *Ibid.*, págs. 78-79. Después de escrito este *Apéndice*, Marias me ha llamado la atención sobre el siguiente texto suyo, que corrobora, aún más enérgicamente que el citado, la misma advertencia: “Pero —se dirá— aun siendo ciertos estos caracteres, que constituyen calidades egregias —algunas sencillamente *únicas*—, dentro de la novela europea, ¿no es evidente cierta “defectuosisdad” en las novelas de Unamuno? ¿No son, en cierto sentido al menos, novelas frustradas? Yo creo que están aquejadas de dos defectos, menos acentuados en *Paz en la guerra* y en *San Manuel Bueno, mártir*, que por eso son, en última instancia, las mejores novelas de Unamuno. Esos dos defectos podrían denominarse “esencialidad” y “utopismo”. Entiendo por lo primero un predominio casi exclusivo de las notas y las acciones esenciales a la constitución y expresión de una personalidad, con olvido de la inmensa muchedumbre de detalles triviales, cotidianos, anodinos si se quiere, con que se teje la trama de nuestras vidas y que les da su consistencia real. Y llamo “utopismo” a la omisión o postergación de la circunstancia, que espectraliza los relatos, a pesar de su vivo dramatismo. Pero imagínese la delicia que sería una novela en que se uniese lo más certero del hallazgo de Unamuno a una circunstanciada narración de la vida humana, concreción jugosa, en su tupida temporalidad, saturada de mundo” (*Genio y figura de Miguel de Unamuno*, en “La Escuela de Madrid”, págs. 257-258).

de la realidad? La respuesta a esta pregunta se halla en el capítulo IV de su libro, es casi íntegramente ese capítulo. Y esa respuesta marca la diferencia esencial entre lo que Marías considera ante todo como *objeto* del conocimiento que nos proporciona la novela y lo que a mí (sin negar la justeza y verdad de lo que, desde su punto de vista, nos descubre Marías) me interesa más de ella en cuanto medio de penetración de la realidad. Como no es posible traer aquí el detalle de lo que Marías entiende por novela *existencial* o *personal* —de la que sería paradigma la de Unamuno—, y menos aún entrar en un análisis de las diferencias entre ambos puntos de vista, remito al lector, en cuanto a lo primero, al texto mismo del *Unamuno* y, en cuanto a lo segundo, me limitaré a consignar lo que sería el resultado más visible de dicho análisis, a saber: que el *objeto* que puede darnos a conocer la novela abstracta, ese objeto que «en esta novela se nos *da* a conocer de modo eminente» —son palabras de Marías—, es él también abstracto. Ese objeto es —sigo transcribiendo del mencionado capítulo IV— «esa verdadera realidad que es el hombre»..., «la existencia humana en su verdad» (p. 67)..., «la vida humana desde ella misma»..., «algo que también acontece temporalmente» (como el relato) (pp. 67-68)..., «la existencia humana y su personalidad» (p. 72)..., el objeto —hombre, existencia, personalidad— «en su forma auténtica, de modo que se manifieste *como es en sí*, sin deformación previa»..., «el fenómeno en su muda pureza originaria» (pp. 72-73)..., «el objeto que ha de ser *luego* tema de la investigación metafísica»..., «las esencias de los modos de ser que constituyen al hombre»..., «el objeto de la meditación filosófica»..., «en la plenitud de su riqueza y plasticidad, en su auténtico ser temporal» (p. 73). Estas expresiones, ciertamente, no parecen aludir a nada *abstracto*, sino,

por el contrario, a la concreción misma del humano vivir o existir. Sin embargo, se trata sólo de una apariencia, y bastarían para probarlo las palabras de Marías reproducidas más arriba del capítulo V de su libro, si no hubiese otra serie de textos suyos —incluyendo los más técnicamente filosóficos— que lo corroboran *ex abundantia*. (Anotemos que las expresiones acabadas de citar, a partir de donde dice: «las esencias de los modos de ser...», etc., que son las que parecen designar el objeto en su máxima concreción, no se refieren ya sólo a la novela de Unamuno, sino a *la novela*, en general). Creo que Marías estará conforme con esta interpretación de su texto. Algo puede ser *real* y *verdadero*, y ser, no obstante, abstracto. El mismo ha distinguido —desarrollando certeramente un aspecto de la metafísica de Ortega— dos planos o grados de abstracción en el conocimiento de la *realidad radical*: el de la *estructura empírica* y el que nos mostraría la *teoría analítica* de la vida humana (hallazgo que acredita por sí sólo su consumada pericia en esto de distinguir de abstracciones).

Y es que a Marías le interesa la novela —y por ello, especialmente, la que él llama *personal*— en cuanto «es un *método* del que puede servirse la ontología como un estadio previo» (p. 72). Por eso ve esa novela como «un modo *deficiente* y secundario de conocimiento», aunque «no menos rigurosamente *efectivo*» (pp. 70-71). A mí, en cambio, me interesa más el latido concretísimo, irreplicable, que la realidad da en la novela —quiero decir, en cada novela, y aun en cada parte de cada novela—: latido, vibración, destello, vislumbre, matiz, o constelación de ellos —lo que llamo en mi trabajo «esencias de mundo» y «configuraciones de vida»— *intraducibles, inefables* en cualquier otro lenguaje. Eso quizá no sea *sensu stricto* conocimiento, pero es sin duda alguna un

modo insustituible de aprehensión de *realidades*. Por lo demás, el que sea intraducible o inefable en cualquier otro lenguaje no quiere decir que no pueda desprender de sí un verdadero conocimiento conceptual —que, sin dejar de ser abstracto, alcanzaría un grado mayor de concreción que cualquiera de las formas hasta hoy ensayadas—; pero esta es una posibilidad meramente presentida, cuya comprobación «ejecutiva» requeriría complicadas manipulaciones filosóficas previas, para las que no me siento ahora con fuerzas. De ahí que, hasta hoy, me hayan interesado esos *contactos* con la realidad que da la novela más por sí mismos que con miras a un ulterior aprovechamiento teórico (lo que explicaría mis intentos de *hacer* novela).

La imagen de la vida humana, donde Marías condensa su doctrina más madura acerca de la ficción imaginativa de la vida, es un pequeño «gran libro» que se puede recomendar como modelo de ensayo: a la vez, y en todas sus partes, profundo, jugoso, diáfano, vivo, exigentemente construido y de impecable pulcritud expositiva; la tensión del pensamiento —de rica y fácil fluencia— no se relaja en una sola línea, lo que quiere decir que todo su curso está jalonado y como entretejido de certeras, agudas intuiciones. En este librito se ocupa Marías nuevamente de la novela, y también del teatro y del cine (por cierto que los tres capítulos dedicados a este último constituyen el más penetrante y apretado ensayo —no «técnico»— que conozco sobre la significación del «séptimo arte». Ya no es la novela «personal» la que Marías tiene a la vista —por lo menos, en primer término— en este ensayo, sino la novela «con mundo», la que él mismo define como «*narración circunstanciada*». En realidad, a la novela en particular le dedica poco espacio —sólo un breve capítulo, el IV—, pero en el capítulo III resume su interpretación de la

«ficción imaginativa», en general, en cinco rasgos esenciales, que, naturalmente, tienen aplicación a la novela (en común con el teatro y el cine). Aunque el punto de vista de Marías en este estudio está más próximo a mi área central de interés que en el *Unamuno*, la diferencia fundamental que he señalado, sigue, sin embargo, manteniéndose. Las mayores coincidencias están en ese capítulo III, y aun se refieren sólo, de los cinco caracteres que Marías enumera, al tercero y, sobre todo, al quinto —y ello parcialmente—. Por lo demás, más que a los rasgos comunes con otras formas de ficción, mi atención se dirige a lo diferencial y específico —a la «diferencia específica»— de la novela, y, por tanto, a lo que *sólo* la novela puede «decir». Y si se me preguntase qué es *en concreto* eso que sólo la novela puede «decir», contestaría que *eso* es justamente lo que no se puede *decir* más que escribiendo novelas —o, guardando todas las distancias y salvedades, re-creándolas en la lectura— (sin negar, repito, la posibilidad de construir algo teóricamente sobre todo ese acopio de datos intuitivos que la novela nos ofrece).

Yo diría que a Marías le interesa sobre todo, a través de la novela, la *forma* de la vida humana; a mí, en cambio, preferentemente, lo que podríamos llamar su *pulpa* o *materia*. Adentrarnos más en estas diferencias de enfoque o de áreas de interés equivaldría a hacer de este *Apéndice* un nuevo y largo ensayo (que quizá algún día me decida a escribir, pero que, evidentemente, no tiene aquí cabida). Sólo he querido llamar la atención sobre el hecho de que, por encima de todas las coincidencias y discrepancias, se trata de dos puntos de vista distintos. Y, para ello, creo que basta, y aun sobra, con lo dicho.

EL ENIGMA PASTERNAK

(MISERIA Y ESPLENDOR DE LOS GRANDES PREMIOS) (*)

Todos los comentarios que hasta ahora he podido leer o escuchar acerca del ya mundialmente famoso «caso Pasternak» giran en torno al mismo tópico lleno de tornasoles políticos: el genio, la espontaneidad creadora, la libertad intelectual, todos los valores sacrosantos del espíritu, en una palabra, simbolizados en este nombre —hasta ayer tan desconocido como divulgado hoy—, escarnecidos, aherrojados por el más tiránico de los regímenes totalitarios. Este es el esquema. Pero las cosas no me parecen tan simples, dicho sea sin reticencia alguna, como el esquema apuntado nos las presenta; estoy conforme con toda actitud que honradamente se enfrente con las fuerzas hostiles a la libertad del espíritu, hállese donde se hallaren. No creo que esta libertad ande precisamente muy próspera bajo la férula moscovita, y el «estallido» del caso Pasternak viene a confirmarlo escandalosamente (sí que también, como veremos, viene a levantar interrogantes acerca de la suerte de esta libertad entre nosotros). De acuerdo. Lo que pasa es que este aspecto de la cuestión (y aquí está mi discrepancia

(*) Este comentario fue escrito pocos días después de la concesión del Premio Nobel a Boris Pasternak.

esencial con el coro de los comentadores) apenas consigue interesarme.

Lo primero que resulta problemático, y hasta enigmático, en este notabilísimo «caso» es el propio Pasternak. ¿Quién es Boris Pasternak? La inmensa mayoría —prácticamente todos— de los que hoy lo proclaman genio y lo entronizan en el lugar augusto de los grandes creadores oprimidos, el día antes de «estallar» su designación para Premio Nobel no conocían ni su nombre, y hoy apenas si conocen más. Pasternak era, por lo pronto, sólo eso: un nombre. Se sabía que había hecho poesía, traducciones de Shakespeare, y, finalmente, una novela «extraordinaria», que le valió el codiciado Premio y que se titulaba *Doctor Zhivago*. Esto era todo. Es decir, casi nada, puesto que esa inmensa mayoría no conocía la obra premiada y, desde luego, prácticamente nadie la anterior. ¿De dónde proceden entonces esa admiración y reconocimiento colectivos? ¿En qué se fundan? La respuesta parece obvia: en la autoridad de los discernidores del Premio Nobel. Pero con ello no hemos hecho sino trasladar la cuestión, porque ¿quién conoce a los discernidores mismos, qué se sabe de ellos, para otorgarles esa confianza? ¿En qué se funda su indiscutida autoridad?

Desearía que no se me malentendiese: no estoy poniendo en tela de juicio ni los méritos de Pasternak ni los de los hombres respetabilísimos de la Academia sueca encargados de discernir el Nobel. *Muy probablemente* esos méritos son reales en uno y en otros, aunque para mí —que no he leído a Pasternak ni tengo noticia precisa de la personalidad intelectual de los otorgadores del Premio—, *no es en absoluto seguro* que lo sean. Pero es claro que no hablo de esto ni puedo «poner en tela de juicio» aquello para cuyo juicio precisamente empiezo por declararme incompetente. Lo que me interesa, y de lo que hablo, y lo que quiero preguntarme,

es lo siguiente: ¿a qué estructura mental responde el hecho —bastante pasmoso, reconozcámoslo— de que una enorme masa de gentes del mundo entero, no mejor informadas que yo, «crean» en esos méritos y los proclamen ingenuamente, y aun *con tanta mayor vehemencia cuanto más desconocidos les son?* Porque esta es otra de las extrañas —enigmáticas— peculiaridades del caso Pasternak: nunca ha sido tan ampliamente desconocido un beneficiario del Premio Nobel, y «sin embargo» nunca tampoco ha sonado tanto la palabra *genio* a su propósito ni han sido tan estentóreos los ditirambos encomiásticos. ¿No dibujan todas estas particularidades del caso Pasternak un «ameno» tema de meditación?

Pues meditemos un poco, si te place, lector.

Tratemos de reducir, ante todo, el fenómeno que mueve nuestra reflexión a sus líneas esenciales: he aquí que, de la noche a la mañana, el mundo entero se despierta proclamando «genio» a un hombre que el día anterior le era perfectamente desconocido, y del que, en ese día siguiente, no conocía sino la genérica, y en cierto modo *neutra*, noticia de haber sido designado para el Premio Nobel.

Y nos preguntamos —siguiendo un método «kantianoide»—: ¿Cómo es posible este hecho? Es decir: ¿Cuáles son las *condiciones* de la posibilidad de ese *factum*? Como diría el propio Kant: tenemos el *quid facti* y queremos el *quid iuris*.

Lo primero que se nos ocurre es, como he dicho, pensar en el criterio de autoridad. En este caso, la autoridad sería el jurado del Nobel. Pero, repito, ¿quién ha proclamado el dogma de la infalibilidad de ese jurado? Piénsese en que el problema que planteamos no es el del simple reconocimiento de una autoridad, sino el de que, en ciertos casos —en este, concretamente—, ese reconocimiento funcione con un carácter *ilimitado*, cosa que no ha ocurrido en otros. Por ejemplo, Camus era

mucho más conocido en Occidente que Pasternak, y, sin embargo, la reacción ante su elección para el Nobel tuvo acentos mucho más moderados. En otras ocasiones —por ejemplo, Churchill—, la elección pareció controvertible. ¿Habremos de llegar entonces a la conclusión absurda de que el entusiasmo es tanto mayor cuanto menos conocido es el beneficiario? Si esta conclusión se impusiera, habría sobrados motivos para alarmarse ante la estructura mental del hombre medio de nuestro tiempo. Pero tal conclusión es falsa —sin que ello quiera decir que no haya otros motivos de alarma, como vamos a ver—. No hay más que recordar lo que ocurrió hace unos años, cuando el Nobel recayó (en 1955) en el islandés Laxness, que no era mucho más conocido que Pasternak. No se alzaron entonces los himnos laudatorios de hoy. Todos estos hechos nos muestran sin lugar a dudas: 1.º, que no se trata del simple criterio de autoridad, por más que éste funcione siempre (y ya veremos con qué supuestos; esta es otra cuestión), ya que no siempre funciona en la misma potencia; interviene aquí un *plus*, que es justamente el que nos interesaría dilucidar; y, 2.º, que los que proclamaban genio a Pasternak, sin conocerlo, al día siguiente de otorgársele el Nobel, no creían de verdad aquello que proclamaban, aunque «de buena fe» creyesen creerlo. ¿Por qué, pues, proclamaban aquello que no creían, o por qué *creían* creerlo, engañándose a sí mismos? Y con estas preguntas sí que tocamos un punto crítico, y arcano, y hasta pavoroso, de la textura del alma contemporánea. Sobre él hemos de volver más adelante. Por lo pronto, podemos dar una primera respuesta provisional —que estará ya en el pensamiento de todos los lectores— a las anteriores interrogantes. Es evidente que el apasionamiento que ha suscitado el caso Pasternak se debe a motivos extraliterarios, extraestéticos; se debe, por lo pronto, al hecho

de que Pasternak sea un escritor de la Rusia soviética. Todo lo que pasa en el área soviética interesa *vitalmente* al hombre contemporáneo, y es natural, puesto que de lo que allí pase pende no menos que nuestro destino, el destino de cada uno y el futuro de la Humanidad. Otro tanto podríamos decir de los Estados Unidos, con la diferencia de que en el caso de Rusia ese interés está potenciado por lo relativamente poco que sabemos de ella. Algo semejante, aunque invertido, debe de suceder entre los rusos.

Pero ese interés vital, ese apasionamiento, tampoco puede explicar por sí sólo, ni aun en conjunción con el prestigio del Nobel, el hecho de la aclamación colectiva que comentamos. Ese apasionamiento, por sí sólo, lo mismo podría haber originado el fenómeno opuesto: la negación del reconocimiento de valor y de calidad al escritor, por el hecho de ser soviético. Y, en conjunción con el prestigio del Nobel, más bien debería haber determinado una actitud de prudente reserva. Son dos posibilidades efectivas, pero que no se han traducido en realidades. ¿Por qué? Indudablemente, porque han intervenido otros factores ajenos a esa simple motivación.

Resulta claro, por tanto, como resumen de lo dicho hasta aquí, lo siguiente:

1.º El *pathos* entusiástico que ha suscitado el «caso Pasternak» no se debe a un conocimiento real de su obra ni de sus méritos intrínsecos.

2.º No se debe tampoco al simple criterio de autoridad (aunque éste haya colaborado a formarlo).

3.º Obedece a motivos extraliterarios.

4.º Esos motivos son, en buena parte, al menos, el apasionamiento e interés vital que despiertan las cosas de la Rusia soviética.

5.º Pero no pueden reducirse *solamente* a ellos, sino

que hay que buscar por qué, entre las varias actitudes que dicho apasionamiento podría haber determinado, sólo se ha producido la ya descrita.

También ahora nos encontramos con una respuesta a punto: se trataría de motivos políticos, o ideológicos, en suma, de *tomar partido*. Casi simultáneamente con la noticia de haber recaído en Pasternak el Premio Nobel, se conoció también la reacción hostil que el hecho suscitó entre los dirigentes soviéticos, y esto habría bastado para desencadenar la reacción opuesta en el mundo no comunista.

Parece que de este modo queda satisfactoriamente explicado el fenómeno en su totalidad. Sin embargo, es aquí, justamente, donde comienzan mis perplejidades y mi consiguiente interés en el «caso Pasternak». En efecto, se ha hecho de Boris Pasternak un héroe de la libertad de conciencia, una especie de «símbolo» —esta palabra se repite insistentemente en los comentarios—, que lleva camino de convertirse rápidamente en *mito*. Tampoco está en mi ánimo discutirle al autor de *Zhivago* tan egregios títulos —ni se lo discuto, ni se los otorgo; simplemente, carezco de información suficiente.— Pero lo que sí quiero subrayar es el confusionismo y la ambigüedad que toda esta oleada retórica en torno a Pasternak arrastra en su seno. Porque es obvio que el ser héroe político o mártir de la libertad —suponiendo que Pasternak lo fuese— no implica necesariamente la genialidad literaria —ni, por supuesto, viceversa—. Se me puede objetar que, sin embrago, es posible que ambos atributo concurren en una misma persona, y este sería el caso de Pasternak. Pero no olvidemos el supuesto de todo mi razonamiento: *se proclamó genio a Pasternak inmediatamente, y sin conocimiento de su obra ni de su persona*. Este es el hecho básico. Y, como para explicar este hecho no bastan ni la autori-

dad de la Academia sueca, ni la condición de escritor de la Rusia soviética que tiene Pasternak, hay que concluir necesariamente que la razón decisiva para proclamarle genio literario ha sido su presunta actitud rebelde frente a los príncipes —y a los principios— del Kremlin. Pero esto es como si proclamásemos a Juan, que toca el piano, ejecutante genial —sin haberle oído— porque sabemos que es hombre muy piadoso. En lo esencial, y quitando al símil lo que tiene de caricatura, de esto se trata. Claro está que ha sido la concesión del Premio Nobel el motor que ha desencadenado todo el proceso; pero ello no le resta al mismo nada de su anomalía; antes lo contrario. ¿A quién aclamamos en Pasternak? ¿Al héroe civil, al símbolo de la libertad del espíritu o al escritor de genio? No se me diga que estas distinciones son artificiales y que a quien honramos y glorificamos es al *hombre* Pasternak, en su indisoluble integridad. Quien, llegado a este punto, arguyese de tal modo revelaría que sigue empecinado en querer confundir las cosas, y, además, que no se ha enterado de lo que va escrito. A mí también me parece admirable el hombre Pasternak, por supuesto; y, si es cierto todo lo que hoy sabemos ya de su personalidad y de su conducta en el difícil medio en que le ha tocado vivir, hasta admirabilísimo. Tampoco soy ajeno al anhelo de ejemplaridades que alienta en el fondo del alma de todo hombre de buena voluntad en estos tiempos de desquiciamiento colectivo, y que puede haber sido —y creo que de hecho ha sido— el motivo «noble» en el desencadenamiento del caso Pasternak. Puede ocurrir también que, cuando lea *Doctor Zhivago*, encuentre que, en efecto, se trata de una creación genial, y que, por tanto, todos los elogios y cantos de alabanza prodigados corresponden a la realidad de una auténtica revelación

literaria (1). Pero todo esto no modifica en un ápice los otros aspectos de la cuestión.

Los hechos se podrían haber producido exactamente del mismo modo aunque no hubiera existido Pasternak. Supongamos por un momento —no importa lo extravagante de la hipótesis— que los académicos de Stockolmo se hubieran propuesto gastar al mundo una broma pesada y hubieran inventado el personaje y las circunstancias. La primera reacción, evidentemente, hubiera sido la misma. Pero, para que todo esto haya sido posible, es menester que se den ciertas condiciones —que apuntan a otras tantas profundas facetas del alma contemporánea—. De ellas me interesa ahora destacar las dos siguientes:

1.^a El hombre medio actual está dispuesto a aceptar sin crítica ni conocimiento previo cualquier cosa que le sea servida por los poderosos resortes de la propaganda. Esto por lo que respecta al «prestigio» que, sin más, lleva consigo el Premio Nobel. La propaganda funciona siempre con arreglo al mismo mecanismo, y produce los mismos efectos catalépticos en las masas a quienes va destinada. Para mí es una desgracia de nuestro tiempo el que las consagraciones literarias o científicas vengan a producirse muchas veces por el mismo sistema elemental que confiere, de la noche a la mañana, su vasta popularidad a cualquier «Miss Universo». El ga-

(1) Leído *Doctor Zhivago*, después de escrito este artículo, me pareció la obra de un autor de gran sensibilidad y excelente oficio, y lamenté no poder leerlo en ruso, pues se advierte claramente que la versión original —obra, al fin, de un poeta— debe atesorar valores estilísticos perdidos en las traducciones. Obra, también, de gran aliento novelístico y de hondo significado testimonial. Lo que, sin embargo, no pude encontrar en ella —y esto no arguye nada contra el mérito sobresaliente, incluso literario, de Pasternak, que conste— es la genialidad, es decir, ese golpe feliz de intuición que logra inventar algo nuevo y fecundo, abrir nuevos horizontes, en cualquier campo de la cultura humana —en este caso, en el de la literatura.

lardonado anualmente con el Premio Nobel se está convirtiendo, dentro de nuestra sociedad de masas, en una especie de *Mister Universo* de la literatura —o de la física—. Y cuando se piensa en la cantidad de esfuerzo silencioso, en la dureza de la lucha y en los raudales de amor al oficio que valieron su fama literaria a un Balzac o a un Dostoyewski, pongo por caso, la verdad es que, ante estos súbitos prestigios de los premios, con el desmesuramiento y el revuelo de gran farsa que involuntaria pero indefectiblemente provocan, no puede uno evitar cierto sonrojo. Reconozco todo lo que de nobles intenciones y de alto homenaje a los valores de la inteligencia representan estos galardones. Creo que, en la mayor parte de los casos, sus beneficiarios son merecedores de ellos. No ignoro que pueden servir de poderoso estímulo, si no para la creación —pues el verdadero creador no necesita de tales estímulos, y hasta pueden perturbar la autenticidad de su obra—, al menos para el trabajo, etc... Todo esto es verdad. Pero, por otra parte, cuando se consideran los efectos deshumanizadores, las grandes mixtificaciones colectivas, el enorme volumen de publicidad convencional, o simplemente estúpida, a que dan lugar, casi, casi abogaría uno por su supresión. El clima de la propaganda, el de la deshumanizada publicidad periodística, son malos, y con frecuencia hasta envilecedores, para ciertas augustas funciones del espíritu. Cuando el año pasado, a raíz de habersele concedido el Premio Nobel a Juan Ramón Jiménez —un poeta tan intimista y de tan sutiles matices—, llegaron a Puerto Rico unos productores americanos de cine con la pretensión de hacer de *Platero y yo* un film en el que habría de ser «estrella» el actor mejicano Cantinflas, tuve la vaga sensación de que la vejez y la gloria del gran poeta español habían sido groseramente mancilladas. Hay cosas de tan delicada sustancia humana que no pueden ser arrojadas a las

masas sin que en el acto queden como profanadas. En la carnavalada propagandística que subsigue a la concesión de los grandes premios, late, contra lo que a primera vista pudiera parecer, una grave pérdida de respeto a los valores que justamente se trata de honrar y enaltecer. ¿No se podría realizar la misma función de reconocimiento y de recompensa a los hombres de mérito intelectual sustrayéndola a este perturbador aire de fronda, a todo este escándalo subversivo de la propaganda? (Por desgracia, creo poder contestarme a mí mismo negativamente. Tendría que cambiar la estructura entera de nuestra sociedad, la faz entera de nuestra época histórica, para que ello fuese posible. ¿Qué hacer, entonces? ¿Suprimir los premios? No, claro está. Uno siente a veces la tentación de desearlo —yo la he sentido cuando escribía líneas más arriba—, pero pronto advierte que nada se remediaría con ello —pues nunca le faltarían motivos ni ocasiones a la estridente publicidad para seguir ejercitándose—, y, en cambio, se perdería todo lo que de noble y admirable y alentador hay en aquellas filantrópicas instituciones. No es de ellas, por supuesto, la responsabilidad de las dislocaciones y descoyuntamientos que puede provocar el éxito en la actual sociedad de masas, y ya el lector discreto habrá notado que nada de lo que aquí se dice va contra tan beneméritos institutos ni contra tan honrosas competiciones —y menos que contra ninguna, contra la del Premio Nobel, uno de los justos motivos de orgullo de nuestra civilización—. No se trata de eso, sino de llamar la atención sobre un hecho —entre tantos otros como podrían aducirse— que puede valer como síntoma de especial relevancia —entre otras razones, por su viva actualidad— para un diagnóstico social de nuestro tiempo.)

2.^a El hombre medio de nuestros días —e incluyo a muchos cuyo oficio es escribir para el público—, no

está dispuesto a discernir de valores ni de calidades. Es más: está decidido a mentir, tal vez inconscientemente; quiero decir: tal vez porque en el fondo de su alma ha resuelto de una vez por todas mentirse a sí mismo, no ser leal consigo mismo, y vive desde este supuesto. El caso Pasternak no ha hecho sino poner en flagrante evidencia esta actitud temerosa, y más o menos recóndita, del alma contemporánea, en cuyas raíces últimas no podemos entrar ahora. Ello es más peligroso aún cuando los confusionarios son gentes de pluma, cuya misión es orientar a la opinión. Una oleada de irresponsabilidad se ha extendido por el mundo a propósito del caso Pasternak. Quién más, quién menos, ha aprovechado la coyuntura excepcional para volcar al exterior el depósito de sus intereses y preferencias ideológicas o partidistas —que ni siquiera tienen el valor de la sinceridad— para enturbiarlo y confundirlo todo, y laborar *pro domo sua*. Hasta tal punto se ha perdido —también en este segundo sentido— el respeto a esos puros valores del espíritu, en cuyo nombre, precisamente, pretende haberse levantado toda la garrulería seudopatética en torno a este curiosísimo «caso». A estas horas, el propio Pasternak —si es efectivamente el hombre que creemos— debe hallarse interiormente combatido por los más encontrados sentimientos, y juraría que el precipitado mental de esa íntima marejada es una sensación de hastío, y hasta de repugnancia, ante el remolino de aguas turbias que involuntariamente ha removido en el mundo —en el de allá y en el de acá—. Desde su *dacha* de las cercanías de Moscú, como desde un alto observatorio, Boris Pasternak podrá lanzar ahora sobre este mundo alterado y huérfano de creencias sustantivas una mirada de suprema melancolía. Y en este sentido sí que podríamos hacer de Pasternak un verdadero símbolo de nuestro tiempo. Mirando la figura —ideal, si se quiere— de este Boris Pasternak

melancólico, que saborea *au dessus de la mêlée* el amargo fruto de sabiduría que el destino ha venido a depararle, se me ocurre que bien pudieran buscarse ahí las verdaderas razones de su renuncia al Premio Nobel.

También aquí, en la interpretación de estas razones, se ha demostrado frivolidad, sin respeto alguno al sagrado de la conciencia de Pasternak. También a propósito de ellas se ha producido el desbordamiento de las fáciles y simplistas explicaciones, fluyendo de plumas o de labios incontinentes, cuando la verdad es que nada cierto sabemos acerca del origen de esta decisión, cuyos motivos Pasternak ha querido mantener ocultos. ¿Por qué intentar violar este legítimo secreto? ¿Es que ya no hay nada en el ser humano que nos merezca respeto y abstención, ni aún ese recinto privatísimo que siempre nos ha parecido inviolable, y que se llama la conciencia? ¿Es que también vamos a «usarla» —la del prójimo, se entiende, pues con la propia cada cual puede hacer lo que le venga en gana— como instrumento, a manipularla torpemente, poniéndola al servicio de nuestras personales apetencias? ¿Y podemos hacer esto precisamente los que nos preciamos de hablar en nombre de la libertad?

Ciertamente, yo acabo de brindar también una interpretación, pero es más bien una interpretación simbólica, y además no la doy como verdadera, sino que la ofrezco con el signo explícito de ser la traducción de un deseo: ese anhelo de ejemplaridad a que anteriormente me he referido. Ciertamente, quisiera yo que mi interpretación fuese la correcta, es decir, que en Pasternak —aparte de sus méritos literarios y de su más o menos convencional «heroísmo» civil— hubiésemos encontrado felizmente esa cifra humana de ejemplaridad que tan afanosamente andamos buscando en medio de este mundo en crisis, precisamente ahora, cuando, en un plazo de pocos años, acaban de desaparecer al-

gunos de los pocos hombres ejemplares que nos iban quedando (ponga cada cual aquí, de entre ellos, los nombres que prefiera; yo pongo los de Einstein y Ortega, como los más representativos, sin desdeñar los otros).

Pero, fuera de este deseo, me inclino ante el silencio de Pasternak —que contrasta tan dramáticamente con la vocinglería atolondrada de los comentadores— y, sin intentar escudriñar indiscretamente en el cercano de su intimidad, prefiero dejarlo a solas consigo mismo, en su actitud de esfinge. Pensemos en que, por un decreto del destino, le ha tocado encarnar hoy el personaje excepcional que puede tender la mirada sobre la vastedad de dos mundos opuestos, sin pertenecer propiamente a ninguno de ellos —quizá por pertenecer, o haber pertenecido, en algún sentido, a los dos—. ¿Qué ve Boris Pasternak desde su privilegiado mirador? No intentemos averiguarlo. Acatemos su voluntad de silencio, último enigma de este extrañísimo «caso», tan cuajado de ellos. Yo creo sinceramente que esto es lo que más puede complacerle.

3. IDEARIO ESPAÑOL: EL TIEMPO Y LA MUERTE

HOMO MONTIELENSIS
(LA REBELION CONTRA EL TIEMPO)

Acuciado por el mismo impulso —inquietud desazonadora— que lleva a tantos españoles a hacer cosa semejante, escribí estas líneas desordenadas, expresión de ideas y sentimientos que me asaltaron atropelladamente, hace ya tiempo, vagando por este dramático paisaje manchego que tan profundamente amo —por ser mi tierra nativa— y cuya entraña significativa tan acendradas esencias de españolidad traduce. Acuciado, por tanto, por esa necesidad que cada español padece de tener que desentrañarse su propia sensación de España. ¿Por qué todo español que se pone a pensar necesita hacer de España, en medida mayor o menor, pero siempre considerable, tema de su meditación? ¿No pone este hecho, por sí solo, en flagrante evidencia que España empieza por ser un enorme problema para los propios españoles?

Es el modo mismo de existencia que llamamos *ser español*, lo que resulta, y ha resultado probablemente siempre, enormemente problemático. Y lo es por lo que en el ser del español —y, como resultante, de la entidad España— hay de contradictorio y de paradójico. Y conste que el subrayar este hecho no implica, en principio, estimación alguna peyorativa del hombre

hispánico; antes bien, equivale a otorgarle ejecutoria de humanidad superlativa, ya que esa raigambre problemática y contradictoria es condición ontológica esencial del hombre mismo, en cuanto tal.

El hecho es —y por ser hecho es ocioso y bizantino entrar en polémicas precisamente acerca de su facticidad— que este problematismo se agudiza y dramatiza en el hombre hispánico; que la constitutiva contradictoriedad de la humana criatura se hace particularmente profunda y eficiente en su sentir y vivir. Toda nuestra historia —nuestra literatura, nuestra política, nuestro arte, nuestra escatología —responde a esta radical intensificación de la vivencia aporética y paradójica en el hombre hispánico, a la excepcionalmente honda y operante dimensión de su problematicidad.

Siendo ello así, no se intente encontrar demasiada lógica en una meditación española —en el doble sentido de realizada por un español y sobre temas españoles—: la contradicción acecha a cada paso y el pensamiento tiene que agotarse en cautelosidades, o bien abandonarse a su curso espontáneo. Esto último es lo que aquí he preferido. Lo que sigue es una meditación a la española, me apresuro a advertirlo. He dejado correr la pluma un poco anárquicamente a ver qué pasaba. De ahí que puedan calificarse estos pensamientos de «elucubración». Y, en efecto, eso son, hasta en el sentido literal de la palabra: estas cuartillas fueron escritas, en su mayoría, en la encalmada soledad nocturna de un lugarcillo de la Mancha, mientras resonaban los grillos y ululaba de vez en cuando en la llanura algún mastín lejano.

* * *

Este pueblo, robusta y sanamente misonesta, sabe que no hay cosa nueva bajo el sol. (Unamuno: *Ensayos*, t. II, p. 169.)

Estamos en pleno Campo de Montiel. Andamos por los términos municipales de Infantes, de Fuenllana, de Villahermosa. Ahora, por ejemplo, estamos en Fuenllana, la antigua *Laminium* de los romanos, cuna después de Santo Tomás de Villanueva, cuya ascética vida escribió Quevedo. El propio Quevedo tiene su tumba en Infantes, esa «ciudad muerta» que impresionó a Azorín (1), cabeza del partido judicial a que pertenecen todas estas villas. Estamos, pues, ahora en Fuenllana, entre Montiel y Alhambra. Salgamos al campo por el lado de Montiel. Ante nosotros se extiende una amplia llanada que ondula suavemente: barbecheras sombrías, misteriosas, y rastros crueles ocupan toda la tierra, caprichosamente parcelada. Todo verdor ha sido abolido por la terrible solanera y la piel de la tierra aparece cauterizada y en suplicio, llena de desgarraduras y pústulas. Sólo tres chopos, como tres esbeltas plumas, se yerguen allá lejos, entre la horizontal geometría de los predios resecos, aspirando heroicamente al verde utópico. Más allá, en el peraltado horizonte, se alzan dos colinas gemelas que imitan con exactitud los pechos de una adolescente de piel cobriza. Son los Cerrillos de Montiel. Si los traspusiésemos, hallaríamos una loma y, al coronarla, nos asaltaría de pronto la visión del histórico pueblo que da nombre a todos estos campos: Montiel, en un inmenso valle, y el gesto descomunal de su castillo, o, mejor, la herida disforme, la bárbara mutilación de lo que fue su castillo: unos pe-

(1) Vid: Azorín, *La ruta de Don Quijote*.

druscos grisáceos, unos restos carcomidos de muro izados en lo alto de empinadísimo cerro.

La contemplación del paisaje físico nos transporta a la intuición del paisaje espiritual. Recordamos a Ortega: «Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma» (2). En efecto, la profunda concordancia, la afinidad entre el aspecto de estas hoscas tierras y el alma de sus habitantes se hace patente con meridiana nitidez, a poco que uno trate de reparar en ello. No es ya sólo la aridez, la sequedad; es también este aire que tiene todo de haberse detenido la vida, esta quietud letárgica envolvente, este como adormecimiento y perpetuación en el pasado, que le hacen sentirse aquí a uno a muchas, muchas leguas de la trepidante actualidad. Viven todavía por estos parajes gentes con una mentalidad, con una tectónica espiritual, que podrían ser muy bien de tiempos del rey don Pedro, y aún de mucho más atrás. Y esta estructura de su intimidad se traduce expresivamente al exterior, como no podía menos, en rasgos fisonómicos, gestos, actitudes, de correspondiente sabor trasañejo. En cualquier callejuela de Villahermosa se encuentra uno, en una casa sí y otra también, tipos de hombres y de mujeres —viejos, sobre todo— con una cantidad de raza que estremece. Estos viejos todavía usan formas lingüísticas ya muertas, momificadas secularmente en las páginas de nuestros clásicos —«cogello», «matallo», «vide», voy a «mercar»...—. Yo no voy a decir ahora si esto es bueno o malo; lo que sí diré es que resulta enormemente sugestivo, casi fascinante. Ante estos ejemplares de humanidad, que parecen aflorar ante nuestros ojos, redivivos,

(2) Ortega: *El espectador*, IV. "Temas de viaje". *Obras completas*, t. II, p. 365.

de nebulosas profundidades del pasado, se siente uno sobrecogido como ante una presentación de espectros. Mas son estos —y ello es lo mirífico y desconcertante— sólidos y tangibles espectros, duros espectros, tallados en madera de carrasca.

Y no es que no se conozcan por aquí —¡no faltaba más!— el motor de explosión, los abonos químicos, la radio, el cine y la penicilina. (La moderna técnica científica es de esencia sumamente expansiva, ya que no penetrante; no me sorprendería que en la propia Lhasa y sus alrededores se utilizasen ya el plexiglás, las sulfamidas y la radio, si no todavía la televisión) (2 bis). Pero ante estos juguetes y maravillas de la técnica, nuestros hombres del Campo de Montiel permanecen impertérritos, tenazmente afincados en sus creencias, en sus módulos de espiritualidad oriundos de un pretérito que no se puede definir ni localizar, porque, en realidad, no es ningún pasado concreto. En el fondo de la sangre de esta raza de hombres hay un tamo turbio de disposiciones vivenciales, producto de la decantación secular de muchos pretéritos. Es, por excelencia, el pretérito indefinido, lo «antiguo», lo inmemorial, casi lo legendario, el elemento en que hunden sus invisibles, sus misteriosas raíces, estas vivas figuras de retablo.

El hecho es azorante. ¿Cómo puede pervivir el pasado, no ya en la forma de incorporación al presente (es decir, determinando y, hasta cierto punto, informan-

(2 bis) Hoy ya ha invadido la televisión los campos de La Mancha, y supongo que también los del Tibet. Por lo demás, desde que este ensayo fue escrito, la penetración de las innovaciones y productos de la técnica occidental en los últimos rincones del planeta ha experimentado un impulso decisivo, y ya organizado e institucionalizado, como consecuencia de la ampliación a escala mundial de la vida humana, en casi todas sus dimensiones, y de la entrada en la escena pública de los llamados países subdesarrollados.

do parcialmente este presente en vista de *lo que ha sido*, pero *ya no es*) —que esta es la condición misma del tiempo histórico y del tiempo vital, que también es histórico—, no ya *integrando* el presente, en su modo funcional propio, que consiste justamente en operar dentro de él como tal *pasado*, sino *sustituyendo* al presente, *suplantándolo*?

Resulta que el pasado, lo que, por definición, *ya no es*, es lo que *está siendo*, es la *actualidad* de estas gentes que, por lo demás, respiran nuestro mismo aire y consumen nuestra misma ración de tiempo *natural*, es decir, días con la fecha universal de *hoy*. (Bastaría la advertencia de este hecho para comprobar la absoluta relatividad —valga la paradoja— de eso que llamamos *el tiempo*— y no me refiero ahora para nada, claro está, a la relatividad einsteiniana del tiempo físico, cosa fuera de lugar aquí, sino a una propiedad del tiempo vital).

El presente es una tensión dinámica, móvil y continua entre dos polos: pasado-futuro. Ahora bien, la estructura de ese movimiento —la estructura del movimiento hecho de temporalidad que es la vida misma— consiste en *venir del pasado* y *dirigirse a, proyectarse hacia* el futuro. Imagínese, entonces, la extraña condición de una vida que intenta sustituir esta *proyección* hacia el futuro por una *retro-yección* hacia el pretérito. Verdad es que nada de lo que está inserto en el tiempo —y toda *existencia* constitutivamente lo está— puede escapar a ese orden estructural del tiempo mismo, cuyo sumario esquema queda trazado más arriba. La dirección del movimiento en que avanza el *fluir temporal*, la *duración*, no es reversible. No es reversible *realmente*, bien entendido —y en este sentido, la vida del hombre del Campo de Montiel, que ahora consideramos, no puede formar excepción—, pero sí lo es *intencionalmente*. Ciertamente que nadie puede impedir que el transcurso

de sus instantes se verifique de atrás adelante, uno *después* de otro. Nadie puede tampoco evitar la futuridad de su vida, el inexorable «tener que decidir en cada momento lo que va hacer, esto es, lo que va a ser, en el momento siguiente» (Ortega). Pero lo que *sí* es posible es entender ese futuro como un perpetuo *re-ingresar* en el pretérito, como un constante *re-producir* el pasado. Lo que *sí* es posible es decidir que lo que se va a hacer es lo que hicieron nuestros padres, y sus abuelos, y los bisabuelos de sus bisabuelos; en suma, *lo que se ha hecho siempre*. El sentido de la vida, que es, normalmente, un impulso inventivo, creador de siempre nuevas formas —para Bergson, como es sabido, era siempre la vida, aun entendida en su acepción más elemental y biológica, *évolution créatrice*—, queda así dislocado, invertido; se convierte en un repetir, en un perpetuar *lo ya sido* —gestos, acciones, actitudes, creencias—, en un tenaz permanecer adscrito a formas o fórmulas, a normas y usos inveterados, arcaicos; en fin, se torna un instalarse en el ámbito espiritual de los fantasmas, de los *revenants*; de los padres, de los abuelos y de los bisabuelos de los bisabuelos. La vida toma entonces la figura de una *retro-acción* o *retracción*. Es como si en el *tapis roulant* del tiempo en que el hombre va embarcado, y que le empuja siempre hacia adelante, se dedicase a dar pasos atrás, con objeto, si no de retroceder, al menos de permanecer siempre en el mismo lugar. A eso es a lo que llamo convertir la proyección real hacia el futuro en retroyección intencional hacia el pretérito. Se comprende de suyo la extraña anomalía que esto significa. Porque la vida es temporalidad, duración; pero duración significa mutación, cambio; y cambio sólo hay —ya lo vieron los griegos— cuando *algo que no era* llega a ser, adviene. Cambio, mutación,

duración, temporalidad, vida, son, pues, esencialmente, devenir. Y devenir significa innovación constante.

Cualquier pensador sustancialista aceptaría sin inconveniente este concepto del cambio, ya establecido por el propio Aristóteles, siempre que nosotros le concediésemos que hay algo que permanece a través de los cambios, que éstos lo son siempre de un *sujeto*, de una *sustancia*. Pero ahí está: tratándose de la vida humana, no podemos hacerle esta concesión. Si hay una realidad radicalmente opuesta al modo de ser de la sustancia, ésa es la vida humana. Y creemos, con Ortega, no sólo que hay tal realidad, sino que ella es la realidad por excelencia o, en términos del propio Ortega, «la realidad radical». De ahí que nos parezca de tan peregrina y anómala y, en definitiva, utópica condición una vida cuyo núcleo central está constituido por la pretensión de *no cambiar, de perdurar en el pretérito indefinido, de acorazarse contra toda innovación*.

Baruch de Spinoza, aquel extremista de la sustancia, aquel frenético y, podríamos decir, místico de la inmovilidad, en quien culmina el racionalismo barroco, quería, en efecto, que la esencia más profunda de toda cosa consistiese en un conato de indefinida perduración en su ser. Pues bien, esa tendencia o conato espinosista, operando en el manadero mismo de la vida de este hombre del Campo de Montiel, parece conferir también a su alma la dura rigidez de la sustancia, hacerla inflexible ante la cambiante gracia y configuración de la viva realidad que va fluyendo en el tiempo, durando.

Allá por el año 1926 escribía el conde Keyserling, después de un viaje por España, las siguientes palabras:

«La sustancia española puede ciertamente incorporarse a las circunstancias modernas, y así lo hará. Pero este proceso se realizará como diferenciación y desenvolvimiento de la sustancia eternamente igual, no como

una mudanza de forma»... «Y en todo ello, ¿no es la mudanza algo, en definitiva, extrínseco? En último término, ¿no es la sustancia eternamente igual? España tiene un nuevo porvenir en Europa como sustancia hecha realidad. No en balde comenzó su reascensión —porque España indiscutiblemente asciende de nuevo —después de concluída la época del progreso. Permanezca eternamente igual, en esencia, lo que siempre fué». (Conde Hermann Keyserling: «España y Europa», *Revista de Occidente*, núm. XXV, pág. 144).

Tiene el alma del hombre de Montiel tropismos de *mimosa pudica*; es retráctil, como cuerno de caracol o uña de felino; ante el contacto de lo extraño, se encoge, se mete en su concha. Ortega ha filiado agudamente este fenómeno, consueto en nuestro pueblo, y le ha dado nombre: *tibetanización*.

En el país de los impasibles lamas, la congelación en esquemas de vida multiseculares podría intentar explicarse por el aislamiento forzoso impuesto por una abrupta geografía; pero no es este el caso en nuestra meseta, perfectamente accesible y en material comunicación con el ancho mundo. Aquí es menester una voluntad activa de arcaización, una tenaz obturación —¿defensiva?— frente a los aires que llegan de fuera y tratan de orear, y se ofrecen a ser respirados. La voz «tibetanización», como sustantivo verbal que es, incluye, efectivamente, ese matiz semántico de la actividad, sin la cual el fenómeno no podría explicarse en nuestro país. Se trata, pues, de un esfuerzo actual que resiste a una presión externa igualmente activa e instantánea. Y cumple ahora preguntar: ¿qué pretende ese esfuerzo, esa voluntad de resistencia? Pero antes que eso: ¿es, de verdad, un esfuerzo activo, una positiva voluntad? ¿No se tratará, más bien, de la terrible fuerza negativa de la pasividad, del grave peso de la inercia? Porque, en efec-

to, lo que repugna al alma de estas gentes es que la saquen de su inmovilidad ancestral; a lo que resiste es a cambiar, a renovarse. Gravita, por eso, con todo su peso muerto, hacia el pasado, se encastilla en «lo que ha sido siempre». Refractario a toda novación, el labriego de estas tierras persiste en usos milenarios: labra su predio con el arado romano, extrae el agua de la tierra con la moruna noria de cangilones, hace curar a sus hijos de «mal de ojo» por la saludadora y los previene de hechizos y encantamientos por medio de amuletos. Y hace estas cosas el mismo hombre que lee periódicos, toma aspirinas y oye la radio. Porque, claro está, el misonéismo del hombre de Montiel tiene sus fisuras (las mismas que me hacían presumir más arriba que en Lhasa se conociesen ya el plexiglás y las sulfamidas). Sin excesiva dificultad asume este hombre las ventajas materiales de la civilización técnico-industrial, porque ello no altera sus últimos esquemas mentales, sus decisivas zonas de creencia; resbala todo ello por las capas más superficiales de su espiritualidad; las zonas nucleares de su alma permanecen herméticas, reclusas en su sueño de siglos, incontaminadas.

Ahora bien, este hermetismo es fruto de inercia. Lo que ocurre es que la inercia puede constituir una fuerza terrible, sobre todo cuando funciona como pasividad —o pasión— de un ente de gran peso. Y el alma del hombre de Montiel es, por lo regular, pesada, como la tierra a la que yace adscrita.

Y no extrañe que se hable de almas pesadas, porque es bien cierto que las hay. Esto es lo que quiere decirse cuando se habla de «un hombre de peso» —es claro que no se refiere la expresión al peso de su cuerpo—, o «ponderado», o también de «un hombre cabal». Las almas de gran peso específico suelen ser densas, trabadas, consistentes. Y, junto a ellas, hay almas livianas,

voltarias, deslavazadas. También aquí el lenguaje coloquial viene en nuestro apoyo. Es lo que trata de expresar cuando habla de «un hombre ligero», «vano», o bien de «un veleta». Por lo demás, unas y otras —tanto las almas graves como las livianas— pueden ser inertes o pueden ser energéticas, activas, dinámicas; unas y otras pueden ser herméticas o pueden ser porosas, ávidas, asimilatrices.

Pues bien, el alma de estas tierras, sea densa o rara, pesada o ligera, es hermética e inerte.

Esa inercia y esa cerrazón sobre sí misma tienen consecuencias de largo alcance. El letargo en el pasado, la inamovilidad, determinan, por lo pronto, una peculiar actitud ante lo real actual, que consiste en desconocerlo, deformarlo, convertirlo en contenido alucinatorio.

Y, entonces, en el lugar de la realidad verdadera surge otra realidad meramente aparential, la realidad del yermo y del desierto, la realidad de la sed y de la fiebre, del delirio y del sueño: el espejismo, la fantasmagoría, la alucinación.

El alma del Campo de Montiel tiene sed, tiene fiebre. Su secular modorra, lo mismo que sus momentáneas exultaciones, fruto son de la calentura milenaria en que arde y se consume, postrada sobre su gleba desnuda y ardiente.

El alma del hombre de Montiel es todavía, y seguirá siéndolo mientras no varíe la última estructura de su sistema reactivo, un alma quijotesca. O, si se prefiere, el alma de Don Quijote es una quintaesenciada alma montielense. (Y prescindo ahora, al enunciar esta tópica advertencia, de la dimensión heroica del alma quijotesca —esto es, de su peso específico— interesándome solamente destacar en ella el aspecto concreto de su potencia de desrealización, de lo que podríamos llamar su *inexistencialismo*; en lo cual, por lo demás, aunque

por maneras extremadamente opuestas —si bien en esos extremos lleguen a tocarse— coinciden el alma de Don Quijote y la de Sancho).

Pero —se me argüirá—, ¿cómo puede afirmarse que es inerte el alma de Don Quijote? ¿Es inerte lo ígneo, lo febril, lo incandescente?

Vayamos paso. No confundamos —insisto— inercia con gravedad o pesantez. No es incompatible inercia con fogosidad. Un alma de fuego, levitará; un alma de tierra, gravitará; en tanto en cuanto ninguna de ellas haga nada por modificar su impulso levitatorio o gravitatorio, ambas son inertes. Así, el alma del hombre del campo de Montiel, sea de fuego o de tierra.

Sólo no es inerte el alma que lucha, si es menester —y siempre lo es—, contra su propia impulsión originaria y contra las fuerzas exteriores que se conciten para adormecerla (y ello en función siempre de esas mismas fuerzas y de la realidad en torno). El visionario, el alucinado, va embalado en el sueño de su espíritu sin hacer nada por salir de él: inercia. Sólo luchará contra cualquier fuerza que tienda a sacarlo de él, oponiendo toda la resistencia de su peso a dejarse desviar de su órbita: inercia. El alma del demente es siempre inerte, porque ha perdido sus centros reactivos, sus resortes de autodeterminación. Es un alma a la deriva de sí misma. Por eso se la exonera de responsabilidad. Por eso, también, se oblitera tan frecuentemente en la monomanía, se perenniza en la monótona, obsedente, trayectoria de la idea fija. Pues bien, Don Quijote es un visionario, que nada hace, que nada puede hacer, el pobre, para salir de su ensueño magnificante. No bastan a sacarle de él burlas, escarnios ni quebrantos físicos: su alma sigue su trayectoria alucinada, con poderosa fuerza de inercia. Sólo al final, en la inminente vecindad de la muerte, reacciona Don Quijote, con es-

fuerzo supremo, contra esa inercia levitatoria de su alma que ha arrastrado tras ella la parte más granada de su vida. Y reacciona, como no podía menos en el trance definitivo en que la conversión se opera, radicalmente, en bloque; es decir, que el contenido de la reacción no puede consistir en menos que en una negación entera, absoluta: el moribundo, sencillamente, se niega como Don Quijote para afirmarse o reafirmarse como Alonso Quijano el Bueno.

Resulta, pues, que Don Quijote, venático y visionario, posee un alma ígnea y volandera, pero no por ello menos inerte. Ortega, en sus *Meditaciones del Quijote*, la caracteriza así: «El caballo de Don Gaiferos, en su galope vertiginoso, va abriendo tras su cola una estela de vacío: en ella se precipita una corriente de aire alucinado que arrastra consigo cuanto no está muy firme sobre la tierra. Y allá va volteando, arrebatada en el vórtice ilusorio, el alma de Don Quijote, ingravida como un vilano, como una hoja seca» (*Obras completas*, T. I., p. 380). Sólo esta inercia me importa destacar ahora. Cómo se compagine ella con la condición heroica de Don Quijote, es otra cuestión, sobre la cual tal vez proyectase alguna luz el responder previamente a esta otra pregunta: ¿qué clase de héroe es Don Quijote? Porque, en realidad, Don Quijote no es héroe ninguno, en sentido directo; lo es sólo en sentido virtual. Don Quijote es solamente el *sueño de un héroe* albergado en el cerebro de un loco. Lo que es heroico en Don Quijote es lo que él *anhela y sueña ser*, pero en modo alguno *lo que es*. Inducidos por un loable prurito de hiperbolizar en torno a nuestro gran mito nacional, olvidamos con demasiada frecuencia esta elemental verdad. Don Quijote no es más que el eterno loco que se cree Napoleón. En nuestros días se le habría confinado en un manicomio o en una clínica y allí habría languidecido, y tal vez

muerto de tristeza, creyéndose víctima de poderosos encantadores. Lo cual, bien entendido, no resta nada a su grandeza, en cuanto símbolo universal y en cuanto creación literaria. Más aún: es ahí, en ese hecho cruel y enternecedor, donde su grandeza, verdaderamente, radica y esplende. Si Don Quijote hubiese sido un caballero andante más, en la serie de los Amadises y Palmerines, no tendría ningún mérito y hubiera pasado sin pena ni gloria. La gracia y la grandeza están en ese empeño trágico y honroso de imponer a la brutal realidad un canon de perfección ideal y, por decirlo así, geométrica; en el denuedo de creer que hubo Lisuartes y Belianises reales donde sólo hubo ficciones de imaginación, que hay Quijotes y Dulcineas, castillos y gigantes, donde sólo hay Alonsos y Aldonzas, ventas y molinos; en el maravilloso poder, en suma, de convertir las ficciones en realidades y las realidades en ficciones. Que este *poder* tampoco lo sea sino en modo virtual y no trascienda del ámbito de la conciencia del propio Don Quijote, no quita ni pone una tilde al sentido de lo dicho. Es, precisamente, por ello por lo que nos sentimos más identificados con su locura heroica: por ser locura, tanto, por lo menos, como por ser heroica. Encontramos en ella una dura y tangible verdad; en tanto que los Amadises y Palmerines nos dejan fríos porque son inconsistente *mentira*. Ciertamente es que Don Quijote también es ente de ficción, pero ficción que resulta ser la expresión de una humanísima y profunda realidad. Don Quijote es la ficción de un ente destinado a operar el derrocamiento de la ficción, o, si se quiere, es ficción en segunda potencia. De un modo muy otro es como nos subyuga el héroe verdadero, histórico o no. Admiramos su fuerza, su valor o su genio, pero no nos identificamos con él. Los que no somos héroes no podemos evitar un movimiento de extrañeza ante esos fenómenos

humanos, que despiden siempre un cierto olor de monstruosidad. En Don Quijote, en cambio, nos encontramos todos, más o menos, representados. ¿Quién no es alguna vez soñador de sí mismo, de ese ideal sí mismo que no coincide nunca con el que realmente somos? El héroe verdadero, en cambio, es lo más lejano de un soñador que pueda imaginarse. El héroe no sueña: obra, actúa; no quiebra la realidad en espejismos ilusorios: la domeña, la modela, someténdola a su albedrío, o muere en la demanda (y hay que entender que *la realidad* es él mismo tanto como el mundo y los demás hombres). De ahí que el héroe verdadero deba sentir escasa simpatía por los Quijotes. El propio Cervantes, que tiene más de héroe que de soñador, manifiesta poca piedad hacia su propio hijo. «Pero yo, que aunque parezco padre soy padrastro de Don Quijote»... —confiesa en el prólogo. De ahí también que nosotros podamos admirar al héroe, sin amarle, y, en cambio, amemos a Don Quijote y le compadezcamos, sin que por ello dejemos también de admirarle. El amor y la compasión provienen de que le sentimos nuestro hermano y tan pobre hombre como nosotros; nuestra admiración se origina en que, si no es el héroe, lo lleva dentro, infartado en su voluntad; en él están la esencia y el impulso de la heroicidad, y si no logra realizar esta esencia no es por su culpa ni porque ahorre para ello esfuerzo o sacrificio, sino, simplemente, por tener la visión obnubilada.

Don Quijote hubiese sido, efectivamente, el héroe que quiso ser, sin el hermetismo de su alma; es este hermetismo el que le impide reconocer la realidad tal y como es y adecuar a ella su esfuerzo; la desproporción, la inadecuación entre ese esfuerzo y la realidad misma es lo que conduce a Don Quijote al fracaso y al ridículo. Si él hubiese visto los molinos como tales mo-

linos, no se le hubiera ocurrido atacarlos, y, en cambio, hubiese buscado y atacado a los verdaderos gigantes allí donde se encontrasen. Esta fue la gran desdicha de nuestro hidalgo: no haber sabido encontrar a los entes malignos, por tener el alma cerrada a la visión de la realidad y entregada sólo a la realidad de sus visiones. ¡De qué no hubiera sido capaz Don Quijote, el esforzado, si el magno esfuerzo que derrochó contra fantasmas y endriagos lo hubiese enderezado hacia los verdaderos enemigos del bien!

Ese mismo hermetismo es el del alma de estas tierras, y por eso, y en esta acepción concreta, la he llamado quijotesca, apelación tópica que es menester, de vez en vez, proveer de algún sentido para que no se quede en pura fórmula cabalística. Insisto en subrayar que sólo hablo de quijotismo en este preciso sentido, y declaro que no intento, en absoluto, entrar a fondo en el gran tema nacional, tan grave, que Ortega le pudo llamar con razón «problema de nuestro destino».

Tornemos, tras este largo paréntesis, a hacernos cargo de ese carácter paradójico que ofrece la vida del hombre de Montiel, en razón de su conato de permanencia en un pretérito más o menos indefinido. (Paradójico, por cuanto es característica esencial de la vida el dinamismo creador).

Ello nos inducirá, tal vez, a colegir que se trata aquí de una vida disminuída, menoscabada; que, en definitiva, es menos vida. Pero ser menos vida quiere decir ser más muerte (3). Todo lo que disminuye o quita la vida, no sólo la quita, sino que la *mata*. Dejar de vivir, o vivir menos, no es algo que pueda hacerse en la impunidad, sino que implica inexorable riesgo de muerte; más:

(3) Platón pudo radicar en este hecho una de sus pruebas de la inmortalidad.

muerte real y efectiva. Dejar de vivir es morir. Y, sustituyendo ahora expresión por expresión, diríamos que tratar de perdurar en el pretérito, como tal pretérito, pretender rellenar el presente, y aun el futuro, con sustancia de pretérito, equivale formalmente a pretender rellenar la vida de muerte. Porque el pasado es lo que ya está muerto, es decir, lo que ha dejado de ser, lo que ya ha salido del tiempo. El pasado es lo inexorable, lo que ya no tiene remedio —como se dice también de la muerte— (salvo en el sentido que ahora indicaré). Y si la muerte *no tiene remedio* es, precisamente, porque clausura de modo definitivo en el hombre la progresiva expansión de su pretérito, esto es, porque convierte la vida toda en una sola pieza de pasado, ya pétreo, irrevocable. La muerte corta el fluir temporal, dinámico, del vivir, por el punto del presente, y, desde ese mismo instante, congela ese fluir que es la vida misma en una configuración estática e irrectificable. Por eso, «todo tiene remedio, menos la muerte» —dice el pueblo—. Se dirá que el pasado siempre es irrevocable. Pero esto no es completamente exacto. Mientras se vive, existe la posibilidad de remediar el propio pasado, no formalmente como tal pasado, pero sí en cuanto funcionalmente conexo con un futuro, esto es, dando al futuro un nuevo giro u orientación que reobre sobre ese pasado, corrigiendo su figura. Esta reoperación es posible por ser la vida un todo orgánico, estructural, donde, por tanto, ningún elemento podrá ser últimamente valorado, sino en función del conjunto, de la totalidad. Ahora bien, mientras se vive, esa totalidad no se ha constituido aún; la estructura de conjunto está abierta a cambios y metamorfosis que la libertad hace imprevisibles. Por eso, *mientras hay vida, hay esperanza*, porque, sea cual fuere el contenido de nuestro pasado, cabe siempre un nuevo acto que dote a todo ese pasado de

un nuevo sentido. Pero, cuando la muerte llega, su llegar consiste justamente en ese cerrar totalmente el ciclo del pretérito, confirmando, con ello, definitivo perfil a la estructura de la vida finada, definitivo sentido a todos y cada uno de los momentos de su totalidad ya pretérita, sida. De ahí su gravedad. La muerte física expresa, en su orden, esa misma condición *rigurosa* que señalamos como característica esencial de la muerte espiritual: es el *rigor mortis*, la dura quietud del último gesto material. Esa misma rigidez adviene, desde el *punto* y hora del morir, a la totalidad de sentido espiritual que la vida —esa vida— ha sido. Y eso es morir, en el sentido espiritual de la palabra: cerrar el ciclo de los actos, abolir en el hombre toda posibilidad, todo horizonte —es decir, toda futuridad— convertirlo en puro, fijo, inmutable pretérito.

Pues bien, he aquí que la vocación de este hombre montielense es fijar la vida en formas inmutables; que todo siga siendo como fué. ¿No se puede hablar, entonces, de una vocación de muerte, alojada en el centro mismo de esta vida del hombre de Montiel?

Esa misma vocación de muerte, ese *thanatotropismo*, que es ley de su espiritual contextura, induce a este hombre a *matar* también al tiempo —«matar el tiempo» es, en efecto, ocupación a la que gustosamente se entrega. Porque hay un tiempo vivo y un tiempo muerto. El tiempo vivo es el del tránsito, el de la fluencia, el del movimiento, e implica la tridimensionalidad dinámica pretérito-presente-futuro. Pero hay un tiempo muerto, que es el de la quietud, el de la inmutabilidad, el de la eternidad, en suma; y éste es el que el hombre de Montiel estima y anhela por encima de todo. Pero, aquí surge otra vez lo paradójico y contradictorio: ese tiempo de quietud y de eternidad lo ansía el hombre de Montiel para llenarlo de sí mis-

mo, es decir, de la propia vida, sin reparar en que ello es imposible, ya que en cuanto se vitaliza el tiempo, se trueca en tiempo móvil, de tres dimensiones, y donde, por tanto, el futuro recobra su esencialísima función. El hombre de Montiel, que presiente esto, no se resigna, sin embargo; se revuelve desesperadamente sobre su propia vida, y mira si es posible ejercer sobre ella alguna violencia que la haga apta para entrar en el álveo infinito del tiempo muerto, de la eternidad; y entonces, volviendo la oración por pasiva, destemporaliza la vida misma. Pero, claro está, como esto no es, en realidad, posible, sólo queda el recurso de fingirse a sí mismo que tal cosa se ha logrado, *de hacerse la ilusión* de ello. Y he ahí otra raíz de la vida como espejismo, sueño, alucinación.

Aquel español cien por cien —paradoja viviente y pensante —que fue don Miguel de Unamuno, gran pregonador de la vida como sueño, trataba de dar un sesgo positivo a esta paradoja española de la vida retrovertida, mediante el clásico remedio de la triaca, es decir, aplicando a la paradoja otra paradoja. Y, así, decía: «Toda supuesta restauración del pasado es hacer porvenir, y si el pasado es un ensueño, algo mal conocido— mejor que mejor. Como siempre, se marcha al porvenir; el que anda, a él va, aunque marche de espaldas. ¡Y quién sabe si no es esto lo mejor!» (*Del sentimiento trágico de la vida.—Conclusión*).

Sí, sí. Marchar al porvenir, claro está. Todo lo que dura marcha, en ese elemental sentido de la duración, al porvenir. Pero, ¡marchar de espaldas!: ahí está lo insólito y estupefaciente. Repárese un poco en lo que la imagen unamunesca implica: un caminar al revés, es decir, con la vista fija en el camino andado, con la atención y el anhelo prendidos en las propias huellas muertas. Pero, en tanto se avanza, la dirección real del

avance —*aunque sea de espaldas*— es la del porvenir. Ahora bien, la actitud normal de la vida en esa su fluencia hacia el futuro, es la expectativa. La expectativa es componente esencial de la vida en cada uno de sus momentos, y ello por la forma misma de la percepción de la temporalidad que la constituye. Pero expectativa quiere decir proyección de la conciencia *hacia adelante* —hacia lo que va a venir, lo porvenir— o, usando la imagen de la visión, *mirada hacia adelante*. ¿Qué quiere decir, entonces, *marchar de espaldas al porvenir*, si no es una negación de toda expectativa, si no es, por tanto, la terca voluntad de no marchar, o, si se quiere, el marchar a redropelo del tiempo?

Hay una estrofa de las *Coplas manriqueñas* que expresa a la perfección esta violenta inversión del sentido normal de la temporalidad:

Y pues vemos lo presente
Como en un punto es ydo
Y acabado,
Si juzgamos sabiamente,
Daremos lo no venido
Por pasado.

Se trata de la eliminación formal del futuro, de una de las dimensiones esenciales del tiempo vivo.

La rebelión contra el tiempo, la pretensión de destemporalizar la vida: he ahí una de las componentes básicas del alma, aplomada o volátil, de este hombre de Montiel. Y destemporalizar la vida, vaciarla de su dramático pasar, ¿no equivale a la pretensión de eternizarla? ¿No yace en el fondo de todo este fabuloso empeño aquel *apetito de eternidad* que desazonaba, agónicamente, al propio Unamuno, y que caracterizaba al ser mismo, en su última y radical condición, según el

solitario judío de Amsterdam —cuya ascendencia ibérica quizá pudiese explicar en algún modo esta raíz rebelde e inquietante, tremolando bajo la grandiosa serenidad quiescente, geométrica, cristalina de su pensamiento?

Tocamos con este tema —la actitud del hombre ibérico frente al tiempo— algo donde late uno de los más graves y profundos secretos del alma española.

He dicho «la actitud del hombre ibérico *frente al tiempo*», y es menester tomar esta expresión en su literal sentido, el cual nos dice ya algo revelador, a saber: que el hombre ibérico toma posición ante el tiempo —lo cual no es, ni mucho menos, sólito en otros tipos de humanidad— y que esa posición consiste en un enfrentamiento desafiador (actitud supremamente qui-jotesca: plantar cara nada menos que al Tiempo, al máximo endriago). *Frente al tiempo* significa aquí, pues, *contra el tiempo*. Jugando del vocablo, podríamos decir, sin demasiada figuración de sentido, que por eso la vida del hombre ibérico es, más que ninguna otra, y por su propio impulso y orientación íntimos, *contratiempo*. Y es *contratiempo* por cuanto aspira a situarse fuera del tiempo, pretensión rebelde, crimen de lesa temporalidad que el tiempo mismo se encarga de sancionar. Porque el tiempo no tolera quietud; todo lo que en él va embarcado está forzado a tránsito, con él. Y siendo ello así, he aquí que la vida del hombre ibérico alberga la extraña pretensión de que el tiempo pase ante ella, sin que ella misma deba, por eso, pasar, sino al revés, permaneciendo al margen —al margen del río del tiempo, álamo temblador apenas, espejado en su corriente, o cauce profundo y quieto, tierra sustentadora. Por eso, el tiempo la signa con sus máximos signos de estrago, dándole una conciencia sobreaguda de su propia fugacidad y, con ella, un metafísico dis-

gusto de sí misma que la lleva a negarse, a no querer aceptar su rotunda, aunque fluyente, presencialidad. El hombre de Montiel sustituye la vivencia de lo presente e inmediato por una peculiar vivencia de lo remoto, de la lejanía temporal; la vida es, o bien el pasado indefinido de *lo que siempre fué*, o bien el futuro perfecto de la supervivencia ultramundana. El presente, en cuanto tal, es sentido, en su movilidad, como algo negativo, como la arista inestable del tiempo, en la que no es posible la permanencia, es decir, en la que no es posible el ser, y que se clava, por ello, con agudo dolor en la viva sed de ser del ánimo insatisfecha. El único presente que el hombre de Montiel aceptaría como digno de tal nombre sería el inmutable presente de la eternidad, en el cual se fundiesen en una las tres dimensiones del tiempo vivo. Mas como, al fin y al cabo, son el orden y la ley transitiva del tiempo los que gobiernan *esta* vida —la inmediata—, de ahí que para este tipo de hombre —plantado frente a esa ley y ese orden— deba ser ella constitutivo *contratiempo*. Y ahí radica, quizá, el último manadero del pesimismo español, de la melancolía española, del hispánico *sentimiento trágico de la vida*. Al español le duele la vida más que a hombre ninguno por contradecir drásticamente su vocación de eternidad —en la que se cimenta, una vez más paradójicamente, su vocación de muerte.

Esta metafísica rebelión contra el tiempo (que conduce al hombre de Montiel hasta el exasperado, archiquijotesco, *designio de matarlo*) se traduce en esa triple actitud de decisiva radicalidad: la ya señalada hipersensibilidad para la fugacidad de la vida y, en función de ella, la insensibilidad para el futuro y lo que podríamos llamar *alergia* para los valores trasvitaales o de eternidad.

En efecto, el hombre de Montiel sabe —siente—

que lo que él es como pretensión radical, esto es, pretensión de quietud, de continuidad y permanencia, de eternidad, no puede cumplirse en su vida —quiero decir, *en esta vida*, en la terrena—, y por eso la desprecia o menosprecia. (Su desprecio, bien entendido, no va intencionalmente dirigido hacia la vida misma, sino hacia su fugacidad y caducidad.) En compensación, acepta una trasvida —la verdadera— que será la que plenifique y satisfaga esa constitutiva exigencia que alienta en la caduca: esta es la vida eterna. Pero nótese que la raíz de ese menosprecio de la vida es, precisamente, el amor desmedido, el anhelo utópico, la sed insaciable de vida. Tropezamos una vez más con la paradójica condición de este tipo de hombre, con su violento, extremo, clarooscuro espiritual: o todo o nada. Puesto que la vida, esta vida en que estamos y que somos, no puede llenar esa *avidez gigantesca de vida* que nos constituye, tanto vale decir que no es nada o que es nonada —*sombra de sueño*, apenas.

Desde el horizonte de lo eterno, la vida aparece, en efecto, como un tránsito meteórico, casi inasible; desde el horizonte de lo inmutable, avanzan al primer plano y se ostentan con vigoroso, desmesurado relieve los aspectos de lo fugaz y caedizo de la existencia terrena. Vida —como ideal, es decir, vida verdadera— es, pues, para el hombre montielense, reposo, quietud; lo que, traducido al orden de la conciencia, significa indiferencia, desinterés, en cuanto a la vida en el mundo (el interés, es, precisamente, lo que mueve a inquietud y a acción; el horizonte de la indiferencia es el de la nihilidad) (4). Por eso, al vivo interesarse por las cosas, al inquieto procurar en vista de un fin concreto, al poner la vida a algo —y estas son las características de

(4) Para Heidegger, por el contrario, ese horizonte sería el de la totalidad del ser. No puedo fundamentar aquí mi discrepan-

la actitud creadora— llama este hombre, con tremendo vocablo, *des-vivirse*. ¿Para qué *desvivirse* por nada —piensa el hombre montielense— si esta vida es flor de un día y ella misma se desvive vertiginosamente? Finjamos, pues, que ya esta vida de contradicción, de mudanza y engaño, ha pasado —demo «lo no venido por pasado»— hagamos —es lo mejor que podemos hacer con esta deleznable y falsa existencia— como si ya estuviésemos en la vida verdadera, en la perdurable, en la del reposar sin inquietud ni zozobra —en la del *requiescat in pace*—: durmamos.

Hay un cantar popular, muy difundido por estas tierras, que expresa sorprendentemente esta convicción del hombre de Montiel:

Cada vez que considero
que me tengo que morir,
tiendo la capa en el suelo
y no me harto de dormir.

Cuando el hombre montielense piensa, pues, que ha de morirse, en lugar de tratar de vivir lo más posible —es decir, de mantenerse despierto el mayor tiempo para apurar los tragos de vida que le son concedidos, como parecería natural—, se echa a dormir, es decir, se echa ya a casi morir. ¿Hay cosa más extraña? ¿Qué haría, entonces, si no tuviese que morir? La consecuencia lógica parece ser que trataría de permanecer en constante vigilia. ¡Ah, sí! Pero es que entonces valdría la pena velar y afanarse, porque eso —la carencia de muerte— querría decir que estábamos ya en la vida

cia, que, en el fondo, t.1 vez no lo sea, o sea mucho menor de lo que parece. (Algo sobre este punto en mi artículo “Sobre el origen de la actitud teórica”, en *Theoria*, núm. 2. Madrid, julio-septiembre 1952, inserto en este mismo volumen.)

verdadera. De no ser así, ¿para qué este remedo de vida que es la vida? O todo, o nada. Frente al remedo de vida que es la vida, el remedo de muerte que es el sueño, o el remedo de remedo de vida que es el ensueño.

La concepción de la vida como sueño —Calderón, Unamuno— nuevamente nos sale al paso. Así la entiende, efectivamente, el hombre montielense. Pesado sueño —Sancho, el sensual, gozador del sueño a pierna suelta, de la vida en letargo carnal—, o aligero ensueño febricitante —Don Quijote, el visionario, el herido de quimera, sufridor entusiasta de la vida como llama y pavesa...

* * *

Los paisajes tienen un «tempo», un ritmo.

Tempo lentísimo el de este paisaje del Campo de Montiel, como el de la vida de sus habitantes. Las agrias lomas calvas, cauterizadas; las glebas pardas, bermejas o cárdenas, tendiéndose, apenas ondulantes, hasta remotas lejanías; los desiertos abertales; el reposo ensordecido de la unánime paramera, donde la soledad se cuaja en angustia de tierra pura; todo habla aquí con la voz del sueño, de la ausencia y de la muerte.

Y, sin embargo —¿o no será, tal vez, por ello mismo?—, ¡qué honda poesía y qué intensidad reprimida las de este paisaje de muerta apariencia! Y, ¡qué profunda poesía y qué represada intensidad, también, las de esta vida ensimismada, reconcentrada, del hombre de Montiel —del hombre de Infantes, de Cózar, de Alhambra, de Fuenllana, de Almedina!

Uno se pregunta de qué honduras emana ese aura poética, en qué entrañada veta late, con potente latido subterráneo, esa sofrenada pasión, que hacen de este

peculiar modo de existencia algo que se hunde violentamente en las zonas pantanosas de la animalidad o que se exalta, con no menor violencia, a las alturas de lo divino. Y uno no sabe qué responder. Todo es misterioso y profundo en esta raza milenaria. Todo es en ella contradicción, sombraluz.

¿Quién es capaz de presumir lo que acometerá y cumplirá, cuando sus formidables potencias, ahora sometidas a la oscura fermentación del sueño secular, despierten —hagan explosión, sería más justo decir—, como ya en otras ocasiones lo hicieran, para asombrar al mundo?

Pero, dejemos suspendida la interrogante y pongamos término, con ella, a esta elucubración, pues ya los gallos comienzan a competir por desgarrar los últimos velos de la noche con sus rojos clarines.

El alba asoma tras los cerros agrios. Es hora de dormir.

UNAMUNO Y LA MUERTE COLECTIVA

Hace veinticinco años que Unamuno *se nos fué*. El balance histórico de ese breve lapso de tiempo— ¡un cuarto de siglo, tan sólo!— es de tal naturaleza, sin embargo, está tan henchido de formidables signos, tan preñado de eventos que rebasan toda comprensión, que, a primera vista, Unamuno y su época se nos antojan algo definitivamente lejano. El curso de la historia, en efecto, ha adquirido en estos años un ritmo tan vertiginoso y mareante, que todo se nos torna arcaico casi de la noche a la mañana. Las cosas han cambiado de tal modo en el mundo que, de primera intención, tiende uno a pensar que el «fenómeno Unamuno» ya hoy no sería posible.

Más, por otra parte, reflexionando un poco, advertimos que el hecho histórico incomparablemente más ingente, más importante, de todos los acaecidos desde aquellas fechas —hasta el punto de que muchos lo consideran como definitorio del comienzo de una nueva era—, afecta, en su significación más radical, a lo que precisamente constituyó el tema perenne de la meditación, de la preocupación y, diríamos, de la pasión unamunianas; quiero decir: al sentido de la muerte. Al caer en la cuenta de ello, se nos hace patente de pronto en qué enorme medida sigue siendo Unamuno actual. Y pienso que, en homenaje a su recuerdo, sería oportuno

meditar un rato sobre algún aspecto de esta actualidad, o más bien «mostrarla» haciéndonos «acompañar» por el propio Unamuno. Para lo cual, en lugar de teorizar áridamente sobre él —«os encargo», dejó escrito, «que no se funde escuela o teoría sobre mí»—, intentaré algo más acorde con su deseo: dejarlo que «retiemble en nuestras manos»; que, mientras pensamos, esté con nosotros, «vibre», dé su latido cordial en nosotros. Y ese Unamuno que evocamos e invocamos será, sobre todo, el del *Sentimiento trágico de la vida*, el Unamuno esencial, aquel que quería ser inmortal, que no se resignaba a dejar de vivir, a quien «no le daba la gana» de morir; el que ponía al aire las últimas raíces de su ser con palabras como estas: «¡Ser, ser siempre, ser sin término! sed de ser, sed de ser más! hambre de Dios! sed de amor eternizante y eterno! ser siempre! ser Dios!» O con gritos como estos: «No quiero morir, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí»...

* * *

Que la concepción que el hombre tenga de la muerte modela más radicalmente que cualquiera otra idea suya su propia vida, es cosa que no parece dudosa. ¿Qué pasará entonces —cabe preguntar— cuando el hombre vive sin ninguna idea clara (o sin ninguna fe eficaz) acerca de la muerte? Y aún más: ¿qué, cuando, falto de esa idea o fe, *no quiere* pensar en aquélla, evita por todos los medios hacérsela problema? Tal tipo de hombre sería el anti-Unamuno. Tal tipo de hombre, sin embargo, es el hombre común —y aún, en gran parte, el no común— de nuestro tiempo. Ciertamente que los filósofos más cotizados de nuestros días, los de tendencia exis-

tencial, se hacen de la muerte primordial cuestión metafísica— en lo que, como señala Ortega, Unamuno los precedió—, pero ninguno se ha hecho de ella, al menos públicamente, *cuestión personal*, mientras que Unamuno, pensador escatológico cien por cien, casi no hizo otra cosa en toda su vida. No quiero decir, entiéndase bien, que estos filósofos, que el filósofo, en cuanto tal, deba hacer eso que hizo Unamuno. Ni, por el contrario, se saque tampoco de aquí la consecuencia de que éste *debió* hacer una filosofía, en lugar de «clamar en el desierto». Ni lo uno ni lo otro sería razonable. No hay ninguna razón plausible que justifique el reprochar a nadie que no haya hecho lo que no ha pretendido hacer. Y Unamuno no intentó, no pretendió hacer una filosofía —al menos, en el sentido «profesional» de la palabra—. Antes bien, decidió con toda deliberación no hacerla. Y, esto sí, por muy buenas y graves razones. Tenía, *sobre todo*, para ello una razón capital: su «sentimiento trágico de la vida», o, como si dijéramos, «la razón de la sinrazón».

¿Cómo podríamos denominar el *sentimiento de la vida* que caracteriza al anti-Unamuno, al hombre que *no quiere saber* de la muerte y, por tanto, de lo que le pasará después? ¿Cómo denominar, especialmente —y es lo que ahora más nos importa—, el sentimiento de la vida que define a este hombre cuando lo que tiene ante sí como una posibilidad real, permanente, casi inminente, es la muerte colectiva, la muerte de la humanidad? ¿Acaso el *sentimiento de provisoriedad*, o de *precariedad*, de la vida? Pero no nos basta con eso. No es sólo eso.

No es la primera vez, por supuesto, que el hombre se enfrenta con la perspectiva de un «fin del mundo». Es esta una viejísima historia en la que no tenemos ahora por qué entrar. Pero sí es la primera vez que tal

perspectiva aparece con los caracteres de una realidad «factible», como obra del hombre, y dependiente, por tanto, a la vez de su capacidad técnica y de su voluntad. Y esto es lo que presta a la situación su peculiaridad. No se trata, como otras veces, de una creencia *ciega*, fundada en convicciones religiosas o en supersticiones de cualquier orden, sino de una seguridad racional, y hasta científica, en cuanto a la posibilidad del hecho, y, simultáneamente, de una terrible *incertidumbre* en cuanto a si, al fin, el hecho se realizará o no. Y, sobre todo, es también la primera vez que tal perspectiva sorprende al hombre sin una «preparación» para la muerte, sin saber qué actitud tomar ante ella y, lo que es mucho peor, sin *querer saberlo*. De este triple carácter brota la rarísima inercia del hombre de hoy ante hecho tan descomunal y pavoroso. Ahora bien, sospecho que es éste un sentimiento que aún no tiene nombre, por ser tan *nueva* la situación que lo engendra. Quizá, quizá, lo más aproximado —sólo aproximado— sería llamarle el *sentimiento de nulidad* de la vida. Pero tampoco es eso...

Unamuno no llegó a encontrarse en esta situación. Mas, podemos preguntarnos, de haberse encontrado, ¿qué habría sentido? ¿Qué habría pensado? ¿Qué habría dicho?

Algo dijo, o predijo, sin embargo. Por ejemplo: «Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la tierra; si un día ha de volver a la nada, es decir, a la absoluta inconciencia de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué ésta? Porque no se debe perder de vista que el problema de la inmortalidad personal del alma implica el porvenir de la

especie humana toda» (1). O bien «¿Qué sería un universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese? ¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella.

«Si tal supuesto llega a la realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido» (2). Etc.

Quién le hubiera dicho a Unamuno que, en el espacio de tan pocos años después de «su» muerte, se iba a llegar a la situación de tener efectivamente «a la vista» esa posibilidad, ya imaginada por él —si bien sólo en hipótesis— en 1912. Y a su pregunta: «¿para qué la ciencia?», podríamos contestarle hoy con amarga ironía: «Pues, ya lo ve, don Miguel. Para poder llegar a esa misma situación que usted imaginó, en la cual la propia ciencia —y, con ella, la vida toda— está amenazada de perder todo sentido». Porque —no debemos dejar de repetírnoslo, de hacérselo evidente en todo momento, por obvio que parezca—, es la ciencia, precisamente, la que ha convertido en posibilidad a la vista eso del «acabarse toda conciencia personal sobre la tierra». Ya sé que no sólo la ciencia, que no tanto la ciencia misma cuanto la actitud de beatería progresista que el hombre tomó ante ella, con olvido de las cuestiones verdaderamente fundamentales; o, dicho de otro modo: el haber querido, insensatamente, *vivir de la ciencia*, como si la ciencia— creación de la vida, cismundana y de pocos alcances— fuese algo de lo que se pudiera *vivir*. Este trágico *quid pro quo* —en el que tantas mentes retrógadas todavía se empecinan— es el que nos ha conducido a la lamentable evidencia de que

(1) *Del sentimiento trágico de la vida*, “Renacimiento”, Madrid (sin fecha), p. 35. (Todas las citas que seguirán de esta obra se refieren a la misma edición.

(2) *Ibid.*, p. 183.

de la ciencia, cuando ésta se convierte en instancia última, y se la abandona a su propio impulso, lo único que se puede es morir. Y no otra cosa había en el fondo de la inquina unamuniana contra ella y sus «inventos», aunque tal vez no sospechase a qué extremos, y en qué breve plazo, nos iban a llevar aquéllos. ¡Cómo hubiera podido Unamuno tonitronar, satirizar y combatir con esta nueva arma dialéctica. ¡Cómo hubiera podido recrudecer su *misión* de inquietador de conciencias! ¡Y qué nuevas y tremebundas significaciones hubiera podido extraer de su famoso: «¡Que inventen ellos!»

Pues bien, ya han inventado, don Miguel. «Ellos» han inventado nada menos que la muerte colectiva. Ya no es ésta una utopía, una fantasía más o menos diabólica. Puede acontecer mañana mismo, ahora mismo. Y qué fácilmente. Basta con que alguien «apriete un botoncito»... Por primera vez en la historia, cada ser humano, cada hombre concreto de los que hoy alentamos —¡todavía!— sobre el planeta, tiene ante sí, repito, como una posibilidad terriblemente efectiva, no ya su propia muerte, que esto siempre lo ha tenido, sino, con ella, la muerte total de la humanidad. Situación nueva —insisto— y altamente interesante, si las hay.

Y ahora ¿qué? Pues ahora, claro está, a seguir inventando: a inventar, ante todo, la manera de contrarrestar el gran invento, de hacerlo inefectivo. Lo malo es que la inteligencia, la imaginación humana, tan agudizada y entrenada en la técnica científica como enmohecida, por falta de uso, para más altos menesteres, se muestra mucho menos fértil en este género de invenciones que ahora necesitamos. Porque para dichos menesteres no sirve ya la ciencia —la maravillosa ciencia— de que disponemos. Eso ya no lo pueden inventar «ellos». Destruir materialmente el formidable arsenal atómico

acumulado a uno y otro lado del «telón de acero» parece que sería cosa fácil. Lo endemoniadamente difícil es *querer* (no simplemente *desear*) destruirlo. Lo que hay que inventar, pues, es una futesa: algo que permita, que haga posible ese querer. Es decir: una moral, una sociología, una política *nuevas*. Y mire usted por donde, eso, «lo que más falta hace hoy», es precisamente de lo que andamos más menguados. Y lo más triste del caso es que, en uno y otro lado del mundo, se sigue confiando a la «ciencia» la función de inventar, de inventarlo *todo*. Y ella, siempre dócil y humilde, y siempre inconsciente y ciega para lo que cae fuera de su propia jurisdicción, sigue inventando «aparatos» con fabuloso éxito —entre ellos, medios de destrucción cada vez más potentes— y, a la vez, sigue fracasando no menos ruidosamente en aquellas otras funciones que neciamente se le encomiendan y que no son de su competencia. En lo que va de siglo, se han levantado en el mundo algunas voces dando la señal de alerta frente a tan lamentable inconsecuencia, y, entre las mejores, algunas españolas— así, la de Ortega, la de Unamuno—. Pero, es lo que dicen «ellos»: «¡Quién va a hacer caso de hombres tan poco «científicos»! (El pobre Unamuno, concretamente, lo único que logró «fabricar» en toda su vida fueron ¡pajaritas de papel!.)

Me parece —se ha señalado repetidamente, pero quizá no en el sentido en que aquí lo hago—, me parece que los hombres actuales vivimos todos, más o menos, con una «mala conciencia», si se me permite la expresión, pasiva, inerte, que no hace nada por «obrar en consecuencia», que no *quiere hacer* nada, salvo, paradójicamente, «hacerse la muerta», ocultarse a sí misma (y hay que tener mucho cuidado, porque a fuerza de hacerse el muerto, se puede uno morir de verdad). De ahí la «ignorancia» —deliberada o no— de nues-

tra misérrima situación. Creo que en el último fondo de nosotros mismos preferimos la desaparición de «toda conciencia sobre la tierra» a la desesperada asunción de nuestra «mala conciencia». Debe de ser ésta tan mala, que preferimos ninguna. O bien, mientras ello sea posible —y es lo que solemos hacer—, preferimos acogernos al expediente de «ir tirando», de vivir en precario, esto es, con una conciencia de compromiso, adormecida y, por así decirlo, anestesiada para todo lo que signifique enfrentarse de verdad consigo misma, y, consecuentemente, con el fantasma de la muerte colectiva —uno de sus componentes más esenciales—. Hay muchos medios de intentar eludir tal enfrentamiento. Todos ellos son, como va de suyo, formas diversas de enajenación. El más vulgar, común y acreditado consiste en enajenarse en los placeres o en las comodidades materiales; verterse o divertirse en las cosas —o bien en las personas, pero tomándolas como cosas—: «encosarse». Si usted tiene —sobre poder satisfacer con holgura sus necesidades biológicas elementales —un automóvil, una nevera, un televisor, una lavadora eléctrica, etc., etc. (cuantos más aparatos, mejor, y, a ser posible, último modelo); si, por añadidura, puede disfrutar de vacaciones, viajar —¡qué hubiera dicho Unamuno de la «topofobia» actual, ante la cual, la que él censuró en su tiempo era todavía tan modesta!—, visitar hoteles y playas; si usted tiene todo eso, entonces es *feliz*. Si, además, no se contenta con su propio «encosamiento», sino que aspira al de los otros, entonces, sobre feliz, usted ha realizado en su persona el ideal moral. El «encosamiento» humanitario, social, es cuanto se puede pedir.

Otras especies de enajenación, más sutiles, van desde la entrega a la ciencia hasta el apostolado político o

seudoreligioso, las cuales, a su vez, ofrecen múltiples grados y abigarradas variantes.

Por último, la más alquitarada forma de enajenación: la que se ofrece con la máscara de una filosofía. ¡Ah, qué prodigioso personaje el «filósofo enmascarado» de nuestro tiempo, o, para ser más exactos, el pobre hombre de conciencia turbia con máscara filosófica! Lo más peculiar de este curioso personaje —y nunca mejor empleado el vocablo— es que la máscara no la lleva para ocultarse a los demás, sino, primordialmente, a sí mismo. Verdadera máscara o «persona» trágica. Es, en efecto, el hombre que, al dedicarse al oficio de filósofo, que es el oficio —el *officium*— de la veracidad, comienza por abdicar de ella. Entre esta fauna trágicamente carnavalesca ocupan lugar destacado los que han propiciado, o propician, en nuestros días, una filosofía del absurdo. Suelen olvidarse de que, aún cuando para ellos la vida tenga el sabor —o, mejor dicho, el sinsabor— del absurdo, para otros hombres no lo ha tenido —ni lo tiene—; de que, aún cuando la vida *ahora* fuese absurda —y estoy muy lejos de aceptar la hipótesis—, en todo caso, será porque *ha llegado a serlo*, lo que implica que antes no lo era. Lo que correspondería entonces, en buen proceder filosófico, sería preguntarse por qué, cómo ha llegado a adoptar esa presunta extraña forma —que es más bien la ausencia de ella—. Pero es mucho más cómodo, claro está, elaborar una teoría que dé ya por supuesto precisamente aquello que con ella habría que entender, que meterse en la agobiante faena de tratar de verdad de entenderlo. Sobre todo, cuando lo que se da por supuesto es, justamente, que no hay entender posible. El principio de semejante filosofía, puesto en solfa cartesiana, diría: «No entiendo, luego existo». Donde *existir* significa, precisamente, no entender, carecer de sentido

—exactamente como para Descartes existir significaba pensar—. Unamuno, pese a su temprano irracionalismo, no pertenecía, desde luego, a esta especie. Por el contrario, él quería, *agónicamente*, entender —entender lo que le importaba, naturalmente, que era la vida misma y, por ende, la muerte—. Lo que pasa es que él creía que, con eso que se llama «razón», no era posible. Pero para eso estaba el *corazón*, el sentimiento —el *sentimiento* trágico, no la máscara trágica—; para eso estaban la voluntad, y el amor, auténticos órganos de *entendimiento* para Unamuno. *Nihil cognitum quin praevolitum* —proclamaba—. *Querer* entender es ya entender —pensaba él, creía él, sentía él, *quería* él—, como buscar a Dios es ya tenerlo. Nada de absurdos ni de sinsentidos... Salvo que hubiera de acabarse «toda conciencia personal», es decir, salvo que no hubiera vida. Pero, mientras hay vida, hay esperanza, y, por tanto, hay sentido. Lejos de pensar que carece de él, Unamuno creía que la vida humana es lo único que en verdad lo tiene. Y lo tiene por ser anhelo de eternidad, de divinidad, «hambre de Dios»: «Esa persona eterna y eternizadora que da sentido —y no añadiré humano, porque no hay otro— al universo» (3).

La diferencia esencial entre Unamuno y los proclamadores del absurdo de la vida es, más que ideológica, moral: éstos no son últimamente sinceros, veraces; Unamuno lo era hasta la extenuación. Y la razón profunda de ello es que éstos son ya presa de la «mala conciencia» actual, mientras que Unamuno estaba libre de ella, era todavía limpio de corazón —hasta el punto de hacer de esa «pureza» condición de la vida eterna.

Podemos, pues, presumir, imaginar, por lo menos en lo esencial, cuál habría podido ser la actitud del

(3) *Ibid.*

meditador de Salamanca ante la eventualidad, inmediatamente posible, de la muerte colectiva y total.

Por lo pronto, es seguro que el hombre para quien el sentido último de esta vida consistía en la perenne vigencia del *memento mori*, no hubiera eludido encararse con ella. Muy al contrario, le hubiera salido al encuentro «quijotesca», en actitud de desafío, en son de pelea. ¿Pelea, contra quién? Contra el destino, naturalmente. Siempre que el hombre lucha, lucha contra él. Pero no siempre lucha. A veces, el destino presenta una faz tan inhóspita que el ser humano no se siente con fuerzas para mirarlo de hito en hito. Así, hoy. Entonces, aparta la mirada o, simplemente, cierra los ojos. Entonces, se somete o se resigna, con un inerte, desesperanzado «no hay nada que hacer». Mas he ahí el gran pecado, el pecado capital, para Unamuno. Siempre hay algo, hay mucho que hacer; siempre *hay que hacer infinitamente*. A no ser que *decidamos* no existir, y aún entonces hay que hacer el esfuerzo de decidirlo, que, aún siendo el menor, no es flojo, pues va contra la esencia misma de la vida, ya que «existir es obrar». Nada más lejano del temple radicalmente agónico de Unamuno que el *pathos* de la resignación —ya a lo estoico, ya a lo cristiano. El cristianismo de Unamuno es conflictivo, beligerante, inconformista. La vida es el hecho trágico por excelencia, y ya sabemos que la esencia de la tragedia está en entrar en conflicto con el destino. Ahora bien, toda tragedia es reductible, en fin de cuentas, a esta tragedia metafísica que es la vida misma, en la que el papel del destino adverso está reservado a la muerte, a la nada. Por eso, la vida se consume como tal —esto es, en su radical significación trágica—, adquiere su plenitud —«plenitud de plenitudes»—, en la lucha contra la muerte —agonía—, contra la nada: «Hagamos que la nada, si es que nos está

reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él «quijotesca» (4). El hombre es ante todo voluntad —se entiende, omnimoda e intencionalmente infinita voluntad de ser; una voluntad de ser insorbible aun ante el mismo Dios, puesto que este hambre y sed de inmortalidad es, también, a la vez, «hambre de Dios»—. La vida humana es también razón, por supuesto, pero la razón labora del lado de la muerte; es, así, negación de la vida; una negación, o nihilización, de la vida que ésta lleva dentro de sí, corroyéndola, y que consume su condición trágica, contradictoria. De acuerdo con este esquema se «definió» Unamuno a sí mismo —y, en él, al hombre esencial—, en este mínimo, pero apretadísimo autorretrato: ...«uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contradice con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Más claro, ni el agua que sale de la nieve de las cumbres.» Y, líneas después, añade ...«es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser.

«O más bien, es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar» (5).

Unamuno —el hombre— es «varón de deseos», o, mejor, de deseo, en singular, pues todo se reduce en él a un anhelo esencial, que es el *anhelo existencial*: una voluntad de existir perenne, eterna en su intención y, tal vez, por la eficacia de su propia eternidad intencional, eterna en su realidad misma; eternidad de derecho —hacer «que la nada sea una injusticia»— que posibilitaría la eternidad de hecho. La recóndita idea

(4) *Ibid.*, p. 262.

(5) *Ibid.*, pp. 255-256.

metafísica de Unamuno —cuya raigambre espinosista es manifiesta— es que un ser que consiste en anhelar, en querer, en necesitar —«y la suprema *necesidad* humana es la de no morir, la de gozar por siempre la plenitud de la propia limitación individual» (6)—, no puede dejar de ser, siempre que ese anhelar, querer y necesitar abarquen, como su *terminus ad quem*, un tiempo inacabable, infinito. Pues, en efecto, el dejar de ser, el acabar, es algo contradictorio con la idea misma de tal ser. Se trata, como se ve, de una especie de «argumento ontológico» al revés —pues no entra en cuenta aquí el ser tal que no puede pensarse más perfecto o suficiente, sino aquel que no puede pensarse más necesitado o indigente—. Según eso, la inmortalidad estaría garantizada en tanto en cuanto la necesidad— y la consiguiente voluntad —de no morir sea absoluta y sin concesiones— inflexible, aun ante una presunta voluntad divina—. Si en lo último del pensamiento —y aún, quizá más, del sentimiento— de Unamuno no estuviese operando vivazmente esta convicción, ¿para qué la lucha a ultranza contra el destino? Esta sólo se justifica si ha de tener alguna eficacia. Unamuno no formula el argumento —le horrorizaba todo ergotizar—, pero a veces se aproxima a él, si bien cuidando de advertir previamente que está sólo «imaginando» y no «raciocinando». Por ejemplo: «¿Quiénes se salvan? Ahora otra imaginación... y es que sólo se salven los que anhelaron salvarse, que sólo se eternicen los que vivieron aquejados de terrible hambre de eternidad y de eternización. El que anhela no morir nunca, y cree no haberse nunca de morir en espíritu, es porque lo merece, o más bien, sólo anhela la eternidad personal el que la lleva ya dentro. No deja de anhelar con pasión su propia inmortalidad, y con pasión avasalladora de toda razón,

(6) *Ibid.*, p. 311.

sino aquel que no la merece, y porque no la merece no la anhela. Y no es injusticia no darle lo que no sabe desear, porque pedid y se os dará» (7). Es, al fin y al cabo, una argumentación, si no en forma, y si no metafísica, sí por lo menos moral. Pero su trasfondo es la idea metafísica según la cual una voluntad de ser que abarca intencionalmente un tiempo sin fin, no puede morir, pues voluntad abarcadora de un tiempo sin fin sólo puede serlo una voluntad sin fin en el tiempo.

Ahora bien, no hay voluntad de inmortalidad cuando nos olvidamos, o hacemos lo posible por olvidarnos, de la muerte. Sólo encarándose con la muerte hay alguna esperanza de superarla. El olvido de la muerte es la deserción de la vida misma, la traición suprema al yo personal.

Todo esto vale para la muerte «individual». Pero ¿qué ocurrirá ante el fenómeno insólito de la «muerte colectiva»?

Lo primero que tendríamos que preguntarnos es si la expresión «muerte colectiva» significa algo coherente, si es posible el hecho mismo a que apunta, si no traduce una idea contradictoria. Ya es dudoso que la expresión «vida colectiva» tenga pleno sentido, pues la vida, la verdadera vida, la auténtica, es siempre individual, es siempre la *mía*. Sin embargo, puede hablarse de una vida colectiva, en tanto en cuanto en la mía —en la de cada cual— entran (y por cierto necesariamente y en enorme proporción) ingredientes comunes con otras vidas, módulos de pensamiento y de acción de los que nadie en particular es autor ni, por tanto, responsable. Pero si hay algo que no se puede compartir, algo últimamente mío, radicalmente individual, es, por excelencia, el acto de morir. La vida humana es soledad

(7) *Ibid.*, pp. 244-245.

(todo esto lo ha hecho ver Ortega con máxima evidencia), pero la muerte es el último acendramiento de la más irremisible y absoluta soledad. Ortega expresaba este hecho sutilmente, diciendo que, más que quedarse solos los muertos —según la exclamación del poeta— son los vivos los que se quedan solos del que muere, con lo que daba a entender que no hay soledad en abstracto, sino que toda soledad lo es *de* alguien —donde ese *de* tiene el valor de un genitivo a la vez subjetivo y objetivo—. Mas si los que han de morir son *todos*, ¿quién se quedará solo *de* los que mueren, puesto que nadie *quedar*á? La «muerte colectiva», en cuanto alguien puede imaginarla, sería entonces el superlativo de la soledad (y, por tanto, vista así, lo menos *colectivo* que cabe imaginar), la soledad elevada a la máxima potencia; soledad de todos y cada uno, *de* todos los demás; pero, por otra parte, una soledad que, al alcanzar ya ese grado supremo, se puede transmutar en «solidaridad» y, por consiguiente, en una extraña suerte de comunidad o «compañía». La «muerte colectiva» sólo puede significar, en el mejor de los casos, ese fenómeno paradójico que podríamos llamar la «soledad solidaria». Pero, adviértase, sólo «en el mejor de los casos». Es decir, sólo a condición de que todos y cada uno *vivamos* esa nuestra posible muerte, inscrita en el ámbito unitario de la muerte de todos, como un hecho en el que nos cabe responsabilidad —responsabilidad también «solidaria»—; un hecho, pues, que hemos de *asumir*, ante el que hemos de «tomar posición». Y la posición a tomar se mueve en el terreno de la voluntad, o sea, dentro de esta alternativa: *¿queremos o no queremos la muerte colectiva?* Ante ella no hay evasión posible, pues el mismo intento de esquivarla significa ya caer en uno de sus extremos. Dicho de otra manera: tratar de eludirla, no querer saber de la muerte colectiva

—cuando está a la vista—, significa precisamente *quererla*, elegir la nada. Y no sólo ya la propia nada, sino la nada absoluta —eso «mil veces más pavoroso que la nada»— de «un universo sin conciencia», puesto que lo que ahora está en juego es, con la propia, la aniquilación total de la humanidad (8).

¿Qué añade a la voluntad de no morir el hecho posible de que los que muramos seamos *todos*? No vale decir —como, con viejo lugar común, se suele—: «Si yo muero, ¿qué importancia tiene ya que, además, mueran los otros o que sigan viviendo? Para el que muere, ¿no es ya indiferente lo que a los demás acontezca? Unamuno se hubiera rebelado airadamente —de hecho, se rebeló— contra semejante salida del «sentido común» (siempre oponía él al «sentido común» el «sentido propio»). Así como, según Unamuno, «el problema de la inmortalidad personal implica el porvenir de la especie humana toda», podría decirse, a la inversa, muy unamunianamente, que *el problema de la muerte de la humanidad* implica el porvenir, la suerte, el destino personal de cada individuo. Y no sólo, claro es, porque cada individuo esté implicado como parte en el todo de la humanidad —si fuera sólo por eso, el mencionado lugar común sería perfectamente sostenible—, sino porque la posibilidad «a la vista» de la muerte colectiva es acaso la única situación de la vida humana en la que puede llenarse de un nuevo e insospechado sentido aquella otra «imaginación» o «grandioso ensueño» que también acarició Unamuno (el «ensueño cósmico de Bonne-

(8) El lector habrá percibido, sin duda, que el problema técnico —no resuelto, por otra parte— de si una guerra nuclear acabaría o no, de hecho, con toda vida humana sobre el planeta, no afecta esencialmente al planteamiento de este artículo, para cuya validez basta con que esa posibilidad entre como un componente real de nuestra situación, como, en efecto, ocurre.

fon) o la «apocatastasis», la «anacefaleosis pauliniana») de una «salvación solidaria», de «una redención colectiva y una sociedad de ultratumba» (9). Es verdad que esta vieja idea, en cuanto puede significar la absorción de la conciencia individual en una «conciencia humana perfecta», esto es, en la «conciencia divina», no satisfacía a Unamuno, le parecía «la culminación de la tragedia», ya que «el alma, mi alma al menos» —confesaba— «anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza, que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca» (10). Pero acaso si hubiera podido vivir hoy, haberse enfrentado con la inminencia de la «muerte colectiva», hubiese encontrado una nueva resonancia a esa idea de la «salvación solidaria», una nueva significación en virtud de la cual fuese la «solidaridad», justamente, la condición misma de la salvación individual. La muerte colectiva, en efecto, entendida como «soledad solidaria», o, lo que viene a ser igual, asumida como un hecho en el que a todos nos cabe responsabilidad, es tal vez lo único que puede conducir al individuo a *hacer* algo por evitar su consumación, y a hacerlo «solidariamente», esto es, «obligando», a la vez, a los otros a hacer lo mismo, para sentirse más y más «obligado» por ellos, de modo que, por un sistema de crecientes presiones mutuas, se llegue a la situación de hacer moralmente —y, como consecuencia, también físicamente— imposible la muerte colectiva misma. Esa sería una primera posibilidad de «salvación»: salvación de la muerte colectiva misma y retorno a la expectativa de la muerte «normal». Se preguntará: «Pero ¿qué se puede hacer, qué puedo hacer yo, insignificante indivi-

(9) *Ibid.*, p. 248.

(10) *Ibid.*, p. 251.

duo, para luchar contra la gigantesca amenaza?» Por lo pronto, *no querer* —pero no querer de verdad, enérgicamente— que se convierta en realidad, e inducir a los demás a que tampoco, de verdad, lo *quieran*. Y ¿cómo realizar ese no querer, cómo traducirlo en actos concretos? No lo sabemos, claro está, pero ese mismo no saber —unido a la perentoria necesidad de saberlo— nos da ya la pauta de lo que *hay que hacer*: ocuparnos de ello sin descanso, pensar en ello, procurar avivar en todo instante el sentimiento de «responsabilidad solidaria» y la conciencia de responsabilidad *personal*, subordinar todo otro interés a este interés supremo; y, por supuesto, también —aunque en el fondo es la misma cosa, o, por lo menos, está implicado en lo primero—, prepararnos para la trágica eventualidad de que, a pesar de todo, el hecho se produzca; en suma: todo, menos dejarnos deslizar por la pendiente del menor esfuerzo —el adormecimiento de la conciencia—, porque ese abandono, repito, significa, como el de quien está amenazado de morir de frío y cede al dulce sueño precursor, querer la muerte, elegir la nada. Mas, aún cuando todo nuestro esfuerzo y voluntad resultaran a la postre inútiles para evitar el monstruoso evento, no habrían sido, sin embargo, estériles para una segunda, desesperada, posibilidad de salvación, pues el haber encarado la muerte colectiva en esa actitud profundamente ética que es la resuelta aceptación de nuestra responsabilidad en ella, habrá constituido la mejor «preparación» para asumirla como tal, esto es, como «soledad solidaria», y al hacerlo —cada uno a su manera— habremos hecho todo cuanto podemos por nuestra salvación personal, que hoy más que nunca aparece esencialmente complicada con la salvación común; más aún: exigiéndola y siendo exigida por ésta.

He ahí algo de la temática que Unamuno, de vivir

hoy, hubiera podido incorporar a la práctica de su decimoquinta «obra de misericordia»: «despertar al dormido» —menester que, con seguridad, hubiera practicado hoy con mayor vehemencia y amor que en ocasión alguna—. «Despertar al dormido» o desengañar al engañado —tanto monta—, al que quiere engañarse a sí mismo, y engañar de paso a los demás o inducirlos al autoengaño, con el «encosamiento» o con cualquiera otra forma de enajenación, creyendo y haciendo creer que es posible olvidarse de la muerte. La «inspiración mortalista», tan ibérica —de la que Unamuno fue el último gran representante, el último genial portavoz—, ha solido mirar a los hombres de ese linaje moral como insensatos. He aquí cómo le habla la voz del *Desengaño*, en figura de anciano venerable, a aquel otro enorme celtíbero que fue don Francisco de Quevedo: «Cuerdo es tan sólo el que vive cada día como quien cada día y cada hora puede morir» (11). Hoy habría que variar un poco la sentencia y decir: «Cuerdo es tan sólo el que vive cada día como quien cada día y cada hora puede morir con la humanidad toda». Y esa pequeña añadidura arrastra consecuencias de ingente entidad para el entendimiento y la pre-vivencia de la propia muerte —y, por ende, también de la per-vivencia— personal. Porque si es cierto que, como dice Heidegger, «Nadie puede tomarle a otro su propio morir», porque éste «es algo que cada ser ahí» (léase «cada hombre») tiene que tomar en su caso sobre sí mismo» (12), no lo es menos que esa radical posibilidad de la vida que es la muerte ha adquirido hoy un nuevo sesgo, ha sufrido una variación de sentido, por cuanto, al menos en su modalidad de «muerte colectiva», implica, si no «tomarle» a los otros su morir, sí incorporar intencionalmente —y «solidaria-

(11) Quevedo: *Los sueños: El mundo por de dentro*.

(12) Heidegger: *El Ser y el Tiempo*, México, 1951, p. 275.

mente»— en el propio el de los demás. No es lo mismo, evidentemente, tener ante sí la posibilidad, la inminencia, de la propia muerte, sabiendo que los demás «se quedan» aquí todavía, que tenerla en la forma de contar con que los demás —*todos*— van a morir conmigo. Es patente que este hecho ha de modificar de manera sustancial el entendimiento de la muerte y la actitud ante ella. «No hay una actitud persistente respecto a la muerte que se pueda enunciar como la exacta» —escribe Jaspers—. «Por el contrario, mi actitud respecto a la muerte cambia con las nuevas experiencias de tal suerte que puedo decir que la *muerte se transforma conmigo*» (13). Y no hay duda de que nuestras «nuevas experiencias» son decisivas para acarrear transformaciones de gran calado en nuestra actitud ante la muerte. Si alguna vez ha sido apropiado llamar a la muerte —para seguir usando la terminología jaspersiana— una «situación límite», es justamente hoy. La muerte colectiva es la «situación *límite*» por antonomasia. «La muerte» —sigue hablando Jaspers— «se hace 'histórica' en la situación límite; ella es siempre una muerte determinada, *la muerte del prójimo o mi propia muerte*.» Pero ahora la disyunción se ha convertido en conjunción —el *o* se ha tornado *y*: *la muerte del prójimo y mi propia muerte*—, es decir, la manera concreta de hacerse «histórica» la muerte sería ahora el verdadero límite, el fin de la historia misma: el último acto de la tragedia —o de la comedia— humana que es la historia —como el último «acto» individual es el acto de morir—. Esta es la tremebunda perspectiva: la posibilidad de que mi último «acto» coincida con el último *acto* de la historia, de que con mi propio morir se acabe la historia humana entera. Si hay alguien incapaz de sentir ante tal expectativa la

(13) K. Jaspers: *Filosofía*, II, Madrid, 1959, p. 101.

angustia sin fondo, el estremecimiento sobrehumano, la vivencia superlativa del *mysterium tremendum*, ese alguien puede decirse que ya está bien muerto, irremisiblemente vocado a la nada. Y ahí está el mal: es de temer que tal sea, en efecto, la situación del hombre de hoy.

Frente al «hermoso riesgo de la inmortalidad», que Unamuno, recordando el *Fedon* platónico, gustaba de encarecer, he aquí que el hombre actual siente rondar en torno suyo con tenebrosa insistencia otro riesgo, ya no bello, sino el más oscuro, el más ominoso de cuantos puedan acecharle: *la tentación de la nada*.

No se trata con estas palabras —entiéndase bien— de propiciar climas negros de «angustia» y de «desesperación», tan gratuitos y, en el fondo, tan frívolos como los del bobo «encosamiento», sino aproximadamente de todo lo contrario: de un apelar a lo que en todo tiempo y sazón ha constituido la última —y, en rigor, la única— instancia de dignificación del hombre, cuando éste se ha visto amenazado por cualquier forma de degradación sustancial; de un apelar, digo, a la interiorización, a la meditación, a la asunción serena y enérgica de nuestra humana verdad, y, por tanto, de una exhortación a la esperanza. El encararse con la muerte colectiva, con el fin de la historia humana, como ingredientes constitutivos de la prefiguración de mi propia muerte individual, y el que tal forma de conciencia incluya como elemento esencial un sentimiento de profundísima angustia, de supremo sobrecogimiento, tiene muy poco que ver con la apología de la angustia al uso, con la actitud quejumbrosa de los que Ortega llamó «aficionados a la angustia». Unamuno, concretamente, entendía la angustia y la desesperación como fundamento de la esperanza. Desde «el fondo del abismo» de la desesperación, que es para Unamuno el «irreconciliable conflicto entre la ra-

zón y el sentimiento vital», emerge la esperanza —y sólo desde él, en verdad, puede emerger— como esencia de la vida y posibilidad de sus valores: «esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica» (14). «El que me siga leyendo» —insiste— «verá también cómo de este abismo de desesperación puede surgir la esperanza, y cómo puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, de solidaridad y hasta de progreso» (15). Y nótese que, para Unamuno, los «valores de más universal validez» son, precisamente, «el de la voluntad humana queriendo ante todo y sobre todo la inmortalidad personal» y «el de la razón humana negando la racionalidad y hasta la posibilidad de ese anhelo» (16), el cual es a la vez, como sabemos, «hambre de Dios». Ahora bien: «De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza, de ésta la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad» (17). En otro lugar: «El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del amor es esperar, y sólo de esperanzas se mantiene» (18). Y: «Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir. Creer lo que no vemos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos.»

«El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea»...

(14) *Op. cit.*, p. 126.

(15) *Ibid.*, p. 129.

(16) *Ibid.*, p. 309.

(17) *Ibid.*, p. 184.

(18) *Ibid.*, p. 197.

...«La esperanza es el premio de la fe. Sólo el que cree espera de verdad, y sólo el que de verdad espera, cree. No creemos sino lo que esperamos, ni esperamos sino lo que creemos» (19).

...«Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a su vez la esperanza» (20).

Finalmente: «¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? ¿Se puede ser feliz sin esperanza? Y no cabe esperar ya una vez realizada la posesión, porque ésta mata la esperanza, el ansia»...

«¿No es la eterna felicidad una eterna esperanza, con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada?» (20 bis).

Basta con estas citas, que se podrían multiplicar.

La esperanza es, pues, esencia de la vida: de la temporal, en cuanto viene dada por la estructura interna de su propia temporeidad y temporalidad —que se articulan tanto en el recuerdo y la expectativa, como en la desesperación, la fe y el amor—; de la eterna, en cuanto es concebida como eterna felicidad, y ésta, a su vez, como algo también tempóreo (aunque no ya temporal), es decir, dinámico, en el sentido espiritual de la palabra, que no es otro que el de un anhelo o voluntad —«un ansia»— que se recrea incesantemente a sí misma y de sí misma se alimenta, llevando por ello dentro de sí el principio de su propia inagotabilidad e inacabamiento.

Según esto, ¿no hubiera podido suscribir Unamuno, ante la nueva desesperación y angustia propias de nuestra situación, la siguiente fórmula: «A mayor desespe-

(19) *Ibid.*, p. 199.

(20) *Ibid.*, p. 211.

(20 bis) *Ibid.*, p. 241.

ración, más honda, obstinada y firme esperanza)? Sin duda, la hubiera suscrito. Y más aún: la hubiera blandido como una espada —trasmutada y glosada de mil maneras por la virtud ardiente de su verbo— sobre esta humanidad aletargada en el «encosamiento», entregada puerilmente a una técnica que ya no se sabe bien para lo que sirve y, por ello, tanto más grotesca cuanto más prodigiosa—, envilecida en el odio disfrazado de humanitarismo y de exigencias reivindicatorias, encomendada a la «ciencia», precisamente a esa ciencia que, como decía Scheler, procede «ante el enorme hecho, simple y sencillo, de la muerte» con un «empequeñecimiento que llega hasta no ocuparse de ella»; a esa ciencia que es tanto más ciega para la muerte «cuanto que ella misma ha nacido de ese cerrar los ojos ante la muerte, propio del hombre moderno» (21).

Sí, Unamuno nos hubiera dejado oír —nos *deja* oír, si queremos escucharle— su voz flageladora, pero no menos entrañable, a los hombres de hoy, a quienes tan bien cuadrarían aquellas otras palabras de Quevedo, su terrible pariente espiritual —palabras que finge pronunciadas por la muerte misma en otro de sus *Sueños*, la *Visita de los chistes*, y que tienen aquella desgarrada gravedad, un poco esperpéntica, que él sabía darles, de bordón retumbando en la oquedad de una calavera—: «La muerte no la conocéis, y sois vosotros mismos vuestra muerte: tiene la cara de cada uno de vosotros, y todos sois muertos de vosotros mismos». O bien —dando un enorme salto de clima espiritual— estas otras de Rilke, citadas por Scheler (22), en parte tan extrañamente coincidentes con las anteriores, y que terminan con un aire de vaga y oscura profecía: «Señor, da a cada uno su

(21) Max Scheler: *Muerte y supervivencia*, Madrid, 1934, páginas 57 y 64.

(22) *Ibid.*, p. 55.

propia muerte, el morir que brota de su vida, para que tenga amor, sentido y urgencia. Porque somos nosotros, la corteza y la hoja. *La gran muerte que cada uno lleva en sí*, es el fruto en torno al cual gira todo. Porque lo que hace extraño y difícil el morir es que no es *nuestra muerte*; una muerte que nos arrebatara por fin, sólo *porque no hemos madurado muerte ninguna en nosotros; por esto viene una tormenta, para despojarnos de todo.* (El primero y el último subrayados son míos.)

Pero es Miguel de Unamuno, «el gran celtíbero», como le llamó Ortega, quien mejor hubiera podido darnos hoy la palabra, o el grito, necesarios: palabra, a la vez, de dura admonición y de alentadora esperanza. Porque esa era su *misión*, misión quijotesca, según la denominaba él mismo; esa es la esencia, la sustancia imperecedera del hombre Unamuno: de su espíritu y, lo que es más él, de su alma; ese es su legado imprescriptible, lo que nos «ha dejado», dejándose a sí mismo, a la española: «¿Y qué ha dejado Don Quijote? diréis. Y os diré que se ha dejado a sí mismo y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas» (23). Y si, como quería Keyserling, España se hace en nuestro tiempo «símbolo actual» de la historia, en cuanto expresión del «movimiento contrapuntístico opuesto al siglo XVIII y sus frutos», y justamente por virtud de su capacidad donadora de «*tónicas personificadas*» —de las que el alma moderna había perdido «*toda consciencia inmediata*»— (24), indudablemente, Unamuno fue el gran «símbolo actual», la gran

(23) Unamuno, *ob. cit.*, p. 314.

(24) Vid. Conde H. Keyserling: *España y Europa*, en "Revista de Occidente", Madrid, mayo, 1926, pp. 140-141.

«tónica personificada» de esa España (25). Y lo sigue siendo, por supuesto. Y es esa voz de España, físicamente enmudecida, pero pulsando para siempre —retemblando— en el silencio; es esa voz, que «ante todo tiene conciencia de lo trágico de la vida» (26), la que hoy necesitaríamos, acaso más que nunca, oír e interpretar. «Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España» (27) —nos declaraba el propio Unamuno—.

Esa voz brotada del alma española, esa voz de Don Quijote-Unamuno, sigue latiendo, digo, y es audible para quien quiera poner el oído atento. Todo lo que aquí va escrito, por ejemplo, me lo ha dictado ella. Y podría, podríamos seguir escuchándola indefinidamente. Mas ya basta por hoy, que es mucho el ruido que se hace en torno nuestro por los turiferarios del «encosamiento», del absurdo y de la nada, para que nos sea permitido seguir oyéndola continuamente sin esfuerzo penoso. Sólo me propuse mostrar, y sólo en uno de sus aspectos —el del «sentimiento trágico de la vida», y aun en éste también muy parcialmente— cómo Unamuno sigue siendo actual, en el sentido menos figurado y traslaticio de la palabra, que es el de la actualidad de lo necesario. O, dicho en otra forma: que Unamuno cumplió tan bien su oficio —su *officium*— que realizó plenamente su ideal ético —que era un ideal de artesanía a lo divino—: «obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que

(25) Lo cual no significa, bien entendido, que pensemos que no hay otra.

(26) Keyserling, *ibid.*

(27) Unamuno, *op. cit.*, p. 288.

te hagas insustituible, que no merezcas morir» (28)... «Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico»... «de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no puede llenar otro el hueco que dejamos al morirnos» (29). Y ¿quién puede llenar hoy, quién podrá llenar nunca, el hueco que dejó Umanumo? ¿Quién sino el propio Unamuno —voz que no cesa para quien quiere oírlo— podrá cumplir su misión, que él identificaba con «la nueva misión de Don Quijote hoy en este mundo», y que definió así: «Clamar, clamar en el desierto. Pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora, y esa voz solitaria que va posando en el desierto como semilla, dará un cedro gigantesco que con sus cien mil lenguas cantará un hosana eterno al Señor de la vida y de la muerte» (30).

Antes de que se pierda de nuevo entre las sombras augustas donde mora, pido a la sombra de don Miguel que me deje en unas breves palabras la esencia condensada de su mensaje, y oigo su voz, ya casi imperceptible —ya casi ahogada por el ruido creciente de voces discordantes que la va envolviendo—, que susurra: «Orad todos los días al Señor de la vida y de la muerte, pidiéndole: —¡No nos dejes caer en la tentación de la nada!»

(28) *Ibid.*, p. 258.

(29) *Ibid.*, p. 263.

(30) *Ibid.*, p. 320.

INDICE

	Págs.
<i>Advertencia preliminar</i>	9
Nota sobre los trabajos contenidos en este volumen	13
CON ORTEGA	15
1. <i>TESTIMONIOS</i> :	17
Aspectos del magisterio orteguiano	19
Relato personal. (En la muerte de Ortega)	31
2. <i>SOBRE LA VERDAD EN ORTEGA</i>	41
El primer ensayo de Ortega: "Renan" (Realismo platonizante y "teoría de la verosimilitud")	43
La verdad como liberación del hombre hacia sí mismo.	77
OTROS ESCRITOS	89
1. <i>FILOSOFIA</i>	91
Sobre el origen de la actitud teórica	93
I. La confusión	94
II. La extrañeza	99
III. La pregunta	104
IV. Nuevas cuestiones	113
Filosofía y vida individual	115
El principio del idealismo como punto de partida de su superación (Cuatro notas sobre el "cogito")	151

Francisco Romero y la idea de la realidad en su "Teoría del Hombre". <i>Introducción</i>	163	
La idea de la realidad en la "Teoría del Hombre" ...	171	
<i>La metafísica de la trascendencia</i>	184	
<i>Los planos de la realidad</i>	188	
<i>El espíritu</i>	210	
<i>Resumen de las relaciones entre los planos de la realidad y su articulación</i>	216	
<i>La realidad como parte de la totalidad</i>	218	
<i>El hombre</i>	220	
<i>Los sentidos de la trascendencia</i>	221	
<i>Dimensiones o categorías universales de la realidad coincidentes con la suprema de "trascendencia"</i> ...	223	
2. <i>DE LITERATURA</i>	229	
Problemática de la novela	231	231
Apéndice justificativo	285	
El enigma Pasternak. (Misericordia y esplendor de los grandes premios)	295	
3. <i>IDEARIO ESPAÑOL: EL TIEMPO Y LA MUERTE.</i>	309	
"Homo montielensis". (La rebelión contra el tiempo) ...	311	
Unamuno y la muerte colectiva	337	



ESTE LIBRO SE TERMINO
DE IMPRIMIR EL DIA
25 DE FEBRERO DE 1964
EN LOS TALLERES DE
GRÁFICAS OSCA, S. A.
ARAVACA, 8
MADRID-3

este rasgo aparece como una constante de la vida intelectual del autor.

No otro sentido tienen sus incursiones en el campo de la literatura *pura* (en otras obras), como sucede con todos los filósofos de nuestro tiempo que cultivan géneros literarios no «filosóficos», según nos dice el propio autor en uno de los trabajos insertos en este volumen: *Problemática de la novela*. Un hecho que, por lo demás, responde a hondos imperativos de la situación filosófica del presente. Así, la meditación de Rodríguez Huéscar se dispara con motivo de un libro —*La idea de la realidad en Francisco Romero*—, de un paisaje vivido, físico y humano —*Homo montielensis*—, de la concesión de un Premio Nobel —*El enigma Pasternak*—, de una conmemoración necrológica —*Unamuno y la muerte colectiva*— (paradigma este último, por cierto, de esa conjunción de lo perenne y lo actualísimo, pues en él la evocación de Unamuno enfrenta al autor nada menos que con el problema de la muerte atómica).

A los dos rasgos genéricos señalados aún se habrían de agregar algunos otros, si se quisiera caracterizar más estrechamente el estilo intelectual de Rodríguez Huéscar. Pero el lector, enfrentado con sus páginas, puede enjuiciar por su propia cuenta una obra con cuyo contenido podrá o no estar conforme, pero que no le producirá indiferencia, incitándole con fuerza a un encare con los temas cardinales del hombre.

