



DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO E INVESTIGACIÓN

MAESTRÍA EN DESARROLLO HUMANO

**Con Énfasis en Orientación
Familiar y Educativa**

**FILOSOFÍA
EXISTENCIAL
HUMANISTA**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TAMAULIPAS

**UNIDAD ACADÉMICA MULTIDISCIPLINARIA DE CIENCIAS,
EDUCACIÓN Y HUMANIDADES.**

**MAESTRÍA EN DESARROLLO HUMANO
CON ÉNFASIS EN ORIENTACIÓN FAMILIAR Y EDUCATIVA**

FILOSOFÍA EXISTENCIAL HUMANISTA

JUANA MARÍA RODRÍGUEZ LIMÓN

TAMAULIPAS, 2004.

En este curso, se analizará al ser humano, como eje y árbitro de su vida y a la vez

parte indisoluble del mundo, inmerso en las más variadas formas de relación y comunicación con las personas que lo rodean, por tanto, conciente y responsable de la trascendencia de sus comportamientos individuales y grupales.

En el Plan de Estudios se contempla el curso "Filosofía Existencial Humanista" que comprende el análisis de la educación como parte inseparable del fenómeno humano, del existir del hombre, tomando una postura crítica sobre el actuar y el pensar del hombre.

En la primera parte, se ubican fragmentos sobre ¿Qué es Filosofía? de Rafael Gamba y "Lecciones preliminares de Filosofía" de Manuel García Morente. Se recomienda al lector no muy avezado en la problemática filosófica que lea detenidamente estos textos a manera de introducción.

En la segunda parte se encuentra el texto de Eduardo Nicol "La Vocación Humana" y enseguida, en la tercera parte, se analizará el texto íntegro, del mismo autor, "Psicología de las situaciones vitales", que intenta dar una respuesta a la pregunta ¿Qué es vivir?.

En la cuarta parte se ubica "La Ontología de la Educación", en donde se entrelazan magníficamente los fenómenos filosófico y educativo.

Compiladores:

Carlos González Sierra

Rosa Gabriela Leal Reyes

Francisco M. Togno Murguía

Ramiro Navarro López

Víctor Parra Alaníz

Preferiblemente

PRIMERA PARTE

REVISTA

¿QUE ES LA FILOSOFIA?

EL PENSAR FILOSOFICO

El concepto de *filosofía* permanece aún hoy bastante oscuro para la generalidad de los hombres, para todos aquellos cuyos estudios no se aproximan al campo mismo de la filosofía. Por lo general evoca en ellos ideas muy dispares y confusas. La palabra filosofía sugiere, en primer lugar, la idea de algo arcano y misterioso, un saber mítico, un tanto impregnado de poesía, que hunde sus raíces en lo profundo de los tiempos, y es sólo propio de iniciados. Evoca, en segundo lugar, la idea de un arte de vivir reflexiva y pausadamente. Una serena valoración de las cosas y sucesos exteriores a nosotros mismos, que produce una especie de imperturbabilidad interior. Así, cuando se dice en el lenguaje vulgar: «Fulano es un filósofo», o bien «te tomas las cosas con filosofía».

Sin duda, algo de verdad habrá en estos conceptos, como lo hay en todo y como se encuentra siempre en las ideas de dominio vulgar. Ya decía Aristóteles en el libro I de su *Metafísica* que «el amigo de la filosofía lo es en cierta manera de los mitos, por

que en el fondo de las cosas está siempre lo maravilloso». Y no es menos cierto que el poseer una coherente visión del Universo ha de producir en el ánimo del filósofo una serena beatitud, y, con ella, una independencia de las pasiones interiores y de la varia fortuna exterior, como pusieron de relieve los estoicos.

La filosofía es, sin embargo, la actividad más natural del hombre, y la actitud filosófica, la más propiamente humana.

Imaginemos a un hombre que salió de su casa y ha sufrido un accidente en la calle a consecuencia del cual perdió el conocimiento y fue trasladado a una clínica o a una casa inmediata. Cuando vuelve en sí se encuentra en un lugar que le es desconocido, en una situación cuyo origen no recuerda. ¿Cuál será su preocupación inmediata, la pregunta que en seguida se hará a sí mismo o a los que le rodean? No será, ciertamente, sobre la naturaleza o utilidad de los objetos que ve a su alrededor, ni sobre las medidas de la habitación o la orientación de su ventana. Su pregunta será una pregunta total: ¿qué es esto? O, mejor, una que englobe su propia situación: ¿dónde estoy?, ¿por qué he venido aquí?

Pues bien, la situación del hombre en este mundo es en un todo semejante. Venimos a la vida sin que se nos explique previamente qué es el lugar a donde vamos ni cuál habrá de ser nuestro papel en la existencia. Tampoco se nos pregunta si queremos o no nacer. Ciertamente, como no nacemos en estado adulto sino que en la vida se va formando nuestra inteligencia, al mismo tiempo nos vamos acostumbrando a las cosas hasta verlas como lo más natural e indigno de cualquier explicación. A los primeros e insistentes *porqués* de nuestra niñez responden nuestros padres como pueden, y el inmenso prestigio que poseen para nosotros de una parte, y la

oscura convicción que tiene el niño de no estar en condiciones de llegar a entenderlo todo, de otra, nos hacen aceptar fácilmente una visión del Universo que, en la mayor parte de los casos, será definitiva e incommovible.

Sin embargo, si viniéramos al mundo en estado adulto, nuestra perplejidad sería semejante a la del hombre que, perdido el conocimiento, amaneció en un lugar desconocido. Si este mundo que nos parece tan natural y normal fuera de un modo absolutamente distinto nos habitaríamos a él con no mayor dificultad. Llegada la inteligencia a su estado adulto suele, en algún momento al menos, colocarse en el punto de vista del *no habituado*, de su *ignorancia* profunda frente al mundo y a sí mismo. En ese instante está haciendo filosofía. Muchos hombres ahogan en sí esa esencial perplejidad: ellos serán los menos dotados para la filosofía; otros la reconocen como la única actitud sincera y honesta y se entregan a ella: éstos serán—profesionales o no—*filósofos*.

La filosofía, pues, lejos de ser algo oscuro y superfluo situado sobre la sencilla claridad de las ciencias particulares, es el conocimiento que la razón humana reclama de modo inmediato y natural.

Para llegar a una más clara noción de lo que sea filosofía, tratemos de sentar y de comprender una definición de la misma. Aunque se han propuesto muchas definiciones de filosofía en los diferentes sistemas filosóficos, podemos atenernos a la definición clásica, en la que coincidirán casi todos los filósofos; ella nos servirá después para delimitar lo que es filosofía de lo que no lo es en el seno de los posibles modos de conocimiento humano:

Ciencia
de la totalidad de las cosas
por sus causas últimas,
adquirida por la luz de la razón.

Ciencia: Muchos de nuestros conocimientos no son científicos. Así el conocimiento que los hombres siempre tuvieron de las fases lunares, de la caída de los cuerpos. Así el que tiene el navegante de la periodicidad de las mareas, etc. Estos son conocimientos de hechos, vulgares, no científicos. Pero quien conoce las fases de la Luna en razón de los movimientos de la Tierra y su satélite, la caída de los cuerpos por la gravedad, las mareas por la atracción lunar, *conoce las cosas por sus causas*, esto es, posee un conocimiento científico. Para hablar de ciencia, sin embargo, hay que añadir la nota (o característica) de *conjunto ordenado*, armónico, sistemático, frente a la fragmentariedad de conocimientos científicos aislados. La filosofía es, ante todo, conocimiento por causas, esto es, no se trata de un mero conocimiento de hechos, ni tampoco de una explicación mágica—por relaciones no causales—de las cosas; y en forma coherente, unitaria, por oposición a cualquier fragmentarismo. Por ello Aristóteles definía a la ciencia—y a la filosofía, que para él se identifican—como «*teoría de las causas y principios*».

De la totalidad de las cosas: La filosofía no recorta un sector de la realidad para hacerlo objeto de su estudio. En esto se distingue de las ciencias particulares (la física, las matemáticas, las ciencias naturales), que acotan una clase de cosas y prescinden de todo lo demás.

Heidegger, un filósofo alemán existencialista que vive actualmente, empezaba uno de sus más memorables artículos destacando la angustia, la esencial insatisfacción que el hombre experimenta ante la delimitación que cada ciencia hace de su objeto propio: la física estudia el mundo de los cuerpos... y *nada más*; la biología, el mundo de los seres vi-

vos... y *nada más*. Y se pregunta ¿qué se hace de los demás?, ¿qué del todo como unidad? El hombre en el mundo, como el que, en nuestro ejemplo, despierta en aquel ambiente desconocido, no puede satisfacerse con explicaciones parciales sobre los diversos objetos que le rodean. De esta visión de totalidad sólo se hace cargo la filosofía, y en esto se distingue de cada una de las ciencias particulares.

Por sus razones más profundas: Cabría pensar, sin embargo, que, si de cada ciencia particular se diferencia la filosofía por la universalidad de su objeto, no se distinguiría, en cambio, del conjunto de las ciencias particulares, de lo que llamamos enciclopedia. Si las ciencias particulares se reparten la realidad en sectores diversos, el conjunto de las ciencias estudiará la realidad entera. Por otra parte, si cada ciencia se hace cargo de un sector de la realidad y todos los sectores tienen su correspondiente ciencia, no quedará ningún objeto posible para otro saber de carácter filosófico.

Para distinguir la filosofía de la enciclopedia debemos hacernos cargo antes de la distinción entre *objeto material* y *objeto formal* de una ciencia. Objeto material es aquello sobre lo que trata la ciencia. El objeto material de la enciclopedia (la totalidad de las cosas) coincide con el de la filosofía. Objeto formal es, en cambio, el punto de vista desde el que una ciencia estudia su objeto. Así la geología y la geografía tienen un mismo objeto material (*Geos*, la Tierra), pero distinto objeto formal, pues mientras a la primera le interesa la composición de las capas terrestres, la geografía estudia la configuración exterior de la Tierra; otro tanto sucede con la antropología, la psicología, la anatomía, la fisiología, que estudian todas al hombre desde distintos puntos de vista.

Así, cada ciencia, y la enciclopedia como suma de ellas, estudia sus propios objetos por sus causas o razones inmediatas, propias e inmanentes a ese sector de la realidad. La filosofía, en cambio, estudia su objeto por las razones últimas o más generales. Cada ciencia parte de unos postulados o axiomas que no demuestra, y ateniéndose a ellos trata su objeto. La filosofía, en cambio, debe traspasar esos postulados científicos y llegar a una visión coherente del Universo por sus razones más profundas. Las cosas se explican fácilmente unas por otras, lo difícil es explicar que haya cosas. Este problema, radical, sobre la naturaleza del ser y sobre su origen y sentido constituye el objeto formal de la filosofía, por el que se distingue del conjunto de las ciencias. La filosofía y la enciclopedia, en fin, se diferencian como la suma del todo: no se explica al hombre, por ejemplo, describiendo su hígado, su bazo, su pulmón, etc.

Adquirido por la luz de la razón: Cabría todavía confundir la filosofía con otra ciencia que trata también de la realidad universal por sus últimos principios, envolviendo la cuestión del origen y el sentido: la teología revelada o, más exactamente, el saber religioso. Distínguense, sin embargo, por el medio de adquirir ambos conocimientos, pues al paso que el saber religioso procede de la revelación y se adquiere por la fe, el saber filosófico ha de construirse con las solas luces de la razón. Al revelar Dios el contenido de la fe quiso que todo hombre tuviera el conocimiento necesario de su situación y de su fin para salvarse; pero este conocimiento, aunque para el creyente sea indudable, no constituye por sí una concepción del Universo, sino sólo los datos e hitos prácticos necesarios para la salvación, y no exime al hombre de la necesidad y del deseo de poseer

una concepción racional de la realidad, porque, como dice Aristóteles: «es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar».

La filosofía responde, pues, a la actitud más natural del hombre. En rigor, todo hombre posee, más o menos confusamente, una filosofía. Piénsese, por ejemplo, en la India, ese pueblo apático, indiferente, que se ha dejado siempre gobernar por extranjeros sólo por no tomarse el trabajo de hacerlo por sí mismo; en el fondo de su actitud ante la vida hay toda una concepción filosófica: ellos son panteístas, creen que el mundo es una gran unidad, de la que cada uno no somos más que una manifestación, y a la que todos hemos de volver. Ante este fatalismo que anula la personalidad, la consecuencia natural es el quietismo.

Los pueblos occidentales, en cambio, han sido siempre activos, emprendedores. También les mueve una filosofía, que es en ellos colectiva: creen en la personalidad de cada uno como distinta de las cosas y de Dios, y como perfectible por su propio obrar. A semejanza de aquel que escribía en prosa sin saberlo, todo hombre es filósofo aunque no se dé cuenta.

En sus orígenes, filosofía era lo mismo que ciencia; filósofo, lo mismo que sabio o científico. Así, Aristóteles trata en su obra no sólo de esas profundas cuestiones que hoy se reservan los filósofos, sino también de física, de ciencias naturales... Fue más tarde, con el progreso del saber, cuando se fueron desprendiendo del tronco común las llamadas *ciencias particulares*. Cada una fue recortando un trozo de la realidad para hacerlo objeto de su estudio a la luz de sus propios principios. Esto constituyó un proceso necesario por la misma limitación de la capacidad humana para saber. Hasta después del Renacimiento hubo todavía—excepcionalmente—

algún sabio universal: hombres que poseían cuanto en su época se sabía. Descartes, por ejemplo, fue uno de ellos. Quizá el último sabio de este estilo fuera Leibniz, un pensador de la escuela cartesiana que vivió en el siglo XVII. Después nadie pudo poseer ya el caudal científico adquirido por el hombre, y hoy ni siquiera es ya posible con cada una de las ciencias particulares.

Sin embargo, por encima de esta inmensa y necesaria proliferación de ciencias independientes, subsiste la filosofía como tronco matriz, tratando de coordinar y dar sentido a todo ese complejísimo mundo del saber y planteándose siempre la eterna y radical pregunta sobre el ser y la estructura del Universo.

DIVISION DE LA FILOSOFIA

Quando la filosofía abarcaba todo el ámbito de la ciencia, Aristóteles dividió los modos del saber por lo que él llamó *los grados de abstracción*. *Abstractar* es una operación intelectual que consiste en separar algún aspecto en el objeto para considerarlo aisladamente prescindiendo de lo demás. Este poder de abstractar se identifica realmente con la facultad intelectual o racionalidad del hombre; traspasar las cosas concretas, singulares, que conocen también los animales, para quedarse con lo que tienen de común, con su esencia o concepto, prescindiendo de lo que tienen de individual, es la función racional, propiamente humana. Intelectual procede de esto: *intus legere*, leer dentro, captar la idea o universal separando todo lo demás.

Cabe realizar la abstracción en tres grados sucesivos: en el primero se prescinde de los caracteres individuales, concretos, de las cosas que nos rodean, para quedarnos sólo con sus caracteres físicos o naturales, y ello determina la física y las ciencias de

la naturaleza. En un segundo grado de abstracción, se prescinde también de toda cualidad específica o natural y nos fijamos sólo en la cantidad pura—el número—, engendrándose así las ciencias matemáticas. En un tercero, por fin, prescindimos también de la cantidad y nos quedamos únicamente con el ser—lo que tienen de común todas las cosas—, esa noción generalísima, y primera, y éste es el origen de la metafísica, a la que Aristóteles llamaba *filosofía primera*.

Sin embargo, dado que posteriormente se han ido separando las ciencias particulares y hoy no se considera filosofía a ciencias como las matemáticas o las físiconaturales, ha prevalecido otra división en el seno de los estudios que hoy se reserva la filosofía. Esta división es debida a un alemán—Christian Wolff—que fue discípulo de Leibniz, a quien ya conocemos. Dividía Wolff la filosofía en tres grupos generales de materias: la filosofía *real*, la filosofía *del conocimiento* y la filosofía *de la conducta*. La primera estudia el ser y las cosas en general; la segunda trata de ese gran fenómeno que se da en nuestra mente y que nos pone en relación con las cosas exteriores—el conocimiento—, fenómeno que nos diferencia de una piedra, por ejemplo, que, no teniendo conocimiento, está cerrada sobre sí, no entra en relación con lo que está fuera de ella; la tercera estudia la acción y las normas que la rigen: complemento del conocer es el obrar, el reaccionar sobre las cosas que se nos manifiestan en el conocimiento.

Cada uno de estos grupos abarca varias ciencias. La filosofía *real* se divide en *metafísica general* y *metafísica especial*. La primera, que es la fundamental y determina en cada filósofo la naturaleza toda de su sistema, estudia *el ser en cuanto ser*, el ser en sí. La especial se divide en *cosmología*, *psicología* y *teología natural* o teodicea. Esta división correspon-

de a las tres más generales categorías del ser real: el cosmos o conjunto ordenado del mundo material, inerte; las almas, como algo distinto e irreducible a la materia, y Dios, que sobrepasa y no corresponde a ninguno de los dos grupos.

En la filosofía *del conocimiento* cabe distinguir dos ciencias: la *lógica* y la *teoría del conocimiento*. El pensamiento no se produce espontáneamente, de un modo anárquico, en la mente del sujeto, sino que, sea lo que quiera lo que se piense, debe sujetarse a unas formas y leyes, que son la estructura misma del pensamiento. A una persona que no hilvane su pensamiento de acuerdo con un orden y consecuencia la llamamos *ilógica*, y a quien no razona en absoluto conforme a esas leyes, lo recluimos en un manicomio. Esas formas y leyes del pensamiento son el objeto de la *lógica*. Para estudiarlas no es necesario salir del pensamiento mismo: al lógico no le interesa que lo pensado esté de acuerdo con la realidad, sino que esté de acuerdo con las leyes del pensamiento. Imaginemos el siguiente razonamiento:

Los cuadrúpedos son racionales.
Las aves son cuadrúpedos.
Luego las aves son racionales.

En él todo lo que se afirma es falso; sin embargo, para la lógica es un razonamiento válido, porque está trazado según las reglas del silogismo. Supongamos este otro:

Algunos españoles son andaluces.
Algunos españoles son sevillanos.
Luego los sevillanos son andaluces.

Todas las proposiciones son en él verdaderas, pero lo son por casualidad, porque la consecuencia es ilógica: lógicamente es rechazable.

Cabe, pues, que fuera de la lógica nos planteemos otra pregunta sobre el conocimiento en general: ¿corresponde el pensamiento con la realidad o nos engaña en sus datos? ¿O se tratará, incluso, de una creación de la mente? A esta pregunta trata de responder la otra rama de la filosofía del conocimiento: la epistemología o teoría del conocimiento.

Pero entre sujeto y objeto no se tiende sólo el puente del conocimiento, sino también el de la acción. Si en el conocimiento el objeto impresiona al sujeto transmitiéndole su imagen, en la acción es el sujeto quien reacciona sobre el objeto modificándolo. Pues bien, el obrar, como el pensar, está también sometido a sus normas, que son inmutables y universales. El niño, al mismo tiempo que conoce la noción de verdadero y falso, y antes de llegar a las de lógico e ilógico, aprende a distinguir las de bueno y malo, la licitud o ilicitud de los actos. Pues bien, la parte de la filosofía que estudia las leyes de la licitud o moralidad de los actos y su fundamento es la *ética*.

Tenemos, con esto, el sistema de las ciencias propiamente filosóficas, que podemos condensar en este cuadro:

Filosofía.	real	Metafísica general o filosofía primera.	
		Metafísica especial { cosmología. psicología. teología natural.	
	del conocimiento	{ lógica. teoría del conocimiento.	
	de la conducta...	ética.	

A pesar de estas divisiones, la filosofía es, esencialmente, una. Es decir, que la concepción básica que se tenga del ser en la metafísica general determina las posteriores visiones de la cosmología, la

psicología, la ética, etc., que son, al fin y al cabo, su aplicación o prolongación. Así, de todos los grandes sistemas filosóficos de la historia puede decirse que surgieron de una idea madre, fundamental, de una concepción original del ser y del Universo. El sistema de Heráclito, por ejemplo, surge de la idea de identificar el ser con el devenir; el de Parménides, de la unicidad panteística del ser; el de Aristóteles, de su tesis del acto y la potencia; el de Kant, de su concepción del espacio y el tiempo como formas *a priori*; el de Bergson, de su idea de la duración o tiempo real, etc.

Es muy frecuente oír la pregunta de para qué sirve, cuál es la utilidad de la filosofía. ¿Para qué ciertos hombres se dedican a abstrusas cavilaciones sobre el origen y la naturaleza última de las cosas? ¿Para qué sirven estos estudios? ¿Qué utilidad práctica pueden reportarnos? ¿Simplemente, como parece acontecer, la de engendrar nuevas especulaciones y enseñarlas a nuevas generaciones?

En términos generales, ha de contestarse a esta objeción que la filosofía, en efecto, *no sirve para nada*, pero que en esto precisamente radica su grandeza. Las diversas técnicas sirven al hombre y el hombre sirve a la filosofía en cuanto que la esencia diferencial de su naturaleza propiamente humana es la racionalidad, y ésta le exige la contemplación intelectual del ser, el conocimiento desinteresado de la esencia de las cosas. La diferencia fundamental entre la animalidad y la racionalidad es, precisamente,

ésta: el animal, ante un objeto cualquiera, si es desconocido para él, puede mostrar algo parecido a la perplejidad inquisitiva, pero lo que oscuramente se pregunta es: ¿para qué sirve esto?, ¿en qué relación estará conmigo?, ¿se trata de algo perjudicial, indiferente o beneficioso? Cuando el animal se tranquiliza respecto a esta cuestión no siente otra preocupación ante las cosas. El hombre, en cambio, es el único animal que traspasa esta esfera utilitaria y se pregunta además ¿qué es? A esto sólo se puede responder con la *esencia* de las cosas, cuya reproducción en la mente del hombre es la idea o concepto. Ante un extraño fenómeno que aparece en el cielo no se satisface un hombre asegurándole «que está muy lejos» o que «es inofensivo». Será preciso explicarle que se trata, por ejemplo, de una aurora boreal, y si sabe qué es ello se dará por satisfecho. De este género de curiosidad puramente cognoscitiva es de lo que nunca dio muestras un animal. Por eso los animales no hablan: expresan, sí, su temor, o su dolor, su contento, todas sus reacciones sentimentales ante las cosas, pero el hablar consiste en expresar juicios, y en los juicios uno por lo menos de sus términos (el predicado) ha de ser un concepto o universal. Porque lo individual sólo se puede atribuir a ello mismo («este pan» o «Juan», sólo se puede predicar de este pan o de Juan). Por eso tampoco los animales rien. Porque la risa se provoca por el contraste entre una idea que poseemos y la realidad concreta, que resulta mucho más baladí. Por eso tampoco los animales progresan, porque la técnica nace de la ciencia, y la ciencia se forma de leyes y principios, que son juicios.

Muchas masas humanas viven de acuerdo con una organización de la vida que se asemeja mucho a la vida animal. Viven en una actividad incesante, febril, encaminada a producir medios o útiles para satisfacer las necesidades de la vida misma. Diríase

que su existir es un ciclo estéril que sólo sirve para mantenerse a sí mismo y repetirse indefinidamente. Si se suprimiese el todo se habrían resuelto dos problemas a la vez: el de la producción y el de la vida, y podría pensarse que nada se ha perdido. Quienes viven de tal forma sólo conciben preguntar ante una obra de arte, ¿cuánto valdrá?, o ante un descubrimiento científico, ¿para qué servirá? La filosofía—la ciencia pura—y el arte son precisamente las cosas que rompen ese círculo vicioso y confieren un sentido y un valor a la vida. El científico especulativo—el matemático, el físico, el químico, etc.—investigan por la contemplación pura, por el conocer sin más, aunque en estas ciencias, por la cercana y posible aplicación técnica de sus resultados, sea frecuente el que al investigador lo muevan también miras utilitarias, prácticas. Pero esto, que no ocurre siempre al científico, no sucede nunca al filósofo porque su campo está más allá de la posibilidad de aplicaciones técnicas. Así, y como dice Aristóteles, «entre las ciencias, aquella que se busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados prácticos; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a otra» (*Met.* I, 2.)

La filosofía, pues, no es un medio, sino un fin; no sirve, sino que es servida por todas las cosas, por el hombre mismo, por lo más noble de él, que es su facultad intelectual.

Sentado, pues, que la filosofía no tiene una utilidad técnica, cabría, sin embargo, retraer la cuestión a un plano más profundo—metafísico o personal—y preguntar si la filosofía podrá tener alguna repercusión útil de carácter espiritual. Y a esta pregunta han sido varias y opuestas las respuestas a lo largo de la historia.

Los estoicos dan por sentado que en el Universo

todo sucede fatalmente, necesariamente, y por eso la metafísica y la cosmología carecen para ellos de importancia. El único interés filosófico lo centran en la actitud que el hombre debe adoptar ante ese acontecer predeterminado; la filosofía tendrá así por objeto inspirar al hombre la indiferencia o imperturbabilidad del *sofo* (sabio), la libertad interior y el desprecio hacia las cosas exteriores y su varia fortuna. La filosofía viene así a quedar reducida a una ética o, mejor, un arte de vivir.

La moderna escuela *fenomenológica*, en cambio, exagerando puntos de vista de Platón y de Aristóteles, sostiene que la filosofía ha de ser una pura y desinteresada contemplación de esencias.

Frente a una y otra concepción debemos afirmar, siguiendo en esto a Santo Tomás y a la escolástica cristiana, que la filosofía es, primaria y fundamentalmente, contemplación pura; pero, por lo mismo que es saber radical y de totalidad, incluye la persona y la vida del sujeto que contempla, y así la contemplación alumbra además del ser el valor, y mueve con ello la voluntad al mismo tiempo que ilumina el entendimiento. La filosofía no es así ciencia pura, sino más bien sabiduría, saber total, íntimo, que incluye y compromete al hombre todo con sus facultades diversas. De este modo, cuando decimos que todo hombre tiene en el fondo su filosofía, que es filósofo sin saberlo, queremos significar, no sólo que posee una concepción de la existencia, sino que adopta, en consecuencia, una determinada actitud ante la vida.

Y esta fusión de la filosofía y la vida humana, en su sentido más profundo, hace que la historia de la filosofía coincida, en rigor, con la historia de la vida del hombre. Ambas, filosofía y vida, se penetran de tal modo a lo largo de la historia universal que unas veces es la filosofía la que determina la evolución

de la humanidad y otras es la evolución humana la que exige una determinada filosofía. Así, por ejemplo, los grandes acontecimientos políticos y sociales de la Revolución francesa, que cambiaron la faz del mundo, estaban preformados en las obras de los filósofos empiristas—Locke y Hume—y en el movimiento filosófico de la Enciclopedia. A la inversa, la nueva actitud estética y antirreligiosa que trajo consigo el Renacimiento y sus grandes genios exigía una filosofía congruente, de carácter subjetivista y racionalista, y esta filosofía fue, casi un siglo después, la de Renato Descartes.

Por esto, puede decirse con toda propiedad que la más profunda historia de la humanidad que puede escribirse es la historia de la filosofía.

En los dos párrafos anteriores hemos rozado dos objeciones que suelen poner los que creen que junto al saber de las ciencias no cabe el de la filosofía, porque el campo de ésta ha sido o debe ser absorbido por ellas. Era la primera que, si las diversas ciencias particulares se reparten todo el campo de la realidad, no queda objeto para la filosofía. La segunda achacaba a la filosofía su inutilidad. Nos queda aludir aquí a una tercera objeción muy frecuente contra la licitud de lo que llamamos filosofía: las ciencias—se dice—se caracterizan por su unidad, y ello es el mejor indicio de su realidad y de su verdad. Cuando se habla de la física, de la química, por ejemplo, no es preciso aclarar de cuál de ellas, porque no hay más que una. En cambio, si de filosofía se trata, hay que determinar en seguida si nos referimos a la filosofía kantiana, o a la escolástica, o a la platónica... Si acaso surgen disparidades entre los científicos sobre las últimas investigaciones, al poco se resuelven tales discrepancias y predomina

la verdad comprobada que todos reconocen: la marcha de las ciencias es así rectilínea, en una sola dirección. En filosofía, por el contrario, diríase que cada filósofo se saca de la cabeza su propia filosofía, que sale de ella toda entera como Minerva de la cabeza de Júpiter, y, pasado el tiempo, subsisten los mismos sistemas antagónicos con sus partidarios tan irreductibles como el primer día, sin que parezca haber surgido ningún acuerdo o comprobación.

La respuesta a esta objeción se deduce de la misma definición que hemos dado de la filosofía: *por sus últimas o más profundas razones*; pero la veremos con mayor claridad a través de un ejemplo. Este ejemplo nos servirá también para superar una última objeción que suele hacerse a la filosofía o, más bien, a que nosotros hagamos filosofía, y este nosotros se refiere a los que tenemos una fe religiosa a la que nos adherimos con toda firmeza, sin temor a errar. Vosotros los creyentes—se ha dicho—no podéis hacer filosofía porque cada uno, en el fondo, sabéis muy bien cuál es el origen, la esencia y el fin del Universo y de vosotros mismos, y antes de empezar se puede ya saber en lo que vais a terminar. Vuestra especulación no puede ser nunca libre, racional, sincera, sino sólo una especie de *apologética* interesada en demostrar lo que de antemano creéis.

Pues bien, imaginemos un pueblo que vive de antiguo en las márgenes de un lago profundo y misterioso. Es uno de esos lagos de montaña cuyas aguas han cubierto un abismo, el hondo cono de un circuito de altos picos que no tiene más que una muy alta salida para las aguas. El color de estas aguas tiene el negro de la profundidad, y los más largos sondeos dudosamente han tocado suelo en su parte central. Los habitantes de este pueblo saben por testimonio de sus antepasados que en el fondo del lago existen las ruinas de una antigua ciudad que fue su-

mergida por las aguas a consecuencia de trastornos geológicos. Esto es para ellos cosa sabida porque el testimonio les merece un crédito absoluto. También es claro su conocimiento del lago en la capa superior o más superficial de sus aguas: allá penetran los rayos del sol y pueden distinguirse claramente los peces diversos que las cruzan y las algas que deben esquivar. Sobre este sector no puede surgir una durable discusión entre los observadores: cada dato puede ser comprobado sin más que verlo, y con ello surge necesariamente el acuerdo.

Fondo y superficie de las aguas son conocidos para aquel pueblo, pero ¿basta a aquellos hombres este conocimiento del lago? Indudablemente, no. Hay, en primer lugar, una extensa zona intermedia de la que nada dice el testimonio de los antiguos ni puede penetrarse con la vista. ¿Qué animales poblarán estas oscuras aguas en las que apenas penetran los rayos solares? Existirá, por otra parte, en los hombres que allí viven el deseo de penetrar con los medios a su alcance hasta donde sea posible en la profundidad de las aguas con la aspiración de establecer una cierta continuidad entre las dos zonas que son conocidas, de adquirir así una visión unitaria de lo que es el lago en su conjunto. De este modo, sondeando con la mirada bajo las distintas luces del día los últimos confines de lo visible, unos creerán ver unas cosas, otros, otras; unos interpretarán de un modo las sombras que creen percibir, alguno creará ver el confín donde se asienta la antigua ciudad; todos, en fin, se habrán hecho una composición de lugar sobre la estructura del lago que tienen siempre junto a sí, composición de lugar para la que habrán partido de lo que claramente se ve en la superficie, para la que se habrán orientado por lo que creen hay en el fondo, pero que será en todo caso

un esfuerzo personal por satisfacer su anhelo de penetrar el misterio y de saber.

La situación del hombre ante la realidad en que está inserto es por muchos aspectos semejante: la zona clara, penetrada por los rayos del sol y comprobable por la experiencia sensorial, es la realidad que estudia la ciencia físico-matemática. El fondo del lago, con sus realidades últimas, son los datos que nos proporciona la fe. El esfuerzo por penetrar en las ignotas profundidades de la zona media y por lograr una visión unitaria, sintética, es la filosofía.

¿Qué de extraño tiene que el conocimiento filosófico no posea la evidencia y la comprobabilidad que posee el de las ciencias, si, por principio, versa sobre cosas no experimentales, alejadas de ese terreno manual, claro y distinto, de lo sensible? Su inevidencia viene exigida por su misma naturaleza. Ella acarrea, a su vez, la pluralidad y la permanente coexistencia de sistemas filosóficos diversos y hasta contrarios.

Si cada sistema filosófico es un esfuerzo de penetración y de interpretación—inevitable e improbable por principio—para lograr una visión unitaria del Universo, nada más natural que la multiplicidad de sistemas que, a menudo, se complementan y corrigen entre sí en su humilde esfuerzo por aclarar en lo posible el misterio del ser y de la vida. Este destino antidogmático se halla escrito en el origen y en la raíz del nombre mismo de *filósofo*; cuando León, rey de los filiacos, preguntó a Pitágoras cuál era su profesión, no se atrevió éste a presentarse como *sofos* (sabio) al modo de sus antecesores, sino que se presentó humildemente como *filósofo* (de *fileo*, amar, y *sofia*, sabiduría), amante de la sabiduría.

Semejante también a la de los moradores de las orillas del lago es la situación del creyente—del cris-

tiano, por ejemplo—que hace filosofía. Lo que por fe se sabe que existe en el fondo del lago orienta, sí, la mirada de los investigadores y les dice también cuando han caído en error si entran en contradicción con sus datos, pero en modo alguno les exime de su labor, ni les constriñe en su concepción sobre una inmensa zona dejada a su libre inspección. La fe religiosa depara al hombre sólo las verdades necesarias a su salvación; pero, aun contando con ellas, todo el Universo queda libre a la interpretación racional de los hombres, pudiendo existir sobre bases ortodoxas, como de hecho existen, multitud de sistemas filosóficos.

Cabría, sin embargo, pensar, si cada filósofo forja una concepción que ninguna relación guarda ni nada tiene de común con las demás, que la tendencia filosófica del hombre es un impulso baldío, imposible. Algo como querer llegar al horizonte o coger el humo. En este caso, aunque la aspiración sea legítima, el resultado es estéril. No sería otra cosa que el símbolo de la tragedia humana: la tela de Penélope, tejida por el día, destejida por la noche.

Pero esto no es así. Aunque la evidencia y la posibilidad de comprobación experimental no acompañen al saber filosófico, no puede dudarse que muchas de sus conclusiones han pasado al acervo común de la filosofía como adquisiciones permanentes. Es un hecho, por otra parte, que ningún filósofo comienza a pensar en la soledad de su propia visión: todo gran pensador construye contando con la obra de sus predecesores, a partir de la situación filosófica de su época. Así—y como veremos—la historia de la filosofía contiene una continuidad y un sentido clarísimos: es la trama del más grande empeño del hombre, rico en frutos, o como dijimos antes, la más profunda historia de la humanidad.

EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

«Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas—dice Aristóteles—fue, como lo es hoy, la admiración.» Para comprender la inspiración filosófica es preciso sentir, en algún momento al menos, la extrañeza por las cosas que son o existen, librarse de la *habituación* al medio y a lo cotidiano, ponerse en el puesto del que abre los ojos en un ambiente desconocido y extraño.

Existe una primera admiración directa ante la existencia. Si las cosas fueran de un modo completamente distinto de como son nos habríamos habituado a verlas con igual naturalidad.

Existe una segunda admiración, reflexiva; el hombre posee dos experiencias: la que le proporcionan sus sentidos, la vida sensible, que le es común con el animal, y la que le depara su razón, ese superior modo de conocimiento que le es privativo. Pues bien, la razón le informa de un mundo de conceptos, de ideas, de leyes, que son universales, invariables,

siempre iguales a sí mismas. Las ideas geométricas, los conceptos físicos, las leyes científicas, no varían, son inmutables, unas y universales. Los sentidos, en cambio, le ponen en contacto con un mundo en que nada es igual a otra cosa, un mundo compuesto de individuos diferentes entre sí (ni una hoja de árbol es igual a otra), en que nada es inmóvil, sino todo en movimiento, en constante cambio y evolución. Este contraste desgarrador en el seno mismo de su experiencia provoca la admiración o extrañeza en el pensador, en el hombre en general, que experimenta una incompreensión natural hacia el hecho del movimiento, del cambio, hacia su propio envejecimiento, hacia el constante paso de las cosas.

Durante veinticinco siglos, desde la época fabulosa de los Siete Sabios de Grecia hasta nuestros días, el espíritu humano se debate en esta tremenda lucha consigo mismo y con una realidad que se le desdobra en dos experiencias contradictorias. Asistiremos a esta gran tragedia del hombre y su existencia enhebrando los grandes sistemas filosóficos que se han sucedido a través de los tiempos, buscando sencillamente lo que cada uno ha añadido, y percibiendo al mismo tiempo el sentido y la continuidad de la lucha misma.

LECCIÓN I

EL CONJUNTO DE LA FILOSOFÍA

LA FILOSOFÍA Y SU VIVENCIA. DEFINICIONES FILOSÓFICAS Y VIVENCIAS FILOSÓFICAS. SENTIDO DE LA VOZ FILOSOFÍA. LA FILOSOFÍA ANTIGUA. LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA. LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MODERNA. LAS DISCIPLINAS FILOSÓFICAS. LAS CIENCIAS Y LA FILOSOFÍA. LAS PARTES DE LA FILOSOFÍA.

Vamos a iniciar el curso de introducción a la filosofía planteando e intentando resolver algunas de las cuestiones principales de esta disciplina. La filosofía y su vivencia.

Ustedes vienen a estas aulas y yo a ellas también, para hacer juntos algo. ¿Qué es lo que vamos a hacer juntos? Lo dice el tema: vamos a hacer filosofía.

La filosofía es, por de pronto, algo que el hombre hace, que el hombre ha hecho. Lo primero que debemos intentar, pues, es definir ese «hacer» que llamamos filosofía. Debemos por lo menos dar un concepto general de la filosofía, y quizá fuese la incumbencia de esta lección primera la de explicar y exponer qué es la filosofía. Pero esto es imposible. Es absolutamente imposible decir de antemano qué es filosofía. No se puede definir la filosofía antes de hacerla; como no se puede definir en general ninguna ciencia, ni ninguna disciplina, antes de entrar directamente en el trabajo de hacerla.

Una ciencia, una disciplina, un «hacer» humano cualquiera, recibe su concepto claro, su noción precisa, cuando ya el hombre ha dominado ese hacer. Sólo sabrán ustedes qué es filosofía cuando sean realmente filósofos. Por consiguiente, no puedo decirles lo que es filosofía. Filosofía es lo que vamos a hacer ahora juntos, durante este curso en la Universidad de Tucumán.

¿Qué quiere esto decir? Esto quiere decir que la filosofía, más que ninguna otra disciplina, necesita ser vivida. Necesitamos tener de ella una «vivencia». La palabra vivencia ha sido introducida en el vocabulario español por los escritores de la Revista de Occidente, como traducción de la palabra alemana «Erlebnis». Vivencia significa lo que tenemos realmente en nuestro ser psíquico; lo que real y verdaderamente estamos sintiendo, teniendo, en la plenitud de la palabra «tener».

Voy a dar un ejemplo para que comprendan bien lo que es la «vivencia». El ejemplo no es mío, es de Bergson.

Una persona puede estudiar minuciosamente el plano de París; estudiarlo muy bien; notar uno por uno los diferentes nombres de las calles; estudiar sus direcciones; luego puede estudiar los monumentos que hay en cada calle; puede estudiar los planos de esos monumentos; puede repasar las series de las fotografías del Museo del Louvre, una por una. Después de haber estudiado el plano y los monumentos, puede este hombre procurarse una visión de las perspectivas de París, mediante una serie de fotografías tomadas de múltiples puntos de vista. Puede llegar de esa manera a tener una idea regularmente clara, muy clara, clarísima, detalladísima de París.

Esta idea podrá ir perfeccionándose cada vez más, conforme los estudios de este hombre sean cada vez más minuciosos; pero siempre será una mera idea. En cambio, veinte minutos de paseo a pie por París, son una vivencia.

Entre veinte minutos de paseo a pie por una calle de París y la más larga y minuciosa colección de fotografías, hay un abismo. La una es una mera idea, una representación, un concepto, una elaboración intelectual; mientras que la otra es ponerse uno realmente en presencia del objeto, esto es: vivir, vivir con él, tenerlo propia y realmente en la vida; no el concepto que lo substituya; no la fotografía que lo substituya; no el plano, no el esquema que lo substituya, sino él mismo. Pues, lo que nosotros vamos a hacer es vivir la filosofía.

Para vivirla es indispensable entrar en ella como se entra en una selva; entrar en ella a explorarla.

En esta primera exploración, evidentemente no viviremos la totalidad de ese territorio que se llama filosofía. Pasaremos por algunas de sus avenidas; entraremos en algunos de sus claros y de sus bosques; viviremos realmente algunas de sus cuestiones, pero otras ni siquiera sabremos que existen quizá. Podremos de esas otras o de la totalidad del territorio filosófico, tener alguna idea, algún esquema, como cuando preparamos algún viaje tenemos de antemano una idea o un esquema leyendo el Baedeker previamente. Pero vivir la realidad filosófica, es algo que no podremos hacer más que en un cierto número de cuestiones y desde ciertos puntos de vista.

Cuando pasen años y sean ustedes viajeros del continente filosófico, más avezados y más viejos, sus vivencias filosóficas serán más abundantes, y entonces podrán ustedes tener una idea cada vez más clara, una definición o concepto cada vez más claro, de la filosofía.

De vez en cuando, en estos viajes nuestros, en esta peregrinación nuestra por el territorio de la filosofía, podremos detenernos y hacer balance, hacer recuento de conjunto de las experiencias, de las vivencias que hayamos tenido; y entonces podremos formular alguna definición general de la filosofía, basadas en esas auténticas vivencias que hayamos tenido hasta entonces.

Esa definición entonces tendrá sentido, estará llena de sentido, porque habrá dentro de ella vivencias personales nuestras. En cambio una definición que se dé de la filoso-

fía, antes de haberla vivido, no puede tener sentido, resultará ininteligible. Parecerá acaso inteligible en sus términos; estará compuesta de palabras que ofrecen un sentido; pero ese sentido no estará lleno de la vivencia real. No tendrá para nosotros esas resonancias largas de algo que hemos estado mucho tiempo viviendo y meditando.

Así, por ejemplo, es posible reducir los sistemas filosóficos de algunos grandes filósofos, a una o dos fórmulas muy pregnantes, muy bien acuñadas. Pero ¿qué dicen esas fórmulas a quien no ha caminado a lo largo de las páginas de los libros de esos filósofos? Si les digo a ustedes, por ejemplo, que el sistema de Hegel puede resumirse en la fórmula de que «todo lo racional es real y todo lo real es racional», es cierto que el sistema de Hegel puede resumirse en esa fórmula. Es cierto también que esa fórmula presenta un sentido inmediato, inteligible, que es la identificación de lo racional con lo real, tanto poniendo como sujeto a lo racional y como objeto a lo real, como invirtiendo los términos de la proposición y poniendo lo real como sujeto y lo racional como predicado.

Pero a pesar de ese sentido aparente e inmediato que tiene esta fórmula, y a pesar de ser realmente una fórmula que expresa en conjunto bastante bien el contenido del sistema hegeliano, ¿qué les dice a ustedes? No les dice nada. No les dice ni más ni menos que el nombre de una ciudad que ustedes no han visto, o el nombre de una calle por la cual no han pasado nunca. Si yo les digo a ustedes que la Avenida de los Campos Elíseos está entre la Plaza de la Concordia y la Plaza de la Estrella, ustedes tienen una frase con un sentido; pero dentro de ese sentido no pueden poner una realidad auténticamente vivida por ustedes.

En cambio, si se ponen a leer, a meditar, los difíciles libros de Hegel; si se sumergen y bracean en el mar sin fondo de la Lógica, de la Fenomenología del Espíritu, o de la Filosofía de la Historia Universal, al cabo de algún tiempo de convivir por la lectura con estos libros de Hegel, ustedes viven esa filosofía; estos secretos caminos les son a ustedes conocidos, familiares; las diferentes deducciones, los razonamientos por donde Hegel va pasando de una afirmación a otra, de una tesis a otra, ustedes también los han recorrido de la mano del gran filósofo. Y entonces, cuando lleven algún tiempo viviéndolos y oigan decir la fórmula de «todo lo racional es real y todo lo real es racional», llenarán esa fórmula con un contenido vital, con algo que han vivido realmente, y cobrará esa fórmula una cantidad de sentidos y de resonancias infinitas que, dicha de primera vez, no tendría.

Pues bien: si yo ahora les diese alguna definición de la filosofía, o si me pusiese a discutir con ustedes varias definiciones de la filosofía, sería exactamente lo mismo que ofrecerles la fórmula del sistema hegeliano. No podrían ustedes dentro de esa definición ninguna vivencia personal. Por eso me abstengo de dar ninguna definición de la filosofía. Solamente, repito, cuando hayamos recorrido algún camino, por pequeño que sea, dentro de la filosofía misma,

Definiciones filosóficas y vivencias filosóficas.

entonces podremos, de vez en cuando, hacer alto, volver atrás, recapitular las vivencias tenidas e intentar alguna fórmula general que recoja, palpitante de vida, esas representaciones experimentadas realmente por nosotros mismos.

Así, pues, estas *Lecciones preliminares de filosofía* van a ser a manera de viajes de exploración dentro del continente filosófico. Cada uno de estos viajes va a ir por una senda y va a explorar una provincia. Las demás, serán objeto de otros viajes, de otras exploraciones, y poco a poco irán ustedes sintiendo cómo el círculo de problemas, el círculo de reflexiones y de meditaciones, algunas amplias de vuelo, otras minuciosas y como por decirlo así, microscópicas constituyen el cuerpo palpitante de eso que llamamos la filosofía.

Y el primer viaje que vamos a hacer va a ser, por decirlo así, en aeroplano; una exploración panorámica. Vamos a preguntarnos por de pronto qué designa la palabra filosofía.

La palabra filosofía tiene que designar algo. No vamos a ver qué es ese algo que la palabra designa, sino simplemente señalarlo, decir: está ahí.

Evidentemente, todos ustedes saben lo que la palabra filosofía en su estructura verbal significa. Está formada por las palabras griegas «philo» y «sophia», que significan «amor a la sabiduría». Filósofo es el amante de la sabiduría. Pero este significado apenas si en la historia dura algún tiempo. En Herodoto, en Tucídides, quizá en los presocráticos, alguna que otra vez, durante poco tiempo, tiene este significado primitivo de amor a la sabiduría. Inmediatamente pasa a tener otro significado: significa la sabiduría misma. De modo que ya en los primeros tiempos de la auténtica cultura griega, filosofía significa, no el simple afán o el simple amor a la sabiduría, sino la sabiduría misma.

Y aquí nos encontramos ya con el primer problema: si la filosofía es el saber, ¿qué clase de saber es el saber filosófico? Porque hay muchas clases de saber: hay el saber que tenemos todos, sin haber aprendido ni reflexionado sobre nada; y hay otro saber, que es el que adquirimos cuando lo buscamos. Hay un saber, pues, que tenemos sin haberlo buscado, que encontramos sin haberlo buscado, como Pascal encontraba a Dios, sin buscarlo; pero hay otro saber que no tenemos nada más que si lo buscamos y que, si no lo buscamos, no lo tenemos.

Esta duplicidad de sentido en la palabra «saber» responde a las distinción entre la simple opinión y el conocimiento bien fundado racionalmente. Con esta distinción entre la opinión y el conocimiento fundado, inicia Platón su filosofía. Distingue lo que él llama «doxa», opinión (la palabra «doxa» la encuentran ustedes en la bien conocida de «paradoxa», paradoja, que es la opinión que se aparta de la opinión corriente) y frente a la opinión, que es el saber que tenemos sin haberlo buscado, pone Platón la «episteme», la ciencia, que es el saber que tenemos porque lo hemos buscado. Y entonces la filosofía ya no significa «amor a la sabiduría», ni significa tampoco el saber en general, cualquier saber, sino que significa ese saber especial que tenemos, que adquirimos después de haberlo buscado.

Y el alma humana entre ellas, estaban dentro de la física. Por eso la psicología, para Aristóteles, formaba parte de la física, y la física, a su vez, era la segunda parte de la filosofía.

Y en tercer lugar la filosofía contenía ética. La ética era el nombre general con que se designaban en Grecia, en la época de Aristóteles, todos nuestros conocimientos acerca de las actividades del hombre, lo que el hombre es, lo que el hombre produce, que no está en la naturaleza, que no forma parte de la física, sino que el hombre lo hace. El hombre, por ejemplo, hace el Estado, va a la guerra, tiene familia, es músico, poeta, pintor, escultor; sobre todo es escultor para los griegos. Pues todo esto lo comprendía Aristóteles bajo el nombre de ética, una de cuyas subpartes era la política.

Pero la palabra filosofía abarcaba, repito, todo el conjunto de los conocimientos que podía el hombre alcanzar. Valía tanto como saber racional.

Sigue este sentido de la palabra filosofía a través de la Edad Media; pero ya al principio de ésta, se desprende de ese «totum revolutum» que es la filosofía entonces, una serie de investigaciones, de disquisiciones, de pensamientos, que se separan del tronco de la filosofía y constituyen una disciplina aparte. Son todos los pensamientos, todos los conocimientos que tenemos acerca de Dios, ya sea obtenidos por la luz natural, ya sea recibidos por divina revelación. Los conocimientos nuestros acerca de Dios, cualquiera que sea su origen, se separan del resto de los conocimientos y constituyen entonces la teología.

Puede decirse así, que el saber humano durante la Edad Media se dividió en dos grandes sectores: teología y filosofía. La teología son los conocimientos acerca de Dios y filosofía los conocimientos humanos acerca de las cosas de la naturaleza.

Sigue en esta situación, designando la palabra filosofía a todo conocimiento, salvo el de Dios. Y fue así hasta muy entrado el siglo XVII. Y todavía hoy existen en el mundo algunos residuos de ese sentido totalitario de la palabra filosofía. Por ejemplo en el siglo XVII, el libro en que Isaac Newton expone la teoría de la gravitación universal, que es un libro de física, diríamos hoy, lleva por título «Philosophiæ naturalis principia mathematica», o sea *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Es decir, que en tiempos de Newton, la palabra filosofía significaba todavía lo mismo que en tiempos de la Edad Media o en tiempo de Aristóteles: la ciencia total de las cosas.

Pero aún hoy día hay un país, que es Alemania, donde las facultades universitarias son las siguientes: la Facultad de Derecho, Facultad de Medicina, la Facultad de Teología y la Facultad de Filosofía. ¿Qué se estudia, entonces, bajo el nombre de Facultad de Filosofía? Todo lo que no es ni derecho, ni medicina, ni teología, o sea todo el saber humano en general. En una misma Facultad se estudia, pues, en Alemania, la química, la física, las matemáticas, la ética, la psicología, la metafísica, la ontología. De suerte que to-

cado, y de haberlo buscado metódicamente, por medio de un método, es decir, siguiendo determinados caminos, aplicando determinadas funciones mentales a la averiguación. Para Platón, el método de la filosofía, en el sentido del saber reflexivo que encontramos después de haberlo buscado, intencionadamente es la dialéctica. Es decir, que cuando no sabemos nada, o lo que sabemos lo sabemos sin haberlo buscado, como la opinión o sea un saber que no vale nada; cuando nada sabemos y queremos saber; cuando queremos acceder o llegar a esa «episteme», a ese saber racional y reflexivo, tenemos que aplicar un método para encontrarlo, y ese método Platón lo llama dialéctica. La dialéctica consiste en suponer que lo que queremos averiguar es tal cosa o tal otra; es decir, anticipar el saber que buscamos, pero inmediatamente negar y discutir esa tesis o esa afirmación que hemos hecho y depurarla en discusión.

El llama, pues, dialéctica a ese método de la autodiscusión, porque es una especie de diálogo consigo mismo. Y así, suponiendo que las cosas son esto o lo otro y luego discutiendo esa suposición, para sustituirla por otra mejor, acabamos poco a poco por llegar al conocimiento que resiste a todas las críticas y a todas las discusiones; y cuando llegamos a un conocimiento que resiste a las discusiones dialogadas, o dialéctica, entonces tenemos el saber filosófico, la sabiduría auténtica, la «episteme», como la llama Platón, la ciencia.

Con Platón, pues, la palabra filosofía, adquiere el sentido de saber racional, saber reflexivo, saber adquirido mediante el método dialéctico.

Ese mismo sentido tiene la palabra filosofía en el sucesor de Platón, Aristóteles. Lo que pasa es que Aristóteles es un gran espíritu, que hace avanzar extraordinariamente el caudal de los conocimientos adquiridos reflexivamente. Y entonces la palabra filosofía tiene ya en Aristóteles el volumen enorme de comprender dentro de su seno y designar la totalidad de los conocimientos humanos. El hombre conoce reflexivamente, ciertas cosas después de haberlas estudiado e investigado. Todas las cosas que el hombre conoce y los conocimientos de esas cosas, todo ese conjunto del saber humano, lo designa Aristóteles con la palabra filosofía. Y desde Aristóteles sigue empleándose la palabra filosofía en la historia de la cultura humana con el sentido de la totalidad del conocimiento humano.

La filosofía, entonces, se distingue en diferentes partes. En la época de Aristóteles la distinción o distribución corriente de las partes de la filosofía eran: lógica, física y ética.

La lógica en época de Aristóteles, era la parte de la filosofía que estudiaba los medios de adquirir el conocimiento, los métodos para llegar a conocer el pensamiento humano en las diversas maneras de que se vale para alcanzar conocimiento del ser de las cosas.

La palabra física designaba la segunda parte de la filosofía. La física era el conjunto de nuestro saber acerca de todas las cosas, fuesen las que fuesen. Todas las

Dialéctica
→ discutir con uno mismo

Sentido de la voz filosofía.

La filosofía antigua.

y el alma humana entre ellas, estaban dentro de la física. Por eso la psicología, para Aristóteles, formaba parte de la física, y la física, a su vez, era la segunda parte de la filosofía.

Y en tercer lugar la filosofía contenía ética. La ética era el nombre general con que se designaban en Grecia, en la época de Aristóteles, todos nuestros conocimientos acerca de las actividades del hombre, lo que el hombre es, lo que el hombre produce, que no está en la naturaleza, que no forma parte de la física, sino que el hombre lo hace. El hombre, por ejemplo, hace el Estado, va a la guerra, tiene familia, es músico, poeta, pintor, escultor; sobre todo es escultor para los griegos. Pues todo esto lo comprendía Aristóteles bajo el nombre de ética, una de cuyas subpartes era la política.

Pero la palabra filosofía abarcaba, repito, todo el conjunto de los conocimientos que podía el hombre alcanzar. Valía tanto como saber racional.

Sigue este sentido de la palabra filosofía a través de la Edad Media; pero ya al principio de ésta, se desprende de ese «totum revolutum» que es la filosofía entonces, una serie de investigaciones, de disquisiciones, de pensamientos, que se separan del tronco de la filosofía y constituyen una disciplina aparte. Son todos los pensamientos, todos los conocimientos que tenemos acerca de Dios, ya sea obtenidos por la luz natural, ya sea recibidos por divina revelación. Los conocimientos nuestros acerca de Dios, cualquiera que sea su origen, se separan del resto de los conocimientos y constituyen entonces la teología.

Puede decirse así, que el saber humano durante la Edad Media se dividió en dos grandes sectores: teología y filosofía. La teología son los conocimientos acerca de Dios y filosofía los conocimientos humanos acerca de las cosas de la naturaleza.

Sigue en esta situación, designando la palabra filosofía a todo conocimiento, salvo el de Dios. Y fue así hasta muy entrado el siglo XVII. Y todavía hoy existen en el mundo algunos residuos de ese sentido totalitario de la palabra filosofía. Por ejemplo en el siglo XVII, el libro en que Isaac Newton expone la teoría de la gravitación universal, que es un libro de física, diríamos hoy, lleva por título «Philosophiæ naturalis principia mathematica», o sea *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Es decir, que en tiempos de Newton, la palabra filosofía significaba todavía lo mismo que en tiempos de la Edad Media o en tiempo de Aristóteles: la ciencia total de las cosas.

Pero aún hoy día hay un país, que es Alemania, donde las facultades universitarias son las siguientes: la Facultad de Derecho, Facultad de Medicina, la Facultad de Teología y la Facultad de Filosofía. ¿Qué se estudia, entonces, bajo el nombre de Facultad de Filosofía? Todo lo que no es ni derecho, ni medicina, ni teología, o sea todo el saber humano en general. En una misma Facultad se estudia, pues, en Alemania, la química, la física, las matemáticas, la ética, la psicología, la metafísica, la ontología. De suerte que to-

davía aquí queda un residuo del viejo sentido de la palabra filosofía en la distribución de las facultades alemanas.

Pero en realidad, a partir del siglo XVII, el campo inmenso de la filosofía empieza a desgajarse. Empiezan a salir del seno de la filosofía las ciencias particulares, no sólo porque se van constituyendo esas ciencias con su objeto propio, sus métodos propios y sus progresos propios, sino también porque poco a poco los cultivadores van también especializándose.

Todavía Descartes es al mismo tiempo filósofo, matemático y físico. Todavía Leibniz es al mismo tiempo matemático, filósofo y físico. Todavía son espíritus enciclopédicos. Todavía puede decirse de Descartes y de Leibniz, como se dice de Aristóteles, «el filósofo», en el sentido que abarca la ciencia toda de todo cuanto puede ser conocido. Quizá todavía de Kant pueda decirse algo parecido, aunque sin embargo, ya Kant no sabía toda la matemática que había en su tiempo: ya Kant no sabía toda la física que había en su tiempo, ni sabía toda la biología que había en su tiempo. Ya Kant no descubre nada en matemáticas, ni en física, ni en biología mientras que Descartes y Leibniz todavía descubren teoremas nuevos en física y en matemáticas.

Pero a partir del siglo XVIII no queda ningún espíritu humano capaz de contener en una sola unidad la enciclopedia del saber humano, y entonces la palabra filosofía no designa la enciclopedia del saber, sino que de ese total han ido desgajándose las matemáticas por un lado, la física por otro, la química, la astronomía, etc.

¿Y qué es entonces la filosofía? Pues entonces la filosofía viene circunscribiéndose a lo que queda después de haber ido quitando todo eso. Si a todo el saber humano se le quitan las matemáticas, la astronomía, la física, la química, etc., lo que queda, eso es la filosofía.

De suerte que hay un proceso de desgajamiento. Las ciencias particulares se van constituyendo con autonomía propia y disminuyendo la extensión designada por la palabra filosofía. Van otras ciencias saliendo, y entonces, ¿qué queda? Actualmente, de modo provisional y muy fluctuante, podremos enumerar del modo siguiente las disciplinas comprendidas dentro de la palabra filosofía: diremos que la filosofía comprende la ontología, o sea la reflexión sobre los objetos en general, y como una de las partes de la ontología, la metafísica. Comprende también la lógica, la teoría del conocimiento, la ética, la estética, la filosofía de la religión y comprende o no comprende —no sabemos— la psicología y la sociología; porque justamente, la psicología y la sociología están en este momento en si se separan o no se separan de la filosofía. Todavía hay psicólogos que quieren conservar la psicología dentro de la filosofía; pero ya hay muchos psicólogos, y no de los peores, que la quieren constituir en ciencia aparte, independiente. Pues lo mismo pasa con la sociología. Augusto Comte, que fue el que dio nombre a esta ciencia (y al hacerlo, como dice Fausto, le dio vida) todavía considera la sociología como el contenido más granado y florido de la filosofía positiva. Pero otros sociólogos la consti-

La filosofía en la Edad Moderna.

La filosofía en la Edad Media.

Las disciplinas filosóficas.

tuyen ya en ciencia aparte. Hay discusión. Vamos a no resolver nosotros por ahora esta discusión, y entonces diremos que en general todas esas disciplinas y estudios que he enumerado: la ontología, la metafísica, la lógica, la teoría del conocimiento, la ética, la estética, la filosofía de la religión, la psicología y la sociología, forman parte y constituyen las diversas provincias del territorio filosófico.

Podemos preguntarnos qué hay de común en esas disciplinas que acabo de enumerar; qué es lo común en ellas que las contiene dentro del ámbito designado por la palabra filosofía; qué tienen de común para ser todas partes de la filosofía. Lo primero y muy importante que tienen de común, es que son todas el residuo de ese proceso histórico de desintegración.

La historia ha pulverizado el viejo sentido de la palabra filosofía. La historia ha eliminado del continente filosófico las ciencias particulares. Lo que ha quedado es la filosofía. Ese hecho histórico, con sólo ser un hecho, es muy importante. Es ya una afinidad extraordinaria la que mantienen entre sí esas disciplinas, por sólo ser los residuos de ese proceso de desintegración del viejo sentido de la palabra filosofía.

Pero apuremos más el problema. ¿Por qué han quedado dentro de la filosofía esas disciplinas? Voy a contestar esta pregunta de una manera muy filosófica, que consiste en invertir la pregunta. Del mismo modo que Bergson ha dicho muchas veces que una de las técnicas para definir el carácter de una persona no sólo consiste en enumerar lo que prefiere, sino también y sobre todo en enumerar lo que no prefiere; del mismo modo, en vez de preguntarnos por qué han sobrevivido filosóficamente estas disciplinas, vamos a preguntarnos por qué las otras no han sobrevivido. En vez de preguntarnos por qué están la lógica y la teoría del conocimiento y la metafísica en la filosofía, vamos a preguntarnos por qué se han marchado las matemáticas, la física, la química, y las demás. Y si nos preguntamos por qué se han desprendido, encontramos lo siguiente: que una ciencia se ha desprendido del viejo tronco de la filosofía cuando ha llegado a circunscribir un trozo en el inmenso ámbito de la realidad, definirlo perfectamente y dedicar exclusivamente su atención a esa parte, a ese aspecto de la realidad.

Las ciencias y la filosofía.

Así, por ejemplo, pertenece a la realidad el número y la figura. Las cosas son dos, tres, cuatro, cinco, seis, mil o dos mil; cosas son triángulos, cuadrados, esferas. Pero desde el momento en que se separa el "ser número" o el "ser figura" de los objetos que lo son y que se convierte la numerosidad y la figura (independientemente del objeto que la tenga) en término del pensamiento, cuando se circunscribe ese trozo de realidad y se dedica especial atención a ella, quedan constituidas las matemáticas como una ciencia independiente y se separan de la filosofía.

Si luego otro trozo de la realidad, como son por ejemplo los cuerpos materiales todos, en sus relaciones unos con otros, se destacan como un objeto preciso de investigación, entonces se constituye la ciencia física.

jeto y el conocimiento de él, tendremos estos dos grandes capítulos de la filosofía.

Mas me dirán ustedes: algo oímos hablar al principio de la lección de unas disciplinas filosóficas que ahora de pronto están silenciadas. Oímos hablar de ética, de estética, de filosofía de la religión, de psicología, de sociología. ¿Es que esas han salido ya del tronco de la filosofía? ¿Por qué no habla usted de ellas? En efecto, todavía dentro del tronco de la filosofía, ocupan los filósofos actuales de esas disciplinas; pero comparadas con las dos fundamentales que acabo de nombrar —ontología y gnoseología— advierten ustedes ya que en esas disciplinas hay una cierta tendencia a particularizar el objeto.

La ética no trata de todo objeto pensable en general, sino solamente de la acción humana o de los valores éticos.

La estética no trata de todo objeto pensable en general. Trata de la actividad productora del arte, de la belleza y de los valores estéticos.

La filosofía de la religión también circunscribe su objeto. La psicología y la sociología más todavía.

Así es que estas ciencias están ya saliéndose de la filosofía. ¿Por qué no se han salido todavía de la filosofía? Porque los objetos a que se refieren son objetos que no son fáciles de recortar dentro del ámbito de la realidad. No son fáciles de recortar porque están íntimamente entrelazados con lo que los objetos en general y totalitariamente son; y estando enlazadas con esos objetos, las soluciones que se dan a los problemas propiamente filosóficos de la ontología y de la gnoseología repercuten en estas elucubraciones que llamamos ética, estética, filosofía de la religión, psicología y sociología. Y como repercuten en ellas, la estructura de estas disciplinas depende íntimamente de la posición que tomemos con respecto a los grandes problemas fundamentales de la totalidad del ser. Por eso están todavía metidas dentro de la filosofía; pero ya están en la periferia.

Ya, repito, se discute si la psicología es o no una disciplina filosófica. Ya se discute si la sociología lo es; pronto se discutirá si la ética lo es, y mañana... mañana no, ya hay estéticos que discuten si la estética es filosofía y pretenden convertirla en una teoría del arte independiente de la filosofía.

Como ustedes ven, de esta primera exploración por el continente filosófico hemos ganado una visión histórica general. Hemos visto cómo la filosofía empieza designando la totalidad del saber humano y cómo de ella se desgajan y desprenden ciencias particulares que salen del tronco común porque aspiran a la particularidad, a la especialidad, a recortar un trozo de ser dentro del ámbito de la realidad. Entonces, quedan en el tronco de la filosofía esa disciplina del ser en general que llamamos ontología y la del conocimiento en general que llamamos gnoseología.

Nuestro curso, entonces, va a tener un camino muy natural. Nuestros viajes van a consistir en un viaje por la ontología, para ver lo que es eso, en qué consiste eso, cómo puede hablarse del ser en general; un viaje por la gnoseología, a

Cuando los cuerpos en su constitución íntima, en su síntesis de elementos, se destacan también como objetos de investigación, constitúyese la química.

Cuando la vida de los seres vivientes, animales y plantas, se circunscribe y se separa del resto de las cosas que son, y sobre ella se lanza el estudio y la mirada, entonces se constituye la biología.

¿Qué es lo que ha pasado? Pues ha pasado que grandes sectores del ser en general, grandes sectores de la realidad, se han constituido en provincias. ¿Y por qué se han constituido en provincias? Pues precisamente porque han prescindido del resto; porque deliberadamente se han especializado; porque deliberadamente han renunciado a tener el carácter de objetos totales. Es decir, que una ciencia se sale de la filosofía cuando renuncia a considerar su objeto desde un punto de vista universal y totalitario.

La ontología no recorta en la realidad un trozo para estudiarlo ella sola, olvidando lo demás, sino que tiene por objeto la totalidad del ser. La metafísica forma parte de la ontología también. La teoría del conocimiento se refiere a todo conocimiento de todo ser.

Así tenemos que si ahora nos paramos un poco, nos detenemos en nuestro camino y hacemos lo que os decía al principio, un intento de definición, siquiera rápido, de la filosofía, podríamos decir lo siguiente, y ahora lo diremos con vivencia plena: la filosofía es la ciencia de los objetos desde el punto de vista de la totalidad, mientras que las ciencias particulares son los sectores parciales del ser, provincias recortadas dentro del continente total del ser. La filosofía será, pues, en este primer esbozo de definición —seguramente falso, seguramente esquemático, pero que ahora para nosotros tiene sentido— la disciplina que considera su objeto siempre desde el punto de vista universal y totalitario. Mientras que cualquier otra disciplina que no sea la filosofía lo considera desde un punto de vista parcial y derivado.

Y entonces, podremos sacar de esta pequeña averiguación a que en nuestra primer exploración panorámica hemos llegado, una división de la filosofía que nos sirva de guía para nuestros viajes sucesivos.

Las partes de la filosofía.

Por de pronto, decimos que la filosofía es el estudio de todo aquello que es objeto de conocimiento universal y totalitario. Pues bien: según esto, la filosofía podrá dividirse en dos grandes capítulos, en dos grandes ciencias: un primer capítulo o zona que llamaremos ontología, en donde la filosofía será el estudio de los objetos, todos los objetos, cualquier objeto, sea el que fuere; y otro segundo capítulo, en el que la filosofía será el estudio del conocimiento de los objetos. ¿De qué conocimiento? De todo conocimiento, de cualquier conocimiento.

Tendremos así una división de la filosofía en dos partes: primero, ontología, o teoría de los objetos conocidos y cognoscibles; segundo, gnoseología (palabra griega que viene de "gnosis", que significa sapiencia, saber), y que será el estudio del conocimiento de los objetos. Distinguiendo entre el ob-

ver qué es eso de la teoría del conocer en general, y luego algunas pequeñas excursiones por estas ciencias que se nos van yendo, que están pidiendo permiso para marcharse (y yo por mi parte se lo voy a dar muy fácilmente): la ética, la estética, la psicología y la sociología.

Pero antes de entrar en el estudio primero que vamos a hacer de la ontología o metafísica, trataremos en la próxima lección de este curso, de cómo nos vamos a manejar para filosofar, o sea el método de la filosofía.

ontología. -

gnoseología -

LA VOCACION HUMANA

EXPRESAR PARA SER

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

SAN JUAN DE LA CRUZ

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

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

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

vocación
de la
vida:
afán
de ser

cura
de la
cura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Crear o no creer: este es un asunto superiormente privado, y nadie tiene por qué hurgar en la conciencia personal del filósofo, ni éste tiene por qué infligir a los demás sus confesiones. Pero si cabe manifestar la solitaria situación vital de quienes no tienen a Dios, pero son bastante fuertes y bastante humildes para confesar la falta que les hace. No hay nada peor que la suficiencia; nada tan engañoso como la razón pura, pues no siendo ella jamás tan pura, tan cristalina y esterilizada como se pretende, con ella sola, y sin otro auxilio, confundimos muchas veces las grandes verdades con nuestros antojos especulativos. La filosofía académica, que elabora sistemas como castillos en el aire, olvida la sumisión que debemos a la naturaleza de las cosas, y a nuestra propia naturaleza finita y decaída, y promulga sus verdades con voz de autoridad tanto más resonante cuanto más adulteradas de error y fantasía. Por qué se filosofa ha de ser más importante que la filosofía que hagamos: lo que haya detrás de ella ha de valer más que ella misma. Los sistemas han de ser bien contruidos, como las casas, que hacer bien las cosas es parte de la moral del trabajo; pero el mero constructor de sistemas no es un sabio, y no se puede ser sabio sin ser hombre de bien, ni hombre de bien cuando el mal se contempla como si fuera un espectáculo. El filósofo es un hombre como todos los demás: no está por encima del bien y del mal, porque no está por encima de la vida. Está como todos en el centro mismo de la brega, y si por algo tienen que distinguirlo en ella los demás ha de ser por la manera de bregar: con libertad, sin divisa ni bandera ni apoyo de ninguna bandera; con integridad, sin miedo, sin concesiones ni claudicaciones; por la moral del juego limpio, por su respeto del adversario; por el desprecio de las ventajas, por la intolerancia de las hipocresías, los subterfugios y los equívocos; por el horror de la crueldad, por la valerosa aceptación de la verdad. El filósofo por vocación, el que ejerce la filosofía siguiendo un llamado de la vida, no ha de engañar a nadie, porque no puede engañarse a sí mismo: es el hombre que expresa para ser.

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

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

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

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

(1952.)

LA VOCACIÓN HUMANA

EL MAL DEL TIEMPO

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

propósito de salvación

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

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

25

LA LIBERTAD CREADORA

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

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

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

por actual:
renuncia
desesperación

el mal del tiempo

LA VOCACIÓN HUMANA

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

Heidegger
vocación de muerte

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

tiempo
desesperación

Nicé:
vocación de la vida

EL FIN DEL MUNDO

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

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

idea de evolución

evoluciona la Tierra

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

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

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

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

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

EL SER Y EL CAMBIO

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

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

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

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

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

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

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

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

restablecimiento de la verdad

+ Teoría ontológica

cambio hist.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA VOCACIÓN DE LA MUERTE

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

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

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

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

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

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

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

LA VOCACIÓN DE LA VIDA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA

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

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

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

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

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

filosofía
vital
de vida

filosofía =
razón vital

espacialidad
y
temporalidad

límite de la
razón

la
esperanza
de la
esperanza

2

EL MITO FAUSTICO¹

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1947.

EL MITO FAUSTICO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA LIBERTAD CREADORA

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

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

1949.

SAN JUAN DE LA CRUZ

LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y SU EXPRESIÓN

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

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

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

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

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

San Juan también parece recurrir a la expresión alegórica:

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

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

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

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

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

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

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

Pue bien, ésta es una experiencia mística de relación con lo ajeno, de el hombre puede tener. Mística, pero no religiosa: es una vidadera religatio, en el sentido de una vinculación, pero sin la ualidad peculiar que adscribimos a la vinculación llamada religiosas.

La experiencia mística del mundo es, pues, una comunidad: silencio, pero comunicable. El mundo se vive como propio, pero no propiedad de dominio. Es el sentimiento que tenemos de pertenecer a él, a su totalidad, con parentesco indefinible, más bien que la ambición de poseerlo con la mano, o de vencerlo con el empujamiento.

One touch of nature makes the whole world kin,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mi alma está desasida
De toda cosa criada.

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

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

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

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

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

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

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

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

Cuanto más alto se sube
Tanto menos entendía,

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

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

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

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

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

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

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

Acaba de entregarte ya de vero.

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

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

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

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

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

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

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

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

1 El hombre es un ente con un ser disminuido, caído, men-
guado.

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

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

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

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

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

O bien:

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

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

74

LA LIBERTAD CREADORA

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

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

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

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

El uno busca la verdad; el otro la unión con Dios. Pasiva-
mente recibe el místico los bienes espirituales que Dios "infunde
en el alma". El filósofo encuentra en su alma noticias —*idéas*—
cuya presencia atestigua el ser de Dios. Para llegar a tales reve-
laciones, el místico hace transitar su alma por la noche del sen-
tido y la noche del espíritu.

Noche del sentido. Dice Descartes: "A cause que nos sens
nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucu-
ne chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer" (Discours, IV).

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

SAN JUAN DE LA CRUZ

73

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

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

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

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

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

SAN JUAN DE LA CRUZ

75

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Porque, si de luz carezco,
Tengo vida celestial.

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

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

Pero el hombre moderno ni a esto llega.

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

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

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

Esta vida que yo vivo
Es privación de vivir.

Pero el místico añadía (y subrayo su intención):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1942-1952.

LA REBELIÓN DEL INDIVIDUO

Las amenazas y la exhibición de terror pueden cohibir el organismo físico; pero no las inteligencias, a las que no pueden llegar los poderes humanos.

De Concordia y Discordia, Dedicatoria a Carlos V.
Luis Vives

1. En la vida política de nuestros tiempos no es la rebelión de las masas el fenómeno característico, sino la rebelión del individuo.

La masa es amorfa. Más riguroso fuera decir que el concepto de masa es una pura abstracción cuantitativa. La masa no se rebela nunca. No hay una rebelión sin un motivo, sin un sentimiento y un propósito comunes, sin una intención o dirección que operen sobre la suma de los individuos rebeldos como un principio orgánico. Por ser comunes, los motivos y los fines de la rebelión prestan a los rebeldos el carácter incipiente de comunidad. La pura masa informe no puede ser sujeto de acción política. Lo amorfo no se rebela nunca, si es que nunca llega a darse lo amorfo en la vida humana colectiva.

La contraposición del individuo y la masa es, aparentemente, la del uno y los más. Pero esta relación numérica y descualificada es inauténtica. Y en cuanto se cualifican los términos desaparece el anonimato de la masa. Los fenómenos sociales son siempre cualitativos. En ellos, como en la vida humana individual, hasta las meras variantes cuantitativas se transforman en diferencias cualitativas y vitales. El individuo no lo es por ser uno, sino por conducir su vida apoyándose en normas de conciencia personal. A su vez, la masa no resulta de una simple adición de individualidades; los hombres que la forman tienen algo de común, positivo o negativo, que los cualifica como grupo, y esta cualificación anula la neutralidad abstracta de la noción misma de masa: en cada caso hay que aplicarle a la supuesta masa neutra un adjetivo que desvanece su neutralidad.

El método seguro para fijar estas cualidades humanas, en las unidades y en los grupos, consiste en determinar sus relaciones o sus vínculos con la comunidad entera a que pertenecen. Puede ocurrir muy bien que el hombre individualizado, aquel cuyos principios rectores surgen del fondo íntimo de su conciencia, se

IDEAS EN GERMEN

LA REBELIÓN DEL INDIVIDUO

sienta más sólidamente vinculado a la comunidad que quienes siguen un cauce de vida tradicional, establecido en el pasado y aceptado sin crítica para el presente. La individualidad de esos hombres se acusa y adquiere más relieve en la medida misma en que ellos la ofrendan a fines más amplios. Sócrates y Platón son los más claros ejemplos, aunque no siempre bien comprendidos. Su vida parte de la intimidad —la cual implica una previa reclusión y concentración—, pero se vierte entera hacia el exterior. Hay otros hombres, en cambio, en cuyo interior no se halla principio alguno de vida. Los principios los toman de fuera y los adoptan sin examen. Estos son los más: los que constituyen la "masa". Pero es frecuente encontrar entre ellos a los más individualistas de los hombres. Estas regulaciones de la vida a que se acogen, simplemente por ser ya establecidas, comunes o primarias, las aprovechan sin embargo para beneficio propio. Los unos, ponen su individualidad al servicio de la comunidad; los otros, consideran a la comunidad como medio para sus fines individuales. Por consiguiente, no siempre los hombres individualizados son "individualistas", ni son "comunistas" o comunistas los constituyentes de la masa. El fenómeno de nuestros días es la rebelión individualista de la "masa".

El individualismo es la carencia de originalidad. Pues no tiene ninguna dejarse conducir del egoísmo, en vez de conducir la vida uno mismo desde ese fondo íntimo y regulador de la conciencia. Ser "masa" es lo contrario de ser "original". Original es aquel cuyas acciones se originan en sí mismo, y no son puras reacciones, o hábitos o actos concordantes con las costumbres del tiempo y con las tendencias primarias y permanentes de la humanidad. Como ya se ha dicho muchas veces, el fenómeno de masas más notable en nuestros días no es el de la oposición entre masa y minoría, entre los desheredados y los poseyentes, sino el de esa difusa, inevitable influencia que recibimos todos, la cual es independiente de las ideas y los sistemas políticos vigentes. Su origen es tecnológico. La producción en masa, la información en masa por la prensa y por la radio, la formación en masa de los gustos y las aficiones por la propaganda, el anuncio, el espectáculo. El resultado es una "masificación" del individuo, de la cual no está exenta clase alguna, ni puede exceptuarse fácilmente ningún individualista. La originalidad personal, en cualquier aspecto de la vida, implica en nuestro tiempo un esfuerzo de renuncia, protesta y negación mayor que en cualquier época pasada. Pues no hay que luchar tan sólo contra ideas y contra la pasiva indiferencia ajena, sino además liberarse de ese influjo omnipresente que infor-

ma los modos de vivir. Se vive en masa y se muere también en masa. Ni el recurso de una muerte verdaderamente individual es de fácil obtención, para lograr siquiera, con esta originalidad postrera, redimir la falta eventual de originalidad en la vida. Y es en quienes más gustosamente aceptan los llamados beneficios de la masificación, en los que más agudo aparece el individualismo.

Mucho se ha hablado de esto y hay que darlo por sabido. Pero ¿cómo se compagina este fenómeno con la rebelión del individuo? El problema político radical de nuestro tiempo es el de las relaciones del individuo con la comunidad. Estas relaciones sólo se han presentado en la historia del mundo occidental con caracteres problemáticos en épocas de individualismo, cuando los vínculos tradicionales del hombre con la comunidad se han ido distendiendo tanto, que el individuo se encuentra políticamente a solas consigo mismo; en el hundimiento de la comunidad, tienden a liberarse todas las potencias primarias —y feroces— del egoísmo, y tienden los hombres a confundir este egoísmo con la libertad.

Hemos llegado al extremo de considerar al Estado como un antagonista del individuo. Y esta aberración política, que ha venido arraigando como una mala hierba en la mente de las gentes, ha invadido el campo de la doctrina. Tan firme es la creencia de que Estado e Individuo son términos contrapuestos, que opera ya en los hombres con la espontaneidad de un reflejo, y se requiere osadía y grande esfuerzo para desvanecer el equivoco y replantar el problema en sus términos propios. Individuo y Estado no son antagonistas, sino factores funcionalmente conexos en una acción política unitaria. La legitimidad de una conducta individual espontáneamente defensiva frente al Estado, ha de costar trabajo desvirtuarla en el plano de la teoría y del derecho positivo; más aun en el plano de la acción concreta. Sin duda, esta actitud ha tenido su justificación histórica. Cuando el Estado se constituye sobre el principio exclusivo del poder, les incumbe a la moral y al derecho salvaguardar las libertades individuales y colectivas para bien de la comunidad. Pero ahora es este mismo bien de la comunidad el que exige que se limiten los excesos del poder individual, privado, anónimo e irresponsable. Que si antes fué el poder arbitrario de los príncipes el que perturbaba la buena marcha del Estado y requería una firme regulación, ahora es la arbitrariedad del individuo-masa, cuyo poder se acrecentó sin medida, el que urge regular y limitar. Pues el influjo de los negocios privados en la marcha de los negocios públicos produce hoy las mismas desastrosas consecuencias que en su día produjo el absolutismo de los

soberanos. Y si, contra ese absolutismo, contra la rebelión de los príncipes, se levantó la voz autorizada de unos pensadores en el siglo xvi, menester será que ahora se levante de nuevo contra la rebelión del individuo.

2. "A causa de las continuas guerras que con increíble fecundidad han ido naciendo unas de otras, ha sufrido toda Europa tantas catástrofes que casi en todos los aspectos necesita de una grande y casi total reparación. Pero ninguna cosa le es tan necesaria como una paz y concordia que se extienda a todo el linaje humano. Devastados están los campos y desiertos: los edificios de las poblaciones en ruinas; las ciudades, unas, por tierra y otras, despobladas en absoluto; la cultura atargada y casi muerta; las costumbres, depravadas; las ideas, tan pervertidas, que a los crímenes se les aplaude como hechos meritorios. Todo esto está pidiendo y exige una reparación y reconstrucción lo más amplia posible. Y a gritos nos están diciendo los tristes restos de aquellas grandes cosas, que no pueden sostenerse si no se acude pronto a reparar la ruina."¹

Estas palabras, que tan bien cuadran a nuestro tiempo, fueron escritas en otro muy lejano. Llevan la firma de Luis Vives y la fecha de 19 de julio de 1529. ¿Por qué se alarmaba Luis Vives de la ruina y la discordia cuando, por su sabiduría, le constaba que la guerra y sus tenebrosos efectos se habían sucedido en nuestro mundo desde que hay memoria? Que las guerras pasadas no nos duelen, y las crisis que nosotros padecemos nos parecen siempre las peores que hubo y pueda haber, es cosa cierta. Pero Vives no se pudo hacer esta ilusión. Había en aquella situación un elemento insólito: no eran como las guerras medievales esas guerras que emprendía Carlos V, a quien canta las verdades con tan altivo decoro. "Todo permanece dentro de su orden natural, mientras que el hombre ha caído del suyo, degenerando en algo peor."² ¿Qué ha ocurrido? ¿En qué consiste el orden de la naturaleza humana? "Por de pronto, así como la paz, el amor y la concordia nos mantienen dentro de la naturaleza humana, así la discordia y la disensión no nos permiten ser hombres: nos obligan a descender de la nobleza de nuestra estirpe: nos convierten no ya en fieras..."³ Pero sí, en fieras, precisamente. Esta fiera está siendo instituida en norma política, y esta es la novedad de

¹ Luis Vives, *De Concordia y Discordia*, Dedicatoria a Carlos V, trad. de Laureano Sánchez Gallego. Editorial Séneca, México, 1940; p. 63.

² *Idem*, p. 159.

³ *Idem*, p. 78.

la época. "A un príncipe le conviene igualmente comportarse como hombre y como bestia", dice Maquiavelo.⁴ Astuto como un zorro y fiero como un león, tiene que ser el príncipe. El político de Maquiavelo conserva la astucia evangélica, pero substituye la candidez de la paloma por la fiera leonina. A su vez, el maestro de príncipes tiene que ser *mezzo uomo e mezzo bestia*.

Es notoria la diferencia entre esta concepción del Príncipe y la que expone Santo Tomás en *De regimine principum*. Pero también la de Vives difiere de la tomista. El espíritu con que Vives aboga por la concordia implica la conciencia de una revolución profunda que se está produciendo en Europa. Se han quebrado los vínculos de la unidad espiritual de Europa y de la tradición política. La guerra ya no es la misma guerra, ni la política la misma política. Europa necesita una nueva fórmula. Maquiavelo ofrece la suya: puesto que la realidad de las cosas humanas es así, conviene saberlo y aprender a manejarlas con vistas al poder. Vitoria conoce también la índole peculiar de las cosas humanas, y propone el derecho como freno. Vives propone el sentido de la dignidad humana y la renovación del espíritu cristiano. Técnica política, derecho y sentido moral; las tres propuestas se fundan en la conciencia clara del cambio histórico.

Cuanto han escrito sobre el gobierno civil —dice Maquiavelo— concuerdan en que, para gobernar un Estado y legislarlo propiamente, hay que partir del principio de que todos los hombres son malos por naturaleza, y la historia lo confirma. Esta malicia no pueden remediarla las leyes; tiene que remediarla el poder. Esta justificación del poder puro es la que pone frente a frente al gobernante y los gobernados. La política es como una mecánica. El buen gobierno implica el conocimiento de las leyes que regulan las fuerzas políticas. El gobernado, por otra parte, es como el profano, cuya ignorancia impone el aislamiento. *Aut Caesar aut nihil*. El poder es libre: libre de toda coerción moral. La moral queda relegada a la esfera de la vida privada. Esta es la rebelión de los príncipes.

Tal vez no ha sido suficientemente explicado que el individualismo político moderno se inicia precisamente con este fenómeno de rebelión en el siglo xvi. Pues lo que entonces se inicia, al parecer, es la monarquía absoluta y el derecho divino de los reyes. Pero es que el individualismo comienza en las alturas. Este es un fenómeno muy singular, que se ha ocultado a la mirada de los historiadores tras la altiva muralla del derecho natural racional.

⁴ El Príncipe, cap. xviii.

lista, consolidado en el siglo xvii. Pero la ruptura del orden feudal, que libera la fuerza política de toda construcción religiosa, jurídica y moral, es un proceso que ya en el siglo xvi ofrece estos productos de la pura voluntad de poder, como el César Borja, que inspiró la admiración de Maquiavelo. Y no son los condottieri los únicos modelos de esta nueva conducta política. También los soberanos legítimos: Fernando el Católico, a quien asimismo admira Maquiavelo, Carlos V, a quien reprende Vives, Francisco I, Isabel de Inglaterra. Fuera de Italia, el absolutismo de los príncipes es un principio de orden: viene a poner remedio al absolutismo anárquico de los nobles y a su tiránica arbitrariedad local. Pero la mecánica del poder sigue sus leyes inexorables, y lo que tuvo un comienzo saludable recae en una situación peor. El poder concentrado en unas manos libres se ejerce sin medida. En España, son los Reyes Católicos quienes someten a los nobles. Lope de Vega expresa el sentimiento popular que les acompañó en la empresa:

"¡Fuente Ovejuna! ¡Viva el rey Fernando!
¡Mueran malos cristianos y traidores!"

"¡Muños años vivan
Isabel y Fernando
y mueran los tiranos!"

Esto gritan y cantan los aldeanos de Fuente Ovejuna. Pero ya en el siguiente reinado el poder se está empleando desmedida y arbitrariamente. Digan lo que digan los historiadores y los embaucados por la gloria militar, la voz de la conciencia nacional habla entonces por boca de Luis Vives y Francisco de Vitoria: la moral y el derecho se levantan como obstáculos en el camino inexorable del puro poder y contra su principio de indiferencia. En otros términos: el espíritu tradicional de Europa intenta frenar la rebelión de los príncipes, y son voces españolas las más claras que se dejan oír en medio de la confusión, afirmando una idea del hombre opuesta a la maquiavélica: la idea de la dignidad natural del hombre y la eficacia del derecho para el bien de la comunidad.

A lo largo de toda la doctrina jurídico-política de Vitoria, elaborada a veces muy minuciosa y casuísticamente, discurre el tema de una preocupación fundamental y motivadora: la rebelión de los príncipes, inclusive de los príncipes de la Iglesia. No limita los derechos populares, que estos se dan por bien sentados y no hay

precisamente desmesura en su ejercicio. Sino que limita los derechos de los príncipes, señalando claramente sus orígenes divinos y populares, para que esta firme línea original impida transgresiones. "Después que el rey está instituido por la república, si alguna insolencia comete él, se achaca a la república; razón por la cual ésta tiene obligación de no encomendar este poder sino al que justamente lo ejerce, pues de otra suerte se pone en peligro."⁶ La vida privada de los hombres está regulada por preceptos morales religiosos. Pero ¿quién regulará la conducta de los príncipes? Pues éstos son los que se han rebelado. La misión reguladora correspondía a Roma. Pero al adoptar el Papa una actitud beligerante en las contiendas internacionales, la Cristiandad se ha quedado sin el árbitro supremo, dirimente: ha perdido la voz tradicional de la justicia. El poder espiritual se emplea para fines temporales; y no sólo temporales, sino para fines de puro poder en los cuales urge discernir lo que corresponde al interés del príncipe y lo que pueda corresponder al interés de la república.

Para Maquiavelo, en cambio, es la gloria lo que debe inspirar la conducta del caudillo. Y volviendo con nostalgia la mirada hacia los tiempos clásicos, considera a la religión cristiana la causa del debilitamiento de los hombres: "Nuestra religión pone la felicidad suprema en la humildad y en el desprecio de los bienes terrenales, mientras que la otra (el paganismo), por el contrario ponía el mayor bien en la grandeza de alma, la fuerza del cuerpo y todas las cualidades parejas que hacen a los hombres formidables."⁶ La gloria del príncipe es la justificación plenaria y última de su acción política. Por el contrario, Vives, dirigiéndose al Emperador —quien acaba de saquear a Roma y prepara otra expedición a Italia— le dice en tono irónico: "No es de pensar que tanto aparato bélico, tal conmoción en la vida, tanto trastorno en todas las actividades que parecen arrancar a España en sus raíces, sea sólo para un ridículo alarde de poder, o para cosechar pueriles aplausos. ¿Podría imaginarse cosa más indigna de tu seriedad?"⁷ Y Francisco de Vitoria establece, por su parte, esta doctrina, pensando ya no en Italia, sino en América: "Para que una guerra pueda llamarse justa no es siempre suficiente que el príncipe crea tener justa causa para hacerla." Y más adelante "A los súbditos, convencidos de la injusticia de una guerra, no le es lícito tomar parte en ella, se equivoquen o no en su apreciación."

⁶ De la potestad civil, 12.

⁶ Discursos, II 2.

⁷ Op. cit., pp. 68 s.

ción." ⁸ Ahora cabe preguntarse ¿si hoy vivieran, a quién inculparían Luis Vives y Vitoria?

El príncipe es responsable ante Dios y ante su pueblo. De los dos deriva su derecho. Este y no otro es el sentido que tiene en sus orígenes la doctrina del derecho divino de los reyes. A esto se ha llamado un "rastreo de medievalismo", con una intención peyorativa que hoy debe convertirse en laudatoria. El medievalismo político doctrinal no es un oscurantismo, ni un absolutismo, ni ninguna de esas patrañas que han venido difundiendo, más aún que los historiadores, los políticos medio ilustrados, a la usanza del liberalismo burgués anticlerical del siglo XIX —muchos de ellos pululan todavía en el XX—, cuyo límite de lecturas eran, aparte de un Maquiavelo traducido, los relatos de la Revolución Francesa. Pero, recíprocamente, esta doctrina tampoco puede ser invocada, sin ejercer sobre ella descarada violencia, por quienes pretendan justificar la tiranía y el abuso de poder. Que el poder viene de Dios, como se lee en San Pablo (Romanos, 13. 1), no significa que sea sagrada la persona que lo ejerza, ni que pueda ejercerlo con arbitrariedad y en perjuicio de la comunidad nacional e internacional. No se dice que Dios respalda a quien abusa del poder; sino, por el contrario, que quien gobierna es responsable ante Dios del uso y el abuso de ese poder que de Él recibe, por mediación de la república, ante la cual también es responsable. Y si no cree en Dios que no invoque su nombre en vano. *Rex nihil potest nisi quod iure potest.*

En el plano de la doctrina política, la inteligencia humana no ha creado un orden y armonía más completos y perfectos que la teoría tomista de la ley divina, la ley natural y la ley humana. Muchos se olvidan, si acaso alcanzaron a leerlo, de lo que allí se dice. Y lo que allí se dice, citando las memorables palabras de San Isidoro, es que "la ley debe ser honesta, justa, posible según la naturaleza, conforme a las costumbres del país, conveniente al lugar y tiempo, necesaria, útil, clara y que no se preste a capciosidades, y escrita no por consideración de algún interés privado, sino para utilidad común de los ciudadanos."⁹ No se concibe cómo pudiera ser absoluto el poder cuando a sus regulaciones se imponen tantos y tan precisos límites. "La ley humana debe referirse al bien común", prosigue Santo Tomás; y del gobierno "tiránico, que es totalmente corrompido... no resulta ley alguna". Por tanto, "las leyes que se oponen al bien del hombre, por su

⁸ De los indios, Segunda, 20 y 23 respectivamente.

⁹ Suma Teológica, Primera de la Segunda, Cuestión XCV.

fin o por su autor o por su forma injustamente, no obligan en el fuero de la conciencia", ni es necesaria su observancia.¹⁰

Esta es la doctrina que restauran Vitoria y Vives, el primero por el lado jurídico, el segundo por el lado moral. Y que su obra es una obra viva de restauración, y no una simple copia muerta de la escolástica, lo muestra la reacción que produjeron las *Relecciones* del Padre Vitoria en el Emperador y en el Papa. La famosa *relección De potestate civile* no fué incluida en el Índice de obras prohibidas porque el Papa Sixto V murió antes de tiempo, o sea muy a tiempo. Y en cuanto al Emperador, no bien se hubo enterado de las ideas que andaba propalando ese frailecito en Salamanca, le mandó a su Prior una carta malhumorada y famosa, que deja en mal lugar su presunta política ecuménica. De suerte que si el texto de las ilustres *Relecciones* ha pasado a la posteridad ha sido verdaderamente por milagro, pues no hubo quien las imprimiera.

Es en el siglo XVII, con el racionalismo y el protestantismo, cuando la teoría del derecho divino de los reyes adquiere un carácter absolutista y cuando triunfa la concepción maquiavélica del poder. Ideada como un freno a la demasia del poder, se convierte en una cínica garantía de impunidad. Por un natural decaimiento de la estirpe, los príncipes intervienen cada vez menos en la gestión efectiva de los negocios de estado. Se consolidan doctrinal y efectivamente los atributos y emblemas de su poder, que sigue rodeado de la mayestática aureola del derecho divino; pero es la nueva figura del político —la eminencia gris— la que representa el papel del príncipe maquiavélico y la que ejerce el poder de modo efectivo y de acuerdo con esas leyes mecánicas, que Maquiavelo ideó para el mundo político, y que tanto se asemejan al principio de indiferencia que la "nueva ciencia" de la época ha descubierto en la mecánica del mundo físico.

3. Al romper entonces sus vínculos efectivos con la moral y la religión, y conservar puramente los nominales, la política inicia la crisis que estalla en nuestros días. En la Edad Media, en la doctrina tomista, la coherencia orgánica de las tres leyes debía siempre a salvo el recurso ante Dios y ante la conciencia. Pero ahora, en el siglo XVII, al tomar a Dios como pretexto y no como fundamento primero y último recurso, el poder no sólo se desvincula de la religión, sino además de la ética. Vitoria y Vives quedan fuera del Estado. Estos son los términos de la tragedia política

¹⁰ Cuestión XCVI.

moderna, la cual reproduce con fidelidad los términos de la tragedia socrática: la conciencia moral frente al Estado como poder. Y con la ética, es toda la vida espiritual de las comunidades la que empieza a vivir con independencia del Estado, y muchas veces frente al Estado o escondiéndose de él. En España, siquiera, es donde el fenómeno se presenta más claramente, porque la empresa de evangelización de América, mezclada como va con la codicia, le confiere no obstante a la política del Estado un carácter especial y una misión ecuménica. Pero, a su tiempo, y no muy tarde, en España lo mismo que en los demás estados europeos, llegan a escindirse la moral y la política, que en la Edad Media constituían, como en la Atenas de Solón, una indestructible unidad.

Así ocurre que los Vives y los Vitoria pasan a formar parte de la "masa", y la masa se queda con la ética —para uso privado— y sin el poder; mientras que el poder sigue, como siempre, concentrado en manos de uno o unos pocos, los cuales, empero, lo ejercen sin moral. Cabría preguntar qué es lo que ocurriría en el mundo si también la masa perdiera la moral. Pues bien: esto es precisamente lo que ha venido a ocurrir. Esta masa, que era simplemente el pueblo, con unos cuantos servidores del espíritu, cada vez más alejados del Estado, porque éste era el poder, esta masa se fué diferenciando y cualificando y, en el proceso, fué adquiriendo poder, ella también. La burguesía y el industrialismo han hecho que la masa dejara de ser esa unidad del pueblo que antes se llamaba "república". Y su poder ha llegado a ser tan grande, que ya es más grande que el del propio Estado, cuyos viejos oropeles han quedado ya muy desprestigiados. Este nuevo poder, que es económico —ya no político ni militar— usa sus propios principios maquiavélicos; pero no quiere confundirse con el mismo Estado, sino que sigue en su primitivo empeño de limitar sus poderes. Pero ahora este empeño ya no se tiene en nombre del derecho y la moral; ya no son sus promotores los Vives y los Vitoria. Como siempre, la moral se ha quedado sin poder; pero así como en el siglo XVI tenía el apoyo del pueblo, ahora siente a veces que se ha quedado también sin este apoyo, pues ya no se sabe cuándo es pueblo, o república, o comunidad, la masa de individuos individualistas que se afanan por su propio poder.

Ante esta situación, habiendo cambiado los papeles, el moralista y el jurista tendrán que alterar sus objetivos adecuadamente. Y si en el siglo XVI procedieron contra los abusos de poder del Estado, representado en el príncipe, ahora tendrán que proceder contra los abusos de poder del individuo y en defensa del Es-

precisamente desmesura en su ejercicio. Sino que limita los derechos de los príncipes, señalando claramente sus orígenes divinos y populares, para que esta firme línea original impida transgresiones. "Después que el rey está instituido por la república, si alguna insolencia comete él, se achaca a la república; razón por la cual ésta tiene obligación de no encomendar este poder sino al que justamente lo ejerce, pues de otra suerte se pone en peligro." La vida privada de los hombres está regulada por preceptos morales religiosos. Pero ¿quién regulará la conducta de los príncipes? Pues éstos son los que se han rebelado. La misión reguladora correspondía a Roma. Pero al adoptar el Papa una actitud beligerante en las contiendas internacionales, la Cristiandad se ha quedado sin el árbitro supremo, dirimente: ha perdido la voz tradicional de la justicia. El poder espiritual se emplea para fines temporales; y no sólo temporales, sino para fines de puro poder en los cuales urge discernir lo que corresponde al interés del príncipe y lo que pueda corresponder al interés de la república.

Para Maquiavelo, en cambio, es la gloria lo que debe inspirar la conducta del caudillo. Y volviendo con nostalgia la mirada hacia los tiempos clásicos, considera a la religión cristiana la causa del debilitamiento de los hombres: "Nuestra religión pone la felicidad suprema en la humildad y en el desprecio de los bienes terrenales, mientras que la otra (el paganismo), por el contrario ponía el mayor bien en la grandeza de alma, la fuerza del cuerpo y todas las cualidades parejas que hacen a los hombres formidables."⁶ La gloria del príncipe es la justificación plenaria y última de su acción política. Por el contrario, Vives, dirigiéndose al Emperador —quien acaba de saquear a Roma y prepara otra expedición a Italia— le dice en tono irónico: "No es de pensar que tanto aparato bélico, tal conmoción en la vida, tanto trastorno en todas las actividades que parecen arrancar a España en sus raíces, sea sólo para un ridículo alarde de poder, o para cosechar pueriles aplausos. ¿Podría imaginarse cosa más indigna de tu seriedad?"⁷ Y Francisco de Vitoria establece, por su parte, esta doctrina, pensando ya no en Italia, sino en América: "Para que una guerra pueda llamarse justa no es siempre suficiente que el príncipe crea tener justa causa para hacerla." Y más adelante: "A los súbditos, convencidos de la injusticia de una guerra, no les es lícito tomar parte en ella, se equivoquen o no en su apreciación."

⁶ De la potestad civil, 12.

⁷ Discursos, II 2.

⁸ Op. cit., pp. 68 s.

fin o por su autor o por su forma injustamente, no obligan en el fuero de la conciencia", ni es necesaria su observancia.¹⁰

Esta es la doctrina que restauran Vitoria y Vives, el primero por el lado jurídico, el segundo por el lado moral. Y que su obra es una obra viva de restauración, y no una simple copia muerta de la escolástica, lo muestra la reacción que produjeron las *Relecciones* del Padre Vitoria en el Emperador y en el Papa. La famosa *relección De potestate civile* no fué incluida en el Índice de obras prohibidas porque el Papa Sixto V murió antes de tiempo, o sea muy a tiempo. Y en cuanto al Emperador, no bien se hubo enterado de las ideas que andaba propalando ese frailecito en Salamanca, le mandó a su Prior una carta malhumorada y famosa, que deja en mal lugar su presunta política ecuménica. De suerte que si el texto de las *ilustres Relecciones* ha pasado a la posteridad ha sido verdaderamente por milagro, pues no hubo quien las imprimiera.

Es en el siglo XVII, con el racionalismo y el protestantismo, cuando la teoría del derecho divino de los reyes adquiere un carácter absolutista y cuando triunfa la concepción maquiavélica del poder. Ideada como un freno a la demasia del poder, se convierte en una cínica garantía de impunidad. Por un natural decaimiento de la estirpe, los príncipes intervienen cada vez menos en la gestión efectiva de los negocios de estado. Se consolidan doctrinal y efectivamente los atributos y emblemas de su poder, que sigue rodeado de la mayestática aureola del derecho divino; pero es la nueva figura del político —la eminencia gris— la que representa el papel del príncipe maquiavélico y la que ejerce el poder de modo efectivo y de acuerdo con esas leyes mecánicas, que Maquiavelo ideó para el mundo político, y que tanto se asemejan al principio de indiferencia que la "nueva ciencia" de la época ha descubierto en la mecánica del mundo físico.

3. Al romper entonces sus vínculos efectivos con la moral y la religión, y conservar puramente los nominales, la política inicia la crisis que estalla en nuestros días. En la Edad Media, en la doctrina tomista, la coherencia orgánica de las tres leyes dejaba siempre a salvo el recurso ante Dios y ante la conciencia. Pero ahora, en el siglo XVII, al tomar a Dios como pretexto y no como fundamento primero y último recurso, el poder no sólo se desvincula de la religión, sino además de la ética. Vitoria y Vives quedan fuera del Estado. Estos son los términos de la tragedia política

¹⁰ Cuestión XCVI.

ción." Ahora cabe preguntarse ¿si hoy vivieran, a quién inculparían Luis Vives y Vitoria?

El príncipe es responsable ante Dios y ante su pueblo. De los dos deriva su derecho. Este y no otro es el sentido que tiene en sus orígenes la doctrina del derecho divino de los reyes. A esto se ha llamado un "rastreo de medievalismo", con una intención peyorativa que hoy debe convertirse en laudatoria. El medievalismo político doctrinal no es un oscurantismo, ni un absolutismo, ni ninguna de esas patrañas que han venido difundiendo, más aún que los historiadores, los políticos medio ilustrados, a la usanza del liberalismo burgués anticlerical del siglo XIX —muchos de ellos pululan todavía en el XX—, cuyo límite de lecturas eran, aparte de un Maquiavelo traducido, los relatos de la Revolución Francesa. Pero, recíprocamente, esta doctrina tampoco puede ser invocada, sin ejercer sobre ella descarada violencia, por quienes pretenden justificar la tiranía y el abuso de poder. Que el poder viene de Dios, como se lee en San Pablo (*Romanos*, 13. 1), no significa que sea sagrada la persona que lo ejerza, ni que pueda ejercerlo con arbitrariedad y en perjuicio de la comunidad nacional e internacional. No se dice que Dios respalda a quien abusa del poder; sino, por el contrario, que quien gobierna es responsable ante Dios del uso y el abuso de ese poder que de El recibe, por mediación de la república, ante la cual también es responsable. Y si no cree en Dios que no invoque su nombre en vano. *Rex nihil potest nisi quod iure potest.*

En el plano de la doctrina política, la inteligencia humana no ha creado un orden y armonía más completos y perfectos que la teoría tomista de la ley divina, la ley natural y la ley humana. Muchos se olvidan, si acaso alcanzaron a leerlo, de lo que allí se dice. Y lo que allí se dice, citando las memorables palabras de San Isidoro, es que "la ley debe ser honesta, justa, posible según la naturaleza, conforme a las costumbres del país, conveniente al lugar y tiempo, necesaria, útil, clara y que no se preste a capciosidades, y escrita no por consideración de algún interés privado, sino para utilidad común de los ciudadanos."⁸ No se concibe cómo pudiera ser absoluto el poder cuando a sus regulaciones se imponen tantos y tan precisos límites. "La ley humana debe referirse al bien común", prosigue Santo Tomás; y del gobierno "tiránico, que es totalmente corrompido... no resulta ley alguna". Por tanto, "las leyes que se oponen al bien del hombre, por su

⁸ De los indios, Segunda, 20 y 23 respectivamente.

⁹ Summa Teológica, Primera de la

moderna, la cual reproduce con fidelidad los términos de la tragedia socrática: la conciencia moral frente al Estado como poder. Y con la ética, es toda la vida espiritual de las comunidades la que empieza a vivir con independencia del Estado, y muchas veces frente al Estado o escondiéndose de él. En España, siquiera, es donde el fenómeno se presenta más claramente, porque la empresa de evangelización de América, mezclada como va con la codicia, le confiere no obstante a la política del Estado un carácter especial y una misión ecuménica. Pero, a su tiempo, y no muy tarde, en España lo mismo que en los demás estados europeos, llegan a escindirse la moral y la política, que en la Edad Media constituían, como en la Atenas de Solón, una indestructible unidad.

Así ocurre que los Vives y los Vitoria pasan a formar parte de la "masa", y la masa se queda con la ética —para uso privado— y sin el poder; mientras que el poder sigue, como siempre, concentrado en manos de uno o unos pocos, los cuales, empero, lo ejercen sin moral. Cabría preguntarse qué es lo que ocurriría en el mundo si también la masa perdiera la moral. Pues bien: esto es precisamente lo que ha venido a ocurrir. Esta masa, que era simplemente el pueblo, con unos cuantos servidores del espíritu, cada vez más alejados del Estado, porque éste era el poder, esta masa se fué diferenciando y cualificando y, en el proceso, fué adquiriendo poder, ella también. La burguesía y el industrialismo han hecho que la masa dejara de ser esa unidad del pueblo que antes se llamaba "república". Y su poder ha llegado a ser tan grande, que ya es más grande que el del propio Estado, cuyos viejos oropeles han quedado ya muy desprestigiados. Este nuevo poder, que es económico —ya no político ni militar— usa sus propios principios maquiavélicos; pero no quiere confundirse con el mismo Estado, sino que sigue en su primitivo empeño de limitar sus poderes. Pero ahora este empeño ya no se tiene en nombre del derecho y la moral; ya no son sus promotores los Vives y los Vitoria. Como siempre, la moral se ha quedado sin poder; pero así como en el siglo XVI tenía el apoyo del pueblo, ahora siente a veces que se ha quedado también sin este apoyo, pues ya no se sabe cuándo es pueblo, o república, o comunidad, la masa de individuos individualistas que se afanan por su propio poder.

Ante esta situación, habiendo cambiado los papeles, el moralista y el jurista tendrán que alterar sus objetivos adecuadamente. Y si en el siglo XVI procedieron contra los abusos de poder del Estado, representado en el príncipe, ahora tendrán que proceder contra los abusos de poder del individuo y en defensa del Es-

tado. Habrá que establecer una teoría nueva del derecho divino de los individuos, como antes se estableciera del derecho divino de los reyes. Será ésta tal vez la manera de oponer un valladar a la demasia de esa ambición individualista de poder. Y así como Santo Tomás y Vitoria, siguiendo a San Pablo, sostuvieron que el poder viene de Dios, entendiéndolo que ante Él es responsable el soberano del uso que haga del poder, esperemos ahora, tal vez en vano, que aparezca otro fraile dominico, el cual, corriendo el riesgo de ser excomulgado y de ser perseguido por los poderes temporales y la mala fama, sostenga de acuerdo con la realidad de los tiempos modernos y con el espíritu de las doctrinas viejas, que hay que poner un límite a la ambición individual de poder: que hay que someter en nombre de Dios, del derecho y de la ética, la rebelión del individuo.

El poder sólo se justifica cuando no opera de acuerdo con el principio maquiavélico de indiferencia, cuando no es un fin en sí mismo, sólo se justifica cuando se pone al servicio de fines espirituales. Esta es la enseñanza que legó al mundo el ardiente, irónico combate de Sócrates con los sofistas. Pues sofistas son hoy en día quienes proclaman con arrogancia los sagrados derechos del individuo y justifican al hacerlo, acaso sin saberlo, todos los excesos de la codicia, el egoísmo, la ambición, la crueldad, la voluntad de dominio y la irresponsabilidad. Su retrato ya quedó hecho hace siglos por Platón, al presentar en el *Gorgias* ese personaje llamado Calicles, que es el primer Maquiavelo de la historia. El individuo sólo es sagrado cuando su vida está dedicada a fines de índole superior, que rebasan la esfera de la propia, menguando individualidad.

El proceso histórico de individuación del hombre es, en efecto, un proceso de relajamiento de sus vínculos vitales con lo que no es él mismo; es una progresiva constitución de esta interioridad del "sí mismo" que representa Sócrates en la historia de la condición humana. Pero una comunidad sólo se mantiene fecunda cuando sus miembros individuales substituyen por nuevos vínculos racionales y voluntarios los primitivos que ya se distendieron. Cuando esta renovación no se produce, la comunidad decae irremediablemente, y lo que puede parecer entonces una mayor libertad del individuo frente al Estado, no es sino la incoherencia y desarticulación de la vida colectiva: un radical desorden. La decadencia política del mundo helénico en el siglo IV a. C. debiera servir de ejemplo y advertencia. Pero ¿qué político ha recogido esta advertencia? ¿Quién ha reanudado en nuestros días la misión aquellos Demóstenes y Platón? La liber-

ducta. Pues, a su vez, el Estado tampoco es un individuo insolidario, sino miembro de una comunidad superior.

La reforma del Estado no debe tender a limitar sus poderes, sino a disponerlos para el servicio de fines espirituales. Mientras el Estado y el Individuo sigan siendo adversarios, o cuando menos extraños, será imposible restablecer los vínculos de comunidad entre los hombres de una nación. El Estado no es el sujeto del Espíritu Universal, como pensaba Hegel. Si así fuera, habría que convenir en que el Espíritu se ha materializado en nuestros días. Además, si el Estado fuera ese Sujeto, sería necesariamente el fin último de la vida, y no es fin, sino órgano para un fin. Pero no órgano para fines inmediatos de la vida, ni instrumento del beneficio privado, sino medio de fines superiores a toda individualidad, y superiores al Estado mismo. El Estado debe tener su vida propia y libre, no puramente parasitaria. Y así como el individuo alcanza su plenitud de ser cuando dispone su vida al servicio de fines superiores, también el Estado justifica y fertiliza su existencia en el cumplimiento de una misión que rebasa el plano de su existencia puramente elemental. No tiene sentido hablar de libertad de iniciativa económica en el individuo, ni de libertad o autarquía económica en el Estado. La vida económica es vida vegetativa, y sólo es libre la vida del espíritu.

Con el Estado-Poder es imposible reanudar los vínculos espirituales. Pero tampoco hay vínculos auténticamente humanos entre individuos que no constituyen una comunidad, sino tan sólo un organismo económico. Estos vínculos totales sólo podrán existir y mantenerse tensos cuando puedan identificarse ante la conciencia moral el Estado y la Comunidad. Entonces será cuando se identifiquen, por lo mismo, la conciencia moral y la conciencia política, que hoy están escindidas; cuando el ser individuo o sujeto moral equivalga a ser ciudadano, a ser miembro de la comunidad, y no como ahora, a ser un solitario adolorido, con la vida desgarrada por todas estas escisiones y dualidades.

dad individual no es un desprendimiento, que llevara el signo negativo de una pura contracción vital, sino que es una expansión creadora. No es una reserva, sino una ofrenda. La libertad individual es una relación orgánica del individuo con la comunidad. El individualismo es lo contrario de la libertad individual.

Cuando no es vivo el sentimiento de comunidad, la acción individual privada o se endereza al beneficio propio insolidario, o, si es una acción espiritual, queda frustrada en gran medida, porque ninguna obra del espíritu es plenamente fecunda sino cuando redunde de una vida comunal para luego revertir en ella. El individuo —pensaba Ortega hace muchos años— no puede orientarse en el Universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera (*Meditaciones del Quijote*). España ha sufrido más que otras naciones de esta carencia de sentido institucional y orgánico de la comunidad. El espíritu de comunidad lo ha expresado líricamente, pero no con obras de razón política. Este ser vivo que es una comunidad humana tiene en el Estado el órgano adecuado para sus funciones racionales y voluntarias. Cuando estas funciones se desvían y encaminan exclusivamente hacia el poder, los miembros individuales de la comunidad recaban para sí el ejercicio de estas potencias supremas de la vida. Le disputan al Estado su tendencia a ser considerado un fin. Pero es cosa tan mala que el Estado sólo persiga el fin del poder, como que se convierta en medio de los fines de poder puramente individuales. El Estado queda entonces reducido a una función vegetativa, o sea administrativa. Las potencias superiores de la vida se concentran en la iniciativa privada y, dentro de ésta, unos hombres sirven en soledad la causa del espíritu, mientras otros absorben el poder de que se privó al Estado, como si éste fuera un espectador de la existencia privada de sus miembros: una superfluidad pomposa del cuerpo social.

Esta peculiar reversión de lo general hacia lo particular, este poner el todo al servicio de la parte, anula toda potencia de creación superior, impide el cumplimiento de una misión histórica de la comunidad: limitado a fines vegetativos en el interior, el Estado no persigue otros en sus relaciones internacionales. El único vínculo que resta entre el individuo y la comunidad, entre un Estado y otro Estado, es el vínculo primario del interés. Ciertamente es que la misión histórica de un Estado puede recaer, en una etapa de su vida, sobre la propia comunidad: su fin puede ser el establecimiento de la justicia y el bienestar nacional. Pero es mayor el rango de la misión cuando ésta se universaliza, y puede universalizarse, sin el poder, por vía de ejemplaridad de la con-

EL SUEÑO DEL PODER

1. Heráclito decía que "los que están despiertos tienen un mundo común, pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular". De tal manera que el sueño fuera como una especie de individualismo anárquico, que destruyera los nexos de comunidad entre los hombres. Pero, como es demasiado manifiesto que no podemos comunicarnos con el que está dormido, y todos sabemos que a Heráclito no lo llamaban "el oscuro" porque dijese banalidades, habríamos de inquirir qué sentido se oculta detrás de esta alegoría del sueño.

Tantos ingenios han empleado el sueño en sentido alegórico, dentro y fuera de la filosofía, que en esta predilección por el tema hemos de ver expresada la inquietud que a todos nos produce el sueño ajeno. El hombre dormido es el hombre que se rehúsa, que se vuelve de espaldas a nosotros y nos rechaza, sin ofrecernos siquiera este asidero para la réplica que es la repulsa expresa, la cual mantiene todavía el diálogo y aplaza la ruptura. Al mismo tiempo, el hombre dormido es el más vulnerable: su propio aislamiento lo deja indefenso; su misma pasividad lo aproxima a la muerte. El muerto y el dormido se han ido, en efecto, cada uno a su "mundo particular", al cual no tenemos acceso. La vida, por lo visto, consiste en dar la cara, y toda forma de volvernos la espalda nos parece una especie de muerte. El otro, cuando está despierto, nunca es verdaderamente ajeno: si nos mira y nos habla, siempre es algo propio de nosotros mismos. Pero el muerto y el dormido nos son muy hondamente extraños.

Ahora, pienso que hay una forma terrible de soñar despierto, de "volvernos la espalda" sin dejar de vernos y de hablarnos, de rehusar la comunidad con los demás sin dejar su compañía. Hemos dicho muchas veces que la palabra es esencialmente un vínculo. Pero la palabra no sólo ata, sino que también corta. En su silencio apacible y vulnerable, el dormido cortó el contacto con nosotros. Sin embargo, también el despierto puede ser cortante y tajante. Todo depende del sentido de su palabra. La palabra es ambigua, y no lo es tan sólo semánticamente, sino existencialmente.

Las ciencias del lenguaje han estudiado la historia de la palabra. Pero ésta será siempre una historia fragmentaria, mientras la palabra se considere en sí misma, y no se atienda a los fines

que el hombre le propone. Como el hombre no inventó de una vez todas las formas de vida, no pudo expresar de una vez una riqueza vital que sólo fué cobrando con el tiempo. Los grados de este avance pueden fijarse en fechas históricas bastante precisas. Así, la palabra, que ha servido ya para muchos fines expresivos en Homero, sólo empieza con Solón a servir como instrumento político, cuando la ley se formula por escrito la primera vez. Y aunque los hombres supongo que amaron de una manera u otra antes de Platón, la palabra sólo adquiere sentido de amor auténtico en el Banquete. Y así, finalmente, esta palabra que había tenido sentidos místicos y poderes mágicos, y fines utilitarios, y tonos heroicos y éticos y eróticos, se convierte en la época sofística en un instrumento de poder y de dominio.

Pero el poder es un sueño: es una forma de encierro en soledad, es un principio de vida que rehúsa la convivencia, es una forma de hablar que corta el diálogo. El poder por el poder es un contrasentido, y la palabra convertida en un instrumento de poder es la más grave de las ambigüedades: la ambigüedad de la daga que tiene dos filos.

Porque, si bien lo advertimos, en todos los demás usos la palabra es vínculo. Sirviendo a la religión, a la economía, al arte, al derecho, a la ciencia o a la filosofía, la palabra expresa un mundo, o un sector del mundo, que nos es común, que todos compartimos incluso con nuestras discrepancias, y por el que todos nos esforzamos solidariamente, vigilantes o sea despiertos. Pero el poder no se comparte, ni puede ser nunca lo común. El afán de dominio es por esencia discordante y anárquico. Mi poder es mi poder: el mío y de nadie más; y su tendencia inherente es la de someter a todo poder ajeno, pues cualquier otro le resulta incompatible. El afán de poder me encierra en mí mismo, y me priva a mí mismo de la paz del ánimo, tanto como a los demás, pues me obliga a permanecer siempre receloso y beligerante. Los otros hombres ya no son para mí los prójimos o los semejantes: son inmediatamente los competidores, los adversarios; incluso los aliados son sospechosos, no sólo los enemigos. ¿Qué principio de vida puede ser común, cuando el poder se convierte en un principio? Toda palabra ajena es objeto de sospecha, toda iniciativa se considera con difidencia y recelo, a toda palabra buena se le retuerce el sentido, toda empresa se corrompe por la ambición, la malicia y el prejuicio.

Pero la palabra, convertida en instrumento de poder, no es una cosa distinta de la palabra como expresión de amor. No es otra cosa, sino una corrupción de la misma. Y si esta corrupción de la

palabra es inherente a su empleo por los hombres, habremos de reconocer que el hombre mismo trae consigo, en su propio interior, un fermento de corrupción que amenaza, como una posibilidad de negación, todas las obras positivas que pueda iniciar. No hay dos principios en el hombre: uno del bien y otro del mal. Hay un principio del bien, que es el amor, y una degeneración de este principio, que se llama poder. Pero veamos que también el amor es un poder, y por esto no hay dos principios. El amor tiene su fuerza; de hecho, este es el nombre que podemos dar a la única fuerza de que disponemos. Y lo que llamamos poder no es sino la misma fuerza que se desbordó y perdió el sentido de sus fines: se convirtió ella misma en un fin. La palabra dominadora no es ambigua porque haya posibilidad ninguna de equivocar su sentido, que es bien directo, sino porque es un esencial contrasentido: lo que ella implica es que los medios pasaron a ser fines, y los fines quedaron sometidos al servicio de los medios. El mal no es otra cosa que un contrasentido.

La palabra del bien y la palabra del mal son una y la misma: todo depende del sentido. También son el mismo el hombre despierto y el hombre dormido. Pero el hombre dormido se encerró en sí mismo. ¿Y qué diría el hombre de poder, encerrado por su mismo afán de dominio, impedido por él de salir en busca de otros fines, si descubriera que, a pesar de su inquieta vigilancia, en verdad está dormido? Dijo el poeta que "toda la vida es sueño..." No toda, no toda. Dormidos están los que sueñan con el poder. Los que tienen fuerza de amor están despiertos.

1951.

EL SABER Y EL PODER

2. Hay una historia vieja que tiene sentido nuevo. Es una historia griega. Los hombres de hoy tienen mucho que aprender de aquel pasado.

En la segunda mitad del siglo V a. C. alcanza Atenas la supremacía política y espiritual del mundo helénico. Se ha sometido la invasión persa; se construye el Partenón para conmemorar la victoria; Anaxágoras lleva por primera vez la palabra de filosofía a los cenáculos más cultivados; el teatro se llena con el estreno de las tragedias de Sófocles y Eurípides y de las primeras comedias de Aristófanes. Se ha constituido el imperio marítimo ateniense; pero Atenas está en crisis.

La crisis no es fácil discernirla, porque ni siquiera se oculta

bajo el triunfo y el esplendor, sino que se confunde con este mismo triunfo y toma la forma esplendorosa del éxito. Lo que ha ocurrido es esto: que por primera vez un hombre ha tomado conciencia de lo que representa el poder. Este hecho tan simple ha bastado para trastornar los cimientos de la política —y política quiere decir en Grecia la vida toda de la comunidad, no algo aparte de ella, como entre nosotros. Pericles aplica a las relaciones entre estados la política de poder; él es quien inventa ese "equilibrio de poder" que, con el nombre de *balance of power*, pasa por ser una invención inglesa. Pero ¿dónde está la crisis? La crisis consiste en el agotamiento de la virtud antigua, en la ruina de los viejos valores tradicionales, expresados con palabra de belleza en los textos de la *Iliada* y la *Odisea*, y sobre los cuales se había apoyado hasta entonces la vida de los griegos. La nueva acción ha prescindido de ellos y ha logrado un éxito. Lo grave es, pues, el éxito mismo.

Pues no hay, ni ha habido, ni jamás habrá comunidad alguna que pueda subsistir sin el apoyo de un cuerpo de valores y principios. Lo cual quiere decir sin tradición. Y cuando una determinada tradición agota su fuerza vieja en el curso de la historia, la vida la renueva transformándola, la combina con valores nuevos y desecha los que ya carecen de auténtica virtualidad. Si esto no ocurre, la tradición se muere, y con ella la comunidad que le dio vida en el pasado. Pero Atenas no muere todavía. ¿Cuáles son, entonces, los valores nuevos que propone en ese momento de su historia?

Hay unos hombres sagaces que descubren el sentido de la nueva situación. Descubren que la conducta pública y privada de los hombres tiene que fundarse desde entonces en la razón. Esto implica una nueva educación del hombre: una nueva idea del hombre. La fuerza grande que tienen los principios irracionales de vida, cuando son vigentes, consiste en que se difunden y transmiten sin plan deliberado, sin método ni crítica, sin decisión voluntaria ni esfuerzo individual. Viven por sí solos: no son lo que se llama una política. Los heredan los hijos de sus padres, como éstos los heredaron de los suyos. Cuando se corta esta línea de transmisión, hay que acudir a la razón y a la voluntad de todos los ciudadanos: hay que educarlos individualmente y reiterar sin cansancio el mismo plan educativo para cada uno de ellos. Hay que recabar su aprobación para cada medida; en suma, hay que hacer política. En Grecia, esto se llama democracia. La masa tal vez siga viviendo sobre la incierta base de la tradición decayida; pero las minorías tienen que formarse de acuerdo con las ideas

nuevas. Los formadores de las minorías, en la Grecia de entonces, son esos hombres perspicaces que se llaman sofistas.

Sofista quiere decir sabio. Y el nombre era apropiado, porque ellos creyeron que la nueva virtud era la sabiduría, y que la sabiduría tenía que aprenderse con maestros: no se recibía por herencia. Sólo que ésta no era ya una sabiduría especulativa, desinteresada, sino un saber que se ponía al servicio inmediato de la vida. ¿De dónde viene entonces la mala fama del sofista, siendo así que sus directivas parecen tan respetables y plausibles? Que el saber deba ponerse al servicio de una finalidad vital no es cosa mala. Este es el sentido de la enseñanza socrática: la razón vital es la razón al servicio del bien. Lo malo fué la finalidad precisa que eligieron los sofistas: el poder. El saber al servicio del poder: esta es la fórmula en que se resume la educación sofística. Y ya no es necesario sugerir más la semejanza que aquel tiempo ofrece con el nuestro.

Antes de la democracia, al ciudadano griego le bastaba creer para sentir la cohesión de la comunidad. Las creencias mismas constituían el vínculo de cohesión. Ahora, con la democracia, su ser individual queda liberado de los viejos vínculos tradicionales. Pero la libertad es siempre una medida de soledad. Y estando a solas, que es lo que significa ser individuo, tiene que pensar por su cuenta cuáles deban ser los nuevos vínculos que se establezcan, o depender de unos maestros que se lo enseñen. En todo caso, no le basta creer, tiene que saber. Guárdese bien, si las enseñanzas que recibe son descarriadas. En Atenas, la sapiencia, la sabiduría o *sophia* de los sofistas parece abrirle el camino. Ellos se llaman a sí mismos maestros de sabiduría; aprendiendo con ellos, podrá descubrir el nuevo camino por el que deba discurrir la vida de la comunidad.

Pero resulta que los sofistas, en el verdadero fondo, sólo enseñan a hablar. ¿Resultará que el saber se encierra sólo en la palabra? La verdad se expresa con palabras, pero ahora ya no importa la verdad, sino la palabra misma, pues se ha descubierto que ella es un instrumento de poder. El poder, cuando es principio de vida, cuando se propone como un fin en sí mismo requiere los medios que mejor convienen a su eficacia en el momento. En nuestros días, su medio eficaz es el dinero. Los griegos del siglo V, que eran gente de mejor gusto, adoptaron la palabra. Pero no una palabra cualquiera, pues su sentido de lo bello era tan fino y desenvuelto que rendían su aquiescencia, se dejaban vencer y convencer mejor por la palabra bella que por el árido argumento. Se les ocurrió la genial idea corruptora de que la belleza misma

fuera también, al cabo, instrumento o vehículo de poder. Y por esto los sofistas inventaron la retórica.

Todo el mundo sabe lo que ocurrió en Grecia. No bastaron la vida y la muerte de Sócrates, no bastaron la filosofía entera de Platón ni las admoniciones desesperadas de Demóstenes para impedir el desastre. Y es que, cuando el poder anda suelto, no hay nada que lo detenga, si no es un poder más fuerte, y el choque de los dos poderes en disputa es siempre una catástrofe. En nuestros días, es el saber auténtico, tremendamente certero y riguroso de la ciencia el que se ha puesto al servicio del afán de poder. Y esto es más grave todavía. Porque si algún saber tiene que someterse, es preferible que sea un saber falso y "sofístico". La degradación de la ciencia, convertida en instrumento de destrucción, es más desoladora que la mera presencia de la fuerza bruta, desencadenada por el mundo.

(1947.)

INDIVIDUALIDAD Y COMUNIDAD

3. El fundamental problema político de nuestros días es el de las relaciones del individuo con el Estado. La crisis de estas relaciones envuelve la crisis de los valores supremos de la sociedad humana: libertad y justicia. El alcance y el sentido de estos valores no pueden determinarse en abstracto. Pero tampoco hay manera de regularlos en concreto mientras el Estado y el individuo existan como entidades potencialmente opuestas, luchando a menudo por sus respectivas esferas de acción.

Este no es problema nuevo. No es la primera vez en la historia que los vínculos tradicionales del individuo con la comunidad han estado en crisis. A veces el Estado ha asumido objetivos y responsabilidades que cabría atribuir exclusivamente al ciudadano; otras veces ha sido el individuo quien ha reclamado para sí privilegios incompatibles con el bien común. En el primer caso, la libertad individual está en peligro; en el segundo, lo que está en peligro es la libertad del Estado. Y en ambos casos se infringe la justicia.

No puede concebirse una libertad individual cuyo ejercicio resulte incompatible con los fines superiores de la comunidad. Una forma de Estado no es legítima cuando impide el cumplimiento de los fines superiores del individuo. La justicia es la organización armónica de las libertades. Pero, así como es injusto reducir la esfera de la acción humana espiritual, también lo es privar al Estado de sus posibilidades de acción espiritual: el Estado tam-

bién es una entidad libre. No tiene sentido tratar de la libertad con referencia exclusiva a los propósitos elementales de la vida, es decir, a los fines económicos. La vida económica, así la individual como la comunal, está regulada por el principio de la necesidad. El concepto de libertad, aplicado a los aspectos económicos de la vida, encubre muchas veces el egoísmo de la conducta. La vida verdaderamente libre es la vida del espíritu. Esta libertad tiene que ganarse: no es un derecho actual, sino un derecho potencial. El acto del espíritu, lejos de resultar jamás incompatible con el bien de la comunidad, constituye el bien común mismo. El espíritu es expresión, y la única manera de participar en el diálogo universal es por medio del lenguaje de la comunidad.

Por esto, el problema de las relaciones entre el individuo y la comunidad no es puramente político. En primer lugar, este es el problema de la historia. No son los actos políticos de los Estados los que nos dan la clave del proceso histórico. Tampoco nos la dan exclusivamente los procesos primarios o básicos de la vida económica. El cauce radical de la historia es la transformación de los vínculos entre el individuo y su comunidad. Estos vínculos están hoy en crisis. Pero cabría decir que la crisis es permanente. Individualidad y comunidad son dos conceptos históricos: las realidades mentadas por ellos no pueden definirse independientemente y de una vez por todas. Son, por el contrario, términos que se definen el uno por el otro, y su relación mutua no es estática, sino dinámica. Es imposible decir lo que sea un individuo sin tomar en cuenta su relación con una comunidad y con una determinada situación histórica. El hombre tiene unas veces más individualidad que en otras. A veces acentúa su individualidad actualizando ciertas potencialidades de la vida; otras veces las potencialidades que lo hacen individual son diferentes. Razón y fe, amor y egoísmo, pueden actuar igualmente como fuerzas individualizadoras. Pero toda potencia de la vida es, en su efectiva realización, un tipo de relación vital. Esta es la dialéctica de la existencia: cada acto de individualización es una ruptura de vínculos, y al mismo tiempo crea nuevas relaciones y forma vínculos nuevos. Individualizarse es crear vínculos nuevos.

En segundo lugar, el hombre no sólo pertenece a la comunidad política que llamamos Estado. El individuo vive sólo en comunidad: esta es su forma de existencia. Pero su comunión es múltiple y diversa. Hay la comunidad política y la religiosa, la comunidad de las creencias y las verdades, la comunidad de los gustos y de la belleza, la comunidad de la situación entera y de la

espacialidad y temporalidad históricas. Los modos individuales de conducta en estas comunidades son lo que determina su carácter y, al mismo tiempo, el grado y cualidad de la individualidad humana. El hecho de que la formación y transformación histórica de esta individualidad implique un cambio en el hombre mismo, en tanto que ser, es lo que nos permite situar el problema de las relaciones entre el individuo y la comunidad entre los principales problemas de la filosofía, y lo que nos obliga a tratarlo en términos estrictamente ontológicos.

El historicismo y el existencialismo contemporáneos, a pesar de que mostraron el carácter temporal e histórico de la vida humana, han considerado a la individualidad como algo dado, como una uniformidad que cambia sólo en sus contenidos. En Dilthey, lo mismo que en Heidegger, el hombre es el sujeto de la historia; pero no es verdad solamente que el hombre hace la historia, sino también que la historia lo hace a él.

4. Una de las paradojas del existencialismo es que presenta la estructura del ser humano en su carácter temporal e histórico, y sin embargo sus formas de existencia resultan a-históricas. En Dilthey las formas históricas de vida eran múltiples, aunque no se explicaban ni su multiplicidad ni su cambio. En Heidegger, estas formas se reducen a dos, ninguna de las cuales guarda relación con una determinada situación histórica, ni con el nexo que mantiene la secuencia entre una situación y la siguiente en el proceso histórico.

Advirtamos que la estructura funcional del ser humano opera del mismo modo en la existencia que Heidegger llama auténtica o propia, que en la llamada inauténtica o impropia. Esta mecánica interna es independiente del carácter ético y teleológico de la acción. El principio de la temporalidad del ser es un principio unitario que comprende así la más banal de las existencias, que la existencia del héroe. La existencia es la producción de actos, ya sean íntimos, o externamente visibles: todos ellos están relacionados con el mundo. Pero la situación del hombre en el mundo no es como la inmersión de un cuerpo extraño en un medio especial, que fuera como una unidad independiente y preexistente como tal. Esta unidad se forma, y se forma por división e integración. La individualidad no es un carácter constitutivo del ser humano: es una situación relativa y cambiante. El proceso de individualización ocurre dentro de un organismo que tiene vida propia, y es la comunidad. La vida de sus miembros individuales es relativamente autónoma (desde el punto de vista

ontológico: no nos referimos ahora al jurídico), pero su acción fluye dentro del cauce conjunto. Nunca es independiente de este conjunto.

Existencia es formación, y esto es la historia. No basta considerar la historicidad del hombre dentro de los límites de su existencia individual, que son el nacimiento y la muerte: es necesario darle mayor alcance, poner la temporalidad del ser en relación con el curso entero de la historia y con la totalidad de cada situación histórica. Una situación es una relación vital o existencial. Pero los términos de esta relación no existen previamente a la relación misma, ni pueden ser definidos independientemente de ella. Estar en situación quiere decir ser la situación. Las formas de ser cambian, y por esto el ser humano es histórico; lo que no cambia es la estructura dinámica de este ser. Y el principal elemento de este mecanismo es el permanente, indestructible vínculo de conexión del ser (del ser humano) con todo lo que no es su pura ipseitas, e incluso con su ipseitas, en la situación reflexiva. Este nexo es comunidad, y en este sentido la historia es la evolución de la comunidad. El ser humano es comunidad: el mundo es parte del ser humano. El cómo de esta participación es el hilo conductor de la historia, y todos los demás factores determinantes de evolución, en un aspecto u otro (sin incluir el económico, y sin darle mayor preponderancia que la meramente primaria que le corresponde en el conjunto de todos los demás), deben ser referidos a este eje principal.

Las diferentes formas de comunidad han caracterizado las diferentes épocas históricas, han encontrado su expresión en las instituciones sociales, en las creaciones espirituales, en los diversos tipos individuales, e incluso en las personalidades singulares. En un sentido radical, una época es una idea del hombre. La personalidad individual se forma siempre a través de un proceso de afirmación y negación: existir es afirmarse a sí mismo, y esto implica distinguirse de lo demás. Pero lo demás nunca puede ser negado, ni puedo yo afirmarme sino en relación y contraste con lo demás. Por esto, la excepcionalidad, en el orden de la individualidad humana, es una forma de representación histórica: el hombre singular expresa fielmente aquello de que precisamente se distingue. El mundo es una presencia dialógica permanente, que no logra disiparse ni desvanecerse en las situaciones de mayor soledad o reclusión existencial. El carácter distintivo de la existencia histórica es la expresividad. La vida humana es expresión, es diálogo. Y expresión significa comunión. La bondad

fortifica estos vínculos que la maldad debilita; pero el mal también crea sus vínculos, y el bien impone sus distancias.

1947.

LA LIBERTAD COMO HECHO Y COMO DERECHO

5. Cada derecho se funda originariamente en un hecho. Pues hecho significa *factum*, es decir, algo que ya se hizo, o más bien alguien que ya está existiendo y que hizo presente su obra envolviendo alguna de sus potencialidades. Pero un derecho se refiere a un ser que no está todavía desenvuelto, y garantiza su subsistencia y su desarrollo. Venir a ser es *facere initium*. Para todos los seres menos el del hombre, venir a ser es *ser ya definitivamente*, porque todos los seres menos el hombre tienen un ser bien definido: son perfectos en su limitación, y capaces de definición. Sus capacidades de desarrollo no debiéramos llamarlas potencias o posibilidades, porque las tienen ya incluidas previamente como tales en su primera existencia actual o de hecho. Para ellos, ontológicamente, *facere initium* es, en cierto sentido, lo mismo que *facere finem*, o sea llegar a conclusión. Pero el hombre nunca está concluido: nunca tiene su ser ya determinado en su *initium*. Por esto mantiene siempre la potencia de iniciar: para él, *ser es devenir*. Es el único ser dotado de potencias radicales. Su forma de ser es la existencia, la cual implica literalmente no sólo el ser actual, sino el desarrollo y aumento, y a veces la disminución, pero siempre la evolución. Y por esto ningún ser más que el hombre tiene derechos. Un derecho es una posibilidad de ser, garantizada socialmente, que se aplica a un ser a la vez limitado e ilimitado. Un ser totalmente ilimitado carece de derechos, porque el derecho mismo es una limitación; y un ser enteramente limitado tampoco los tiene, pues no es capaz de superar sus límites actuales, y su desarrollo está predeterminado: es incapaz de novedad. La acción es la forma propia del ser actual en el hombre. Los derechos se refieren a los hechos.

Pero los derechos también son hechos, son creaciones humanas. Como tales, pertenecen sin embargo a una distinta zona ontológica que los hechos. Un derecho es una regla de la existencia, no sólo una posibilidad determinada; y cuando no está efectivamente establecido y mantenido, un derecho es en sí mismo solamente una posibilidad consciente y deseada, por otro nombre llamada un ideal. Es necesario entonces distinguir entre estos dos niveles ontológicos, para determinar en el nivel apropiado de la existencia humana actual, el fundamento propio que tengan aquellas de sus

posibilidades que han de ser garantizadas social o legalmente. De donde la distinción entre libertad como hecho y como derecho.

La historia es el hecho de la libertad. Esto nos llevaría a llamarla *faciendi* más bien que *factum*, porque la historia es un devenir. Su movimiento no sólo va del presente hacia el futuro, sino también, muy persistentemente, del pasado hacia el presente. El pasado no es estático, aunque lo hecho sea irreparable, sino integrado en la dinámica general de la existencia. El tiempo rehace el pasado; lo rehace cada vez que emprendemos un nuevo camino, que creamos una nueva forma de vida; cada vez que extraemos de nosotros mismos algo nuevo, algo que nunca se hiciera antes; cada vez que actualizamos alguna potencia inconspicuada. Toda actualidad vital contiene una potencia, y este sería el nombre apropiado del presente ontológico. Pero cada presente emerge de un pasado, no sólo en la continua secuencia del tiempo, sino porque el presente existencial selecciona del pasado algo que está vivo todavía, a la vez que rechaza otras cosas que parecen haber perdido su potencialidad de vida. El pasado histórico absoluto es una pura noción de la mente: representaría aquella parte del futuro que no tuviera absolutamente ninguna conexión con el presente, ni siquiera la de algo que se desdieró para el futuro. Y puesto que la historia es memoria, y está completamente integrada, el pasado absoluto es el olvido completo.

El hombre y la historia, en tanto que con un devenir, no olvidan su venir a ser. Esto fuera como olvidarse de sí mismos, y desintegrarse. Su venir a ser es el hecho principal de la libertad. El hombre como tal comienza con la libertad. Su ser anterior puede llamarse pre-humano o pre-histórico. Es un estado de naturaleza. Pero cada hombre que nace en una situación o estado histórico es también un ser pre-histórico. La naturaleza no desaparece de la vida humana cuando la historia empieza, aunque el pensamiento historicista haya tendido a veces a relegar la naturaleza en el olvido. La historia no es un mundo en sí, aparte de la naturaleza. La relación entre naturaleza e historia no es una oposición, sino un condicionamiento de la segunda por la primera. Los hombres somos sujetos de naturaleza, estamos sometidos a ella y dependemos de ella para nuestra acción como seres históricos. La historia no es ni más ni menos que una acción sobre-natural. En el reino de la naturaleza, los cambios ocurren por necesidad y, como parece indicar últimamente la ciencia física, por azar. En el reino de la historia, los cambios ocurren por necesidad y por azar, pero también por libertad. Lo que "hace his-

toria", como se dice comúnmente, es un acto de libertad. Y puesto que todo acto, en el sentido propio, es un acto libre, vivir históricamente no es otra cosa que actuar, o actualizar potencias y desenvolver posibilidades.

¿Dónde encontramos estas posibilidades y potencias? Sin duda alguna, en un ser ya actual. Pero la actualidad de un ser natural es muy distinta de la actualidad de un niño o de un primitivo. El ser natural de estos últimos es capaz de convertirse en algo diferente, en algo más. El hombre hace uso de su naturaleza misma para rebasarla. La naturaleza en el hombre es una permanente limitación de su ser, y a la vez un recurso permanente para expandirlo. La historia, también, y no sólo la naturaleza, limita nuestra existencia. La historia es irreversible, y es una perpetua innovación. Las vidas ya vividas no pueden vivirse nuevamente, ni puede reproducirse ninguna situación histórica. El pasado tiene que ser, en todo caso, rehecho: hecho de nuevo en algo parcialmente nuevo. Y esta parcialidad es la limitación y el condicionamiento de la vida histórica. El presente lleva a cuentas la carga del pasado, y cada creación es tan sólo una recreación: algo nuevo y algo viejo. La libertad está limitada, pues, por la naturaleza y por la historia. La libertad que fue del pasado interfiere con la libertad presente. Pero la dependencia que guarda la libertad con el pasado histórico y existencial, y con la naturaleza, es la condición misma de su posibilidad de rebasarlos. Y así el proceso de la vida humana y de la historia se presenta como una secuencia dialéctica, porque no hay libertad sino entre límites, y la libertad misma es una trascendencia de estos límites. El hecho de que los límites no desaparezcan nunca, y de que el empeño de rebasarlos sea en el hombre permanente, explica el flúido desarrollo de la historia. La riqueza de la vida se debe a su propia limitación.

6. ¿Y cómo empieza la historia, cómo logra hacer el hombre de sí mismo un ser activo, un creador y recreador de sí mismo, en suma, un acto de libertad? La pregunta no puede contestarse asignando esta soberbia preeminencia a ningún acontecimiento particular. Esta es una cuestión que debe resolver no tanto la crónica, cuanto el análisis ontológico. Sería legítimo decir, por ejemplo, que la historia comienza por obra de la palabra. El origen verbal de la historia fuera la primera creación poética del hombre. El logos es el primer acto de la libertad, y el primer logos es poético. Darle un nombre a la cosa es darle como tal el ser; y también es la manera de constituir el ser mismo del hombre; es,

en suma, la institución del diálogo como forma capital de la existencia humana. Sin embargo, este noble principio de la historia, en el que atinó a su manera Heidegger, tal vez no sea el único. Todos los puntos iniciales, y todas sus secuencias, están relacionados. Aparte del origen verbal, puede encontrarse otro más sordido, pero no menos importante: la historia empieza con el lujo.

El hombre es el único animal insaciable, lo que prueba la estructura sobrenatural de su ser. Cada animal, y el hombre inclusive, es limitado por sus necesidades; pero el hombre sólo no está limitado a sus necesidades. Sufrir de la necesidad es un signo de limitación constitutiva: un ser menesteroso no se basta a sí mismo. Pero el animal siente la urgencia de su apetito, tiende a satisfacerlo, y queda eventualmente satisfecho, para que el apetito despierte nuevamente y sea de nuevo satisfecho, en un proceso circular de perfección insuperable: fuera de él, no hay nada más. Encuentra dificultades y obstáculos en el camino de la satisfacción, pero no tiene tensiones. Sólo en el hombre la satisfacción misma puede convertirse en un problema; sólo el hombre es capaz de sentir deseos en estado de saciedad. Y este es, en verdad, el signo de una tensión vital: el problema del lujo.

La historia comienza cuando el hombre convierte en necesidad lo que antes fuera lujo. Los animales no conocen el lujo, y por esto no tienen economía. El lujo es una sobre-necesidad, es decir, algo que está más allá del límite natural. Los animales no conocen sus límites: son radicalmente necesitados, y viven en paz. Pero los hombres llegan a conocer sus límites, lo cual es ya una manera de trascenderlos. Sin embargo, son impulsados a trascenderlos aun de otra manera, que juzgan más efectiva. De hecho, esta trascendencia práctica viene antes que la de la conciencia. El lujo es anterior a la poesía, y la poesía misma no es sino otro lujo, un lujo soberbio, que los rebasa a todos.

Una vez que se ha superado el límite de la necesidad, se hace imposible para siempre discernirlo. El proceso de la necesidad y la satisfacción, cuando ha ingresado en el campo de la historia, toma también la forma de un proceso dialéctico: cada apetito satisfecho refiere no sólo a su futura reiteración, sino a otro nuevo objeto apetecible. La imaginación del hombre es ilimitada, mientras que no lo es su capacidad de posesión. La libertad surge de este estado de tensión. El hombre es un acto de libertad precisamente porque es insaciable. Siempre está anhelando más, y todavía más. La posibilidad misma de ser más, es la clave de nuestra velada constitución. Toda acción es una determinación, y por ello una limitación; pero esta determinación nunca es final, y

LA COSA PÚBLICA
siempre deja abiertos los caminos de la nueva acción, las posibilidades todavía no actualizadas.

7. A través de esta puerta de la historia el hombre toma los caminos del bien y del mal. La naturaleza es inocente. Y el hombre pierde su inocencia cuando su afán de más, y todavía más, se convierte en codicia y en ambición de poder. El afán es natural; pero el irracional afán, o sea el afán de poder, es humano e histórico. El poder es excesivo y exclusivo. Individualizado por el sentimiento de sus posesiones, el hombre no descansa en su individualidad: no solamente se distingue, por su ser, sino que lo contraponen al ser ajeno belicosamente. La guerra surge de este conflicto de las voluntades individuales antagónicas. Este es el riesgo y este el precio de ser individual. La guerra, nacida de ese apetito humanizado que es el poder, es ella también humana e histórica. La lucha primitiva no es guerra; los animales y los primitivos con seres monesterosos, pero tienen apetitos inocentes, aunque feroces. La guerra, por su exceso mismo, es como todos los actos humanos una mezcla de naturaleza y espíritu. Es otro lujo vital.

Y luego, esa voluntad individual, siempre dispuesta a la discordia, trata de refrenarse. Entonces el hombre crea una nueva forma de logos: el logos político viene después del poético. La ley es la palabra convertida en principio de concordia. La diversidad se hizo desacuerdo, y ahora, de ese mismo desacuerdo, nace una regulación y vinculación superior que trata de contener los excesos beligerantes, de restaurar la paz y de mantener un equilibrio de poderes. Sin embargo el poder no cabe eliminarlo, una vez que ya surgió en la historia, y por ello el equilibrio siempre es inestable. El vivir bajo el dominio de la ley no hace a los hombres menos codiciosos. La ley se degrada para servir a la ambición de los hombres. Y entonces la historia crea todavía otra forma de logos, que se llama la moral. Unos hombres que no tienen ambición, y desprecian el poder, aunque hayan de sufrir su desmán en los demás, oponen un principio de conducta individual a la conducta sin principios de quienes perturbaron, por el poder, el principio de equilibrio comunal. La degeneración de la ley, inherente a su generación y a su inestable operación, desvela el lado moral del problema de la libertad: la libertad como derecho.

La libertad es para la acción, y la acción es lo que forma nuestro ser. Pero parece que nuestro ser y nuestra acción no son indiferentes. La dinámica de nuestra existencia no puede comprenderse propiamente por medio de una pura descripción exis-

EL SUEÑO DEL PODER 277
tencial, pues hay un hecho, que debe también ser objeto de la descripción, que es nuestro sentido de las diferencias cualitativas o morales entre las varias maneras de incrementar nuestro ser mediante la acción. Este sentido se ha incorporado ya a la estructura misma de nuestro ser, de tal manera que la cualificación moral de las acciones resulta inevitable. No importa de momento cuáles sean los principios en que basamos efectivamente nuestros juicios, porque estos principios son históricos, por su origen y por su mutabilidad; pero el hombre juzga, de cualquier manera. Juzga inclusive el cínico, cuando pretende no tener principios. El hombre no puede ser indiferente para el hombre, y este es un hecho permanente. Por ahí podemos ver que la moral, aunque nacida en la conciencia, y como instrumento de la vida individual, rebasa desde su origen mismo esta aparente limitación, y actúa de hecho como una vinculación de nuevo estilo entre el individuo y la comunidad.

¿Y qué es la libertad como derecho? La libertad es una, pero hay muchas libertades, todas ellas especificaciones de esta libertad esencial que no sufre alteraciones a través del cambio de las situaciones históricas. La libertad es constitutiva del ser, porque es la capacidad de ser. La libertad primaria implica entonces el derecho de ser, y puesto que ser, para el hombre, es actuar, la libertad es el derecho de obrar, fundado en nuestra radical condición de hombres. Nada se hace sin poder, porque el poder es justamente la potencia de actuar; por esto el poder es creador. Pero puede operar de dos maneras, y esta es la lección de la historia: que el hombre corrompe sus propios bienes constitutivos y los mezcla con los males. El poder es originariamente un mero instrumento, neutro por lo tanto. Es el hombre quien le da matrices de cualidad moral; su degradación empieza paradójicamente con su exaltación, cuando tiende a supeditar todo aquello que debió servir, y logra finalmente ocupar el sitio imperial que impone servidumbre a todo lo demás. De esta manera la corrupción se extiende e impregna todos los fines nobles de la vida. Justicia, libertad, hasta el amor, la religión, el saber científico, todos llegan a inclinarse ante el poder. Y las palabras, que tenían también una fuerza creadora, la pierden y pierden su sentido al invocarlas de manera igual, e igualmente indiferente, los hombres de poder en cada bando. El poder como un fin tiende naturalmente a incrementarse indefinidamente: las voluntades discordantes coinciden sin embargo en sus fines de ambición, y emplean el mismo lenguaje. Así, los hombres toman partido, compartiendo o no las ambiciones ajenas, pero casi siempre ignorantes de

engaño, pues ¿quién no tomará partido por la justicia, y quién no acudirá al grito de libertad? Sin embargo, la libertad y la justicia se gritan, pero no se definen; y toda la vida se hace confusa, hasta que las facciones opuestas, revestidas de las mismas armaduras y levantando las mismas banderas, chocan finalmente y traen el desastre para todos.

En su trágica soledad, los hombres cuyo único poder es el de la palabra, sólo pueden dominar la situación tratando de entenderla. Comprenderla integralmente, sin embargo, y darle su lugar debido en el curso general de la historia, no reporta grandes ventajas. Nadie puede ser ajeno a su situación, ni rehuir su parte de sufrimiento. La comprensión hace a los hombres más humildes, pues ¿quién ha de juzgar cuándo y precisamente dónde la libertad comienza a ser un fin para el poder, cuándo y dónde el poder ajeno se toma como un fin? La certidumbre de que esto ocurre siempre entre los hombres no nos da la certidumbre final en ningún juicio particular. Por lo demás, las grandes corrientes de la historia son infinitamente superiores al poder de un hombre solo que quisiera detenerlas, y la historia trae por igual frutos de paz y frutos de guerra.

Pero la comprensión, por lo menos, ha de ser clara. No hay necesidad siquiera de discutir esa monstruosa tergiversación, por la cual invocan la libertad como derecho en todas partes unos hombres ambiciosos de alcanzar ese poder que pone en peligro todos los derechos y todas las libertades. La idea del derecho, y los sucesivos intentos que ha hecho el hombre por mantenerla, provienen precisamente de la necesidad de restringir los males del poder. La ley, la moralidad, el principio platónico del amor, como contrapuesto al principio inestable del poder, la moral cristiana, basada en el amor trascendente y en la caridad immanente, son como etapas en la marcha creadora de la historia, todas igualmente nobles, igualmente enderezadas contra esa forma mala del ser que es el dominio del hombre por el hombre.

La libertad como hecho es una relación ontológica entre la potencia de actuar y la actualización efectiva. Es algo immanente al ser mismo del hombre. La libertad como derecho deriva de esa fundamental libertad del ser, y se hace tanto más variable cuanto más concreta; pero se caracteriza siempre por rebasar la constitución individual, y poner en relación a un individuo con otro, en el seno de la comunidad, o a un individuo con la comunidad misma. Así, la libertad como derecho es una correspondencia entre seres que se limitan uno al otro en su dependencia recíproca. Somos naturalmente dependientes; pero hacer a los demás depen-

No hay libertad sin justicia. El poder como un fin trae necesariamente los frutos de la injusticia: al rebasar su propia medida, invade los límites de los demás seres y sus derechos. El límite de nuestros derechos no hay que buscarlo, pues, en nosotros mismos, sino en nuestra relación con los demás. No hay una medida uniforme de la libertad como derecho. Cada especificación y determinación que se haga, por medio de la ley, de la costumbre, y hasta por medio de la guerra y otras formas de violencia e imposición, es histórica. Las determinaciones mismas son necesarias, pero sepamos que los hombres intentarán siempre tomar su codicia y ambición como medida de su libertad, y habrán de llamar a esto el cumplimiento legítimo de sus necesidades. El poder es un medio de la libertad y de toda posible creación histórica; pero también es un medio de destrucción. Nada puede destruir la libertad como hecho; sólo el poder alcanza a destruir la libertad como derecho.

Indiferentes de nosotros, y someter su existencia a la nuestra, es infringir su derecho a la libertad. Esta es la sabiduría del viejo aforismo, que cada derecho implica un deber: así cada libertad nuestra implica la libertad ajena.

TERCERA PARTE

OBRAS DE EDUARDO NICOL

PSICOLOGÍA DE LAS SITUACIONES VITALES

LA IDEA DEL HOMBRE

HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO

LA VOCACIÓN HUMANA

METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA

LOS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA

EL PORVENIR DE LA FILOSOFÍA

METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN
(nueva versión)

LA IDEA DEL HOMBRE
(nueva versión)

LA PRIMERA TEORÍA DE LA PRAXIS

LA REFORMA DE LA FILOSOFÍA

LA MONÍA DE PROTEO

CRÍTICA DE LA RAZÓN SIMBÓLICA

IDEAS DE VARIO LINAJE

FORMAS DE TALKAR SUBLIMES

POESÍA Y FILOSOFÍA

EDUARDO NICOL

**PSICOLOGIA
DE LAS SITUACIONES
VITALES**

SEGUNDA EDICIÓN CORREGIDA



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MÉXICO

HACE unos veinticinco años, cuando esta obra se gestaba, muchos filósofos habían manifestado la convicción de que la psicología "científica" (concebida como ciencia natural) era insuficiente. La legitimidad de esta ciencia estaba fuera de duda, y la aplicación rigurosa de sus métodos experimentales contribuía manifiestamente al conocimiento del hombre; pero estos mismos métodos delimitaban su campo de operaciones de manera tan definida y estricta, que resultaba patente para todo el mundo la riqueza vital de experiencias que permanecía excluida de ese campo. O bien la ciencia psicológica no bastaba para formar ella sola una "idea del hombre", o bien era inadecuada y deformaba la idea del hombre que implícitamente estaba contenida en los principios y métodos de esa ciencia. Había que averiguar entonces si todo lo que la psicología como ciencia natural dejaba fuera de consideración podía o no ser objeto de un análisis conducido con métodos igualmente rigurosos, aunque diferentes. Sobre esto persistía en gran medida la incertidumbre.

En España, y en el mundo hispánico en general, la secular tradición del pensamiento moralista contribuía a mantener viva y expresa la opinión de que, aparte de la ciencia, en los ensayos y hasta en las obras de literatura es posible encontrar a menudo un saber del hombre más sustancioso, en su concreción y más auténtico que el de los esquemas abstractos y las mediciones cuantitativas de la psicología de laboratorio. Lo cual es cierto. Pero tal vez esta verdad se repetía demasiado, con una insistencia reveladora, cuando ella tomaba el cariz de un entusiasmo romántico por las formas sin método del pensamiento moralizante, frente a las formas metódicas del pensamiento científico en general. De manera más o menos explícita, se complicaba en el asunto incluso un cierto amor propio y jactancia nacionalista: no sólo era incapaz la ciencia psicológica de captar y comprender lo humano como tal, en su autenticidad, sino que, por una dichosa ventura, el auténtico "genio hispánico" tenía como forma predilecta de expresión ese mismo género de meditaciones no sistemáticas sobre lo humano que serían más penetrantes y certeras, y que podían, si se quisiera, aunque éste no fuera su propósito, considerarse como el complemento adecuado de la ciencia psicológica. Nadie parecía imaginar siquiera la posibilidad de que ese complemento, por llamarlo así, pudiera hallarse en una psicología distinta, tan científica como la otra, y por ello más rigurosa y organizada que las meditaciones literarias.

El favor público, naturalmente, se inclinaba por estas últimas, porque la ciencia no está al alcance de todos, ni cuando es concreta por su método y trata de lo humano, y también porque siempre es más fácil apreciar y recordar alguna idea suelta que abarcar un orden total que presente la conexión de las ideas unas con otras. Si el moralismo hispánico se mostraba adverso al método de la ciencia psico-

objeto. Esta implícita devaluación vital de la ciencia convenía muy bien a la ingénita preferencia por la espontaneidad y la improvisación, por la expresión de un pensamiento estimulado ocasionalmente por el hecho aislado, y del cual la persona del pensador no haya quedado excluida, sino que se mantenga siempre en primer plano; parecía justificar la propensión de un interés que recae más fácilmente en lo que piensa el autor que en la cosa pensada; parecía, en suma, abonar y transformar en virtud una simple incapacidad de proceder metódicamente en el análisis de esas mismas realidades concretas de la existencia humana. Si había sistema, éste tenía que ser, por lo visto, irremediablemente rígido y abstracto. De esta manera, el problema se daba por resuelto sin plantearse siquiera: aparte de la psicología, y para completar sus limitaciones, no quedaba más que el pensamiento antropológico que se formula en obras literarias, o en obras de filosofía que tratan del hombre pero evaden el sistema cuidadosamente, pues éste deforma y reseca las esencias vivas de la condición humana.

De ahí el valimiento insólito, verdaderamente popular, con que eran acogidos por esos tiempos —más que en otro lugar, incluso Alemania— los trabajos de antropología de Max Scheler. Tal estilo de trabajos parecía que iba a resolver definitivamente el problema para la filosofía. Porque esto era ya filosofía, no mera literatura o ensayo circunstancial, y por consiguiente nadie podía negar que ocupaba con título legítimo, al lado de la psicología, el vacío que ésta dejaba sin cubrir.

Tal vez la nueva antropología no estuviera tampoco sistemáticamente bien asentada y organizada, ni llegase a plantear las verdaderas cuestiones de principio; pero esto no se hacía aparente de inmediato, y en todo caso quedaba compensado por unos méritos que no se le podían rehusar: su tendencia hacia lo concreto, como una saludable reacción contra el esquematismo de la psicología experimental, y la intención certera en el análisis de algunos aspectos de lo humano. Ahí estaba el hombre de verdad, de carne y hueso. De este modo sí podía anticiparse que se resolverían de una vez las insuficiencias de aquellas dos formas de conocimiento entre las cuales quedaba situada la antropología filosófica como mediadora: la insuficiencia del conocimiento psicológico —que era científico pero abstracto, y cuyos métodos cuantitativos no permiten lograr una comprensión auténtica de lo vital— y la insuficiencia de la literatura —la cual presenta lo vital en concreción pero sin concepto, como algo sustancioso pero amorfo. La antropología mantenía la sustancia de lo concreto y a la vez lo reducía a formas conceptuales de filosofía.

Pero faltaba todavía la integración, que es sistema. Y cualquier entendimiento educado científicamente podía advertir esta misma falta en la nueva modalidad de la antropología que surgió después: la filosofía llamada existencialista, la cual ha venido a remplazar en el favor público a la otra que tuvo por cultivador más eminente a Max Scheler. Que en esta predilección haya influido circunstancialmente el pesimismo de las doctrinas existencialistas es cosa aparte, que no interesa examinar ahora. El hecho es que esta nueva filosofía es sistemática en tanto que es onto-

logía; en tanto que es antropológica se reduce a una modalidad no sistemática de psicología. Si los análisis existencialistas no se han considerado simplemente psicológicos, y si todavía hoy parece disminuir su mérito el llamarlos así, es por la fuerza de un prejuicio generalizado, según el cual la psicología no puede nunca ser una verdadera antropología: a esta ciencia que trata del hombre, el hombre entero le escaparía siempre. Luego, no puede reducirse a mera psicología un pensamiento que sí aspira a dar una idea cabal del hombre concreto.

Por otra parte, es significativo el empeño que ha puesto Heidegger —de quien derivan inmediatamente los existencialistas— en distinguir su propia obra de todas las otras que para él constituyen un vago "humanismo", o una simple antropología filosófica; y en éstas quedan comprendidas lo mismo las anteriores a él (Scheler) que las posteriores (Sartre). En efecto: en la obra de Heidegger los análisis de la existencia humana no son ocasionales, sino sistemáticos; no se inician y desenvuelven porque al autor le parezca sugerente una situación vital determinada (como el resentimiento, o la simpatía, o el masoquismo), sino porque sólo mediante aquellos análisis pueden revelarse los caracteres radicales del ser del existente y sólo con este método puede pasarse eventualmente a la cuestión del ser en cuanto tal. También es cosa aparte ahora el juicio que se forme de este programa de trabajo y de su cumplimiento. Lo que está claro es que el programa tiene carácter ontológico, y no meramente antropológico y psicológico. La posibilidad de una psicología científica, y a la vez auténticamente antropológica, permanece abierta.

Pero es necesario recordar —aunque sólo sea para situar los acontecimientos en su orden de sucesión— que en los días en que fue pensada y escrita y publicada esta *Psicología de las situaciones vitales*, la filosofía llamada existencialista no había alcanzado la difusión y popularidad insólitas, e igualmente sintomáticas, que aparecen como un signo de su destino desde la segunda gran guerra, y a la vez como un rasgo expresivo del tenor vital de esta época. De hecho, no se había producido siquiera esa filosofía. Los autores que hoy son más conocidos y citados no habían publicado todavía sus obras. El público no tenía noticia de su existencia, y en los medios profesionales, académicos, la nueva filosofía existencial estaba representada por Heidegger, un poco menos por Jaspers. Aparte de ellos, apenas empezaban a publicarse algunos estudios monográficos —sobre todo en las *Recherches Philosophiques*, de París— en los que se advertía la creciente fascinación por los temas que después pasaron al dominio común. Desde que se iniciaron aquellas *Recherches*, hasta 1936, los nombres de Sartre y de Merleau-Ponty, por ejemplo, no aparecen una sola vez entre los colaboradores. El malogrado Landsberg, emigrado en París, mostraba en sus escritos, y en las lecciones y seminarios que daba regularmente en la Universidad de Barcelona, una combinación característica de las dos influencias: la de su maestro Scheler y la de los temas existenciales —no ontológicos— de Heidegger.

La posibilidad y legitimidad de una psicología concreta, comprensiva, auténticamente antropológica, había sido ya señalada, sin embargo, por

Dilthey. Este filósofo había establecido las bases teóricas de tal ciencia, y elaborado incluso detalladamente un programa de trabajo que más tarde empezó a desenvolverse Spranger. Estos son, por consiguiente, los verdaderos antecedentes de una psicología de las situaciones vitales—o de otra cualquiera que se constituya con las mismas intenciones generales—, y no la antropología monográfica, ni la metafísica de Heidegger, ni menos aún, claro está, la filosofía existencialista que sólo apareció después.

Por lo demás, como comprobará el lector, el plan de esta psicología responde a otras motivaciones que no proceden siquiera de Dilthey, sino de Bergson, y de éste proceden a la vez por estimulación y por reacción crítica. Para ser sistemática, la psicología de las situaciones vitales tenía que establecer primeramente los caracteres más radicales y universales de la vida humana, o sea su condición espacio-temporal. Había una disparidad manifiesta entre los conceptos formales de espacio y tiempo, tal como eran manejados por la ciencia física—o como quedaron definidos en la filosofía kantiana—y la espacialidad y la temporalidad que aparecen como datos inmediatos en el concreto de la experiencia humana. Bergson había sido el primero en revisar a fondo esta cuestión. Reveló el carácter cualitativo de la *durée* concreta, y adelantó una hipótesis sobre la manera como se pasa de la experiencia de esa duración a los conceptos formales del espacio homogéneo y el tiempo espacializado. Aunque sus conclusiones no fueran admisibles en todo punto, era necesario partir de sus estudios para llegar a conclusiones nuevas. No se podía dar ningún paso, con provecho y con alguna autoridad, sin pagar la deuda que reclama siempre la obra del iniciador, y esto se logra estableciendo con él expresamente la conexión histórica y sistemática.

La misma intención sistemática impedía tomar como punto de partida los rasgos de la condición humana que iban poniendo de relieve los filósofos antropólogos entonces—cuando se escribió esta obra—, o los que han puesto de relieve después los existencialistas. Este enfoque resultaba demasiado parcial. Por atinados y puntuales que hayan sido los análisis del resentimiento y la simpatía (Scheler), carecen de virtualidad integradora; cabe decir que ni siquiera su autor pensó que pudieran ofrecer la clave para una comprensión de toda posible situación humana. Pero, en verdad, lo mismo ocurre con otros rasgos que si fueron propuestos explícitamente como claves (y han sido bastantes, pues el pensamiento del siglo xx se caracteriza por la búsqueda afanosa de esa clave de la conducta humana). La psicología, en su rama psicoanalítica, ha sugerido alternativamente la libido, como fuerza originaria y exclusiva de la acción (Freud); o el afán de poder (Adler); o los arquetipos del inconsciente colectivo (Jung). Desde la biología, Ramón Turró había considerado el hambre. Sartre afirma que las "reacciones originales" son la vergüenza, el temor y el orgullo (fierté). El propio Heidegger sugiere la cura (Sorge), o cuidado, o prevención.

Pero todo esto produce el efecto de una elección arbitraria, favorecida por propensiones subjetivas. De la misma manera alguien pudiera sugerir,

—pues la razón tiene sus pasiones, claro que sí— de reprimir un cierto romanticismo anárquico que exalta a los ingenuos porque hace virtud de los excesos. El rigor tiene figura de autoridad, y muchas veces sentimos como un alivio de su severidad y aceptamos como compensación la figura más atrayente que tienen el desenfado, la improvisación sin compromiso, la espontaneidad indómita, la fecunda irresponsabilidad. Como quiera que esto sea, el valor de la ciencia no depende del carácter de quienes la cultivan.

Hay que entender primero lo que la ciencia es, y luego se advierte que no se resuelve cuestión alguna del conocimiento clasificando a los pensadores según que tengan o no capacidad de sistema. A la ciencia se dedican quienes poseen esta capacidad, sin duda alguna; pero la obra científica no es meramente la expresión de su carácter. Diríamos mejor que son ellos, los científicos, quienes se expresan a sí mismos con esa vocación suya. Lo expresivo es dedicarse a la ciencia, no es la verdad científica misma, o el hecho de emplear un método sistemático para buscarla; pues no hay otra manera científica de buscarla: la ciencia ya está definida, y la verdad, en tanto que lo es, vale independientemente del modo de ser de quien la encuentra.

Por el contrario, las opiniones improvisadas sí son, ellas mismas, meras expresiones de quienes no tienen o no ejercen capacidad de sistema, aunque resulten ciertas; pues la improvisación está al alcance de todos y no constituye un género de conocimiento formalmente definido. Todos los hombres opinan; unos con más fundamento y otros con menos. Pero la mera opinión es siempre personal o subjetiva e irreductible. La ciencia, en cambio, por su esencia misma, es el intento que lleva a cabo el conocimiento por superar la insuficiencia del parecer personal. En este parecer la persona expresa su sentir, sin la guía metódica que permite, como Platón decía, "hablar de las cosas como son", dejando aparte lo que a uno le parecen y sus reacciones personales ante ellas. Y hay que decir que aquel intento ha sido bastante logrado—dentro de las limitaciones propias de la condición humana—, como lo prueba la historia de la ciencia. Esta, por tanto, es lo que es, como la pintura; ni la una ni la otra cambian su ser, ni dejan de ser vocaciones o posibilidades definidas y características del ser humano por el hecho de que haya muchos hombres—la mayoría—que no sientan disposición a ejercerlas profesionalmente. Pero no es el que quien nos define lo que es la pintura.

Estas aclaraciones hubieran sido innecesarias en otro tiempo. No lo son ahora, y adquieren un tono deliberado de justificación y admonición, por circunstancias infortunadas a las que justamente puede, en parte, poner remedio una psicología que se constituya como ciencia sistemática y, a la vez, mantenga el carácter vital y concreto que tiene el objeto de su estudio. De una parte, el afán imperialista de la ciencia natural es un síntoma de crisis. Sin el desconcierto inherente a una crisis de principios resultaría imposible esa rapacidad omnívora que inspira en algunos científicos el proyecto de reducirlo todo a naturaleza, y todo conocimiento a ciencia natural (en cuya cúspide estaría la física matemática), ¿o tal

por ejemplo, la sonrisa y la envidia, la venganza y la introspección, como rasgos que en efecto son exclusivos y diferenciales del hombre, y por ello presuntos constitutivos de su ser y claves de su conducta. La venganza, pongamos por caso, implica la temporalidad: es una forma de anticipación en la cual el presente desborda de sí mismo y anticipa el porvenir, llenando su vacío ignorado con proyectos. Y de este modo se puede ir haciendo un cúmulo de consideraciones sobre una exclusiva del hombre, o sobre otra cualquiera. También puede proponerse la fe, interpretada como autoconciencia o certidumbre de sí mismo y del orden inmanente a lo real; la esperanza, como anticipación necesaria del porvenir; y la caridad, como forma básica de las relaciones intersubjetivas, expresiva de la radical insuficiencia del hombre. Cada una de estas hipótesis, y el conjunto de todas ellas, constituyen un saber del hombre que puede ser certero, y en todo caso es valioso, porque nos ayuda a todos—por lo menos a todos los que no adoptan con las ideas actitudes de pugnacidad dogmática— a conocernos y comprendernos mejor. 7/10/1.

Pero esto no es suficiente. No creo que lleguemos a comprender al hombre por esos rasgos suyos si no comprendemos primero las situaciones vitales particulares que ellos constituyen. Porque esto es lo que son tales rasgos: situaciones particulares. O para decirlo con más precisión: aquellos rasgos sólo se presentan y sólo se pueden conocer en situaciones vitales. Son maneras de vivir la vida, y no algo así como resortes fijos en la anatomía del ser humano. El hombre no tiene envidia, o cuidado, o temor, aunque así lo digamos, sino que vive envidiosa, o cuidadosa, o temerosamente: está algunas veces en situaciones dentro de las cuales aparecen, como componentes subjetivos, esas modalidades de comportamiento. Pero un conocimiento de la situación no puede ser completo si no abarca aquel componente transubjetivo respecto del cual sentimos envidia, temor o cuidado.

Es un hecho que tenemos esperanza, y ningún otro ser de este mundo la tiene; como tenemos rubor y libido y afán de poder y facultad de sonreír y de vengar los agravios y de perdonarlos. Pero ¿por qué? ¿A qué se deben o a qué responden la fe y el orgullo? ¿Qué son la vergüenza y el temor? ¿Cómo se organiza y desenvuelve la vida de un ser prevenido, capaz de anticipar la muerte, capaz de sacrificar su vida por algo que no concierne a su ser biológico? Con estas preguntas quedamos situados en el umbral de una psicología sistemática de las situaciones vitales: hemos reparado ya en que el concepto de situación es categorial, o sea que es más amplio que el de cualquier realidad vital particular que pueda proponerse como clave de la condición humana, pues permite comprenderlas a todas, lo mismo que a otras realidades que no se consideran claves y que aparecen entre el material inmensamente variado de la experiencia. El concepto de situación es como un principio ordenador, estructural, de esos materiales varios.

Ahora bien: no cabe duda de que la intención sistemática puede ser ella misma referida subjetivamente a un rasgo de carácter en el pensador. Llámese afán de dejar todas las cosas en orden, o pasión racional

vez la lógica matemática? Algo en suma en lo que hubiera matemática). Del otro lado, el pensamiento que se puede llamar vagamente humanista, en tanto que rechaza la deshumanización del hombre, acusa con otros síntomas aquella misma crisis de principio. Se ha perdido aquí el sentido de autoridad que ha tenido tradicionalmente la *sophia* o *sapientia* no científica.

Pero en el mundo de las meras opiniones también hay jerarquías, las cuales se establecen predominantemente por la cualidad intelectual y moral de quien opina (y no por el contenido de la opinión, que es lo predominante en el criterio científico). Cuando aquellas cualidades no se reconocen, alcanza más difusión y fuerza la opinión menos responsable, y entonces lo que predomina es la demagogia: cualquiera puede opinar sobre cualquier cosa, y así se desvanece la autoridad de la *sapientia*. En la confusión resultante, surge en algunos la creencia sincera de que la *sapientia* libre puede suplantarse a la *ciencia*. También ocurre entonces, correlativamente, que la ciencia se divorcia de la *sapientia*, y éste es un resultado de su deshumanización.

El problema, por tanto, es de orden ético. Pero como, las cuestiones referentes al *ethos* del saber no se resuelven predicando, sino "con el mazo dando", parecía que una psicología de las situaciones vitales—u otra cualquiera, insistamos, que tuviese la misma intención—podría demostrar por vía de hecho que el reino de lo humano no es tierra extraña para la ciencia, aunque le escape al naturalismo. En este reino se puede instituir un régimen científico que no se deshumaniza por ser riguroso y sistemático. De esta manera, por añadidura, tal vez se consiguiera aclarar que la alternativa del cientificismo no era necesariamente el desorden de las opiniones subjetivas, en las que no hay criterio objetivo (ni criterio alguno, cuando hace crisis la autoridad), y de las cuales suele decirse, con petulancia, que por interesantes que sean "carecen de valor científico". Si es posible encontrar un preventivo contra el terrorismo científico, ha de buscarse dentro de la ciencia misma. Es demasiado fácil, y puede resultar sospechoso, el desdenar la ciencia cuando no se tiene vocación para ejercerla, o sea capacidad para pensar con método y sistema; pues no se trata de justificar con teorías las propias disposiciones temperamentales.

Cuando se habla de la ciencia en general, puede lograrse mejor que estas precisiones penetren en el entendimiento de la gente. Pero es distinto cuando se trata en particular del saber del hombre, porque aquí las confusiones son más densas. Por un lado, el conocimiento de la naturaleza ha reclamado el monopolio del calificativo de "científico", y lo ha obtenido en buena parte por una condescendencia tácita o expresa de la filosofía. Por otro lado, son muchos, filósofos o no, los que sienten germinar en su fuero interno un ánimo de rebeldía ante el propósito de someter todo lo humano al dominio de la ciencia natural. Pero la reivindicación consiguiente se dirige contra la ciencia, y no específicamente contra la ciencia natural. De suerte que la misma protesta contribuye a mantener la exclusiva "científica" de esta ciencia na-

tural: lo que no es ciencia natural no es ciencia. Y entonces unos y otros, científicos y confundidos, concuerdan en aplicar la denominación confusa de "humanidades" a una especie de *revolutum* en que caben indiscriminadamente lo mismo el derecho y la economía que la epigrafía; lo mismo los ensayos periodísticos que la muy rigurosa ciencia lingüística; lo mismo la filosofía y la numismática que la ideología política o la paleografía. Lo que no cabe ahí es la psicología de laboratorio, porque ésta sí es científica: emplea más o menos la matemática.

Nada tiene de extraño en esta situación que todos los hombres que rehúsan ser tratados como máquinas acojan con alborozo cualquier idea que muestre algún destello de "humanismo", o exprese algún anhelo de salvación de lo humano, aunque la idea sea un dislate y la ciencia salga perjudicada por esta reacción. El objetivo no ha de ser un descrédito de la ciencia, sino una reforma de la misma que, entre otras cosas, permita ver que también ella forma parte de las humanidades (pues es grotesco el extremo a que se ha llegado, en que el científico insiste en la distinción —e incluso se envanece de la contraposición— entre ciencia y humanidad). El propio Bergson, con su rigurosa filosofía, fomentó ese vago temor de que los conceptos, sea cual sea la doctrina que formen al encadenarse, violenten y esterilicen todo lo que es vital, sólo porque son artificios de la razón. Lo vital, por su condición intrínseca, no podría apresarse con el esquema rígido que sería, irremediabilmente, todo concepto.

De ahí puede pasarse muy bien a la idea de que la ciencia —cualquier ciencia: la ciencia en sí— es constitutiva y fundamentalmente falsa. (Esta fue la idea que tomó Vasconcelos, inspirándose en Bergson, precisamente.) Ni siquiera la realidad natural inerte o inorgánica podría quedar representada de manera auténtica por el concepto. Toda la realidad es vida y movimiento y renovación constante. Frente a la inevitable falsedad de la visión científica, la única visión auténtica de lo real tendría que guiarse con luz estética o mística. La poesía sería más verdadera que la ciencia.

Pero si hemos de dejar las cosas en orden, pensando con método y sistema incluso las ideas que niegan la virtud esencial del método y el sistema, tendremos que observar que esas ideas del esteticismo y el misticismo filosófico no afectan para nada el proceder interno de la ciencia, se consideren ciertas o equivocadas. Pueden, esto sí amainar un poco las presunciones del científico, lo cual es saludable, e inducirle a que advierta las limitaciones de la ciencia como tal. A éstas se añaden las insuperables limitaciones del científico, en tanto que individuo humano. Unas y otras revelan, sin embargo, que este ser humano posee otros dispositivos con que enfrentarse a la realidad, aparte del dispositivo que es la razón científica, sea cual sea el instrumento lógico que ella utilice.

En tanto que traten de cuestiones radicales o principales, o sea de las que importan de verdad a toda persona que reflexione, las ciencias en general, con la filosofía al frente, son hoy tan poca cosa como fueron en Grecia y en la Edad Media: son una búsqueda que choca siempre

contra las paredes. Si algunas de esas ciencias nos parecen hoy más importantes es por la influencia que ejerce en nuestras vidas la tecnología. Pero la ciencia sigue y seguirá siendo lo mismo, aunque otorguemos graciosamente el título de científicos a los técnicos industriales (sobre todo a los que trabajan para la industria de guerra), a los empíricos, a los que se aprovechan de la ciencia pura o a los que tienen en ella funciones subordinadas, no teoremas.

Y queda todavía por averiguar si aquella influencia y aquella importancia son benéficas o maléficas. Pero quienes sospechan —y con sobrado motivo— que hay en ellas algo, por lo menos, que no es benéfico, se cuentan entre los que muestran mayor animosidad contra la ciencia, la cual no está comprometida en el asunto; son los que olvidan que ella es un oficio recatado, al cual muy pocos se dedican. Las cosas han cambiado, pero la ciencia no; y ésta de ninguna manera está representada por los belicosos, pragmáticos y utilitarios: por los *philochrématoi*, como los llama ya Platón, cuando los contraponen justamente a los científicos o amantes del saber, a los *philomatheis*. Aquellos han existido en todo tiempo, y siempre serán igual, pero en el nuestro tienen que aprender disciplinas muy severas para prosperar, y de ellas se valen para hacer alarde de científicos, cosa que no podían hacer antaño. Todas las cosas cambian, en efecto, pero la motivación vocacional única del verdadero hombre de ciencia sigue siendo el afán de saber, el amor de la sabiduría, o sea la *philosophía*. Otras vocaciones podrá haber tan humanas como ésta; pero ninguna lo es más, aunque el saber logrado no verse sobre el hombre mismo, sino sobre la trayectoria del electrón, o la estructura molecular de las proteínas. El físico y el biólogo, por tanto, o son filósofos en el sentido radical y literal de esta palabra, o sea en el sentido vocacional y humano, o no son auténticos hombres de ciencia.

Pero una cosa es reconocer los límites de la ciencia, otra cosa distinta es suponer que haya una especie de irreverencia en el solo intento de comprender mediante la razón esa realidad *sui generis* que es la vida humana. Sobre todo, es inadmisibile que algunos filósofos, y no solamente los profanos, insinúen algo así como la conveniencia de atenuar el rigor sistemático de la ciencia humana, como si quisieran congraciarse con quienes creen que el rigor racional no conduce nunca a la autenticidad. Como quiera que se alcance esta autenticidad, la ciencia filosófica no puede confundirse con el enfoque místico o estético. Y resultaría tan incongruente y frívolo introducir liviandades poéticas en el orden racional, como sería prosaico y pedantesco introducir pesadeces científicas en la poesía.

Las limitaciones de la ciencia no pueden definir las no científicas; pero corresponde a los filósofos, como hombres de ciencia y hombres prudentes, ejercer vigilancia sobre esas cuestiones fronterizas, frente a la incompetencia del vulgo y frente a la competencia restringida del científico natural. Si no lo hacen, agravan aún más las confusiones, por la autoridad que debe atribuírseles y que es inherente a su vocación. Y acaso la vigilancia haya de estar más alerta en psicología que en otras zonas, pues

PROLOGO A LA

ahí puede permanecer indecisa la frontera entre la confesión personal y el análisis metódico. Aquello de que se habla en un caso y en otro es lo mismo: el hombre. Una vez descartada la neutralización del hombre que imponen las técnicas de la psicología experimental, lo que resta, o sea el hombre concreto y viviente, parece más concreto y viviente en la biografía que en cualquier ciencia, aunque no sea experimental; parece que la imagen literaria lo reproduce más fielmente que el concepto. La introspección es fuente del conocimiento de lo humano. Por lo cual, quien se interese por este conocimiento puede considerar que, siendo la fuente más cercana la de su propia experiencia, con ella sola basta, y que por consiguiente no importa sustituir la disciplina de un análisis de la experiencia en general con unas reflexiones que son como proyecciones de su personalidad, dramatizaciones de su propia vida que se revisten de formas conceptuales para salir a la escena de la filosofía. Algunos han hecho efectivamente autobiografía disfrazada de filosofía, sin percatarse de lo tenue y transparente que era el disfraz. Pero esa transparencia es en cierto modo lo más incitante, porque la gente, cuando quiere saber del hombre, se satisface mejor enterándose de lo que le pasa a un hombre determinado.

Esto ha traído además otros inconvenientes. Primero, aquellas meditaciones subjetivas, por personales que sean, no sólo expresan la situación particular de un sujeto; es inevitable que expresen también algunas condiciones situacionales básicas de la época en que está el sujeto, y en las cuales se encuentran otros sujetos que se expresan a sí mismos con igual estilo. Las coincidencias que de esta manera se producen dan una cierta apariencia de objetividad científica a sus opiniones, y entonces se elevan a la jerarquía de rasgos o caracteres del hombre los que solamente son rasgos situacionales transitorios, propios del hombre que vive en un cierto lugar y tiempo. Y es curioso anotar que en esta falla metodológica incurrían algunos pensadores cuyas ideas historicistas debían haberles prevenido contra el riesgo. Estos pretenden salir de la dificultad invocando el hecho de que su pensamiento es expresión de sus situaciones personales como justificación de la tesis general de que todo pensamiento es igualmente expresivo, y nada más. Sobre este punto no vamos a discutir ahora, pues ya nos ocupamos de él en *La idea del hombre*, en *Historicismo y existencialismo* y en *El problema de la filosofía hispánica*.

En segundo lugar, cuando se toma la propia vida como fuente exclusiva del conocimiento psicológico, o como imagen suficiente de la vida en general, esta suficiencia ocasiona las deformaciones del egotismo que se manifiestan en el comportamiento personal —y de ellas podemos prescindir aquí—, pero sobre todo en la actitud teórica. Quiero decir que se propende entonces a mantener al sujeto como un todo aislado; se rompen, por literal desconsideración, todos los vínculos o relaciones vitales del sujeto con lo que no es él mismo, como si en él sólo estuviera contenido todo lo que de él puede saberse. Y esto es un prejuicio, porque justamente es en él, si bien lo examinamos, donde encontramos ya,

presentes y operantes, todas esas cosas que en apariencia no le pertenecen.

El sistematismo, pues, en tanto que implica la integridad, obliga metodológicamente a incluir lo transubjetivo en el estudio psicológico del sujeto. Esto puede lograrse con el concepto de situación; porque la situación, en tanto que es vital, no es el dispositivo de las cosas entorno, no es la circunstancia, ni es tampoco la mera conciencia de estar en un cierto dispositivo externo inmediato. Es la relación vital efectiva que el yo del sujeto establece siempre con el no-yo transubjetivo, presente o ausente, actual o pasado (y sobre todo con el peculiar no-yo que es el otro-yo del prójimo).

No bastaba integrar en unidad las funciones psíquicas que la psicología consideraba tradicionalmente de manera aislada; era necesario integrar la presunta unidad constituida por la psique entera con el factor somático, para obtener el hombre completo. No bastaba encontrar la fórmula de comprensión unitaria de todos los rasgos que pudieran presentarse aisladamente como cardinales en el comportamiento humano; era todavía necesario salvar el aislamiento de ese sujeto que ya parecía completo y restituírle esa parte de su integridad vital que es "lo otro". No basta decir en abstracto que el hombre tiene temor o esperanza o vergüenza: hay que mostrar con respecto a qué concretamente se encuentra el hombre, en ciertas situaciones, viviendo temerosa, o esperanzada, o vergonzosamente.

El problema de la comunicación intersubjetiva, o de la incomunicación, que tanto ha subido en el nivel de actualidad en los últimos años, parecía por consiguiente que estaba resuelto de antemano mediante el puro análisis psicológico. Aunque, en verdad, ese problema es viejo, pues proviene del idealismo, y en particular de la tradición que jalonan Descartes, Berkeley y Husserl. El análisis psicológico nos dejaba, por lo menos, en situación de advertir que se trataba de un falso problema que no debía resolverse, sino anularse; y por esto no acababa de darle solución satisfactoria ninguna que se propusiese, ni siquiera la ontología de Heidegger (a pesar de su concepto de ser-con y de su actitud crítica frente al idealismo); y mucho menos El ser y la nada de Sartre (cuya filiación teórica es más cartesiana que heideggeriana), o la doctrina que dejó inconclusa, borrosa o indecisa, el malogrado Merleau-Ponty. Que se trata, en efecto, de un falso problema, y de la importancia que el tema tiene, no sólo para la psicología, sino para la ontología y la teoría de la ciencia en general, es cosa que trató de explicarse en la *Metafísica de la expresión*. En todo caso, la trayectoria que se inicia con el concepto categorial de situación en esta Psicología, y que conduce hasta aquella *Metafísica*, puede reseguir el lector a través de nuestros escritos si toma como hilo conductor el tema de la expresión.

Otras ideas aparecen ya en este libro, a las cuales ha sido necesario volver una y otra vez, ampliándolas o conectándolas con otras. Pues el sistematismo de una obra no implica que en ella se ofrezcan todas las cuestiones resueltas de una vez, en una arquitectura definitiva. Implica

más bien el reconocimiento de que la realidad misma es un sistema, y el consiguiente empeño en proceder con método para investigar paso a paso la trama del sistema real. Lo sistemático es precisamente la secuencia del desenvolvimiento, a partir de unas nociones primitivas o principales: la continuidad del itinerario. Entre estas ideas básicas puede resaltar, por ejemplo, la de una dialéctica vital, que habrá de requerir una lógica distinta de la lógica tradicional (fundada en el principio de no contradicción). Y la idea "fáustica" de que toda decisión se produce en una situación de alternativa e implica una renuncia, de tal modo que la vida es un equilibrio inestable entre pérdidas y ganancias existenciales (lo cual es una de las manifestaciones de aquella dialéctica). Y la idea de la implicación recíproca del ahora y el aquí en el concreto de la experiencia, la cual nos pone en camino de resolver en ontología el problema del cuerpo que nos lega el dualismo. Y la idea de que la evidencia del prójimo, como ser de la expresión, es inmediata y apodíctica. De esta idea, que aparece en germen en la obra presente, se obtienen más tarde todos los datos que permiten establecer el fundamento de la ciencia en general sobre certidumbres primitivas que explican su legitimidad. Y la idea de una temporalización de las potencias o facultades o capacidades vitales del hombre, y de una evolución situacional de su dispositivo. Esta se desarrolla en una teoría o idea del hombre como ser que es histórico en su ser mismo, y en una teoría de las vocaciones humanas como potencias del ser que no están dadas en él originariamente, sino que se actualizan históricamente (lo cual implica el reconocimiento de que la temporalidad no se adscribe al orden categorial del accidente, de lo óptico, de lo existencial o psicológico, sino que pertenece al orden ontológico central).

Estas y otras ideas no pueden en verdad llamarse ideas sino en tanto que aparecen expresadas en la continuidad de un texto; pero quien las expresa considera que constituyen hechos, pues su intención no es la de inventar una teoría, sino la de proceder fenomenológicamente. De cualquier modo, tales ideas o hechos pensados no aparecen en la Psicología de las situaciones vitales plenamente desenvueltas, ni siquiera en su propio ámbito psicológico. A pesar de ello, las alteraciones que ha sufrido el texto primitivo con vistas a esta segunda edición, aunque numerosas, son todas de detalle. Se ha juzgado preferible no modificar la estructura de la doctrina, ni añadirle pieza alguna que no estuviese en la primera edición (salvo algunas aclaraciones en las notas, donde aparece la indicación correspondiente).

En cuanto a su desenvolvimiento posterior, la importancia de los hechos a que corresponden aquellas ideas exigió el traslado de éstas al dominio ontológico, en el cual las cuestiones mantienen su máxima radicalidad. Esta decisión, que ha de interpretarse humanamente como vocacional, si bien representó para el autor una ganancia, implicó también inevitablemente una renuncia: hasta el momento, no ha habido oportunidad de aplicar el esquema metódico de las situaciones vitales al análisis cabal de alguna o algunas situaciones particulares, cuya com-

prensión permitiría, a la vez, conocer mejor algún aspecto parcial de la vida humana, y percibir con más detalle la textura y la utilidad general de la doctrina misma. Esta obra, si se quiere, contiene el plan teórico de una psicología nueva que se ha desarrollado, paradójicamente, en la dirección de la filosofía sin llegar a constituir en efecto una psicología positiva. Otros podrán hacérselo, si el trabajo nos impide hacerlo a nosotros mismos.

E. N.

Junio de 1961.

INTRODUCCIÓN

No me atrevería a presentar esta obra sin confesar mi sentimiento respecto de ella. Me autoriza a hacerlo el hecho de que este sentimiento no sea favorable. En la medida en que los temas de que se trata pueden legítimamente parecer importantes, y aun decisivos, debo decir que aumenta mi convicción de que los resultados son insuficientes respecto del propósito. Pero no sólo los escritos habent sua fata, sino también sus autores. Y cuando se piensa que el destino personal de un autor trasluce siempre en su obra, se advertirá que tal vez deba traslucir más en ésta, que se hace tema del destino mismo del hombre, y porque ella puede representar un empleo más de esa especie de lucha contra un destino a que se ven costreñidos en nuestros días cuantos se ocupan de filosofía. No sé si sería dable esperar que los escritos tuvieran mejor destino que sus autores. En todo caso, corresponde a la parte de victoria del destino el que esta obra no nazca, por lo menos, con la plena aprobación de su autor.

Quien se dedica por vocación a la investigación científica o a la filosofía no debe retroceder ante las transformaciones que se presume pueden originar, en su campo especial de dedicación, ciertas ideas que surgen más o menos confusamente al principio, y con carácter más de presentimiento que de clara teoría. Esta justificación es necesaria por que, de hecho, cuanto más feliz parece el hallazgo y más certero, mayor es el sentimiento de la propia incapacidad de llevarlo a total desenvolvimiento. Pero el afán de hacer lo que mejor se pueda, invocando el concurso de aquellas virtudes de los sabios que son la constancia en el trabajo y la paciente espera, se ve perturbado en nuestros días por apremios y angustias que a cada uno afectan de un modo particular, pero que a todos por igual impiden trabajar como en otros tiempos fue posible. No se trata ya de la consabida, fáustica necesidad vocacional de renunciar a todo lo que el mundo ofrece, y que se presume puede perturbar la meditación. Lo que el mundo ofrece ahora no perturba porque sea tentador. El propiamente está perturbado, y de esta situación no puede escapar el trabajador científico, sobre todo si su tema es precisamente el de la idea del hombre. El problema, por tanto, es es precisamente el de la idea del hombre. El problema, por tanto, es de tal modo decisivo que, en el momento de iniciar una labor en la que sabemos vamos a estar empeñados durante años, lo que puede quebrantar el ánimo no son tanto las dificultades inmediatas, cuanto la duda de si esta labor podrá ser útilmente proseguida y si, por lo mismo, es legítimo o no siquiera iniciarla, y permanecer hasta cierto punto al margen de los acontecimientos que pueden en definitiva decidir su posibilidad y su ser.

En una situación de esta naturaleza, cuanto pueda hacerse con la ambición de servir a una idea importante resultará irremediablemente inconcluso y defectuoso. Queda, sin embargo, el recurso de mostrar a los demás esa idea y de hacer ver su importancia. Porque la idea misma parece que se va haciendo más neutral y común a medida que se va

revelando su alcance, y esto permite tratarla impersonalmente. Estas ideas que alteran los fundamentos de una ciencia, o modifican sus orientaciones tradicionales, no surgen al acaso, como ocurrencias personales, sino sobre la base común de una lenta labor preparatoria. Cuando esta labor ha madurado, la idea surte sus efectos transformadores; y si alguna vez ella aparece anticipadamente, por la intuición genial de una evolución que no es conclusa todavía, los efectos no se producirán sino hasta que lo sea. Este fue el caso de ciertas ideas de Dilthey. Algunos de sus pensamientos deben ser considerados como la instancia para una transformación fundamental de la psicología. Pero esta transformación no ha sido posible hasta nuestros días, porque era menester que la psicología culminase su evolución como ciencia natural y obtuviese de sus métodos tradicionales cuanto era dable esperar; es decir, en último término, la convicción de sus fundamentales limitaciones.

Esa tradición, sin embargo, ha venido acusando su crisis desde hace tiempo. La crisis se manifestó de diversos modos: ha sido una crisis interna, por agotamiento de sus propias posibilidades, y porque este agotamiento ha provocado la aparición de nuevos conceptos que ya presagiaban el cambio; y ha sido también una crisis total y más honda, fundada en motivos filosóficos que han invalidado la idea del hombre subyacente al programa de una psicología "científica". Cualquier psicología descansa en el supuesto de una cierta idea de lo que el hombre es. La psicología creyó en el siglo XIX que podía desvincularse total y definitivamente de la filosofía y emprender su marcha rezagada como una ciencia natural. A la vista de este propósito inicial, no dejaba de ser alarmante el hecho de la diversidad de escuelas. Pero aquella desvinculación no fue posible porque su propósito partía también de una peculiar idea filosófica: aquella por la cual el hombre es considerado como un ser natural.

La idea de que pudiera instituirse a la psicología en ciencia natural condujo a la aplicación de los métodos objetivos: la observación y la experimentación, que parecían adecuados para el estudio de los fenómenos psíquicos. Pero lo psíquico era lo subjetivo, lo íntimo, lo no aparente, o sea en definitiva lo no fenoménico. ¿Cuál era el fenómeno observado, entonces? La expresión, la traducción a movimientos somáticos de algo psíquico no fenoménico. Lo único aparente, objetivo, observable en el hombre es la expresión. Esto ha sido evidente para todo el mundo, pero no todo el mundo ha entendido lo mismo por expresión. La expresión es movimiento, y todo movimiento, en el hombre, es expresivo. Pero es expresivo porque tiene sentido, y el sentido no es reducible a medida. En tanto que movimiento puede ser medido, pero entonces la medición lo descalifica, lo desnuda de su sentido y suprime su carácter psicológico. La posibilidad del empleo de métodos objetivos, y en particular de la experimentación, se fundó en la supuesta correlación entre los hechos psíquicos y los fisiológicos. Gracias a la regularidad y constancia de las correlaciones sería posible un estudio objetivo y sistemático de los hechos psíquicos, por medio de la rigurosa medición de sus corres-

podientes repercusiones somáticas. Pero la correlación es también un hecho, cuya determinación es imposible sin el conocimiento previo de los otros dos hechos que se relacionan. Hablar de correlaciones, por tanto, supone ya un conocimiento de lo psíquico.¹

Este conocimiento subjetivo primario no ha podido ser eliminado de la psicología. Pero supongamos que él fuese suficiente, para pasar luego al conocimiento científico, objetivo; supongamos que hubiese sido determinado ya con rigor el carácter de representativo de lo psíquico que tiene el movimiento, sobre el cual se experimenta. El hecho es que sólo puede ser medido lo físico. Y es también evidente que, al intentar una medición indirecta de lo psíquico, de una parte se debe considerar previamente al movimiento como expresivo de un hecho interno, mientras que, por otra parte, la medición misma lo descalifica y suprime el carácter de expresivo que tiene en tanto que movimiento humano. En la medición se ha prescindido de la cualidad del hecho psíquico, de la experiencia que vive el sujeto sometido a observación, y se ha tratado de traducir a cantidad dos factores psíquicos irreductibles a ella, a saber: la intensidad cualitativa y el tiempo vivido.

La experimentación se fundó primeramente en la supuesta regularidad y en la idoneidad de los movimientos respecto de los hechos psíquicos correspondientes. Pero estos movimientos sólo pueden ser considerados como regulares, como sistemáticos, por la fisiología. En tanto que psicológicamente significativos, estos movimientos son ges-

¹ La psicología tradicional empieza aceptando la distinción entre algo interno (lo psíquico propiamente dicho) y algo externo (a lo que llama expresión). Opera además sobre dos supuestos: a) el supuesto de una correlación uniforme y constante entre lo expresivo y lo psíquico (con lo cual da por resuelto, o más bien elude, el problema planteado por ese dualismo), y b) el supuesto de que una representación cuantitativa de la expresión externa podrá ser adecuada para el conocimiento de la vida psíquica interna. Las dificultades operativas que presenta este último supuesto conducen inevitablemente a una renuncia del primero, con lo cual llega la psicología llamada científica a unas consecuencias congruentes, pero paradójicas, a saber: se abandona la dualidad de la relación psique-expresión, cuyos términos heterogéneos no resultan solubles "científicamente, y se sustituye por otra relación cuyos términos pertenecen, ambos, al orden externo, o sea la relación estímulo-expresión. Esta es ya, o parece ser, homogénea y uniformemente cuantificable. El resultado es una psico-logía sin psique; un concepto de la expresión según el cual lo expresado no es el yo, sino aquella parte de su reacción motriz ante los estímulos que es reductible a representación cuantitativa; o bien un concepto del yo por el cual éste queda reducido al puro sujeto de aquellos movimientos. Para esta psicología, la situación es el dispositivo de los estímulos y constituye el factor objetivo del análisis, o sea el que justifica el carácter científico de la psicología. Como se verá, la situación ha de ser algo más complejo (si es vital y por tanto humana). En todo caso, el método que vamos a emplear será también objetivo (fenomenológico); no parte de ningún supuesto dualista y su carácter científico queda empañado el hecho de que no sea cuantitativo. La

INTRODUCCION

Se ha dicho que la operación en que este método se funda es una analogía. Yo podría suponer en el sujeto observado determinados procesos psíquicos, si sus movimientos expresivos fuesen análogos a los que se producen en mí cuando vivo aquellos mismos procesos. Pero, en primer lugar, aunque se llame de observación, este método no es objetivo, puesto que se aplica a una experiencia de relación intersubjetiva. En segundo lugar, es muy dudoso que esta operación consista efectivamente en una analogía.

No es cierto que yo conozca antes mi expresión que la ajena. Tampoco lo es que yo aplique siempre un esquema para la comprensión del significado expresivo de los movimientos ajenos. La mayor parte de las veces, nosotros no somos conscientes del resultado expresivo de nuestro movimiento. Es justamente la expresión ajena, la de nuestro interlocutor, la que nos ilustra sobre la nuestra propia. Esto explica por qué somos ingenuamente tan curiosos por ver nuestros propios retratos, o por conocer los comentarios u observaciones que los demás hacen de nuestros propios gestos. El retrato de un sujeto es para éste como un interlocutor. No nos apoyamos, pues, en el conocimiento de nuestro personal estilo expresivo para comprender la expresión ajena. Pero además hay esto: que cada persona, en efecto, tiene su peculiar estilo expresivo. Si el comprender una expresión implicase la aplicación de un esquema, este acto sería de una tal complejidad, que se compondría de todas estas operaciones: una inducción, por la cual llegaríamos a la posesión del esquema; una abstracción, por la cual despojáramos el esquema expresivo del conjunto de matices que componen la expresión concreta de un sujeto determinado; y finalmente una deducción, por la cual podríamos atribuir a dicho sujeto los procesos psíquicos correspondientes al esquema expresivo que hubiésemos descubierto en él.

Ahora bien: la experiencia nos atestigua que la comprensión no avanza por todas estas etapas. No es posible negar que todos tenemos idea de algunos esquemas expresivos, cuya significación se ha ido modulando y fijando en la convivencia. La cortesía no es sino un repertorio acreditado de esquemas expresivos. Pero, justamente, cuando vemos a una persona reproducir fielmente uno de estos esquemas, consideramos que su expresión no es fiel, y que no hay detrás del esquema los sentimientos de que es signo. Lo que constituye la autenticidad de una expresión es aquel conjunto de matices personales que deberíamos abstraer si la comprensión consistiese en lo que se ha pretendido. Esta comprensión no es una operación lógica, sino una intuición inmediata. Lo que alcanzamos a ver cuando comprendemos la expresión de un hombre es, lisa y llanamente, lo que a este hombre le pasa. Es decir, se nos descubre el sentido que para su vida tiene su experiencia en aquel momento. Por esto aquí empleamos invariablemente el término comprensión, porque con él se indica que el sentido humano de una experiencia personal es algo que no puede alcanzarse mediante operaciones puramente intelectuales (esquemáticas), sino inmediatamente, en una intuición peculiar.

tos, y como tales algo subjetivo, cualitativo, dotado de sentido; algo que no tiene unidad de medida ni puede ser traducido en cantidad.

Se dirá que no sólo el movimiento que llamamos gesto es materia de investigación objetiva. Es cierto que por el mismo método objetivo han podido ser estudiados otros fenómenos somáticos, internos y externos, que guardan relación con determinados procesos psíquicos. A aquellos fenómenos la fisiología los llama también expresivos. No es cuestión aquí de debatir este empleo del término expresión. Los términos valen por su definición. Pero lo que permite ver que la fisiología se ha encontrado en estos estudios sobre base firme, y la psicología no, es que las aportaciones de más auténtico valor sobre esta zona del psiquismo que está en más próxima y estrecha conexión con lo orgánico, las hemos recibido de la endocrinología y la biotipología. No han sido los psicólogos, en los últimos decenios, quienes han contribuido eficazmente a la psicología del temperamento. Y es que los fisiólogos, cuando se refieren desde su campo a las disposiciones psíquicas congénitas que completan el cuadro de una constitución somatopsíquica, operan sobre un fundamento metódico invulnerable. Ciertamente, ellos no podrán nunca explicar la peculiaridad de una experiencia vital. Ni se lo proponen. Pero esta peculiaridad tampoco ha logrado ser explicada por esa psicología que, sintiéndose insegura en su base, ha intentado aproximarse cuanto ha podido a la fisiología, cuya base le parecía y era efectivamente segura.

Algunos psicólogos, aunque conviniendo en que el gesto como tal no era reducible a medida, creyeron que la observación ajena podía, no obstante, ser fundada como un método psicológico objetivo, y servir de complemento a la experimentación, fuesen cuales fuesen las limitaciones de ésta. Les pasó desapercibido, sin embargo, que esta pretensión importaba un equívoco que la invalidaba. Porque es lo cierto que la observación ajena no es un método "objetivo". Puede entenderse por objeto lo que se quiera: pero el hecho de la exterioridad del otro respecto de mí no lo constituye, sin más, en objeto, al modo como se constituye en tal el árbol o la piedra. Incluso cuando se considera como un sujeto que dialoga con su experimentador. Para que algo se convierta en materia de investigación experimental pura es preciso que tolere esa reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, esa consideración genérica, homogénea, indiferente, que son peculiares del método científico natural. Pero el hombre no ofrece esta tolerancia.

La piedra o el árbol pueden integrarse en una experiencia mía personal, individual; pero yo puedo hasta cierto punto desvincular al árbol y a la piedra de esa experiencia mía, y considerarlos aparte, es decir, objetivamente. Con el hombre no puedo hacer otro tanto. Cualquier modo mío de considerarlo es una experiencia que yo hago de él. Para prescindir de esta singularidad de mi experiencia tengo que dejar de considerarlo como a un hombre. ¿Cómo fue posible, pues, que el

en la psicología?

INTRODUCCION

Toda expresión es única, porque todo hombre es único también, y porque son únicas en su vida todas las situaciones en que se encuentra y las experiencias que hace. Además, toda actividad es expresiva, y siempre estamos en actividad. Mejor dicho: somos una acción. Por esto todo en nosotros es expresivo. Pero la expresión tiene materia, forma y sentido. Expresamos —por lo mismo que actuamos— porque tenemos un cuerpo, y mediante él. Pero el cuerpo, por sí solo, no sería expresivo si no fuese cuerpo humano, es decir informado por la expresión que se manifiesta en su comportamiento. El sentido de la expresión depende de la experiencia del hombre que expresa, de la intuición que él tiene en esta experiencia suya del sentido de lo vivido por él. Intuir este sentido expresivo es también una experiencia para el que intuye.

Se comprende, pues, que estamos aquí en el plano de unas realidades peculiares, cuya autenticidad vital y cuya concreción no toleran la mixtificación de los esquematismos formales. Esto no quiere decir que la inteligencia no intervenga, como función psíquica, en la experiencia comprensiva. Es otra cosa: es que no hay ninguna función psíquica que opere aisladamente de las demás; la idea misma de las funciones aisladas, y su clasificación en psicología, es ya un esquematismo adulterador.

En cuanto a los esquemas de significación expresiva, si ellos constituyesen la base de la comprensión, nunca podríamos nosotros descubrir una ficción, ni una intención latente. La ficción no tiene esquema. Cuando el actor dramático tiene que representar un personaje que finge, el mejor modo de lograrlo, para él, es conseguir que el público no se dé cuenta de la ficción del personaje hasta que el desenvolvimiento de la acción dramática se la revele. Paradójicamente, podría resultar que la única ficción fuese el esquema mismo, pues el esquema es lo único que falsea la autenticidad de la expresión. Cualquier expresión, en efecto, es siempre auténtica. La disimulación, la hipocresía, la reserva, velan o intentan velar los sentimientos, pero ellas mismas no son esquemas. Si lo fuesen, nunca podríamos ser engañados por la expresión ajena. Tampoco podríamos nunca descubrir un sentimiento disimulado, ni penetraríamos nunca en esas profundidades de la intimidad que decimos no son expresadas, y a las cuales llegamos, sin embargo, a través de algo indefinible que nos guía en la expresión.

Lo dicho es suficiente aquí como indicio de la grave crisis a que pueden ser sometidos en nuestros días los métodos básicos de la psicología tradicional. Su pretensión de ser una ciencia no ha sido suficiente para superar una cierta convicción de inferioridad frente a las ciencias naturales. La complejidad de los fenómenos que estudia, su irregularidad, su diversidad cualitativa, han obligado a reconocer que, en último término, era imposible ahí lograr una objetividad total, como en la física o la fisiología. Y ante este hecho irreductible, unos lo admitieron con humildad científica, otros han pretendido dar un paso decisivo para superarlo. Los primeros han aceptado la intrusión de lo

subjetivo en el método como algo irremediable. La introspección era algo así como el pecado original contra el rigor científico. Y procuraron en lo posible aproximarse más y más a la ciencia vecina, la fisiología, para participar de la objetividad de sus resultados; alcéronse en la misma medida del añojo saber del hombre, de eso que llamamos conocimiento del alma humana, por su afán de convertir este conocimiento en científico.

Los otros son los conductistas. Estos representan la culminación del empeño por hacer de la psicología una ciencia sistemática, experimental y objetiva. Conviene decir que lo consiguieron. Pero al propio tiempo dejaron de hacer psicología.

Lo más importante del conductismo, históricamente, es la radicalidad de su posición. En la base de esta posición se asumen y dan por buenas todas las críticas a la infiltración subrepticia de datos subjetivos en la aplicación de los métodos tradicionales. Pero la aplicación de un método radicalmente objetivo ha reducido al absurdo la posibilidad de este método y ha provocado la crisis decisiva en la marcha de la psicología. Veámoslo.

Siendo la psicología una ciencia natural, debe operar sobre aquello que pueda ser determinado objetivamente y llevar este principio, con todo rigor, hasta su extremo. El extremo es la supresión de la conciencia del campo de la psicología. No hay ningún criterio objetivo de la existencia de la conciencia ajena. No disponemos de método alguno para observar lo que, por definición se presenta como subjetivo, individual, único, es a saber, las "vivencias". Ahora bien: ¿qué es lo determinable objetivamente? El modo como un ser vivo se conduce en condiciones definidas. El conductismo, pues, investiga experimentalmente la conducta del hombre en situaciones previamente dispuestas y contrastables por todo el mundo.

Pero ¿qué entiende el conductismo por conducta y por situación? Por conducta se obliga a entender necesaria y exclusivamente los movimientos ejecutados por el sujeto en ciertas condiciones determinadas objetivamente, a las cuales llama situación. Lo mismo sería decir, respectivamente, reflejos en vez de conducta, y estímulos en vez de situación. Ahora bien: ni por conducta hay que entender el sistema más o menos complejo de los movimientos reactivos ante los estímulos, ni éstos constituyen por sí solos una situación. El conductismo supone que la vida humana se reduce al movimiento, y a un epifenómeno que es la conciencia, indeterminable objetivamente. La ciencia, según eso, prescinde de lo subjetivo y atiende nada más a lo objetivo, que es el movimiento. Pero la realidad concreta de la vida humana no es tan simple. O no tiene sentido hablar de conducta —acción conducida— o lo que más importa en ella es el conductor. La idea misma de este conductor, es a saber, la idea de persona, se borra del todo en cuanto se supone que la acción puede reducirse al juego mecánico de los estímulos y las respuestas, como si existiese una relación de necesidad entre una circunstancia previamente determinada y la conducta que en ella va a seguir el sujeto.

INTRODUCCION

pueden ser originados por experiencias de estructura y contenido radicalmente distintos; e inversamente, experiencias análogas pueden originar comportamientos distintos y aun opuestos en la misma persona. Si la conducta humana pudiese ser reducida a los movimientos físicos (no expresivos) observables, y toda la experiencia vital del hombre no fuese otra cosa que esa conducta, la psicología no hubiese nacido nunca, ni el hombre hubiese sido nunca problema para el hombre.

Si la psicología, cuando cumple con los principios de una ciencia, como en el conductismo, deja de cumplir con su designio de lograr un saber del hombre, ello conduce a pensar que o no hay psicología posible, o esta psicología no es ciencia. La alternativa imprevista sería ésta: que la psicología; ciencia, pero no es una ciencia natural.

Pues hay psicología. Luego ¿qué cosa es? El nombre es lo que menos importa. Tal vez el suyo propio sea ya suficiente: psicología. Todo lo que pueda decirse sobre la experiencia que el hombre hace de su propia vida es psicología. Tampoco es menester urgente debatir el problema de la clasificación de este saber entre las llamadas ciencias humanas o del espíritu. Lo importante es hacer primero psicología. Y el supuesto de donde partimos es el de que el hombre vive su vida de un modo absolutamente peculiar.

Los términos vida, vital, aplicados al hombre, tienen un sentido específico, que basa el ámbito de lo biológico. El hombre no es un ser natural, por su ser es su vida y ésta tiene una estructura histórica. A la psicología compete efectuar la descripción, partiendo de la experiencia, de la vida de la persona humana, y alcanzar por ella su comprensión íntima. Al iniciar la labor, descubriremos que esta experiencia tiene una estructura, y que por ella lo vivido no es un caudal informe de procesos y fenómenos, sino que adopta ciertas formas, las cuales son dinámicas. El descubrimiento y descripción de esta estructura y de las formas a que ella derivan podrán aclarar a su vez el sentido que tiene lo vivo para la persona. Experiencia, estructura, forma y sentido son, pues, conceptos fundamentales de que nos servimos desde el principio para acceder a aquella descripción y comprensión psicológicas.

Los términos estructura, forma y sentido han sido ya empleados por algunos psicólogos contemporáneos con una significación análoga a la que tienen en esta obra. No así el de experiencia, cuya explicación en el capítulo I equivale a una teoría del conocimiento psicológico que sirve de fundamento al método. Pero a pesar de la importancia que las cuestiones de método alcanzan (por su vinculación con la realidad misma a cuya investigación el método se aplica), y mucho más cuando ellas implican retenciones en este método, lo que mayormente se ofrece aquí como decisivo es que las formas por las cuales la vida humana se articula sobre su estructura espacio-temporal son las situaciones vitales.

No es preciso repetir aquí lo que en el libro ya se dice sobre esta

Pero esta relación no es necesaria, unívoca y uniforme, sino condicionada por factores subjetivos, alatorios, indeterminables. La omisión es un acto. ¿Cómo podrá el conductista determinarlo objetivamente? Se dirá que al determinar objetivamente la situación, el observador prevé una determinada conducta en el sujeto. La omisión sería la ausencia de la conducta prevista. Pero esta previsión es ya un factor subjetivo que se introduce en la experimentación. En rigor, no se puede prever objetivamente la iniciativa, el auténtico comportamiento del sujeto. Si nos reducimos a estudiar los reflejos condicionados, entonces estamos haciendo fisiología, no psicología.

Es indiscutible que lo único que puede ser determinado objetivamente en el hombre es su comportamiento como ser vivo —animal behavior— en un medio elegido previamente. (Dando siempre a la palabra "objetividad" el sentido que le atribuyen esas escuelas). Pero si la psicología existe, es por un afán de lograr un conocimiento comprensivo de la experiencia que hace el hombre en su acción, no por reducir esta acción a movimiento físico, fisiológico. Se pretende saber qué es una duda, una decisión, una ironía, una decepción, una aprensión, un olvido, una represión. Esta comprensión puede ser científica, no meramente literaria. Pero como resulta, según ha demostrado el conductismo decisivamente, que todo esto no es determinable con plena "objetividad", la conclusión no puede ser otra que ésta: la psicología no sería una ciencia.

Pero hay más. El objeto propio de la psicología se encuentra justamente entre esas determinaciones objetivas o estímulos, cuyo conjunto llaman situación, y el comportamiento entendido como movimiento. Pero ocurre que al situarnos, no en el plano llamado objetivo, sino en el de la experiencia vital, aquellos dos términos o elementos: la situación y la conducta, se integran en el concreto de la experiencia y recobran su pleno sentido, después de la descalificación a que fueron sometidos por el examen científico. Sólo entonces puede alcanzarse a comprenderse que, muchas veces, aquello que me mueve a obrar no es precisamente aquello que me rodea. O dicho de otro modo; aquello que me rodea, mi circunstancia, no es siempre lo que está próximo a mí y a cuya estimulación física yo estoy sometido; sino que pueden ser cosas, personas, acontecimientos distantes en el espacio y en el tiempo. Siendo así, la situación vital en que yo me encuentro no podrá ser determinada "objetivamente".

El conductista se compromete de antemano a prescindir de todo lo que constituye el mundo del sujeto humano. Reduce su acción a movimiento, previa la descalificación de las causas de este movimiento. Pero entonces ¿puede estar seguro siquiera de que interpretará correctamente el movimiento? No, porque esas reducciones y descalificaciones son siempre ilegítimas cuando se aplican a lo humano. En primer lugar, el conductista ignora lo que le pasa al sujeto cuando actúa, y no le importa ignorarlo, aunque ello sea justamente la materia psicológica. Pero, además, una situación cualquiera no puede ser determinada sino subjetiva:

INTRODUCCION

idea de las situaciones vitales. Pero contribuirá a fijar su alcance la explicación de cómo vine a dar en ella.² Al ocuparme académicamente de Psicología de la adolescencia me detengo desde el principio un problema fundamental: ¿Qué sentido tiene hacer psicología de una edad de la vida? ¿Cómo es posible y en qué se funda esta psicología especial?

El problema de esta posibilidad iba a poner al descubierto el fondo histórico de la psicología, en relación con la historicidad esencial del hombre, revelada por la filosofía en nuestros días. No se trataba, pues, de la historia de la psicología, sino del carácter histórico de su objeto, por el cual se historizaba ella misma. La psicología general dejaba de tener sentido. ¿Cuál podía ser, en efecto, el objeto de esa psicología general? Aún los psicólogos que hablan de ella se creen obligados, como Aloys Müller, a declarar que esa generalidad de la psicología queda especificada sucesivamente por los conceptos de normal, individual, del hombre, culto y adulto. Pero observamos que las funciones y los procesos psíquicos estudiados en una psicología general así cualificada, son los mismos que se estudian en otras especificaciones comunes de la psicología. Resultaba de ahí que en esas funciones y esos procesos se descubrieran diferencias cuando los estudios se aplicaban a edades distintas, a distintos sexos, clases sociales, etc. La psicología general iba resultando una psicología neutra, indiferente, anónima, en medio de una creciente floración de psicologías diferenciales. Pero —y esto era lo más importante— ¿cuál había sido el criterio empleado para obtener estas diferenciaciones?

No había unidad de criterio, y esto vale tanto como decir que no había en el fondo criterio alguno. La marcha de la psicología se ha orientado de lo general a lo diferencial, hasta llegar a los perfiles psicológicos de la psicotecnia y a la caracterología de Klages. Pero lo común en estas diversas psicologías parciales, diferenciales, según siendo el estudio, al modo tradicional, de las funciones psíquicas. El factor de diferenciación era unas veces subjetivo, otras biológico, otras sociológico, etcétera. No se ha caído todavía en la cuenta de que no tiene mucho sentido elaborar diversas psicologías especiales o diferenciales, puesto que la psicología misma es ya diferencial. Para caer en esa cuenta era menester alterar radicalmente el planteamiento del problema. Esa diferenciación fundamental a toda auténtica psicología venía impuesta

² Jaspers en Alemania y después de él, Gabriel Marcel en Francia, han hablado de situaciones en sus estudios de filosofía existencial. Jaspers, además, habla de situaciones fundamentales y situaciones límites. Pero debo decir que el interés extraordinario de sus ideas no me movió a descubrir en ellas una posibilidad de aplicación a la psicología. Llegué a la idea de las situaciones vitales por el cauce mismo de la psicología, y como resolución en ella de un problema específico. Por debajo del término común, la conexión que pueda señalarse entre un pensamiento y otro es sin duda más honda, y de aquellas que entroncan entre sí las reflexiones aisladas de quienes siguen una misma dirección general del pensamiento en diferentes campos.

por la estructura misma de la vida humana —pero el concepto de vida ha sido cuidadosamente evitado por la psicología.

El conocimiento psicológico ha progresado considerablemente desde que fue superado el estudio de los fenómenos psíquicos aislados y que, introduciendo el concepto de función, los investigadores descubrieron que las funciones se implican mutuamente en la complejidad de la vida mental. Pero esta nueva visión sintética ha conservado todavía un cierto carácter mecánico. El mecanismo mental resultaba ser más complejo, pero seguía siendo un mecanismo. Y seguíamos impedidos para responder a esta pregunta —y hasta para formularla—: ¿Cómo puede ser explicada la experiencia vital de un sujeto en una situación concreta? ¿Cómo pueden explicarse las diversas modalidades históricas de la experiencia, los cambios históricos de situación fundamental?

Al iniciar el intento de caracterizar el modo como el adolescente vive su vida, descubrí que la simple acumulación empírica de los rasgos descritos no tenía pleno sentido en sí misma. La conexión íntima entre los diversos rasgos caracterológicos del adolescente era algo fundamental, común a todos ellos, sin cuya comprensión los rasgos mismos indicados se reducían a una descripción más o menos banal. Este algo fundamental era una situación vital peculiar. El modo como el adolescente vive su vida no puede ser explicado por la edad, si por edad se entiende una etapa en la formación y desarrollo del organismo y en la correspondiente evolución mental. Esto es lo que se ve. Pero la experiencia vital del adolescente es la experiencia de una situación que llamo vocacional (en un sentido que no es preciso explicar aquí). Esta situación es lo que permite comprender psicológicamente aquellos rasgos característicos de su peculiar comportamiento.

A partir, de ahí, cada observación particular sobre el adolescente se reveló como indicio de una situación vital que era posible poner en conexión con la situación vocacional. Al propio tiempo, la psicología de la adolescencia dejaba de ser una psicología especial: era psicología, sin más. Porque no se trataba de aplicar la idea de situación vital al resto de la psicología y convertirla en teoría general. Sino que, por sí misma, la idea de las situaciones vitales era ya central en la psicología: la vida del hombre no podía ser comprendida sino mediante estas formas de la misma que son las situaciones. El modo como la vida se articula al irse haciendo es lo que he tratado de exponer en el libro. Pero, desde el principio, parecía muy claro que ninguna comprensión del hombre concreto podía ser lograda sino teniendo en cuenta las situaciones fundamentales en que se ha encontrado, y una de ellas es la vocacional.

Con esto quedaba rebasado el plano puramente empírico y descriptivo en que se ha desenvuelto la psicología desde los ya lejanos días de Herbart y de la psicofísica, y adquiría el instrumento necesario para captar el sentido de la experiencia vital.

Lo que el lector puede buscar en lo que sigue es el bosquejo de una teoría de las situaciones vitales como fundamento filosófico de la

psicología. Tal vez, según esto, resulte que el título de la obra es más lato que su contenido. Los análisis psicológicos, en efecto, ocupan en él más o menos extensión, pero no constituyen propiamente su contenido. Sin duda esos análisis no hubieran resultado significativos, en su intención y en su término, si no hubieran ido precedidos de cuanto aquí se expone sobre los conceptos articulares de la teoría: la espacialidad y la temporalidad como datos inmediatos de la experiencia; la acción; la expresión, etc.

E. N.

Marzo de 1941.

I. EXPERIENCIA, ESPACIO Y TIEMPO

Experiencia y sentido. Funciones psíquicas y experiencias concretas

1. LA FUENTE de todo conocimiento psicológico es la experiencia. El conocimiento psicológico es siempre un conocimiento inmediato. Lo llamamos inmediato, no porque en la experiencia primaria, como algo immanente a ella, se dé ya todo el conocimiento psicológico que es posible alcanzar, y de un modo primario. A la experiencia en su concreción, es decir, a cada experiencia particular, puede sobreañadirse una función reflexiva de la conciencia, la cual, mediante un análisis, nos revele los diversos componentes que la constituyan: datos objetivos, funciones psíquicas, etc. Pero ésta es ya una nueva experiencia. Sin embargo, ni aquella experiencia a la que no se sobreañade ninguna función reflexiva puede decirse que sea ciega para sí misma, o que el sujeto que la vive sea, en ella, ciego para su propia experiencia. En toda experiencia verdadera descubrimos también, como uno de sus componentes, una cierta intuición del sentido que ella tiene para la vida del sujeto. Esta intuición puede no ser primariamente completa, puede completarse en una reflexión posterior —en una nueva experiencia. Pero el conocimiento psicológico que de una y otra puede derivarse no siempre es próximo; porque la inmediatez no tiene aquí un sentido temporal, lo cual significaría que el conocimiento psicológico sucede sin intervalo a la experiencia. Por el contrario, la comprensión personal o comprensión del sentido de una experiencia sólo se efectúa, a veces, muy posteriormente, después de vivir otras experiencias que entran, con la primera, en una peculiar conexión vital. Es más: el sentido de una experiencia no llega en realidad a ser nunca decisivo o conclusivo. Y esto ocurre no sólo porque en el curso de la existencia alteramos la valoración de nuestros propios actos pasados; es que, de hecho, nuestras experiencias reobran sobre las anteriores, y por ello es posible que las valoremos, con el tiempo, de modo distinto. Esta reacción de las experiencias sucesivas sobre nuestro pasado es lo que se expresa con el sentido acumulativo que el término experiencia tiene en el lenguaje usual. Tener experiencia quiere decir haber vivido mucho y haber aprovechado las enseñanzas de la vida.

Este carácter de enseñanza, que deriva de la experimentación de sí mismo que hace uno en la vida, no debe ser excluido del sentido del término experiencia. La conciencia de algunas de nuestras funciones orgánicas, y aun la simple actividad de nuestras funciones psíquicas no constituyen, por sí mismas, lo que llamamos una experiencia. Justamente por esto, el conocimiento que de ellas poseemos tiene que buscarse a través de una peculiar experiencia de introspección, en la que se descubren otros componentes; uno de ellos es el propósito personal de efectuar este análisis de nuestra propia actividad psíquica. Este propósito tiene algún sentido para el sujeto que lo formula y lo ejecuta. Y en toda experiencia tenemos la intuición (clara o confusa, cabal o

incompleta, esto no importa primariamente aquí) del sentido que para nosotros tiene lo que estamos haciendo o lo que nos está pasando. Por esto es legítimo decir que unos hombres tienen más, y otros menos, experiencia; que unos son "muy" conscientes y otros son unos inconscientes. La experiencia, por tanto, no depende sólo de la edad, ni de la acumulación de experiencias diversas, sino del modo como en esta acumulación se efectúa una integración, y del modo más o menos certero como sea captado el sentido de cada experiencia e influya, por esta captación, en el curso futuro de existencia del sujeto que la vive. Por lo mismo, en nuestra propia existencia individual, unas veces tenemos más y otras menos experiencia. La simple actividad de nuestras funciones somato-psíquicas, a que se reduce nuestra vida en muchas ocasiones (y en muchos sujetos estas ocasiones ocupan la mayor parte de su vida) carece en sí misma de sentido auténtico para la persona. La existencia personal no es uniforme, sino irregular, desigual en el mismo individuo, y de un individuo a otro. La que es uniforme es la vida corporal. La que llamamos experiencia de la bestia es una experiencia habitual. La bestia carece de la noción de sentido personal y supraindividual.

La introspección, además de una operación intelectual, es, pues, una experiencia. El sentido que ella tiene, como experiencia, es fundamental, por razón del propósito de que deriva: el de analizar algo de nosotros mismos, a saber, nuestros contenidos y procesos psíquicos. Pero este análisis psicológico no es la única experiencia que tiene este sentido, ni la más fundamental para la persona. El llamado examen de conciencia, del que surgen juicios morales sobre nuestra conducta, y en general todas las operaciones reflexivas, o de versión hacia nuestro propio interior, nos ilustran sobre nosotros mismos y tienen por ello un alcance psicológico evidente. En otros términos: la introspección, considerada como método básico por la psicología tradicional, es, efectivamente, fuente de conocimiento psicológico, pero limitada, y sólo en cuanto que es una experiencia, pues como simple análisis de fenómenos psíquicos no aporta la riqueza y la hondura de conocimientos de lo humano que otras modalidades de la experiencia reflexiva.

La observación ajena —otro método básico de la psicología tradicional— es también una experiencia. Poner al otro en situación de "observado" es un modo especial de convivir con él. El conocimiento psicológico que pueda derivarse de la observación ha de abarcar, pues, tanto al sujeto que vive la experiencia de observación cuanto al sujeto observado. Por esto es dudoso que la observación pueda convertirse en un método eficaz si no se apoya en una previa teoría de la expresión. Pues, en definitiva, los materiales para la elaboración de esta teoría no pueden obtenerse sino de la experiencia, que es siempre una experiencia propia. De ésta no podemos desglosar los puros datos de la observación.¹

1 La disposición mental que llamaríamos "científica", por la cual el otro quedaría reducido a mero "sujeto de observación", no consigue eliminar mi relación vital con él. Lo vital no puedo considerarlo nunca desde fuera; tendría
propia más allá del ál-

Por esto, en su fondo último, y en tanto que es siempre una experiencia personal, el conocimiento psicológico no se explica, no se transmite ni se aprende. Pueden ser explicados algunos conceptos psicológicos, como el de experiencia mismo, que es fundamental, y con ellos la comprensión adquiere carácter científico. Pero no olvidemos que, en cuanto que explicable, el concepto que explicamos es el de experiencia en general, mientras que, en realidad, la experiencia es siempre actual y concreta, la de un sujeto determinado, aquí y ahora. Tratar de explicar la experiencia es una experiencia; tratar de comprender y aprenderlo es también una experiencia. Lo que ha tratado de hacer la psicología tradicional es describir el mecanismo de las funciones psíquicas. Esto sí se aprende sin previa comprensión, como se aprende, por ejemplo, la fisiología. Pero la psicología no debe reducirse a esto. En algunas de sus orientaciones actuales la psicología ha superado ya esta primera gran etapa de su formación. Pero esas orientaciones conservan todavía, en parte, el resabio de la vieja escuela. Conviene que la psicología sea definitivamente consciente de la invalidez de sus antiguos principios y métodos y que formule con precisión la orientación nueva que va a tomar.

La psicología tradicional nos explica, por ejemplo, la función del recuerdo. Algunos autores contemporáneos observan ya que esta función no es simple, sino que en ella se implican otras, como constitutivas de su mismo proceso, y otras aun intervienen en su efectiva producción

bito de la vida, para poder objetivarla. En verdad, ninguna ciencia puede alcanzar esta absoluta objetividad: el científico forma siempre parte de la realidad misma que él estudia, es siempre un ocupante del mundo, y no puede salirse de él para estudiarlo. Seguramente por esto ninguna ciencia es cabal y definitiva; pero no por esto deja de ser válida. Algunas veces, sin embargo, esa implicación del observador en lo observado crea situaciones embarazosas. La física se encuentra ahora sumida en gran desconcierto desde que Heisenberg y Born averiguaron que, en la investigación atómica, el aparato de medición y el objeto que se trata de medir se funden, por así decirlo, y constituyen un mismo sistema físico, con lo cual disminuye la exactitud de la medición. Como quiera que pueda resolverse el desconcierto categorial que este descubrimiento ha ocasionado en la física (y atisbo que no ha de ser difícil lograrlo, si la cuestión se plantea con rigor filosófico), la psicología no encuentra dificultades en una situación análoga. Por el contrario, la implicación necesaria del yo y el tú es el hecho básico, el dato del cual hay que partir. Lo artificial y arbitrario era el desglose de esos términos de la relación vital que constituyen "un mismo sistema". Este sistema, psicológicamente considerado, se llama situación vital. Y la expresión es justamente el nexo que mantiene vinculados al yo y al tú, con una vinculación que es real (vital) y objetivamente determinable. Las psicologías abstractas aspiran a encontrar la comprensión del hombre en el término de sus análisis fragmentarios. Por el contrario, partiendo de la expresión, la psicología de las situaciones vitales dispone desde luego de la comprensión integral; pues la comprensión del prójimo como un "otro yo", como un hombre, es primaria en la experiencia precientífica. Véase *Metafísica de la expresión*, capítulos v y ss. (Nota 2ª ed.)

de un modo más o menos regular. Esta idea de la coordinación de las funciones psíquicas no deja de significar un progreso importante, puesto que, en efecto, la vida psíquica no puede ser concebida como la actividad de un mecanismo compuesto de resortes diversos, independientes los unos de los otros. Sin embargo, la función del recuerdo es la misma, para esta psicología, aun cuando sean distintos los contenidos de esta función. Es decir, es la misma cuando yo recuerdo un número de teléfono, una argumentación al dar una conferencia, o un episodio entrañable de mi vida pasada. Estas son tres experiencias distintas, en las que interviene una misma función psíquica. Lo psicológicamente decisivo no es averiguar en qué consiste el recuerdo en general, sino qué es lo recordado concretamente: la materia de la experiencia, más que la función que en ella interviene. Lo mismo podría decirse de otra función cualquiera. Ahora bien: si la psicología se limita al estudio de las funciones psíquicas se queda en la puerta del verdadero conocimiento psicológico, excluye de su propio campo justamente aquello que contiene una mayor substancia humana. Podría hacerse una objeción nominal, diciendo que, justamente, se entiende por psicología ese estudio de los fenómenos psíquicos, y que no tiene sentido exigirle a esta ciencia que se ocupe de algo que cae fuera del campo que ella misma ha definido. La objeción sería válida si esta definición del campo lo fuese también; es decir, si lo que descubrimos fuera de esta delimitación no tuviese, también, carácter psicológico. Pero resulta que lo tiene, y en grado eminente.

La psicología ha venido describiendo esa función del recuerdo, y las otras, cada vez con mayor precisión. Pero una vez definida la función, la definición es uniformemente válida para cada proceso en que ella intervenga y para cada sujeto en que se produzca. A lo más que se ha llegado es a precisar que esta o la otra funciones psíquicas, en tanto que aptitudes o capacidades, no son iguales en todos los sujetos. A partir de esta observación fundamental, han elaborado en gran parte sus trabajos la llamada psicología diferencial y la psicotecnia. Pero esto supone la consideración de la vida psíquica del sujeto como algo uniforme y neutral, como algo independiente o aislable del mismo sujeto como persona, y por ende a la persona como algo independiente de su mundo. Lo que se puede decir psicológicamente del hombre no se agota en la explicación de sus funciones psíquicas. Si así fuese, la psicología habría llegado a un punto muerto, porque probablemente es cierto que sobre las funciones psíquicas se ha dicho ya aproximadamente cuanto había que decir. La psicología derivaría entonces hacia la técnica, hacia la aplicación práctica de sus descubrimientos, como así ha ocurrido efectivamente.

Crisis de la noción de sujeto

2. Esto, sin embargo, no es sino el final de una etapa. El campo de la psicología se agranda enormemente en cuanto consideramos como runda-

mento de su investigación a la experiencia, con su carácter de concreta e inmediata. El primer resultado efectivo de esta renovación es la alteración del concepto de sujeto. Pocos términos como el de sujeto han sido empleados en el lenguaje de la psicología de un modo tan indeterminado y confuso. Ello es debido, probablemente, a que no surgió dentro de la psicología misma, y por la necesidad de designar una realidad específica, sino que fue traído desde el campo de la metafísica y la epistemología, arrastrando consigo, en parte, el sentido que en ellas ha tenido, y que tampoco ha sido unívoco en la historia del pensamiento.

Por sujeto se entiende en general el ser humano, y en particular la conciencia. Pero éste es uno de los términos que sólo se definen por sí mismos de manera preliminar, pues su significado completo envuelve el de un término recíproco o complementario. En cualquiera de sus acepciones, la palabra sujeto denota más o menos señaladamente una especie de sujeción: el hombre, o su conciencia, se diría que son sujetos porque están sujetos o sometidos a algo. De suerte que esta significación patente, pero indefinida, nos obliga desde luego a ir más allá del sujeto mismo, si hemos de conocerlo a él cabalmente, y averiguar cuál sea ese correlato o complemento que su significado primario implica. ¿De qué es sujeto el sujeto? ¿A qué está sujeto o sometido? ¿Cuáles son las formas de esa sujeción?

Desde luego, parece que el sujeto lo es de algo que no es él mismo, pero que se encuentra en él. De otro modo ese algo no entraría en la definición. La clave de la cuestión estaría, pues, en esta forma de presencia, en el modo como lo que no es el sujeto se encuentra en él efectivamente. Por razón de esta presencia en sí mismo de algo que le es ajeno recibe el ser humano el nombre de sujeto; y a la presencia es a lo que sule darse el nombre de conciencia. La mesa, que no es subjetiva, está presente en el sujeto en tanto que éste es consciente de ella.

Esto parece claro, pero aquí es donde empiezan las dificultades. Pues a todo lo que no es el sujeto, pero está presente en él, se aplica el nombre genérico de objeto, que quiere decir "objeto de conocimiento"; y así el objeto pierde su soberanía, pues donde se constituye y donde de hecho lo encontramos es justamente en el recinto subjetivo. La filosofía idealista —que consagró el uso del término sujeto— no evitó la tentación de explotar aquel hecho y suspender la realidad de todo lo que está fuera del sujeto, precisamente porque es lo que está dentro, en su conciencia. Sostiene el idealista que cualquier afirmación subjetiva referente a la presunta realidad externa de las cosas se funda siempre en los datos que el sujeto tiene de ellas en la conciencia. Es ésta la que produce su objetivación. La presencia real fuera de mí se reduce a una presencia ideal en mí; la objetividad se reduce a la subjetividad. En suma, decir que algo es objetivo no significa que sea externo.

De esta manera, la variedad real de las cosas quedaba uniformada bajo el concepto general de objeto, y las relaciones del sujeto con todo lo que no es él quedaban neutralizadas bajo el concepto de "conciencia

de". El ser mismo —el objetivo y el subjetivo por igual— quedaba reducido a conciencia (conciencia substancial, empírica o trascendente: éstas son variantes de la postura básica idealista).

Este episodio importante de la filosofía viene a punto porque los modos de pensar del idealismo no dejaron de ejercer alguna influencia indirecta en la psicología. Desde luego, hubo una psicología idealista; pero incluso después del siglo XVIII los psicólogos que se ocupaban de la conciencia prescindían por completo de la índole, de la cualidad real de las cosas que pudieran ser "objeto" de esa conciencia. Se mantenía implícitamente la dualidad sujeto-objeto, pero, aunque no hubiera dudas expresas respecto a la realidad del objeto, éste era el factor desdénable en el conocimiento psicológico. La psicología atendía solamente al sujeto. Esta parecía inclusive la actitud más natural: ¿de qué otra cosa podía ocuparse la psicología, sino del sujeto psíquico?

Claro está que el estudio de ese mismo sujeto revelaba unas modalidades peculiares de su relación con eso que está fuera, con los objetos. Pero estas relaciones eran subjetivas también. El objeto no importaba, y la variedad de relaciones vitales del sujeto podía reducirse a un repertorio de funciones básicas, uniformes y genéricas. El sujeto era entonces la psique (palabra vieja, que parecía nueva y más "científica", con la cual se podía sustituir la desacreditada palabra "alma", que significaba lo mismo). La psique ya era algo más que la mera conciencia; pero no era todavía el sujeto humano integral, con la totalidad de esas variadas formas de conexión vital con lo que no es él mismo, pero que lo complementa en su ser y lo nutre en su existencia.

No es cuestión en este punto de resolver las aporías del idealismo y de averiguar qué deba entenderse por objeto en filosofía. Pero, desde el punto de vista psicológico, es manifiesto que no puede haber nunca nada que sea, para el sujeto, simple "objeto de conocimiento", mera presencia en la conciencia, cosa pensada o como se quiera decir. La descalificación del objeto produce la desvitalización del sujeto. Por el contrario, si éste se considera en su integridad y concreción, las cosas recuperan en seguida su condición de "objetos de experiencia", y la experiencia misma recupera toda su variada gama de cualidades.

Por esto, ni siquiera puede el hombre neutralizarse a sí mismo cuando se convierte a sí mismo en objeto, para fines de estudio psicológico. Esta neutralización les parecía indispensable a los psicólogos cuando instituían a la introspección en método científico. Toda la riqueza cualitativa de la experiencia que revelaba la introspección tenía que eliminarse; no se juzgaba que pudiera tener importe científico, y podía consignarse a la atención de la literatura. Tal vez por esto resultaba a veces la literatura —en particular la novela psicológica— más rica en saber del hombre que la ciencia psicológica.

Intentamos mostrar con lo dicho que una psicología de cuya consideración queden excluidas las realidades transubjetivas (que son término relaciones

filósofos han recurrido ellos también a la literatura, como si mediante el artificio literario pudieran expresarse mejor que con los conceptos las situaciones vitales del hombre.)

En todo caso, la discusión en psicología del problema de las localizaciones cerebrales fue completamente vana para ella. La investigación de las correlaciones somato-psíquicas, la averiguación de cuáles órganos son condición de ciertas actividades o funciones psíquicas, y de qué modo lo son, corresponde a la fisiología. Pero para ella tampoco constituye problema, sino simplemente tarea. Y ninguno de los resultados a que pueda llegarse en esta tarea podrá afectar en lo mínimo al curso de las exploraciones auténticamente psicológicas; las cuales, en este punto, se orientarán más bien hacia la averiguación de los modos de convivir la persona humana con su cuerpo humano. (El cuerpo humano, por supuesto, no es lo mismo psicológicamente que cualquier otro cuerpo.) Que la constitución particular de este cuerpo influirá en esos modos de convivencia lo sabemos, como sabemos que tenemos un cuerpo, y por lo mismo. El saber que tenemos un cuerpo lleva implícito el saber que, por él, somos de un cierto modo; porque, en efecto no somos lo que somos, es decir, no tenemos cada uno de nosotros nuestro modo peculiar de ser fuera de nuestro cuerpo, o aparte de él, sino en él y con él. Por esto, todos los estudios que tengan como base la uniformidad funcional del cuerpo en relación con la psique podrán tener un alto valor científico, pero no contribuyen mucho al desarrollo de una verdadera ciencia psicológica. Contribuyen un poco más aquellos estudios que precisamente ponen de relieve las diferencias en la constitución somato-psíquica de los hombres. Pero el sujeto real nunca es un "tipo", y la tipología o la caracterología física (estructural o endocrinológica) nunca nos dicen nada sobre la manera como el sujeto real convive con su propia constitución temperamental, nada sobre las experiencias que resultan para él del hecho de tener un cuerpo con ciertos caracteres diferenciados.

Hay todavía otro aspecto de ese mismo problema que plantea la parcelación psicológica de la persona humana. En efecto: aunque podía parecer que el yo o el sujeto se identificaba con la psique o la conciencia, en verdad ya se advertía que era algo más: el sujeto tiene psique y conciencia, como tiene un cuerpo, y por tanto no es reducible a ellos. Había que averiguar quién es ese sujeto que es poseedor de una psique: el que permanece en sí mismo o mantiene su mismidad a través de todos los cambios que experimentan en la vida su propia psique y su propio cuerpo. El carácter ineludible del problema del yo, y la necesidad de resolverlo en terreno propiamente psicológico, han conducido a la formulación de una teoría llamada del "campo psíquico"; la cual es sintomática, porque aspira en cierto modo —aunque con unas limitaciones que en seguida comprobaremos— a ampliar esa noción atomística del sujeto que había prevalecido.

Todo proceso psíquico —se dice— pertenece a un yo, pero este yo no es ni la suma ni la conexión de los procesos y funciones (y en esto

tiene que ofrecer del sujeto una imagen esquemática, empobrecida e indiferente. En el sujeto solo no está todo lo que él mismo contiene. O para decirlo de manera menos paradójica: si evitamos el prejuicio de considerarlo como algo aislado y suficiente, es en él precisamente donde encontramos algo que nos remite a lo que no es él, a aquello con lo cual él se integra de manera efectiva, real o vital.

El idealismo transmitió además a la psicología el falso problema de las relaciones entre la psique y el cuerpo. Si por sujeto no se entiende la persona humana en su unidad integral, sino tan sólo la psique o la conciencia, de ahí se infiere que el cuerpo no es parte constitutiva de su propio ser, sino algo en cierto modo externo o ajeno; es un objeto entre todos los demás objetos: algo de lo cual el sujeto tiene conciencia. Pero como el sujeto funciona con su cuerpo, dispone de él y lo posee de manera más inmediata y segura que los demás objetos; en suma, como él está sujeto a su cuerpo mucho más que a cualquier otro objeto, la psicología tenía que averiguar las formas de relación funcional entre el sujeto y este objeto privilegiado, intransferible, que le servía, por decirlo así, de intermediario en sus relaciones con los otros objetos del mundo exterior.

La psicología creía legítimo prescindir científicamente de las modalidades de relación vital con esos objetos del mundo, incluidos los demás sujetos; de las relaciones con ese otro objeto que era el cuerpo no podía prescindir. Pero ¿de qué manera iba a plantear su estudio, para que resultase "científico", para que no incluyese nada cualitativo? Lo planteó tomando como base precisamente el cuerpo. Toda función psíquica requiere un órgano; luego se ha de estudiar el órgano para conocer la función. Con esto el cuerpo, que no era parte constitutiva del sujeto consciente, sino "objeto de su conciencia", quedaba rigurosamente "objetivado", o sea deshumanizado. El cuerpo era uniforme en todos los sujetos; las relaciones funcionales del paralelismo psico-físico eran también uniformes, constantes y descalificadas. Quedaba excluida de la consideración psicológica toda la variedad de modalidades vitales que entraña para cada persona la experiencia concreta de su cuerpo en múltiples situaciones. Y, naturalmente, ese estudio, puesto que se centraba en el cuerpo, iba siendo cada vez menos psicológico y más fisiológico.

De este proceder se obtuvieron buenas ganancias científicas; y la ganancia sería integral si no hubiese implicado la convicción de que ese proceder era en realidad el único que podía adoptar la psicología, si aspiraba a constituirse como una ciencia rigurosa. Otra vez quedaban abandonadas a la literatura las experiencias concretas del sujeto real. (En verdad, aquella convicción se afirmó tanto, que de ella participan implícitamente los filósofos existencialistas que, reconociendo la importancia de las relaciones vitales del hombre consigo mismo y con todo lo demás, no juzgaron que esto pudiera ser objeto de una psicología

Su analítica existencial ha contribuido también al saber del

convenimos, en principio). Tampoco sería el yo nada meramente psíquico, al modo como lo son sus procesos. Ahora bien: así como las ondas luminosas y las ondas eléctricas existen o se transmiten en un campo electromagnético que no vemos, ni en general experimentamos de un modo inmediato, exactamente así serían los procesos psíquicos: procesos que se producen en un campo psíquico; sólo que este campo tendría la propiedad de ser consciente de muchos de sus procesos, de los cuales constituye el punto de unidad.²

Hay que recordar que en ciencia física la teoría del campo proviene de los hechos; quiere decirse que el concepto de campo representa una realidad física; no es como el concepto ya abandonado de éter, el cual no era más que una noción arbitraria o convencional con la cual se denominaba algo puramente ficticio, pero que era necesario incorporar a la teoría para dar idea de un medio en el cual se transmite la energía. Este algo no podía ser el puro espacio métrico, que era un concepto matemático; tenía que ser algo físico, pero a la vez carecía de propiedades físicas determinadas. Pues bien: se pretende que el "campo psíquico" sea también una realidad psíquica, y que el yo no sea un éter neutro en el cual se desenvuelvan los procesos psíquicos. Pero no se advierte que este concepto provenga de los hechos, como el concepto de campo en física; por esto mismo no se precisan cuáles sean sus caracteres propios, aparte de esos procesos que se desplegarían en él. Esta es la dificultad que resulta de emplear primero un concepto restringido de sujeto, en vez de partir de un concepto integral: el concepto no puede hacerse integral por adiciones sucesivas.

En física el campo se representa con unos valores determinados. ¿Cuáles son, correspondientemente, los valores determinados del campo psíquico? Este concepto parece más bien una metáfora con la cual se satisface la exigencia teórica de llenar ese vacío psicológico a que había quedado reducido el yo; con la cual se sustituye en psicología "científica" el concepto que formó la antigua metafísica de un yo substancial o sub-stante: de un yo que subsiste o permanece idéntico por debajo de los cambios.

Se afirma que este yo individual, este campo donde se unifican los diversos procesos psíquicos es algo experimentable, es decir, no es una pura ficción teórica. Claro que es experimentable: el yo es objeto de experiencia inmediata para mí y para los demás. Pero ¿cómo puede el yo ser experimentable aparte de esos procesos suyos? ¿Cómo puede ser consciente de ellos —de algunos por lo menos— y permanecer indiferente, inalterado, mientras cambia todo lo que él tiene: la psique y el cuerpo? ¿No será que él mismo cambia, sin dejar de ser el mismo, porque no hay distinción entre lo que él es y lo que él posee?

Digamos, para mantener el paralelismo con la teoría física correspondiente: ¿cómo podría la física someter a experimento al campo solo, aparte de las ondas y partículas que se mueven en él? Si el yo es experimentable en principio, es en la experiencia misma donde se le en-

cuenta, y de un modo inmediato. No hay que suponer al yo como algo recóndito, que esté detrás de sus propias experiencias vitales; algo que, si bien constituye la unidad integradora de todos los procesos psicológicos, pueda desglosarse de éstos. Cuando se establece este supuesto lo que nos resta, como resultado del desglose, es un concepto puramente vacío, sin caracteres reales propios —o con un solo carácter, que es el de la conciencia, con lo cual regresamos a la posición anterior en que sujeto y conciencia se identificaban.

Si la teoría del campo psíquico no ha resultado fecunda, aunque su terminología fuera novedosa, es porque en definitiva ese campo no acaba de diferenciarse de lo que habitualmente se llamó, sin metáfora física, "el campo de la conciencia". Este campo era interno al sujeto, era el ámbito que delimitaba e integraba la variedad de procesos psicológicos en cada sujeto. Más fecunda hubiera sido la noción de campo si se hubiese aplicado a las relaciones vitales del sujeto con lo transubjetivo. Lo transubjetivo es algo ajeno al sujeto, como el campo es distinto de la partícula; pero a la vez es algo de lo cual el sujeto depende para su acción (y su existencia es acción); algo sin lo cual no se puede determinar con precisión lo que a él le ocurre, como en física no se puede determinar el estado de movimiento de la partícula o la transmisión de la onda sino en función de su campo. Lo que está fuera del sujeto no es una mera dispersión de cosas extrañas a su vida, y de las cuales pueda eventualmente ser consciente, sino algo unificado, integrado, estructurado por el sujeto en su experiencia, y que constituye un ambiente, una circunstancia personal, en suma, un campo. La situación vital es justamente el concepto con el cual se expresa esa interdependencia del campo y la partícula, del ambiente y el sujeto, de la cual aparecen los datos en la existencia concreta de éste.

El yo se da por entero en cada una de sus experiencias. Es siempre actual y plenamente unitario en cada acción. Y lo que hace posible su inconfundibilidad individual y evita su dispersión en múltiples yos —tanto como acciones o experiencias— no es algo misterioso, ni algo que pueda explicarse meramente por el hecho de la unidad y continuidad de la vida orgánica y de la vida psíquica. Es más bien el hecho de que en cada presencia plena del yo, en cada experiencia, se contiene por entero su pasado y, por lo mismo, las posibilidades que delimitan su porvenir. O sea que la temporalidad no compromete la individualidad personal, la mismidad del yo, sino que justamente la explica. El concepto clave aquí, además de la presencia del pasado, es el concepto de novedad: la presencia en el ahora de lo no vivido antes.

A la psicología no le compete hacerse cuestión de la existencia de un yo idéntico, intemporal, subsistente en medio de todas sus variaciones. Psicológicamente, el yo se descubre precisamente en estos llamados cambios, cuando son vividos como experiencias. El problema no es tratar de explicarnos, ante un yo presente, su pasado, mediante la hipótesis extrapsicológica de una unidad substante; sino inversamente: es el pasado lo que explica la presencia del yo actual, lo que hace posible esta

actualidad presente, la cual sin el pasado no tendría realidad ni sentido. Es la memoria —como todo el mundo sabe— la función psíquica que permite la presencia del pasado en la acción.

Esto es lo que da de sí una explicación psicológica; hasta aquí llega, y no más allá. Ahora, la conexión o la repercusión que tales explicaciones puedan tener sobre la reflexión estrictamente filosófica no es negable, y nosotros la afirmamos, justamente porque no consideramos a la psicología como ciencia natural. Lo que no es legítimo es considerarla así, como ciencia natural, y cubrir las lagunas de este método con hipótesis no científicas. Ciertamente es que para algunos que así proceden —y Müller, a quien citamos, se cuenta entre ellos— consideran la identidad del yo en el tiempo como un hecho que vivimos, y en esta vivencia apoyan su teoría. Pero el apoyo no resulta suficientemente sólido si no se aclara el concepto de identidad. Porque de hecho no hay vivencia de la identidad; hay vivencia de la temporalidad. El sujeto temporal es el mismo, pero su mismidad se le revela justamente en la vivencia o experiencia de la novedad. Un yo idéntico, al modo de la substancia clásica, no puede ser sujeto de cambio. Lo que cambia no es él, sino algo que a él le pertenece —y no es ligero problema explicar, desde esta posición, los modos de esta pertenencia. En cambio, la renovación del yo, en cada una de sus experiencias, sí aparece con toda claridad como un dato psicológico. Que esta renovación ante lo nuevo implique justamente el pasado, es algo que ya hemos indicado antes. Pero, por lo mismo, no es necesario fundar esta implicación, que se da como tal en la experiencia misma, ni apelar al concepto intruso de identidad, el cual es empleado aquí equivocadamente. El yo es temporal y no idéntico. Ser el mismo no es igual que ser idéntico. Que en una experiencia presente, aquí y ahora, yo me sienta el mismo que en otra pasada, lo que revela es que yo vivo esta experiencia presente como nueva —en un sentido más o menos radical, esto lo veremos luego—; revela que para mí hay un antes y un ahora, o sea, que soy un ser temporal.³

Es más: el yo está siempre plenamente en su presente, pero el presente sólo es posible como novedad. Cuando una situación, por efecto del hábito, o por una instantánea y vívida identificación con otra parecida del pasado, carece para nosotros, en grado extremo, de novedad, la consideramos por ello menos presente, y nosotros parece que estamos también menos presentes en ella. Si ella es habitual, no nos importa; es confundible y la vamos a confundir, cuando entre en el pasado, con cualquier otra de las mismas condiciones. Y si es una situación que nos parece ya vivida, la falta de novedad de la presente es tal que, para que nos parezca nueva, llegamos a dudar de haber vivido realmente la anterior. En todo caso, un yo idéntico no puede ser sujeto de estas experiencias, ni descubierto en ellas. La que podemos llamar la mismidad del yo, en cambio, sólo la descubre el

³ Véanse, sobre el concepto de lo nuevo en la experiencia, más adelante, cap. II, § 4, y cap. V, § 3.

EXPERIENCIA, ESPACIO Y TIEMPO

EXPERIENCIA, ESPACIO Y TIEMPO

45

yo en la experiencia, como novedad, y en referencia a experiencias pasadas, lo cual implica su temporalidad.⁴

El tiempo como una cuarta dimensión del espacio. La duración pura

3. Esta temporalidad del yo, "concreto y viviente", fue puesta de manifiesto por Bergson ya en 1888.⁵ Pero esta fecha resultó demasiado temprana, por lo visto, para que se derivaran inmediatamente, de aquel descubrimiento, todas las consecuencias que promete para la psicología. Ello explica la plena actualidad de la primera obra de Bergson, la cual fue considerada en su tiempo como un estudio filosófico y no psicológico. Su idea fundamental, para lo que aquí interesa, está en la distinción entre la duración pura, como "forma que toma la sucesión de los estados de conciencia cuando el yo se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores", y el tiempo homogéneo como un símbolo espacializado de aquella duración pura, como una cuarta dimensión del espacio. Pero aquí se plantea un problema de terminología que puede afectar al fondo de la cuestión. Tenemos, en efecto, tres términos: temporalidad, duración y tiempo, y hemos de tratar de ver si podemos o no confundir los dos primeros. En principio no, porque estamos situados en planos distintos y esto es justamente lo que interesa mostrar con claridad. Bergson se propone una averiguación de "los datos inmediatos de la conciencia". Nosotros nos proponemos una descripción de los datos del conocimiento psicológico, tomando como base la experiencia en general, y descubrimos que, como tales datos, son también inmediatos, pero no coinciden exactamente con los descubiertos por Bergson.

Su ideación procede del modo siguiente: la multiplicidad de los hechos de conciencia no puede tomar el aspecto de un número sin el intermediario de alguna representación simbólica en la que interviene el espacio. Este intermediario es el tiempo. Pero cuando hablamos del tiempo pensamos en un medio homogéneo en el que nuestros estados de conciencia se alinean y yuxtaponen como en el espacio, y de este modo consiguen formar una multiplicidad distinta. Ahora bien: el tiempo, entendido en el sentido de un medio en el que se distingue y se cuenta, no es otra cosa que el espacio. La duración pura es, pues, otra cosa. Por lo demás, también en el espacio debemos distinguir el espacio propiamente dicho, como una homogeneidad extensa (cuyo concepto es debido a un esfuerzo de la inteligencia), de la extensión como heterogeneidad cualitativa, la cual se da en la percepción. Percepción de la extensión y concepción del espacio están implicadas la una en la otra; pero la idea independiente de un espacio homogéneo resalta

con mayor nitidez cuanto más nos elevamos en la escala de los seres inteligentes. Lo que llamamos nuestra derecha y nuestra izquierda son dos determinaciones que presentan una diferencia de cualidad y por lo mismo no son definibles. En todo caso, conocemos dos realidades de distinto orden: la una heterogénea, la de las cualidades sensibles; la otra homogénea, la cual es el espacio.

Ahora bien: si el espacio se define como homogéneo, parece que, inversamente, todo medio homogéneo deberá ser espacio. Porque si la homogeneidad consiste aquí en la ausencia de toda cualidad, no se comprende cómo podrían distinguirse la una de la otra dos formas diferentes de lo homogéneo. Y sin embargo, consideramos también al tiempo como un medio homogéneo, lo mismo que al espacio, pero distinto de él. La doble forma de la homogeneidad dependería entonces de que ella fuese llenada por una coexistencia (espacio) o una sucesión (tiempo). Pero ello no es así. Cabe pensar entonces si el tiempo, considerado como un medio homogéneo, no será un concepto bastardo, debido a la intrusión de la idea de espacio en el dominio de la conciencia pura. En efecto: cuando del tiempo hacemos un medio homogéneo, en el que los estados de conciencia parecen desenvolverse, el tiempo se ofrece, por así decirlo, de golpe y por entero, lo que equivale a decir que sustrae de él la duración. Parece, pues, que de las dos pretendidas formas de lo homogéneo, tiempo y espacio, la una deriva de la otra.

La idea de espacio cree Bergson que es el dato fundamental, y el tiempo no es más que el fantasma del espacio que obsesiona a la conciencia reflexiva. Cuando proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la duración en extensión. Cuando hablamos de un orden de sucesión en la duración, no entendemos la sucesión pura, sino ya espacializada; porque el orden implica la percepción, no ya sucesiva, sino simultánea, del antes y del después. En este sentido, el orden es reversible y si es reversible, la sucesión se hace simultaneidad y, por lo tanto, es proyectada en el espacio. La idea de una serie reversible en la duración, o simplemente de un cierto orden de sucesión en el tiempo, implica pues la idea del espacio. Este se introduce subrepticamente desde el instante en que se atribuye a la duración la menor homogeneidad. La verdadera duración, la que percibe la conciencia, debería ser considerada como una de las magnitudes llamadas intensivas, si es que las intensidades pueden llamarse magnitudes. En todo caso, no es una cantidad, y por lo tanto no puede medirse. Medir un movimiento equivale a comprobar la simultaneidad de un cambio con uno de nuestros estados psicológicos, en el principio del movimiento; y a comprobar otra simultaneidad igual, cuando el movimiento termina. Lo que habremos medido será el espacio recorrido por el móvil, que es lo único mensurable. Y es que la duración y el movimiento no son cosas, sino síntesis mentales. Sólo el espacio es homogéneo; en él no existen duración ni sucesión.

La multiplicidad de los estados de conciencia no ofrece ninguna semejanza con la multiplicidad distinta que constituye un número. El yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es

⁴ Para ampliación de esta noción de sujeto como actor, como sujeto de una acción o personaje —persona—, véase el cap. II, *passim*.

⁵ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. El antecedente remoto sería, claro está, Hegel; pero los análisis de Bergson tienen una relación más directa con la psicología.

una fuerza cuyos estados y modificaciones se compenetran íntimamente y sufren una alteración profunda desde el momento en que se separan los unos de los otros para desplegarlos en el espacio. Lo que ocurre es que nuestra vida psíquica superficial se desenvuelve en un medio efectivamente homogéneo, porque nuestro yo toca al mundo también por su superficie: nuestras sensaciones sucesivas, a pesar de fundirse las unas en las otras, retienen algo de la exterioridad recíproca que caracteriza objetivamente sus causas (o sean los estímulos objetivos). Pero como sea que el yo profundo y el yo superficial constituyen una y la misma persona, parece como si ambos durasen del mismo modo. Pero en realidad, por debajo de la duración homogénea (tiempo), símbolo extensivo de la verdadera duración, descubrimos una duración cuyos momentos heterogéneos penetran los unos en los otros; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, formada por la referencia de estos estados a fenómenos contemporáneos del mundo exterior, descubrimos una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo, con sus estados bien definidos, descubrimos un yo en que sucesión implica fusión y organización. Pero para encontrar este yo fundamental, tal como lo percibiría una conciencia inalterada, es necesario un vigoroso esfuerzo de análisis.

Lo dado en la conciencia y en la experiencia

4. Esta última afirmación, que parece muy congruente con todo lo anterior, envuelve sin embargo una cuestión delicada. En efecto: ¿no es un contrasentido afirmar que los "datos inmediatos" de la conciencia sólo pueden ser encontrados después de un esfuerzo de análisis? Parece que, por ser datos, es decir dados, debieran ofrecerse sin necesidad de previo análisis, sobre todo si son inmediatos. Parece que el análisis termina en lo obtenido, no en lo dado; termina en este yo fundamental. Pero, por lo mismo que termina en él, no puede este yo fundamental hacerse patente a una "conciencia inalterada", porque el "vigoroso esfuerzo de análisis" constituye en este sentido una tal alteración (se entiende, una alteración en el yo superficial, la cual equivale paradójicamente a un ensimismamiento profundo), que sólo es posible a partir del yo fundamental, y ahí reside el contrasentido. Si este análisis sólo es posible a partir del yo fundamental, o sólo es efectuable por él, ¿cómo puede ser esta conciencia inalterada ser el término del análisis? ¿Cómo puede ser esta conciencia inalterada justamente la que perciba el yo fundamental?

El alcance de estas preguntas no se limita a lo que dice Bergson. Propendemos a llamar dato a lo fundamental, a lo original y a lo simple. Un uso más riguroso de los términos nos impediría que incurriésemos en esta confusión, la cual proviene del positivismo, en cuyo ambiente apareció Bergson. Proclamó el positivismo su propósito de construir la ciencia y aun la filosofía sin ningún supuesto ni principio

a priori, sino a partir de lo dado. La contradicción inicial era patente, por cuanto aquel propósito constituía ya un supuesto, como todo propósito lo es. No se puede partir hacia ningún lugar sino desde un lugar. El lugar inicial y el propósito de partir son el supuesto de la partida. El inicio de un análisis presupone, en el que lo efectúa, la posesión de ciertas ideas previas sobre lo que va a analizar y sobre la posibilidad y el modo adecuado o método para efectuar el análisis. La conciencia totalmente limpia, completamente ingenua, la "conciencia inalterada", no parte hacia ningún análisis. Ella es un supuesto del que efectúa dicha partida hacia la ciencia provisto de una conciencia tremendamente armada de ideas previas. Pero, además, es también inexacto suponer que aquello que se nos va a dar vaya a ser lo simple y lo primario. El positivismo piensa que lo simple y lo primario son los hechos. Bergson, como hemos visto, ya no piensa que los hechos sean tan simples y primarios, pero sí piensa que lo simple y lo primario es lo dado, y aplica este nombre a la duración y al yo fundamental, a pesar de que sólo se le descubren después de "un vigoroso esfuerzo de análisis".

Prescindamos aquí de si el orden es consustancial a la realidad; aunque así no fuese, el modo como la realidad se aparecería ante mí no sería confusión y desorden, porque mi modo de aprehenderla consiste en ordenarla. Yo la capto primariamente como ordenada. Luego, el simple darse la realidad me ofrece un dato, que no consiste sólo en el modo como ella se da, sino en el modo como yo la capto. Pero resulta después que estas primarias claridad y orden del mundo se nos hacen problemáticas, ya sea por sectores o desde el fondo. Y es en este momento cuando descubrimos que el orden con que apresamos al mundo pudo muy bien no ser el auténtico orden del mundo mismo, y cuando partimos por vía de análisis en busca del orden real, cuya existencia suponemos al partir. Al término de nuestro análisis, al resultado que por él obtenemos lo llamamos lo dado, incurriendo pues en un claro contrasentido. Hubo primero el orden que yo proyecté sobre la realidad al captarla primariamente, antes de hacerme problema de ella; después de surgir el problema sigo firme en la creencia de que algún orden debía haber en la realidad misma, y que este orden podía ser descubierto por mi análisis; pero a éste ya no lo puedo llamar dato: es una hipótesis o una teoría. El primero es un dato en mí; al segundo lo llaman un dato de la realidad, el cual, a pesar de todo, estaría velado. La ciencia, pues, consistiría en la desvelación del dato.

Estas operaciones son las mismas cuando la realidad que se trata de desvelar es la que constituye el sujeto mismo, como acontece en el caso presente. Sólo que aquí se presenta una nueva complicación: la realidad que se analiza se altera con la efectución del análisis y aun con el simple propósito de efectuarlo. En el momento de partir hacia lo dado, nuestro propósito alteró ya, psicológicamente, lo que era dado antes de él, sumándose a lo dado mismo. Intentamos entonces abstraer del resultado de nuestro análisis todo lo que haya puesto el análisis mismo, y quedamos con esa conciencia "inalterada" de que habla Bergson.

EXPERIENCIA, ESPACIO

Pero es conveniente evitar los equívocos: en cualquier caso, lo dado es lo que se da sin más, es decir, sin comentarios ni propósitos de análisis. Lo que verdaderamente interesa es lo dado en las experiencias fundamentales de la vida. Una de ellas consiste justamente en preguntarse por estas experiencias fundamentales y por lo que en ellas se da. Esto es hacer psicología.

En toda vida humana hay una etapa ingenua, primitiva, para conocer la cual es preciso hacerse cuestión de ella y esto implica haberla ya rebasado. Lo dado en aquella situación se nos descubre a partir de otra situación distinta y superior, por ejemplo del tipo de ésta que consiste en hacerse cuestión de sí mismo. Pero debe evitarse el error de creer que lo dado en esta experiencia de auto-inspección es menos fundamental que lo dado en la situación primitiva, ingenua o espontánea. Lo dado en esta última deberá ser siempre algo buscado y encontrado por un análisis —contrasentido irremediable— porque todo análisis o intento de efectuarlo presupone el problema, y la conciencia del problema excluye, o destruye, o supera la conciencia ingenua. Pero no es verosímil que en la conciencia ingenua encontremos un dato fundamental que no esté igualmente presente en una experiencia más compleja; concretamente, el dato de la temporalidad cualitativa.

Debemos insistir sobre este punto. Bergson nos dice: hay un yo fundamental, para el que la sucesión de los fenómenos psíquicos se efectúa en una duración heterogénea. Por encima de este yo fundamental está otro estrato del yo, para el cual los fenómenos aparecen, no ya fundidos y compenetrados, sino distintos en su sucesión; y ello es así porque este yo aplica la idea del tiempo (producto de elaboración intelectual) como una duración homogénea, idea que a su vez es derivada de la de espacio. Ahora bien: aquel yo fundamental sólo se revela mediante un análisis que atraviesa ese otro yo que nos lo encubre. A lo descubierto por dicho análisis Bergson lo llama lo inmediato. Y nosotros decimos que lo inmediato no es lo previo a toda elaboración intelectual, lo que ésta elimina. Lo inmediato ha de encontrarse en cualquier estrato o nivel del yo —suponiendo que éste tenga varios.

Bergson se hace cuestión de los datos porque llama datos a lo que entiende por fundamentos, los cuales no se le muestran sino encubiertos por lo adventicio, por elaboraciones intelectuales sobrepuestas o derivadas. Sugerimos en cambio que lo fundamental no está encubierto, sino patente, implicado en todo tipo posible de experiencias. Pero si seguimos con rigor la dirección que su mismo propósito y sus términos nos señalan, es decir, si tomando literalmente el término dato nos proponemos ver qué es lo dado en nuestra conciencia en el momento mismo de efectuar el propósito, no tendremos más remedio que confesar que el resultado es justo el inverso de Bergson: lo que más propiamente deberíamos llamar dato sería lo que se encuentra en ese yo superficial, a saber, la idea del tiempo como un medio homogéneo, espacializado, y no la duración pura que pertenecería al yo fundamental y profundo. Porque lo cierto es que en nuestra vida efectiva la conciencia percibe

las cosas como cosas, como exteriores a ella, como distintas entre sí y localizadas en el espacio. Percibe el tiempo como una duración fraccionada. Cuenta los objetos, cuenta los días y las horas y los meses. En una palabra, cree percibir el tiempo como homogéneo, o sea, según Bergson, como proyectado en el espacio. En cambio, la duración pura, tal como ésta ha quedado descrita, sólo se muestra en experiencias derivadas, no primarias e inmediatas, sino de segundo grado; por ejemplo en situaciones de ensimismamiento, de contemplación abstraída, "cuando nuestro yo se deja vivir, y no establece separación entre el estado presente y los anteriores". Pero estas situaciones no son las comunes de nuestra existencia, en las cuales contamos los momentos.

El propio Bergson parece abonar esta conversión de los términos cuando nos dice que la tendencia en virtud de la cual nos figuramos netamente la exterioridad de las cosas y la homogeneidad de su medio es la misma que nos conduce a vivir en común y a hablar. Ahora bien: vivir en común y hablar son nuestro modo de vivir. Nuestra existencia se da justamente en común con los demás y con el mundo. Para hacernos cuestión del mundo tenemos que distinguimos previamente de él. Ni aun en la hipótesis, que el propio Bergson resuelve negativamente, de que "cada uno de nosotros viviese una vida puramente individual, de que no hubiese sociedad ni lenguaje... dejaríamos de conservar la idea de un espacio homogéneo en el que los objetos se distinguen netamente los unos de los otros", y seguiríamos alineando en este medio homogéneo "los estados en cierto modo nebulosos que saltan, en el primer momento, a la vista de la conciencia". Luego el espacio y el tiempo homogéneos parecen ser los verdaderos datos inmediatos de la conciencia. Pero ¿es realmente así?

Bergson no se inclina a creerlo, y procede así por unas razones psicológicas que son las siguientes: "la proyección que nosotros efectuamos de nuestros estados psíquicos en el espacio, para formar con ellos una multiplicidad distinta, influye sobre estos mismos estados y les da en la conciencia reflexiva una forma nueva, que la percepción inmediata no les atribuye". Esto conduce a pensar que "la representación de un espacio homogéneo es debida a un esfuerzo de la inteligencia". Ahora bien: lo que la psicología contemporánea nos enseña, justamente, es que este esfuerzo de la inteligencia se da inmediatamente en la percepción misma. La cooperación intelectual en la función del conocimiento que llamamos sensible no es posterior a la percepción, sino simultánea a ella y constitutiva de ella. Un proceso puro de conocimiento sensible no existe, no es real ni se produce nunca. Pero Bergson muestra siempre una señalada tendencia a sobreponer lo intelectual a lo sensible, como si la inteligencia no fuese también algo primario, sino algo que más bien desfigurase lo primario y en cuyos esquemas artificiales no apareciera ningún "dato inmediato".

Las determinaciones cualitativas espaciales y temporales

5. La oscuridad en que se envuelve, al contraste con estas observaciones, la teoría de Bergson, que resulta tan clara primariamente, nos revela la urgencia de algunas distinciones fundamentales. La primera es ésta: puede no ser la misma la proyección espacial que efectuamos en la percepción de objetos que llamamos exteriores, y por la cual los percibimos como independientes, es decir, como emplazados en un medio homogéneo y vacío; y la proyección espacial de nuestros propios fenómenos psíquicos, por la cual también nos aparecen como distintos, es decir, como desplegados en un medio uniforme, homogéneo, al que llamamos tiempo. Las cuestiones que esto plantea son las siguientes: 19, si la proyección de los objetos en un espacio homogéneo es primitiva o derivada; 29, si nuestra experiencia psíquica implica a su vez la distinción de los fenómenos en un medio homogéneo que sería el tiempo, y 39, si la referencia al espacio que efectuamos al distinguirlos afecta al espacio cualitativo o al homogéneo.

La primera proyección, aquella por la cual los objetos aparecen como cosas, independientes de nosotros y entre sí, es evidentemente inmediata. Pero es dudoso, en cambio, que en ella se implique efectivamente la idea del espacio como un medio homogéneo. Esta proyección es la misma por la cual nosotros, como poseedores de un cuerpo, nos emplazamos en un espacio. Pero este espacio dado en la percepción —lo mismo que en cualquier otro fenómeno psíquico, puesto que cualquiera de ellos sería un fenómeno mío, y yo estoy siempre aquí— no es dado como mensurable, como uniforme y homogéneo, sino como cualitativo. El propio Bergson nos ha dicho que la derecha y la izquierda —y podríamos añadir delante y detrás, arriba y abajo— son determinaciones cualitativas. El espacio, en la experiencia inmediata, es cualitativo; lo cual no significa que sea informe. Todo el mundo se organiza espacialmente en torno a mí; y en torno a mí quiere decir, por el momento, en torno a aquí. El aquí es siempre donde yo estoy. Y a partir de ahí —y éste sí es un dato— las cosas ocupan sus lugares en perspectiva: los unos están ahí, donde yo no estoy, pero cerca de donde estoy; otros están lejanos, otros más próximos, otros interpuestos entre el aquí y el allí; con mi mano puedo tapar enteramente el edificio de siete pisos que está a cien pasos, etc., etc.

Este espacio no es el espacio homogéneo. El espacio homogéneo no tiene próximo ni lejano, delante y detrás, los cuales son determinaciones cualitativas; sino que se concibe como mensurable, y por tanto, uniforme, indiferente, igual y vacío. Pero esto no significa que el espacio cualitativo, en el que situamos a los objetos como consecuencia de situarnos también nosotros en él, sea en absoluto incommensurable. Es incommensurable en el sentido de que carece de unidad de medida, para lo cual se necesitaría que fuese indiferente respecto del sujeto que lo ocupa. Pero descubrimos en él un principio de medida irregular, si podemos hablar así; un principio de determinación cualitativa, constituido

justamente por nuestra posición actual aquí, como centro en torno al cual se distribuye todo lo demás, y por referencia a él. El lejos, el próximo, el interpuesto, el delante y el detrás, son determinaciones espaciales de una cierta precisión cualitativa, y son comprensibles por el otro, aunque dependen siempre y son función de un aquí personal e intrasferible.

La discrepancia con Bergson, en uno de sus puntos radicales reside, pues, en que para él "hay un acto del espíritu... que consiste esencialmente en la intuición, o mejor dicho en la concepción de un medio vacío homogéneo"; esto es lo que define al espacio "como un principio de diferenciación distinto de la diferenciación cualitativa", el cual "nos permite interpretar como diferencias de situación lo que no son más que diferencias de cualidad, para lo cual es preciso tener antes la idea clara de un medio homogéneo". Ahora bien: lo más probable es que en la heterogeneidad cualitativa de lo dado existe ya una proyección espacial, debida a la participación intelectual en la función perceptiva, y que esta proyección es previa a la noción abstracta del espacio como medio homogéneo. No es que de la pura heterogeneidad cualitativa, desprovista de toda indicación espacial, pasemos a la homogeneidad extensa, por medio de la noción de espacio; mejor dicho, no es que lleguemos a percibir bajo forma de homogeneidad extensa lo que nos es dado primariamente como heterogeneidad cualitativa. Es que en la heterogeneidad cualitativa de lo dado se da también una nota o indicación espacial cualitativa, y de modo inmediato. La noción de extensión indefinida y homogénea, cuantitativa, es derivada justamente de esta experiencia primaria. ¿De dónde surgiría esta idea de espacio homogéneo, única por la cual podríamos referir nuestras sensaciones a objetos independientes, si la experiencia primaria no incluyese algunas determinaciones espaciales? Si esta idea fuese debida exclusivamente a un esfuerzo de la inteligencia ¿cómo podría ser ella condición de la percepción inmediata de lo extenso? Pero hay más, y en este punto la *Gestaltpsychologie* nos abre el camino: nosotros no formamos la noción de objeto mediante la refracción espacial de las sensaciones, por la razón fundamental que no hay sensaciones. La percepción del objeto como tal es inmediata; percibimos su forma antes que las llamadas cualidades sensibles. Estas las descubrimos a veces después de un análisis de la percepción. Recordamos la estructura o expresión de una cara y olvidamos o no nos fijamos, o sea, no percibimos, sus detalles de color, etc. Ahora bien: la percepción primaria e inmediata de estos elementos formales nos revela que hay en la percepción misma, y previas a la conceptualización del espacio como magnitud, unas determinaciones espaciales, primarias también, a las que podríamos llamar magnitudes cualitativas.

En cuanto a la otra proyección espacial, a que nos referíamos antes, y por la cual dice Bergson que nuestros propios actos psíquicos nos aparecen como distintos, debe indicarse lo siguiente: lo que importa no es averiguar si, para que nuestros actos psíquicos nos aparezcan como distintos, debemos distinguirlos nosotros, debemos

una idea del tiempo como una continuidad reversible y homogénea que resulta ser un símbolo de la duración concreta y una proyección espacial de esta duración. Lo que importa, puesto que estamos tratando de describir lo inmediato y lo dado, es no salirnos de ello y aceptar las exigencias que esta postura impone. Lo dado, en cuanto a nuestros propios actos y procesos psíquicos, es que ellos se efectúan sin distinción sucesiva determinable de un modo exacto. Pero esto no significa que nuestra actividad psíquica se produzca en una confusión total, previamente a la intromisión más o menos subrepticia en ella de la idea de sucesión temporal, la cual implicaría a su vez, según Bergson, la idea de un espacio homogéneo. No: previa a toda esta concatenación intelectual, existen el antes y el después como datos inmediatos de la experiencia psíquica. Ciertamente cuando se habla de un orden de sucesión, implicando en este orden la idea de una regularidad —de una posibilidad de medición regular— se implica también la posibilidad de revertir este orden, lo cual equivale, como afirma Bergson, a considerar o percibir el antes y el después como simultáneos y no como sucesivos. Ciertamente que esta aprehensión simultánea del antes y del después indica que hemos expresado la duración en extensión. Pero no es menos cierto que descubrimos en nosotros mismos una experiencia de sucesión temporal, de duración, sin previa idea de orden reversible o de mensurabilidad regular. Y esta experiencia de la duración contiene ya, como datos inmediatos que la constituyen, el antes y el después. En suma: hay un orden temporal cualitativo (como hay un orden espacial cualitativo) formado por esas determinaciones primarias anteriores a toda cuantificación del tiempo (o del espacio).

La duración pura, como "sucesión de los estados de conciencia cuando el yo se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los anteriores", sólo se da en una situación especial y derivada, como antes dijimos, y no en una experiencia primitiva en sentido propio. A veces, en la penumbra de una habitación silenciosa, hemos contemplado una lámina colgada en la pared, cuyas figuras han sido paralizadas en su movimiento por la línea del dibujo. El mosquetero de "La rendición de Breda", que volvió la cabeza para vernos, tiene y tendrá permanentemente la mirada fija sobre nosotros. Mientras le devolvemos su mirada no hacemos referencia alguna al antes ni al después. Tendríamos, en esta situación, conciencia de la duración pura. Pero la cosa se complicaría para Bergson si descubriésemos que tenemos conciencia del aquí y que en este aquí se implica necesariamente un ahora. Porque resulta que el ahora lleva también necesariamente consigo, y más o menos presente en él, al antes. Este ahora y este antes son previos a toda conceptualización, simbólica o no, del tiempo como medio homogéneo.

En otros términos: para Bergson el antes y el después, excluidos de la duración pura, implican la idea del tiempo como un medio homogéneo, pero esta idea, a su vez, implica la de espacio. Pensamos, en cambio, que la idea del tiempo y la del espacio, si bien como tales ideas

son también derivadas, lo son de una experiencia en la cual, sin dejar de ser primaria e inmediata, se dan ya el aquí y el ahora, el allá y el antes, como determinaciones espaciales y temporales puramente cualitativas. En estas determinaciones coopera también la función intelectual, porque dicha función es efectivamente primaria, aunque no lo sean todos los productos de la ideación (como por ejemplo los mismos conceptos de espacio y tiempo, los cuales son resultado de una conversión o reducción a cuantitativo de lo que primariamente se da como cualitativo).

No hay percepción o experiencia de la duración sin experiencia del ahora, y éste implica necesariamente el antes. No hay presente sin pasado, y no hay experiencia que no sea presente; y si ella no es presente, es recuerdo de una pasada, y entonces también ella es presente, pues consiste en el recuerdo actual de la pasada. En fin, si no es experiencia del pasado, podrá ser una anticipación del futuro, una proyección del presente hacia un después que no llega todavía, la cual tampoco se da sino en el ahora. Lo constante es el ahora.

Se dirá que, de todos modos, esas determinaciones temporales del ahora y el antes y el después implican o constituyen un orden, y que el orden a su vez implica la magnitud. Pero esta última implicación sería más bien lógica que psicológica. En la experiencia, no todo orden es cuantitativo. Psicológicamente, lo que hay es un orden desordenado, si podemos decirlo así; un orden cualitativo que no implica desde luego, como algo inmediato, la posibilidad de reversión, la medida regular, el despliegue en un medio vacío, uniforme, homogéneo. Sin la idea previa de un tiempo espacializado nuestras vivencias no están, necesariamente, en una confusión e indistinción totales. No hay en ellas, cierto, una distinción cronométrica, pero esta distinción, la cual es efectivamente derivada, no sucede o se sobrepone a la total confusión. Los momentos del tiempo homogéneo son indiferentes entre sí. Pero los momentos del tiempo vivido son, en cambio, insustituibles porque se determinan justamente por la cualidad de la experiencia que en ellos se efectúa. Existe pues, en la experiencia concreta, una distinción temporal cualitativa. Estos momentos son el presente actual y todos los presentes que ya fueron y que constituyen nuestro pasado. Ahora bien: este momento presente no sólo es puramente cualitativo, sino que resulta contradictorio concebirlo como cuantitativo. Siendo cuantitativo, no cabría en él nada, porque no tendría duración, en tanto que momento: la divisoria entre el antes y el después sería como una línea, no tendría contenido propio. Por el contrario, la experiencia nos dice que el presente dura, porque esto que llamamos presente es lo que vivimos de un modo actual.

Por lo demás, la simple conciencia impone ya un cierto orden a nuestros actos psíquicos, así sean percepciones objetivas que sentimientos, recuerdos, etc. Este orden es todavía un orden heterogéneo, si se quiere llamar así: no vale uniformemente para todos los sujetos. Es un orden situacional, que quiere decir: tiene en cada caso por centro a un sujeto determinado. Aun las personas que por su profesión intelec-

tual o por su cultura poseen ya, de un modo más o menos preciso, la noción del tiempo como un medio indefinido y homogéneo, no la aplican de verdad en todo momento para encuadrar en él sus propios hechos psíquicos pasados. Decimos que un recuerdo es completo cuando es localizado. Esta localización del recuerdo (fijación de la fecha) puede implicar efectivamente ese despliegue espacial del tiempo pasado a que alude Bergson, y se efectúa como él dice, y dice todo el mundo, mediante la referencia que hacemos de un determinado acto o proceso psíquico nuestro, a un estado también determinado del mundo exterior que fue contemporáneo suyo. Pero vamos a olvidar, por ahora, que esta noción de contemporaneidad, mediante la cual, y sólo mediante ella, efectuamos aquella referencia, implica ya una cierta noción temporal, una noción de actualidad presente (porque la contemporaneidad de los dos fenómenos, el psíquico y el físico, quiere decir simultaneidad en un ahora, que ya es pasado cuando tratamos de recordarlo). Lo importante no es esto, sino que, de hecho, recordamos muchas veces sin localizar con precisión nuestro recuerdo, ya sea porque nos falle la memoria, como se dice, o porque simplemente nos dediquemos a evocar alguna experiencia de nuestro pasado sin propósito alguno de referirla a hechos contemporáneos, o aislando también estos hechos de una sucesión cronológica rigurosa, mensurable uniformemente. Todos nos hemos encontrado alguna vez ante una persona a la que re-conocemos, sin que se nos ocurra dónde y cuándo la vimos antes. Esta experiencia banal basta para asegurar que no es necesaria ninguna idea "simbólica" del tiempo para que se produzca la reaprensión del pasado; que el antes está presente, firme y netamente, en el ahora, en la percepción actual misma del rostro que reconocemos. Lo propio nos ha ocurrido con la percepción de un perfume que nos ha impresionado ya antes de un cierto modo; reconocemos dicho perfume, su percepción actual reproduce la emoción que nos causó la otra vez, y esta emoción se complica con la nueva emoción que nos causa el darnos cuenta de que ya vivimos antes esa emoción, no sabemos cuándo, dónde ni cómo; lo cual nos sume en una peculiar atmósfera de vaguedad. Pues bien: el elemento fundamental de nuestra experiencia consiste aquí justamente en que no sabemos cuándo ni dónde vivimos la experiencia anterior; pero sabemos, eso sí, ciertamente, que ya la vivimos antes. Las dimensiones de la temporalidad —el ahora, el antes y el después— son datos primarios y constituyen el orden de la experiencia, aunque sean cualitativos y heterogéneos.

Presencia del pasado en el presente. Dos formas del recuerdo

6. De nuestras experiencias pasadas, unas son más próximas y otras más remotas a nuestro presente actual, pero no vivimos nunca un ahora sin la presencia en él de elementos pasados, ni sin la conciencia, más o menos reflexiva, de ser pasados. Nuestro presente se organiza siempre de este modo. Ello no quiere decir que las experiencias próximas a

nuestro presente, y que lo constituyen en parte, sean recientes temporalmente, y las remotas sean temporalmente lejanas, porque esto si implicaría que hemos constituido con ellas, con las unas y las otras, una sucesión homogénea y regular, que nos permite distinguirlas. No: la proximidad y la lejanía a que nos referimos son más primitivas, y previas a aquella distinción.

Lo próximo a nuestro presente puede ser algo que distingamos como remoto en una sucesión temporal homogénea. E inversamente, lo remoto en el tiempo puede ser, para nuestro presente actual, efectivamente más cercano. Por la función misma del recuerdo, las experiencias pasadas se aproximan a nuestro presente, alejando de él a otras; y el olvido las aleja a todas, unas más y otras menos rápida y totalmente. Si la experiencia del antes implicase necesariamente esa disposición espacial del pasado, esa exterioridad de la sucesión, que permiten representar la continuidad de la vida psíquica como una línea, es evidente que para rememorar algún acontecimiento, situación o experiencia pasados tendríamos que recorrer, a partir del momento presente, la totalidad de las experiencias comprendidas entre este presente y aquel punto del pasado en que se encontraría la que tratamos de recordar; como un móvil que siguiese la trayectoria de aquella línea tendría que recorrer todos y cada uno de los puntos comprendidos entre aquel en que se encuentra actualmente y cualquier otro de la misma línea al que tuviese que llegar. Que ello no es así, resulta, sin embargo, evidente. Al reconocer el pasado como tal, nos pasamos de hecho todos los supuestos puntos intermedios que nos separan de él. El recuerdo no consiste en otra cosa que en este salto al pasado, por encima del pasado; y su efectación no implica necesariamente ninguna representación lineal, espacial, de este pasado. Ciertamente los momentos de la duración real son heterogéneos y se penetran. Pero esta duración real no excluye, sino que por el contrario implica de un modo inmediato la referencia al pasado, y esta referencia entraña un sentido de la distancia temporal —del tiempo vivido— que no es cuantitativo y homogéneo, sino cualitativo; pero por ser cualitativo no es indeterminable, sino determinable cualitativamente.

Para confirmarlo conviene tener dos cosas en cuenta: la primera, que una de las principales determinaciones del pasado se efectúa por medio de funciones psíquicas afectivas; la segunda, que hay en realidad dos formas del recuerdo. Es la relación afectiva con el presente lo que determina casi siempre la proximidad o lejanía de una experiencia pasada respecto de este mismo presente. Y al determinar afectivamente esta proximidad no presuponemos cuál sea la dirección o la cualidad afectiva que provoque la proximidad y cuál el alejamiento. Una experiencia pasada puede sernos próxima lo mismo si ella fue grata, o si su recuerdo es grato, que si fue desagradable. El motivo determinante puede ser muy complejo y será distinto en cada caso. Lo que se quiere decir es que la determinación del pasado como tal pasado, o sea respecto del presente, es de naturaleza cualitativa, por ser principalmente debida a funciones afectivas. Y esta misma imprecisión o irregularidad de la de-

terminación afectiva, su propio dinamismo con el cambio de nuestros afectos actuales (los cuales pueden de repente alejar lo que estuvo más próximo) nos confirma el carácter cualitativo, heterogéneo que el pasado y sus determinaciones tienen respecto del presente actual.

La otra cosa es que hay dos formas del recuerdo, o de la memoria. Los psicólogos distinguen, en efecto, la memoria inmediata de la memoria propiamente dicha, que algunos llaman diferida. Por la memoria inmediata tenemos presente el pasado próximo a nuestro ahora; es la prolongación inmediata hacia atrás de nuestro presente, si podemos decirlo así. Ninguna acción humana sería posible sin la continuidad que mantiene el recuerdo de los momentos inmediatos anteriores. Y aunque esta presencia peculiar no implique necesariamente una efectiva y consciente proyección o referencia al pasado, es evidente que la vivimos, sin reflexión, como tal pasado. En el momento de estar escribiendo una palabra me doy cuenta de lo que voy dejando atrás, no en la línea del papel, sino en la duración de mi acto de escribirla. Lo que ocurre es que no puedo fijar ningún momento preciso en el cual este pasado inmediato, que forma parte del presente, termina y en cuál empieza el pasado absoluto. Ni ello tiene, además, sentido para nuestro fin. Justamente, esta imposibilidad de fijar un límite entre el pasado inmediato y el absoluto, y la implicación de experiencias pasadas en nuestro presente, corroboran el carácter heterogéneo de ésta que, sólo metafóricamente, llamamos *dimensión* del pasado.

Implicación recíproca del ahora y el aquí

7. Llegados a este punto, creemos estar en situación de afirmar que si Bergson cree que la idea de espacio es la primitiva, y que la de tiempo, como un símbolo de la duración pura, es derivada de aquélla, es porque no admite otro modo de referencia al pasado que aquel que consiste justamente en expresar o traducir la duración en extensión. Pero habiendo, según hemos visto, otro modo de referencia al pasado, o de experiencia de él en el presente, el cual no implica necesariamente aquella traducción, resulta ya dudoso que el tiempo sea derivado del espacio. No vamos a entrar en la cuestión de si el tiempo, como homogéneo, es o no derivado del espacio también homogéneo, porque no es éste nuestro objetivo en el punto actual. Pero sí lo ha sido probar que existe una experiencia temporal que no se funda para nada en una noción previa del tiempo como medio homogéneo, y que esta experiencia es primaria y común, no recóndita o excepcional.

Conviene observar, sin embargo, que el análisis psicológico nos revela muchas veces en la experiencia efectiva ciertos elementos que se pueden considerar datos inmediatos, componentes fundamentales de esa experiencia, y que no son primarios, sino adventicios. La experiencia es acumulativa, y consiste justamente en la incorporación de esos elementos adventicios. Dicho de otra manera: el ser del sujeto no está formado por completo desde el principio, de tal modo que sus experiencias vi-

tales resbalan sobre su ser sin alterarlo, y pasen luego al archivo de la memoria. Por el contrario, el sujeto absorbe y asimila sus experiencias (esto es lo que significa "tener experiencia") y utiliza para su vida actual todo lo que ha adquirido en el pasado: todo "lo que le ha pasado".

Así, por ejemplo, la distinción temporal entre el antes y el ahora, lo mismo que la distinción espacial entre el aquí y el allí, son inmediatas y primarias en cualquier experiencia, por elemental que sea. En cambio, las distinciones métricas del tiempo y el espacio son adquiridas intelectualmente y se sobreañaden, por tanto, a aquellos datos primarios. Pero es un hecho que el sujeto cultivado no se limita a aprender, para fines excepcionales, la técnica cronométrica o la técnica del cálculo de las distancias. Estas técnicas implican los conceptos básicos del tiempo uniforme y el espacio neutro, y es evidente que estos conceptos no pueden ser primarios; pero, no obstante, llegan a ser constitutivos de la experiencia ordinaria y aparecen en ella como datos fundamentales. El sujeto adquirió, en efecto, la capacidad de emplear espontáneamente esos conceptos, asimiló las técnicas métricas correspondientes, y de hecho vive sus experiencias habituales como si la cuantificación del tiempo y del espacio fuesen para él algo primario, natural e irreflexivo. Cultivarse, en verdad, no es meramente sobreponer los elementos adquiridos de civilización a una base primaria, natural, que permanecería inalterada debajo de lo adventicio; psicológicamente se ve muy claro que ha de consistir en una refundición de lo adquirido con lo primario, de tal manera que lo adquirido se convierta en espontáneo y las sucesivas asimilaciones constituyan lo que se llama una "segunda naturaleza".

Los ejemplos más sencillos pueden ilustrarlo. A veces decimos: "Fulanito se está retrasando." La palabra retraso es expresiva de un valor temporal cualitativo; pero la pronunciación después de mirar el reloj, o sea que verificamos el retraso mediante un instrumento de medición cuantitativa del tiempo. Así también decimos: "No pude hablarle porque estaba muy lejos." Lejos es una palabra que expresa un valor cualitativo de distancia; pero si alguien nos pregunta: "¿A qué distancia se encontraba?", podemos decirle: "Estaba a diez metros: demasiado lejos", con lo cual intercalamos un valor métrico o cuantitativo en otros valores cualitativos o vitales de esa distancia. Diez metros no son, métricamente, ni poco ni mucho; adquieren valor de poco o de mucho en función de otras determinaciones no cuantitativas de la situación. De esta manera el espacio neutro y el tiempo uniforme quedan vitalizados. En este caso los valores métricos no se aplican literalmente, no vienen a sustituir a los otros, los primarios y cualitativos; al quedar vitalizados se opera con ellos en función del aquí y el ahora.

Más adelante insistiremos en esto; pero aquí ha sido necesario poner de relieve el hecho de que hasta las ideas científicas llegan a constituir "datos inmediatos" de nuestra experiencia. Lo adquirido puede convertirse en dato si se hace irrenunciable, como en este caso (o sea cuando es irreversible el proceso de la adquisición). Entonces, y sea cual sea la manera como la filosofía y la física conciben el espacio y el tiempo,

ellos se hacen interdependientes en la experiencia efectiva del sujeto que ya los asimiló. Para éste, en efecto, no existe un tiempo independiente del espacio; el tiempo métrico está vitalizado porque depende del ahora y el espacio métrico está vitalizado porque depende del aquí; pero el aquí y el ahora están implicados el uno en el otro necesariamente para cualquier sujeto, en cualquier situación.

No hay que retroceder hasta una mentalidad primitiva para darse cuenta de que el ahora implica, para mí, el aquí. Esta implicación es primaria, y verdaderamente fundamental. Bien es verdad que no decimos siempre *ahora* en un mismo sentido. Por ejemplo, yo puedo decir: *ahora es noche en Europa*, y este *ahora* no implica para nada el *aquí*, sino que justamente se emplea para distinguir el *aquí* del *allí*; ambos lugares situados, por así decirlo, dentro de un tiempo común, homogéneo, el cual hace posible la contemporaneidad de acontecimientos que se producen en lugares distintos. Tenemos, por tanto, en este empleo del *ahora*, una distinción del espacio respecto del tiempo; un tiempo homogéneo en el que se produce la simultaneidad de acontecimientos — por tanto la sucesión y la prelación —; y un espacio homogéneo en el que hay lugares distintos donde aquellos acontecimientos se producen.

No parece, sin embargo, que la capacidad de distinguir entre un *ahora* aquí y un *ahora* mismo allí haya de requerir una previa conceptualización del espacio neutro y el tiempo uniforme. Más bien se diría que estos conceptos han sido derivados de tales experiencias primarias, mediante la abstracción de todo lo cualitativo que hay en sus variadas — y precisas — determinaciones espacio-temporales. Pero, aun en el seno de este empleo del *ahora*, que deriva de esa distinción del espacio respecto del tiempo, y recóndita en ella, descubrimos ya una implicación de ambos; porque cuando digo *es noche en Europa* me refiero a este acontecimiento desde un lugar que no es Europa, o sea desde aquí, que es donde yo estoy *ahora*. Si yo estuviese en Europa diría *ahora es noche*, y no *aquí*; y si dijese *aquí es noche*, mi frase tendría el mismo sentido y la gente la entendería exactamente igual que si dijese *ahora*. Por tanto, cuando me refiero a un acontecimiento que no se produce en mí aquí, pero que se produce en mí *ahora*, digo *ahora* (*allí*) ocurre tal cosa; sobre-entendiendo que el *ahora* no es el *ahora* de aquí, pues aquí es donde la cosa aquella no se produce. O sea que aun en este empleo del *ahora* se implica el *aquí*.

En suma: cuando yo digo *ahora*, o es para referirme a mi *ahora* presente, o para referirme a un *ahora* común al *aquí* y al *allí*; pero esta comunión del *aquí* y *allí* en el tiempo, o sea la contemporaneidad del *allí* y el *aquí* yo no puedo vivirla (pensarla, imaginarla, comprobarla mediante una conversación telefónica, etc.), si no es partiendo del *aquí* mismo actual, que es donde estoy *ahora*. Y si cuando digo *ahora* no me refiero ya al *allí*, sino a mi *ahora* actual, entonces la implicación es más patente todavía, porque es dato de toda experiencia que mi *ahora* siempre está *aquí*.

Y del

es siempre mi *ahora*. Se puede decir que el *aquí* tampoco tiene siempre el mismo sentido y se emplea a veces en un sentido no actual, lo cual es cierto. Por ejemplo, yo puedo decir: "*aquí* ocurrió tal hecho", y este empleo del *aquí* no sólo no implica el *ahora*, sino que lo excluye, y además expresa una distinción temporal entre dos hechos que ocurrieron en el mismo lugar, la cual sólo es posible en apariencia mediante una noción homogénea del tiempo y del espacio. Es el caso recíproco del examinado en los dos empleos del término *ahora*. En éste tenemos también un espacio independiente del tiempo, en el cual los lugares subsisten sin ser afectados por la sucesión de este tiempo; y un tiempo en el cual distinguimos dos momentos distintos: el *antes*, en que se produjo tal hecho, y el *ahora*, en que lo recordamos. Sin embargo, cuando digo "*ocurrió tal hecho*", significo que este hecho no se produce *ahora*, pero este *ahora* está igualmente implicado en el *aquí*, pues sin esta implicación no tendría sentido la distinción del entonces, que fue cuando el hecho se produjo. Yo no puedo referir ningún hecho al pasado sino a partir del presente. Y aun cuando el presente no esté formalmente expreso en el término *aquí* de esta frase, está implicado en ella, y expreso en cierto modo en el verbo *ocurrir*, que ponemos en pasado: si la cosa ocurrió, es que no ocurre *ahora*, que es cuando yo lo digo, y lo digo *aquí*. Porque siempre que digo algo lo digo *aquí*, y naturalmente *ahora*. No hay pues, para mí, *ahora* sin *aquí*, ni *aquí* sin *ahora*. Y esta implicación espacio-temporal es de naturaleza puramente cualitativa, aun en los casos en que el empleo de los términos, por su referencia a lugares o momentos distantes, presupone una noción más o menos precisa del espacio y el tiempo como medios homogéneos. En ellos, como hemos visto, la implicación existe también, aunque sea menos aparente.

El carácter cualitativo de ambos términos y de su implicación deriva del hecho de que ellos se trasladan conmigo. Aquí es siempre el lugar donde yo estoy, y *ahora* es siempre mi momento presente. Ellos tienen, por tanto, una actualidad plena. Es más: son la condición y la base de nuestra actualidad vital. La distinción entre los dos no es primaria, sino derivada, aun cuando de hecho la asimilación de los conceptos de espacio y tiempo como independientes y como significativos de medios homogéneos (o sea la conversión de datos cualitativos a conceptos cuantitativos vitalizados) motiva que aquella distinción tome el carácter de algo inmediato en la experiencia habitual.

La conciencia concreta y la conciencia en general. Contrasentidos del idealismo

8. Llegados a este punto, hemos logrado descubrir que los datos inmediatos de la experiencia no son los mismos para todo sujeto, ni siquiera los mismos para toda experiencia. El *aquí* y el *ahora*, que son siempre fundamentales todas la misma representación.

implicación recíproca de carácter cualitativo; otras, en cambio, entran también como datos, pero ya con el carácter de representaciones de un espacio y un tiempo homogéneos. Hay que distinguir, pues, entre los datos que son primarios y los derivados o adventicios. El resultado es que también los conceptos y las creencias pueden llegar a ser datos inmediatos de la experiencia efectiva.

Para hablar de la experiencia con sentido sólo se puede hablar de ella como algo concreto. Lo concreto de la experiencia es algo esencial y primariamente cualitativo e intensivo, pero además complejo e irreductible a conceptos formales y abstractos como los que se han venido empleando para un intento de comprensión que sólo pudo resultar fallido. El mismo concepto crucial de experiencia (como el de situación, según luego hemos de ver), no ha tenido hasta hoy la fortuna de ser empleado en su sentido más pleno y directo, que hubiese resultado revelador, para las exploraciones psicológicas radicales. Y en cuanto a los conceptos de espacio y tiempo, tienen, para muchos autores, un carácter formal, indiferente a todo contenido concreto de la experiencia. La ventaja de Bergson respecto de Kant está en esto: para Kant ese espacio y ese tiempo, además de formales son *a priori*; mientras que Bergson descubre su carácter derivado, su naturaleza facticia y presume que, antes que ellos, en la realidad concreta de la conciencia, vamos a encontrar un dato que no tiene carácter formal y del cual pudo haberse derivado el concepto de tiempo. Este dato es la conciencia de la duración pura, como algo cualitativo y heterogéneo. Pero ya hemos visto las objeciones que levantó esa duración pura y el modo como intentamos superarla.

En todo caso, tiene interés para la psicología comprobar que le está vedado hablar de los datos inmediatos de la conciencia, entendiendo por ello una conciencia en general. La conciencia en general no tiene contenidos determinados. Cuando la filosofía ha elaborado el concepto de una conciencia en general ha llegado a él buscando las condiciones *a priori* del conocimiento. Pero lo *a priori* no es lo mismo que lo dado. Lo dado es siempre dado a una conciencia (o en una experiencia) concreta, y la conciencia concreta no tiene que ver nada con la conciencia en general, única con referencia a la cual puede hablarse de un *a priori*. Si la psicología puede decir algo al respecto es que no hay conciencia que no sea conciencia de algo y conciencia de alguien, y ambos muy concretos; y que además este alguien conoce más primariamente el algo que su misma conciencia.

La conciencia de duda es una conciencia reflexiva, y como tal no es primaria, sino de segundo grado, respecto de la conciencia espontánea o previa a la duda. Lo que ocurre es que cuando dudamos, o reflexionamos en alguna otra forma, hay algo en nuestra situación vital de reflexión que es inmediato y primario en ella, y que es distinto de lo que era inmediato y primario, es decir dado, en la situación vital anterior. Cuando dudo es que pienso, y cuando pienso es que soy; pero también soy cuando no dudo, antes de la duda, lo mismo que cuando me desa-

zono y me alegro y deseo y me afano. Que dude o que crea es, pues, indiferente para el hecho de que existo. La experiencia personal de mi existencia puede ser y de hecho es previa a la duda. Descartes no llegó, como él nos dice y piensa, a la experiencia existencial de sí mismo en el límite justo de su duda radical, sino que partió de ella al iniciar su método. El sum no es un descubrimiento del cogito, sino algo presupuesto por las cogitaciones. El ergo parece ser aquí la pieza falsa. Lo que la experiencia nos dice es más bien esto: sum, ergo cogito. Lo que puede resultar es que yo sea más cuanto más piense; esto lo veremos más adelante.

Cuando dudo siempre dudo de algo en que antes he creído, o que me parece creíble. No empezamos a vivir dudando. Empezamos, simplemente, siendo; y en modo alguno somos distinguidos o distanciados de esto que después llamamos realidad, sino que somos o existimos en ella y formando parte de ella. Cuando decimos: no estamos solos, es porque ya nos hemos distinguido de lo demás, y encontramos que con lo demás vamos a convivir. Pero cuando sentimos que vamos a convivir es porque ya hemos efectuado una reflexión que nos ha permitido distinguir la conciencia de lo que en ella se da, y esto parece que acentúa nuestra individualidad personal. Antes de esta reflexión, la realidad en que nos encontramos no puede ser problemática para nosotros, ni necesita fundamentación.

El problema puede surgir en cuanto nos elevamos por encima de este plano inferior de nuestra existencia y nos preguntamos qué somos. La sola cuestión, y la reflexión consiguiente a ella, son algo que nos va constituyendo en individuos personales. Si luego creemos descubrir que aquello que esencialmente somos es una conciencia (ya sea bajo la forma del pensamiento de Descartes, de la conciencia trascendental de Kant, o del yo puro de Husserl), nos volvemos sobre la realidad de la que nos aislamos para encontrarnos a nosotros mismos, y proyectamos sobre ella la duda que primitivamente recayó sobre nosotros. ¡Como si por el hecho de haber dudado hubiésemos dejado de ser, pudiésemos dudar de que antes ya éramos, y pudiésemos dudar de la realidad de la que tuvimos que distanciarnos para meditar sobre nosotros mismos! Ciertamente, psicológicamente, esta duda es posible. Es demasiado evidente que ahí está el idealismo, el cual nos prueba que no sólo es posible esta duda, sino real. Lo que se quiere decir es que con la experiencia de la duda sólo hemos cambiado nuestro modo de ser, de ninguna manera hemos destruido la patencia de la realidad en nosotros (nuestra misma duda sobre ella sólo es posible, psicológicamente, sobre la base de esa misma patencia). El peso enorme de la realidad, si podemos decirlo así, lo experimenta más el que duda que el que está simplemente en ella sin hacerse cuestión alguna de su posibilidad. En todo caso, para que algo se nos presente como problemático es preciso que este algo esté ahí, de algún modo. Es más, la problematización es la forma más aguda de vivir una realidad cualquiera. De lo que no es no nos hacemos problema. Y no olvidemos que el problema no está en la crea-

misma sino en nosotros. Las cosas no son problemáticas. Somos nosotros los que nos hacemos problemas.

En suma: lo que la psicología puede decir es que la duda es una experiencia, lo mismo que la certeza o la creencia; que ambas derivan de un previo distanciamiento intelectual de la persona respecto de la realidad, superando la etapa en la cual de la realidad no se hace problema. Pero este distanciamiento no nos desvincula vitalmente de la realidad, porque esto es imposible, aun en la más radical o extrema experiencia de abstracción o de reflexión. Ningún acto del espíritu pone o suprime eso que llamamos la realidad.

La condición espacial del espíritu. Espacio y tiempo como formas, como conceptos y como datos inmediatos de la experiencia. Espacialidad y temporalidad

9. El espíritu sólo se pone a sí mismo (lo cual es una manera de decir que se hace a sí mismo, que su ser es acto). El espíritu es como una potencia del ser humano y éste sólo alcanza su plenitud de humanidad en el acto espiritual. Por tanto, el espíritu mismo sólo es de un modo actual, sólo se descubre en la acción. Pero la acción espiritual no es nunca solitaria; no ya porque se requiere algo sobre lo cual la acción pueda ejercerse, sino porque su inspiración y su fuente son siempre algo que no es él mismo: la realidad, en cualesquiera de sus formas, y una de ellas, y principal, el espíritu de los demás.

La acción se desarrolla y se extingue. Una acción nueva puede sucederse, pero la vida espiritual no es continua, por lo menos en su plena efectividad. El recuerdo mantiene una ilación entre las diversas experiencias espirituales de la misma persona. Cuando este recuerdo es efectivo, él mismo constituye ya una experiencia. Si no, hay siempre una presencia latente en nuestra actualidad de lo que ya hemos vivido como experiencia espiritual; pero la virtualidad de esta presencia latente puede desvanecerse progresivamente, hasta extinguirse, si nuevas experiencias no vienen a renovar su fuerza. En todo caso, la acción del espíritu es temporal y discontinua. Temporal porque, como todo proceso, tiene una duración, y además porque es el motor de la historia. Discontinua porque de la cima de esa acción la vida desciende fácilmente, inevitablemente, a las zonas bajas de la acción primaria, habitual o instintiva.

Pero no sólo es temporal, sino también local. Mi acción se produce siempre aquí. La inspiración que la mueve la recibo yo de lo que está próximo a mí, en una proximidad que no implica dimensión regular o mensurable, pues, como hemos visto, lo próximo a mí puede ser algo distante espacial y temporalmente. Sin embargo, casi siempre es lo efectivamente próximo a mí lo que me influye y lo que es influido por mí; y siempre es algo que está fuera de mí; pero en torno a mí; pues yo me constituyo como centro de esta influencia recíproca. Al constituirme yo

No

ESPACIO Y TIEMPO

y que atribuimos al espíritu la nota de espacialidad, empiece a desvanecerse cuando insistimos en que la palabra espacialidad pertenece al orden de los datos primarios; no deriva de un concepto del espacio neutro, sino al revés: todos los posibles conceptos del espacio derivan por abstracción de aquellos datos originarios que pertenecen al orden de la espacialidad. Además, hay que entender que el espíritu no se toma sustantivamente en este contexto. No se concibe como una realidad suficiente, dotada de propiedades y actividades específicas, e independiente de la otra substancia que fuera el cuerpo. Se concibe más bien al hombre como una unidad (puesto que así es como se presenta de hecho, fenoménicamente), uno de cuyos rasgos constitutivos es la capacidad de actuar con sentido. Y a esta capacidad, si hemos de llamarla de algún modo, no tenemos inconveniente en llamarla espíritu, para distinguir así los actos propiamente humanos de los pseudo-actos o movimientos reflejos, instintivos, etc. El cuerpo no queda aparte de la acción, porque empezamos por no considerar al espíritu como algo aparte. Consideramos lo dado tal como se da; y en lo dado, o sea en el material concreto de la experiencia, descubrimos las determinaciones espaciales junto con las temporales, y la implicación de las unas en las otras.

La aplicación de este método específicamente psicológico es lo que nos permite a la vez prescindir de otras doctrinas filosóficas que pretendieron superar el dualismo metafísico, concretamente la kantiana. Advirtió Kant certeramente que el espacio y el tiempo no podían ser objetos, o sea "materia" de la percepción; tenían que ser y eran algo constitutivo del sujeto mismo que percibe. Pero, al no ser materia, creyó él que tenían que ser "forma" de la percepción, formas a priori, y por tanto vacías de contenido, neutras, despojadas de toda determinación concreta. No parece que ésta debiera ser la única alternativa. En efecto: aparte de lo que sea necesario establecer en terreno ontológico respecto del espacio y el tiempo como propiedades constitutivas del ser humano, el solo análisis psicológico permite descubrir que la espacialidad y la temporalidad se dan en la experiencia siempre como *datos primarios* que tienen un contenido, que constituyen alguna determinación (el aquí y el ahora; el allí, el lejos, el cerca; el antes y el después, etc.). Estas determinaciones son independientes de las cualidades del objeto percibido. No son ellas mismas materia de percepciones sensibles, no son "objetos" percibidos en el mundo exterior; pero tampoco son formas puras con las cuales enmarcamos el material bruto de las percepciones. Son determinaciones del sujeto viviente, datos actuales o positivos de cualquier experiencia suya.

El sujeto lleva siempre consigo su aquí y su ahora; pero, naturalmente, su aquí y su ahora cambian en cada lugar y en cada momento. Por esto son siempre concretos, y no formales: pertenecen siempre a un sujeto personal determinado y en una situación vital determinada. En verdad, son determinaciones básicas de su situación, además de ser datos vividos de su experiencia. No se perciben, ni son condición formal de una percepción. Yo no percibo el tiempo y el espacio. Ni siquiera se

vacío y la noción del espíritu como una substancia a la que metafóricamente o de alguna otra forma habría que atribuir una cierta corporeidad. Pero si observamos que el espíritu sólo se hace presente en la acción y consiste en ella, veremos que no sólo no podemos substanciarlo, sino que, justamente, de esta imposibilidad deriva la posibilidad de su localización. La acción, en efecto, se produce siempre aquí, donde yo estoy, porque soy yo quien la produce, y por lo mismo que se produce ahora.

Con esto no nos referimos tan sólo a los efectos que la acción pueda producir en el medio, personal o físico, del que la realiza, transformándolo o influyendo en él de algún modo. Estos efectos podemos considerarlos independientemente de la acción misma, y pueden además producirse a distancia remota de donde la acción se desarrolla; desde luego, fuera del límite impreciso de lo que consideramos nuestro medio personal. La acción espiritual puede incluso producirse sin que los efectos recaigan inmediatamente sobre lo ajeno a mí; porque una reflexión, por ejemplo, no produce ningún efecto inmediato sobre lo externo y es, claramente, una acción espiritual, lo mismo que una valoración de algo externo que ahí está y se me ofrece.

Sobre esta condición espacial del espíritu es menester insistir. No siempre han reparado en ella quienes, sin embargo, se han ocupado a fondo en nuestros días de su condición temporal. Lo cual es sorprendente, porque un análisis de la temporalidad tenía que bastar para que apareciera en ella misma el dato de su implicación con la espacialidad. Pero aquí se vio la fuerza de un prejuicio tradicional, de una falsa evidencia por la cual atribuimos al espíritu la cualidad temporal, y reservamos para el cuerpo la cualidad espacial. Esto no sólo ha impedido explorar metódicamente la riqueza de determinaciones primarias de orden cualitativo (previas a toda conceptualización abstracta del espacio como un medio vacío, neutro y homogéneo) que constituyen el dato inmediato de la experiencia al que llamamos espacialidad; aquel prejuicio dejaba además a la psicología con el compromiso de una postura metafísica implícita o indecisa: ante un problema no resuelto, ni siquiera planteado. Pues, en efecto ¿qué tipo de ser era el de ese espíritu, del cual se predica la nota de temporalidad, pero del cual se excluye la nota de espacialidad? ¿Dónde existe este ser, dónde se encuentra? El espíritu, sin embargo, es activo, y no siempre su acción recae sobre sí mismo. Entonces ¿cómo se puede localizar el acto, cómo se pueden explicar siquiera los efectos de ese acto, si el ser que propiamente actúa carece de determinaciones espaciales? La efectividad misma del espíritu se acepta así como un misterio, o se afirma como un supuesto sin base positiva. Estas eran consecuencias remotas del dualismo metafísico. Otra fue, inevitablemente, la supresión de ese espíritu misterioso, y la reducción del acto o puro movimiento corpóreo: de éste sí había datos positivos.

EXPERIENCIA, ESPACIO Y TIEMPO

puede decir que yo, al percibir la duración de las cosas y su distribución topográfica, derivó de estas percepciones —y sin que esto me afecte a mí para nada— las nociones abstractas de espacio y tiempo. La temporalidad y la espacialidad están ya en mí cuando yo percibo que las cosas duran y que están en ciertos lugares. Pero no están en mí, insistamos, como condición formal, neutra, indeterminada, de tales percepciones, pues yo me vivo a mí mismo como ser que dura también y que está igualmente situado en un cierto lugar, y por ello en una cierta relación vital con otras cosas y personas situadas también.

Las determinaciones reales y concretas de la espacialidad y la temporalidad se encuentran, por lo mismo, en otras experiencias que no son perceptivas; en verdad, se encuentran en todo género posible de experiencias: ninguna de ellas puede producirse sino en el aquí y el ahora que circunscriben la situación del sujeto en cualquier caso. Son datos presentes en el sentimiento, por ejemplo, en la relación afectiva que me acerca a otra persona, o me distancia de ella, y no sólo en la percepción sensible de esa persona.

Pongamos un ejemplo y, para mayor claridad, elijamos justamente una experiencia de percepción. Imaginemos que vamos por un camino y preguntamos a un campesino la distancia a que nos encontramos de un cierto sitio. El campesino nos responde que estamos lejos, y difícilmente podemos obtener de él indicaciones más precisas. El campesino no percibe propiamente el espacio, sino que, a partir de la determinación local de su presente, percibe a las cosas como próximas o lejanas. Si el que nos da la indicación es otro viajero, puede contestarnos que estamos a tantos kilómetros del punto a donde nos dirigimos. Pero la precisión del dato, como medida de una distancia, no debe inducirnos a error. No se trata tampoco, propiamente, de una percepción, sino de la simple superposición al dato primario de lejanía, que nos diera el campesino, de una idea del espacio como algo homogéneo, que podemos medir regularmente y que efectivamente medimos en kilómetros. Pero los kilómetros son algo sobrepuesto a la inmediata percepción de las cosas mismas como próximas, lejanas, interpuestas, etc.

Cierto es que nos acostumbramos ya tanto a medir por kilómetros, que nos parece que ponemos en ellos las cosas, en vez de sobreponer a las cosas los kilómetros. Y así decimos que tal casa se encuentra en el kilómetro tantos de una ruta. Pero la casa no está en ningún kilómetro; está cerca o lejos de nosotros, porque nosotros somos los que estamos en algún sitio que es centro de referencia vital. Y así también, a pesar del kilometraje, decimos, viajando en coche: los últimos 30 kilómetros se me hicieron muy cortos, con lo cual, de vuelta ya de la medición arbitraria del espacio conceptualizado como homogéneo, aplicamos sobre sus unidades convencionales las determinaciones cualitativas de nuestra experiencia primaria. Podría objetarse que cuando decimos muy cortos, aludimos en realidad al tiempo y no al espacio; queremos decir muy pronto, con lo cual medimos el espacio en tiempo, es decir, medimos velocidad. Pero justamente esto es lo que queremos indicar;

porque en la experiencia primaria las determinaciones del aquí y el ahora están, como dijimos, implicadas la una en la otra, lo mismo que sus inmediatas derivadas: despatio, de prisa, etc., las cuales son también determinaciones cualitativas. No es lo mismo decir de prisa que a 100 kilómetros hora. Esta última es una medición arbitraria del espacio en función del tiempo, considerados ambos como homogéneos. Pero observamos que los mismos 100 kilómetros hora nos parecen más aprisa en un camino con virajes y desniveles que en uno recto y llano; y menos aprisa en un tren que en un automóvil, etc.

Esto, por lo que se refiere a una experiencia en la que se incluyen fundamentalmente percepciones de objetos externos. En una experiencia de otro tipo, por ejemplo, afectiva, los psicólogos suelen advertir tan sólo determinaciones temporales, y no espaciales. Parecen olvidar, de momento, que no hay fenómenos afectivos puros. Todo sentimiento, toda emoción, son sentimiento o emoción de algo. No importa ahora averiguar en qué relación están lo perceptivo y lo puramente afectivo, considerados distintos el uno del otro. Lo que importa es fijar que lo afectivo no se da sin percepciones, aun cuando el objeto del sentimiento o de la emoción no esté presente actualmente, sino sólo imaginativamente; o sea, aun cuando lo percibido actualmente no sea el objeto de la emoción o el sentimiento, y este objeto esté ausente. En todo caso, o está ausente o está presente, y en ambos casos una de estas determinaciones espaciales, con referencia a mí, es algo constitutivo de mi experiencia afectiva. Se dirá que estas determinaciones locales, si pertenecen a la experiencia afectiva es porque pertenecen a la percepción como tal, que la constituye a ella en parte o forma parte integrante de ella. Esto podría ser cierto en cuanto a la presencia, pero no en cuanto a la ausencia; lo ausente es lo que no está ni puede estar entre lo percibido inmediatamente. Pero, además, la cuestión es más honda, porque no se trata ya de la determinación espacial, además de la temporal, de los objetos a que nuestra función afectiva pueda referir, sino de la determinación espacial del espíritu mismo en cualquiera de sus manifestaciones actuales.

Vimos cómo esta determinación era patente en las experiencias perceptivas, en las que estamos, por así decirlo, abocados al exterior, y en las que cualificamos a lo percibido por su proximidad o lejanía. Pero es también patente en aquellas otras experiencias en que el espíritu, empleando el reverso de la misma metáfora, está a solas consigo mismo. Hemos puesto el ejemplo de una experiencia afectiva; sería igualmente significativo, o más, el ejemplo de una experiencia de reflexión. La reflexión parece, en efecto, alejarnos de todo y sumirnos en nuestra propia intimidad. El sentimiento nos vincula al lugar donde él se originó o donde vivimos algunos de sus episodios. Aun después de extinguido el sentimiento, los lugares que nos recuerdan aquellos episodios no son indiferentes. La reflexión, en cambio, si parece ser indiferente respecto de cualquier lugar cualificado. O sea: no establecemos aparentemente vinculación de ninguna clase entre los objetos de un cierto lugar en que

estábamos, cuando la reflexión se produjo, y la reflexión misma. El lugar no queda cualificado, respecto a mí, en la experiencia de la reflexión.

¿Quiere esto decir, sin embargo, que yo mismo no estoy cualificado espacialmente en esta experiencia?

Significaría esto que yo puedo vivir una cierta experiencia en la que me siento ahora, pero no me siento aquí. No parece que esto sea posible. Puedo sentirme extraño en un cierto lugar; puedo sentir la familiaridad conmigo de un cierto lugar; pero no puedo dejar de sentirme en un cierto lugar aun cuando, por razón de ser familiar, preste yo poca atención a él, o por ser un lugar indiferente, cualquiera, no tenga él como tal —es decir, lo que hay en él, que es a lo que llamamos lugar— ninguna relación inmediata con mi experiencia presente. Para dejar de sentirme yo aquí tendría que dejar de tener un cuerpo y entonces dejaría también de sentirme ahora, pues ambos están implicados y ambos derivan de la existencia de este cuerpo. Las consecuencias a que llegamos resultan, pues, doblemente inversas a lo que comúnmente se piensa sobre estas cuestiones. La temporalidad, se dice, es una condición o propiedad del espíritu. La espacialidad derivaría de la existencia del cuerpo, al que nosotros mismos podemos percibir como extenso y como objeto, es decir, como algo en cierto modo independiente de nuestro espíritu. Diríamos mejor: la condición del espíritu es, no sólo temporal, sino espacial; y del cuerpo no sólo deriva la espacialidad, sino también la temporalidad.

Del espíritu, en psicología, sólo podemos hablar por la experiencia que de él tenemos, o mejor dicho, por las experiencias nuestras que tienen sentido espiritual. (Creemos, además, que en cualquier otro terreno sólo puede hablarse del espíritu a través de este tipo único de conocimiento —empírico, fenomenológico— que de él nos está reservado; pero esto no es cuestión aquí.) No hay ninguna experiencia espiritual que no sea experiencia humana, y toda experiencia humana se da en, por, desde, mediante, el cuerpo. En ciencia positiva tiene sentido hablar del espíritu independientemente del cuerpo, como lo tiene hablar de un cuerpo no espiritualizado, que no sea actualmente o no haya sido todavía vehículo, instrumento, transporte, o como se quiera llamar, de una acción espiritual. En definitiva, el gran equivoco proviene de que designamos al espíritu con un sustantivo, y debíamos designarlo con un verbo. El espíritu no es ninguna sub-stancia: no es una realidad sub-puesta o puesta debajo de la realidad aparente que es la acción. Y hay que insistir en ello para desarraigar esta idea muy presente en el pensar común, y no sólo en la teoría, la cual dificulta la comprensión de nuestra propia vida. El espíritu es una acción realizada por un ser al que podemos llamar espiritual porque tiene la potencia de espiritualizar su vida, no porque podamos distinguir en él dos realidades contrapuestas, una de las cuales sería sustantivamente espíritu y la otra sustantivamente extraña al espíritu. Fenomenológicamente es manifiesto que el ser espiritual sólo puede actuar, o realizar actos que se cualifiquen

espirituales, porque tiene un cuerpo.* La determinación espacial, por tanto, será inherente de un modo inmediato y primario a la acción espiritual.

El hombre aparece en la experiencia inmediata como un ser unitario. Cualesquiera que sean las complejidades de su conformación interior, el análisis de éstas no puede nunca descomponer esta unidad y disociar unos de otros los supuestos componentes. Desde el punto de vista de la ciencia positiva, la hipótesis de una unidad compuesta de dos naturalezas esencialmente heterogéneas es inadmisibles, porque es inoperante; es además innecesaria, porque la unidad está dada ya en la experiencia inmediata, y no ha de ser resultado de una recomposición hipotética con la cual tratemos de remediar la descomposición que nosotros mismos hemos efectuado. Esta descomposición es el error originario. Y si persisten todavía en el ánimo los vestigios del dualismo, el análisis psicológico ha de bastar para remediarlo; pues, en efecto, la implicación recíproca de la temporalidad y la espacialidad en los datos inmediatos de la experiencia no puede ser sino la resultante de esa unidad del sujeto: éste sólo pudiera ser dual si la temporalidad correspondiese al espíritu y la espacialidad correspondiese al cuerpo.

Por lo demás, las determinaciones temporales cualitativas (que, por ser temporales, se supondría que corresponden exclusivamente al orden espiritual) no aparecen tan sólo en las acciones o experiencias que tienen rango de espirituales. También las encontramos en situaciones que podemos llamar inferiores. Cuando, por nuestra presencia corpórea, estamos situados en un aquí determinado, sentimos a veces los acontecimientos como próximos o remotos a nuestro presente actual, a nuestro ahora; y sin penetrar en su sentido, ni hacer de ellos materia de una experiencia reflexiva, decimos simplemente: hace mucho, hace poco, antes, luego, pronto, etc. Imaginemos, por el contrario, que fuese definible un espíritu humano independiente, el cual existiese de otro modo que como pura acción humana con sentido. Esa substancia espiritual incorpórea no sólo carecería de espacialidad, sino también de temporalidad. Lo que el substancialismo llama cuerpo, considerándolo aparte, es precisamente lo que nos mantiene en situación fundamental de temporalidad. El ser del presunto espíritu puro no podría tener noción del antes y el después, ni vivirlos como tales, porque no tendría noción del ahora (o sea porque no viviría, pues sólo se vive aquí). El ahora tiene siempre un dónde, y es función del dónde. El dónde es el lugar donde se encuentra eso que se llama cuerpo. Sin cuerpo no hay dónde ni, por tanto, ahora. O sea que, hablando con rigor, el dónde es el lugar en que se encuentra el hombre entero, y la distinción entre su cuerpo y lo que no sea corpóreo en su ser resulta perturbadora en el análisis metódico de los datos de su experiencia.

* Sobre esta idea de la acción como expresiva de una limitación humana que deriva primariamente de la posesión de un cuerpo, véase el cap. II, § 5, y el cap. III, § 1.

El funcionamiento del ser unitario que es la persona humana nos aparece entonces como expresión de un sujeto activo, cuya acción posee caracteres de espacialidad en tanto que es espiritual, lo mismo que presenta caracteres de temporalidad en tanto que corpóreo. Nada permite comprobar mejor lo inadecuado de los métodos que próxima o remotamente deriven del dualismo como advertir que, si bien el cuerpo parece como tal inmediatamente localizable en un aquí determinado, este aquí no es meramente un punto en el espacio vacío, sino más bien una presencia, y esta presencia activa significa un presente, un ahora que es tiempo de acción. Si el sujeto está aquí es porque está ahora haciendo algo aquí. Y ni siquiera es necesario que este hacer tenga jerarquía espiritual.

No hay, pues, experiencia ninguna sin las determinaciones concretas de esos datos inmediatos que son la temporalidad y la espacialidad. Ha de quedar bien claro, sin embargo, que la psicología no puede obtener fenomenológicamente estos datos sin implicar la corporeidad del ser en que aparecen. Sea cual sea el planteamiento y la solución de este problema en metafísica, o sea en ontología, el psicólogo ha de partir del sujeto unitario, y no puede restringir su campo inicialmente analizando sólo lo dado en la mera conciencia.

Hay que entender además que la temporalidad, aunque implique la corporeidad del ser unitario que es el hombre, no se concibe como propiedad ontológica del cuerpo en tanto que cuerpo. Cuando hablamos en psicología del cuerpo (empleando, casi forzados, un concepto de uso común, aunque perturbador para nuestro método) no nos referimos a un cuerpo cualquiera. El cuerpo humano, en tanto que es vehículo de una acción espiritual, no puede deshumanizarse; no puede la ciencia psicológica equipararlo a otro cuerpo cualquiera que no sea sujeto de expresiones y de relaciones intersubjetivas.

Lo que hemos querido mostrar es que la experiencia humana constituye una unidad que no puede desarticularse con la ya banal distinción que consiste en atribuir la espacialidad al cuerpo y la temporalidad al espíritu. Por lo mismo que el espíritu es acción, y la acción requiere el cuerpo, el espíritu es determinable también espacialmente en las situaciones concretas de la existencia. E inversamente, este cuerpo, por el cual y con el cual la acción se produce, no puede concebirse aparte, porque de él dependen también las determinaciones cualitativas de la temporalidad, a través de la íntima conexión de éstas con las espaciales. Yo no soy el cuerpo. Pero yo no soy sin cuerpo, aun en la acción espiritual más auténtica y depurada. Incidentalmente: esto no rebaja ni degrada el acto espiritual, sino que simplemente permite explicar su producción. Tampoco tiene esto conexión ninguna con la pretensión de reservar el título de científica a la explicación (causal) de los actos espirituales por las funciones fisiológicas; porque esta doctrina implica otra vez la idea del cuerpo como algo puramente corpóreo, y desde

7 Véase Metafísica de la expresión, cap. VI. (Nota 2ª ed.)

esta idea sólo puede explicarse lo corpóreo. Así no se explica la temporalidad de lo que no sería corpóreo; de hecho, así no se explica siquiera la temporalidad inherente a lo corpóreo mismo.

En suma: el concepto de cuerpo no es buen instrumento de trabajo para una psicología concreta. Si hemos tenido que hablar de la corporeidad del hombre ha sido por la necesidad de mostrar que el análisis psicológico no puede circunscribirse a todo lo que provenga del dato primario de la temporalidad. En ésta encontramos implicado el dato de la espacialidad. Lo cual no solamente nos obliga a permanecer siempre apegados al hecho de la unidad personal, íntegra y completa, que es el hombre; no sólo nos impide abstraer de esa unidad lo que sería pura conciencia o puro espíritu; sino que, además, nos permite tomar en cuenta las efectivas relaciones vitales del sujeto humano con todo lo que no es él. De esta manera no queda él aislado, abstraído de cuanto da sustancia a su vida, de cuanto es materia de sus experiencias. La forma que toma esta materia, la forma real con que se organizan aquellas relaciones, es lo que llamamos situación vital.

II. TEMPORALIDAD Y ACCIÓN

Presente, pasado y futuro, como determinaciones cualitativas fundamentales de la temporalidad

1. Toda determinación temporal parte del presente. Que esta determinación es posible, sin necesidad de considerar al tiempo cuantitativamente, como un medio homogéneo, lo hemos visto ya. A partir del ahora, todos los términos relacionados con éste y que indican el no ahora en el antes y el después, son determinaciones cualitativas de la temporalidad. Faltaría por ver cómo se efectúan realmente esas determinaciones, en el concreto de la experiencia, pues no basta para nuestro intento probar que podemos pensarlas.

Al no ahora que es el antes lo llamamos pasado y decimos que ha sido. Al después del ahora lo llamamos futuro y decimos que será. Pasado y futuro son las dos determinaciones cualitativas fundamentales de la temporalidad a las que metafóricamente se llama dimensiones. Ambas se constituyen en el presente. Y a partir de él introducimos de un modo inmediato, lo mismo en el pasado que en el futuro, una diferenciación cualitativa, una determinación indeterminada, si podemos decirlo así.

Nos obligamos a esta contradicción en los términos porque ninguno de los dos es suficiente para significar con precisión definitoria la cosa de que se trata. Pues de lo que se trata es de explicar el modo como efectivamente, en la realidad de nuestra experiencia presente, introducimos en la temporalidad, con el pasado y el futuro, y aun dentro del pasado y el futuro, una división que no presupone la consideración del tiempo como homogéneo, como mensurable, y por tanto como traducido en espacio. Esta división o seccionamiento tiene que ser —y es— indeterminada. El pasado inmediato, lo mismo que el futuro inmediato, no son cualitativamente iguales al pasado y al futuro remotos. Aunque también aquí los términos pueden inducir a error. Inmediato y remoto, respecto del presente, son diferenciaciones que, aunque indeterminadas, pueden sugerir la proximidad y la lejanía respecto de un momento del tiempo —el presente—, como si este momento fuese un punto y el tiempo se hubiese desplegado en una línea. Y no hay tal. La indeterminación de la distinción que efectuamos entre el pasado inmediato y el remoto —y entre el futuro inmediato y el remoto— no proviene de una vaguedad en la fijación del límite que separa a los dos segmentos de la línea en que desplegamos el tiempo cuando lo consideramos cuantitativamente. Por el contrario: la indeterminación proviene de que no consideramos al tiempo cuantitativa, sino cualitativamente, cuando distinguimos entre lo próximo y lo remoto. Es la cualidad misma de la experiencia, y su relación con la del presente, lo que las hace inmediatas o remotas, y no su coincidencia con acontecimientos del mundo físico cuya proximidad con los del presente pueda ser determinada cronométricamente. Si una experiencia pasada está vinculada de algún modo con el presente, la consideramos efectivamente

como próxima, independientemente de que sea distante del ahora en una consideración cronométrica. Cuando la vida de una persona está dominada ahora por el recuerdo adolorido de un familiar que murió hace un año, esa muerte constituye para la persona un pasado vitalmente inmediato: de tal suerte que, en su experiencia concreta, todas las acciones que median entre aquel suceso y la situación actual pueden parecerle más remotas, y están de hecho más desprendidas de su presente, aunque sean más cercanas en el orden cuantitativo del tiempo.

Pero hay más. Como nuestro presente no es nada inmóvil o estático, y definible con relación al tiempo cuantificado, sino que justamente la temporalidad es su condición esencial misma, cuando hablamos del presente nos referimos casi siempre a un proceso que tiene una unidad global en su transcurso, y casi nunca al instante teórico absoluto en el cual el pasado inmediato y el futuro inmediato encontrarían su punto de sutura. Así decimos: *ahora estoy haciendo tal cosa*. En el *ahora* expresamos el presente; pero en el *estar haciendo* entendemos que este presente es un proceso que no se resuelve, por tanto, en el instante absoluto, sino que cualifica a lo que ya hemos hecho inmediatamente antes y a lo que vamos a hacer inmediatamente después, para terminar lo que estamos haciendo. De tal modo que no sólo el inicio de lo que estamos haciendo, y que ya es pasado con relación al momento absoluto del presente, sino también lo que no hemos hecho todavía, y que es futuro, pero que vamos a hacer en seguida, forman parte propiamente de nuestro presente, constituido por lo que *estamos haciendo*.

El *ahora* no es, pues, un instante absoluto sin duración. Aun el instante tendría alguna duración. Pero si quisiéramos designar con el término instante la simple sutura matemática del pasado con el futuro, el instante no sería verdaderamente nada, porque cualquier intervalo que hubiese entre el extremo próximo del pasado y el del futuro inmediato pertenecería ya al pasado o sería del futuro, o en parte del pasado y en parte del futuro, pero nada en sí mismo. Ahora bien: es evidente que toda consideración del presente como un instante absoluto sin duración impone la aplicación del concepto abstracto del tiempo, y una representación ideográfica del mismo como desplegado en una dimensión espacial, lineal.

Muchas de las dificultades con que han tropezado la psicología y la filosofía cuando han pretendido desentrañar el falso misterio del presente derivan de la inadecuada aplicación en este punto del concepto abstracto del tiempo, como fundamento del análisis. Siendo de tan inmediata evidencia para todos que nosotros vivimos siempre en el presente, el resultado del análisis de éste conducía paradójicamente a su desvanecimiento total. Siendo así, al hombre sólo le quedaba una dimensión hacia atrás —el pasado— y una dimensión hacia adelante —el futuro—, en medio de las cuales no había nada. Es decir: entre lo que había sido y lo que podía llegar a ser, el hombre no era, realmente, nada. Pero si no era nada en el presente, nada podía llegar a ser, ni nada podía haber sido. El absurdo de este resultado proviene del

error fundamental que consiste en emplear los conceptos propios de la física o la matemática para la comprensión de los hechos humanos. Porque una cosa es averiguar cómo estos conceptos —por ejemplo, los de espacio y tiempo— son asimilados a la experiencia cotidiana del común de la gente de cierta formación intelectual, y otra es tratar de comprender esta experiencia por medio de aquellos conceptos adquiridos. Que la experiencia humana es temporal nadie lo duda. Pero nadie debe dudar tampoco de que el término temporal es equivoco. Pues si al hacer el análisis de la experiencia como temporal entendemos por temporal algo referente al tiempo abstracto, mensurable y homogéneo, el resultado será, como hemos visto, una destemporalización del presente, en el que reside siempre el hombre, y una proyección espacial del pasado y el futuro. A esto conduce también el considerar, como Bergson, que no hay otra experiencia de la duración que aquella en la cual se desvanecen las referencias al antes y al después. Por el contrario, nosotros vivimos de hecho nuestro presente como algo temporal y no instantáneo, como un proceso en el que se temporaliza nuestro ahora. Y esta temporalidad se cualifica con las referencias que efectuamos, cuando estamos haciendo algo, hacia el principio y hacia el término de nuestro hacer —antes y después inmediatos o próximos—, y hacia todo lo que hemos hecho o proyectamos hacer en relación con lo que estamos haciendo.

El presente y la acción. Conciencia del paso al futuro

2. Si lo que constituye el presente como tal es un hacer, parece que la acción será nuestro modo de ser esencial. Sin embargo, es necesario también despejar este término de posibles equívocos. Se trata de saber si, puesto que estamos siempre en un presente, nuestra acción es continua, como nuestra vida misma; o si podemos vivir un presente sin acción, con lo cual reservaríamos este nombre para designar unas experiencias peculiares. Todo es cuestión de entenderse sobre las dos posibles acepciones de la palabra acción. De hecho siempre estamos haciendo algo. Al no hacer nada le llamamos descanso, distracción, etc., pero en este sentido del hacer, siempre hacemos algo; no podemos estar sin hacer nada. Este es nuestro modo de estar. Pero el hacer no implica necesariamente un efectuar operaciones que podríamos llamar de intervención efectiva en el mundo en que estamos, cuyos efectos recaigan inmediatamente sobre él, o sobre nosotros mismos. Estamos, sin operar, cuando descansamos, cuando nos escuchamos, cuando un vehículo nos conduce de un lugar a otro y, sentados, nos limitamos a ver, etc. En estas situaciones no hacemos, propiamente hablando, nada; es decir, no hay en ellas acción, en sentido propio.

Si la acción nos caracteriza, pues, esencialmente, es por nuestra capacidad de realizarla, no por su continuidad efectiva. Continua, como hemos dicho, sólo es nuestra vida corporal, y nuestra vida psíquica. También hemos dicho que no todo fenómeno o proceso psíquico constituye una experiencia en sentido restringido (porque ésta implica una re-

flexión sobre lo vivido). Pero además, no toda experiencia lo es de una acción, si bien, inversamente, toda acción constituye una experiencia, porque hay en la previa deliberación una intuición o comprensión del sentido que, para el que la realiza, la acción tiene o va a tener. Si la experiencia, pues, no es continua, sino que siempre es una experiencia (experiencia de algo, para algo), tampoco lo será la acción, la cual es una cierta clase de experiencia. La acción, constitutivamente, es siempre transitoria, tiene unos límites que no coinciden con los de la vida misma y es concebida y decidida con estos límites, en relación con los motivos y los fines, por el sujeto que la lleva a cabo o que simplemente la proyecta. Ciertas acciones pueden requerir una continuidad, a través de las interrupciones constituidas por el descanso, por la obligada atención a otros fines, etc. Pero cada reanudación implicará una decisión nueva, será una nueva acción, aunque el fin sea el mismo. En todo caso, no actuamos siempre, porque sólo a partir de cierta etapa de nuestra vida empezamos a formularnos fines y a considerar reflexivamente los motivos.

El hecho de que no siempre estemos en acción no destruye la temporalidad continua de nuestro presente. Nuestro modo de existir es temporal. La existencia es la conciencia del paso al futuro. Este paso al futuro lo damos siempre, por el simple hecho de existir, y sin que nuestra existencia actual esté constituida propiamente por una acción, en el sentido de la realización de unos actos que implican movimiento, o en el de una inhibición voluntaria de estos movimientos, o finalmente, en el de la realización de actos que llamamos internos, como la reflexión los cuales no implican primariamente movimiento alguno. Lo que puede decirse es que esta conciencia del paso al futuro no es siempre igual, y que se agudiza, por así decirlo, en las fases propiamente activas de la existencia. En el desarrollo de la acción tenemos muy presente nuestra aproximación hacia el fin que nos hemos propuesto, y por tanto sentimos más agudamente la duración de los actos. Pero esta peculiar experiencia de la duración no implica tampoco un despliegue espacial del tiempo, ni medición regular alguna del mismo, como si el fin se convirtiese en una meta topográfica a la que nos aproximásemos como el corredor se aproxima al término de su carrera. Porque en nuestros actos la aproximación al fin depende de la cualidad y no de la duración cronométrica: en breve tiempo podemos aproximarnos mucho a él, mientras que un error o un incidente ajeno a nosotros mismos puede alejarnos de repente de su inmediata consecución.

En otras experiencias, la conciencia del paso al futuro puede ser de menor grado. Conviene advertir que no es preciso que el futuro haya sido conceptualizado, o comprendido como tal intelectualmente, para que aquella conciencia pueda producirse, en mayor o menor grado. Aun para el hombre más rústico tienen sentido el mañana y el después. El hombre menos intelectual y verboso que yo he conocido, un pastor al que no logré arrancar una palabra a pesar de interrogarle a gritos, desde liex pasos de distancia, es evidente que sabía cuándo tenía que bajar

ovejas de las cumbres a los valles. Viviendo como vivimos en muchas sesiones sin experiencia ninguna (sin reflexión o captación del sentido de nuestra propia vivencia), nuestro modo de vivir sigue siendo atemporal, en el sentido de ser consciente primariamente de la temporalidad, aun cuando, como en el caso de nuestro pastor, que vivía meses enteros en la soledad de las cumbres (donde se dijera que no ocurre nada ni hay fines, motivos ni propósitos, donde el único acontecimiento es el curso diario del sol), aquella conciencia temporal se reduzca a algo tan elemental, casi, como la que del paso del día a la noche tenían las mismas ovejas. En una existencia llena de acontecimientos, en cambio, esa conciencia se hace más aguda y precisa, hasta más perturbadora; sólo porque, inevitablemente, entra en ella más acción, sino porque es paréntesis de la acción misma, como el reposo y la espera, contienen a su vez el inicio de la representación de su término más o menos próximo: un paréntesis de duración prevista. La experiencia de esperar es, desde este punto de vista, muy significativa. De todas las experiencias humanas en que no interviene la acción es aquella en que más agudamente sentimos la duración, justamente porque ella es, o una paralización de la acción, o una etapa previa a su inicio. No se explicaría de otro modo, si así no fuese, el hecho de que sintamos la prisa durante la espera, es decir, mientras no actuamos. Y es que siempre la representación de un término que nos hemos propuesto, o que reputamos adecuado a nuestra conveniencia, nos mueve a alcanzarlo cuanto antes, y por esto nos aboca al futuro.

El futuro como necesidad indeterminada en la experiencia. El futuro y la muerte

3. Para la experiencia humana, el futuro tiene un carácter de necesidad indeterminada. La convicción de esta necesidad proviene de la continuidad de nuestra vida corporal y psíquica, y de la experiencia que tenemos de la vida y de la acción de los demás. Nuestra vida y la vida de los otros prosiguen sin interrupción, de tal modo que al ahora sucede inexorablemente el después, y este después, cuando ya es ahora, tiene otro después y después otro. La conjugación de mi vida con la de los demás, en la convivencia con ellos, me da la certeza inmediata de que para ellos hay también un después, porque su presente actual, su ahora, coincide exactamente con mi ahora —con una exactitud vital, no cronométrica, sino dialógica—, aun cuando el ahora de él y el mío tengan, como contenidos respectivos, realidades psíquicas o espirituales diversas.

Cuando estoy conversando con otra persona, el ahora que para mí constituye lo que estoy diciendo coincide con el ahora que para el otro constituye lo que está escuchando, o viceversa, aunque la situación del que oye sea distinta de la del que habla. Sólo por esto ya sería distinta; y si hay diálogo efectivo, la distinción sería alternativa, pero puede serlo de otros modos: porque el uno interroga y el otro res-

ponde, a pesar de saber que la necesidad que para nuestra vida es el futuro tiene una condición indeterminada, la cual se fija y se cumple cuando se determina a su vez la necesidad indeterminada de la muerte.

La necesidad del futuro no es, pues, una consecuencia racional, el resultado de una operación lógica, sino que está implicada en el modo mismo de vivir el presente. No la derivamos inductivamente de la continuidad de mi pasado propio o del ajeno, sino que es algo por lo cual el presente se constituye como tal. No puedo vivir el presente sin la convicción de mi futuro inmediato. Por esto tienen siempre algo de heroico las últimas disposiciones, las cuales se toman en un presente que ya no dispone de futuro. La convicción del futuro, sin embargo, rebasa a veces el trance esperado de la muerte, cuando las disposiciones recaen sobre el propio que las toma, preparándose así para otro futuro. Aparte de lo que sobre esto puedan decir la religión y la filosofía, por su cuenta la psicología nos revela cómo el espíritu, que se constituye temporalmente, y cuya función es proyectar en el futuro, trasciende el límite de la temporalidad, que es la muerte, a la cual sabe convertir desde aquí, en un incidente al cual rebasa, proyectándose a sí mismo en el misterio de un futuro intemporal.

El futuro como posibilidad. Presente y proyecto. El futuro como anticipación. Implicación en ésta del pasado

4. El futuro es indeterminado porque es lo que todavía no es. Es lo que está por hacer, o por ser: lo que será. Podría decirse que, en general, lo que ha de ser puede, en principio, ser determinado o definido. Sin embargo, el futuro en sí no es nada, en el sentido de ser una cosa o una substancia cualquiera, aunque digamos de él que es indeterminado, que todavía no es, que será, etc. El futuro, ante todo, es siempre mi futuro. Y mi futuro no es sino lo que puedo llegar a ser o llegar a hacer. Es la pura posibilidad existencial del hombre. Esta posibilidad se constituye, claro está, en el presente. Como ser que existe actuando, el hombre tiende a seguir existiendo. De ahí la necesidad del futuro, es decir, la inclusión en el presente de una posibilidad futura que no es, en verdad, realidad ninguna (realidad actual). Sin propósito, sin proyecto para el futuro, sin el afán de seguir siendo, el hombre deja de ser propiamente hombre. Este afán de seguir siendo no es nunca algo vago o abstracto; el modo de seguir siendo de que el hombre dispone es siempre un quehacer concreto, un atender a esto o a lo otro, un hacer algo. El futuro, pues, no lo realiza el hombre. "Realizar su futuro" es una metáfora que el hombre emplea para indicar que se realiza él a sí mismo, prolongando su presente.

Ahora bien: lo que el hombre quiere ser, al querer seguir siendo, no sabe si lo podrá ser. Cuando la facultad de proyectar, agotada por las dificultades del presente, o por la oscuridad del porvenir, se rinde y exclamamos veremos lo que pasa, dejando que el futuro venga a nosotros, incluso entonces sabemos que algo va a ocurrir, que inexorable-

mente se va a producir alguna situación en la cual nos sentiremos inmersos, o de la cual seremos constituyentes. Pero no sabemos cuál va a ser ella. Esperamos ver cuál sea, para atenernos a lo que resulte. La incertidumbre es constitutiva del presente, por lo mismo que éste contiene el futuro como necesidad indeterminada. En una palabra, sabemos que hay siempre alguna posibilidad que constituye nuestro futuro, pero la desconocemos. Y no resulta ya ninguna contradicción decir que el futuro, por ser indeterminado, es una posibilidad necesaria: posibilidad, porque es indeterminación y necesaria porque alguna posibilidad es la que fatalmente va a realizarse, salvo cuando la muerte las agota todas, suprimiendo de una vez el presente y el futuro.

La indeterminación del futuro es indeterminación en principio. Porque es condición del presente el proyectar sobre él las determinaciones que provienen de la previsión y el propósito. No existe la expectativa de un futuro vacío, en el que nada fuera a ocurrir. El no saber qué va a ocurrir —incertidumbre— se acompaña de la certidumbre de que algo determinado va a ocurrir. Es más: el futuro mismo consiste en parte en esta previsión y este propósito. Y aunque el hombre puede errar y yerra muchas veces en sus previsiones, y no siempre distingue bien el límite entre lo que para él es posible y lo que no lo es (y además, dentro del ámbito de sus posibilidades no siempre ha previsto aquella que luego efectivamente se realiza), es lo cierto, a pesar de ello, que su presente se constituye necesariamente con una proyección al futuro.

Normalmente el hombre se propone algo; y si algunas veces parece que no, y que, como antes dijimos, suspende toda acción y todo proyecto esperando los acontecimientos, lo hace con la convicción de que ellos habrán de inspirar necesariamente algún proyecto suyo; aparte de que el simple esperarlos es ya un proyecto, fundado en la previsión cierta de que algún acontecimiento va a producirse sin duda alguna. Examinando las cosas por su lado más fundamental, podríamos decir que nuestra anticipación se funda por lo menos en la previsión de que va a subsistir el orden general del mundo y la regular sucesión de los acontecimientos, como hasta el momento de nuestro presente. Y no importa que esta convicción derive del conocimiento de las leyes de la naturaleza, o que todo el mundo la adquiera por hábito. Este aspecto de la discusión entre empiristas y adversarios del empirismo es ociosa, desde nuestro punto de vista. Pues lo que importa es darse cuenta de que efectivamente vivimos con la convicción de que, en lo fundamental, todo seguirá lo mismo que antes, de ahora en adelante, y siempre sabremos a qué atenernos. El sentirse desconcertado es no saber cómo concertarse o armonizar con las cosas. La sorpresa, y la desazón que ella trae, el no saber qué hacer, derivan de un comportamiento imprevisto por nosotros de las cosas, o lo que es más grave, de un comportamiento excepcional, y por tanto imprevisible. En un cataclismo físico, aparte del miedo a la muerte, descubrimos en el hombre la expresión del desconcierto que proviene de la novedad de la situación;

la cual, como una pequeña muerte, nos deja transitoriamente sin futuro; es decir, sin proyecto, sin saber qué hacer.

Nuestra capacidad de previsión disminuye ante lo nuevo y desaparece ante el cataclismo. Y no es preciso, en estos días de cataclismos morales, limitarse al ejemplo de los físicos. Todos hemos visto a hombres que consideramos de mucho saber y prudencia, sentirse desazonados y desconcertados ante acontecimientos que, por su magnitud o su novedad, decíamos que los habían rebasado. Y su desconcierto no puede ser explicado exclusivamente por el sentimiento del riesgo de muerte que todo cataclismo social trae consigo, pues este riesgo puede darse en una situación vulgar, y por sí solo puede producir miedo, pero no desconcierto. El desconcierto era producido por la novedad de la situación, más que por su gravedad, si nos es permitido distinguir entre ambas, pues en el orden que rige el curso de las cosas fundamentales —orden social, orden natural—, cualquier novedad es grave, aunque pudiera ser deseable o benéfica. Esta forma de desconcierto representa una crisis de la existencia; en ella el existente se encuentra como privado de futuro, al alterarse las condiciones reales que hasta entonces hicieron posible su proyección.

Puede colegirse de lo dicho que la previsión, por la que se temporaliza el presente hacia el futuro, no es posible sin lo que metafóricamente venimos llamando la dimensión del pasado. No hay previsión sin memoria. Entrar en el futuro es entrar en el pasado. Decimos que "entramos en el futuro" cuando realizamos nuestro proyecto, o cuando lo enmiendamos o lo desechamos por la fuerza de los acontecimientos. Pero a medida que esto hacemos, algo se va logrando y va quedando en el pasado, y también nuestro presente se va transformando. No hay acción sin memoria. En el presente, en el cual la acción se desarrolla, no se contiene sin embargo aquella parte tan sólo del pasado que es renovada actualmente, pues no es lo mismo pasado que memoria. El pasado se contiene por entero en el presente, aunque en gran parte de un modo sólo virtual. De la totalidad del pasado, el recuerdo actualiza en el transcurso de la acción una parte, la inmediatamente necesaria para la eficacia de la acción misma; a veces actualiza además otras partes que no mantienen con el complejo de nuestros actos un vínculo necesario, y que hasta pueden llegar a estorbarlos; y otras, en fin, olvidamos en medio de la acción aquello que convenía necesariamente a su desarrollo. En todo caso, el pasado como tal, independientemente de su fragmentaria actualización por el recuerdo, constituye en parte nuestro presente. Pero no hay que entender por pasado sólo lo que fuimos. Nuestro pasado se compone de lo que fuimos; de lo que podíamos ser y no fuimos; y de lo que sabemos que no pudimos ser. Y en el presente se articula con estos componentes del pasado nuestra opinión sobre cada uno de ellos, y sobre la opinión que los demás forman de ellos y que se nos alcanza conocer. De ahí formamos la idea, proyectada hacia el futuro, de lo que no podemos ser; de lo que no sabemos si podremos llegar a ser; de lo que queremos ser.

La vida actual como opción y renuncia. Opción y libertad. El presente como un absoluto indefinible

5. Todos estos componentes del presente se transforman en el curso de la acción. La acción los resuelve a todos en unidad. Cuando hemos vivido ya bastante para tener un pasado y reflexionar sobre él, va pesando más en nuestra deliberación aquello que pudimos ser y no fuimos que aquello que fuimos efectivamente. Nos parece excesivo el precio de no ser que hubimos de pagar por nuestro ser. Al mismo tiempo, lo que fuimos va haciendo cada vez más angosto el cauce de nuestra posibilidad. Nos sentimos casi irremediablemente empeñados en lo que fuimos, como si ésta fuese la única manera posible de seguir siendo. Pero aun cuando las posibilidades de lo que podemos ser se restrinjan, sabemos que siempre, en cada momento, se nos presentarán varias, cada una de las cuales daría a nuestra vida un curso diferente. Nos consta que vamos a seguir dejando siempre atrás nuevas posibilidades desechadas. Y optamos. Vivir es optar.

La acción es la elección de una posibilidad y la renuncia a otras. O la elección de una imposibilidad y el fracaso. Pero siempre vivir es renunciar. La renuncia es necesaria, pero no determinada. Es la consecuencia y el contrapeso de una opción libre. Libre, aun cuando conduzca al fracaso: el hombre es el único ser que fracasa. Si en la opción no hubiese renuncia nuestras posibilidades se reducirán a una, y en este caso tampoco habría elección, ni tendría sentido decidirse a nada. No habría proyecto ni futuro. Seríamos, en todo caso, espectadores de nuestro propio destino. Mientras que ahora somos actores de nuestra vida, y espectadores de las vidas que pensamos hubiéramos podido vivir, y que a veces creemos ver representadas en las vidas ajenas o en las creaciones literarias que nos emocionan hondamente. Nuestra predilección por cierto personaje literario, cuando somos adolescentes, se mezcla con nuestro afán de vivir su vida; pero cuando ya no lo somos, se tinte de melancolía, porque él encarna una de nuestras renunciaciones vitales, o el éxito que corresponde a un fracaso nuestro. En todo caso, es parte de nosotros mismos, porque es parte de lo que pudimos considerar como nuestra posibilidad.

La libertad se actualiza en la opción y ésta radica en el presente. Por tanto, ella es algo actual, algo fáctico e inargumentable. Es un dato fundamental de la experiencia, como lo son la temporalidad y la espacialidad. La filosofía ha venido debatiendo si la libertad era un atributo de la substancia espiritual, y preguntándose cuál pudiera ser el modo de su compatibilidad con el régimen causal. Con el progreso positivo del conocimiento científico surgió la forma moderna del problema de la libertad, planteado como contraposición entre indeterminismo y determinismo: vigencia universal de las leyes causales, por una parte, y libertad por otra.

Ante todo, la psicología no puede tener siquiera noticia de lo que sea la libertad en sí. La materia de su conocimiento es la experiencia, y no hay propiamente experiencia de la libertad. Aquí, como en otras ocasio-

nes, los términos nos engañan. Lo que hay es una experiencia de opción y de decisión. A esta experiencia la llamamos libre y en verdad no podemos llamarla de otro modo, si ella consiste efectivamente en una opción. Lo que ocurre es que sólo podemos optar entre lo que se ofrece como posibilidad, y el ámbito de la posibilidad tiene unos límites determinables, en principio, para cada persona y para cada situación presente.

La libertad no excluye la causalidad. No es cierto, como han dicho los sabios del siglo pasado, que la libertad sea la ignorancia de las causas, y que el hombre sea un ente constreñido, obligado, determinado, que tiene la facultad de pensar la idea de la libertad. Más bien se diría que es un ente que puede ser libre y que, por lo mismo, puede pensar la idea de la necesidad. La idea de necesidad no tendría sentido para un ser que no pudiese rebasarla, ni hubiera sido nunca pensada por él. La libertad verdadera presupone, y no excluye, el conocimiento de las causas —porque la opción radical es la que se realiza ante las posibilidades bien determinadas, y a éstas las determinan o limitan, justamente, las imposibilidades. Luego, la libertad en sí no existe sino como una idea abstracta con la cual significamos la condición fundamental del acto de optar; el cual constituye una experiencia radical de la existencia humana. Es más, como condición del acto de optar, la libertad y la opción misma no son sino pura posibilidad, cuya realización constituye al hombre en persona.

Si la libertad es algo inargumentable o indefinible es porque es algo absoluto, como el presente en el cual ella se da. Nuestra vida está siempre en el presente y no hay que alejar la vista del carácter fundamental e inquebrantable de esta simple comprobación. Todo lo que somos, en tanto que hombres, lo somos ahora. El pasado es lo que fuimos; el futuro lo que podemos ser. Pero lo que fuimos y lo que podemos ser radican ambos, también, en el presente. La representación gráfica de la vida como una dimensión lineal, y la subsiguiente metáfora del camino de la vida, no deben inducirnos al error que consiste en considerar al presente como algo que discurre a lo largo de esta línea, progresando en ella desde el extremo original hasta su término; es decir, como algo relativo siempre a las dos dimensiones que se extienden hacia adelante y hacia atrás, pero sin incorporar lo recorrido ni anticipar lo que se ha de recorrer. Por el contrario, son el pasado y el futuro los relativos al presente. Las posibilidades, y los proyectos que sobre ellas alzamos y que constituyen lo que llamamos futuro, se contienen en el presente y de él dependen, por tanto. En cuanto al pasado, ya sea en su parte actualizada por el recuerdo, o en su totalidad, no queda ya de él realidad ninguna que no sea mi modo de ser actual. Todo lo que he sido —y lo que pude ser, etc.— se concentra en lo que soy.

Se dirá que justamente lo que soy depende de lo que ya he sido, y que yo no podría ser como soy, ni proyectar lo que proyecto ser, si no hubiese sido ya antes de un cierto modo, el cual dio como resultado mi presente actual. Pero una cosa es que mi presente dependa existencialmente del pasado, lo cual es cierto, y otra que el presente, como

tal, pueda ser definido por el pasado. Aquí lo cierto es lo contrario: de cualquier modo que yo pretendiese definir al presente por el pasado, me obligaría a definir previamente el pasado y esto no podría hacerlo nunca sino a partir, justamente, del presente mismo. El pasado no sólo se cualifica desde el presente, sino en función de la realidad actual constitutiva de este presente.

El pasado es siempre pasado de alguien, aquí y ahora; pasado de un presente, o si se quiere, historia de un sujeto, el cual es siempre plenamente actual, aun cuando no desenvuelva en cada momento la totalidad de sus virtualidades o potencias. Hay vidas que decimos se orientan hacia el futuro, en su concreción particular, por ejemplo la del joven, la del hombre de acción, la del religioso. Y hay otras, en cambio, que se orientan hacia el pasado: la del anciano, la del resentido, la del nostálgico. Pero siempre, en unas y en las otras, el futuro y el pasado son en función del presente, el cual es la plenitud existencial absoluta.

Al presente no lo llamamos absoluto porque sea una fracción de tiempo infinitamente pequeña (vimos ya que no era eso); sino porque en él se contiene la radical y primaria evidencia de nuestro ser, la cual se agudiza en la acción libre. Como tal, no puede ser definido. Es temporal, pero no tiene un contenido permanente, un perfil que pueda ser delimitado fijando lo que queda dentro de él, y distinguiéndolo de lo que queda excluido de su límite. El presente no es nunca lo mismo. Inmovilizar el presente, estampar su plástica realidad, para definirlo, sería hacer una abstracción de la temporalidad, y suponer que todo sigue igual, por más de un momento.

El presente es un absoluto en el que se funda la posibilidad de comprensión de algo que no está en él; pero él mismo es algo cuya inmediata patencia, por ser absoluto, rechaza hasta el propósito de una fundamentación. Algo se determina o delimita en relación con otras cosas. Un punto en relación con un sistema de coordenadas. Un Estado en relación con sus fronteras. De ahí que sólo pueda definirse lo que en cierto modo sea relativo. Y lo que es en sí, como la esencia, se define por otras esencias: el hierro se define por el metal, el rojo por el color. O sea, lo que es en relación se define por las cosas en relación, implicadas en lo definido. Pero lo que es absoluto no puede ser definido por lo relativo. No puede ser definido, pero puede ser vivido. Mejor dicho: vivir, que es siempre vivir en el presente, es dato primario y en este sentido es un absoluto; como tal, es fundamento de la posibilidad de toda reflexión sobre lo que no es la vida y sobre la vida misma.

Libertad y racionalidad. La decisión y el acto. Espontaneidad e iniciativa

6. Somos libres porque podemos optar. En esto se descubre que la libertad no suspende la causalidad, no rebasa la limitación, sino que la implica, pues sólo podemos elegir entre los posibles. Por esto también, toda preferencia comporta una renuncia: renunciamos a las posi-

bilidades que no son aquella por la cual nos decidimos. La decisión es un acto fundamental de la existencia humana, por el cual ésta se hace a sí misma y se cualifica como libre. Debemos ver ahora cómo nos decidimos, y si es la razón lo que nos decide.

Primeramente hay que distinguir entre la racionalidad de la acción como tal, y la intervención de la razón en los actos humanos. Como seres vivientes que somos, siempre estamos en movimiento, o hacemos movimientos. Hacer movimientos no es lo mismo que hacer gestos, como veremos. Los movimientos reflejos, por ejemplo, son irracionales en el sentido de que la razón no ejerce sobre ellos influencia ninguna, pero son los más racionales en el sentido de ser determinables, en principio, por su génesis causal. A éstos, sin embargo, no los llamamos actos. El acto deriva de una decisión, y en los diversos sentidos que este término tiene se nos descubrirá en qué es racional y en qué es irracional el acto.

Por decidir entendemos deliberar; decidir es estar decidiendo, estar deliberando. Decimos, en efecto: estoy decidiendo si voy a hacer tal cosa. En segundo lugar, decisión significa determinación (previa al acto), resolución; como cuando decimos: he tomado la decisión de hacer tal cosa. En este sentido, mi decisión va a ser la que me mueva a realizar el acto. En tercer lugar, por decisión se entiende el acto mismo, en tanto que el acto decide una situación que estaba indecisa. Cuando la acción se inicia, hay algo que se decide. Así podemos decir: este acto decide de mi futuro; o bien: hemos obtenido una decisión. Finalmente, y en cuarto lugar, decisión se entiende también como una cualificación del modo de realizar este acto, cuando decimos: obró con decisión. Vamos a llamar, respectivamente, a, b, c y d a esos cuatro sentidos del término decisión, cuyo análisis va a sernos útil para penetrar en la comprensión de la complejidad del acto humano.

La razón interviene en la operación que designamos con a. Toda deliberación es una operación intelectual; en ella sopesamos los motivos, reflexionamos sobre nuestra capacidad, prevemos las contingencias, calculamos los resultados, etc. Esta deliberación puede conducir a la decisión en sentido b (resolución). Aquí se inserta la vieja pugna entre el intelectualismo y el voluntarismo, la cual sólo puede surgir sobre la base de la llamada teoría de las facultades del alma. Estas facultades eran concebidas como entidades independientes, entre las cuales podía originarse pugna o competencia sobre su respectivo primado en la decisión. Si la facultad racional se detenía en la deliberación, y la decisión se reservaba a la voluntad, nos obligábamos a no conceputar de voluntarios todos los actos que efectivamente realizamos contraviniendo nuestras propias decisiones, o bien a atribuir a la voluntad la fuerza para decidir por cuenta propia, con lo cual la deliberación racional previa estaba de más, pues se reducía a una simple especulación teórica sin participación ninguna en la génesis del acto. Claro está que podía replicarse lo siguiente. La voluntad sigue siempre el último juicio práctico de la razón. Es decir que la determinación estaría siempre precedida de una delibera-

ACCIÓN

85

ción y de un juicio práctico, aun cuando fuese de última hora y este juicio se superpusiese a una determinación ya tomada anteriormente. Sin embargo, a pesar de la fuerza polémica de este argumento es fácil percibir cómo los argumentos que se aducen de un lado y de otro, son concebidos, cada uno de ellos, como réplica al último que ha proferido el oponente, y no como resultado de un esfuerzo directo de comprensión de la realidad misma, de cuyo plano se van alejando más a medida que la controversia progresa.

Hay unos actos a los cuales llamamos voluntarios para indicar que ellos son propiamente actos, a diferencia de otros movimientos —como los automatismos— que no van precedidos de una deliberación, y que no constituyen acción *stricto sensu*. Pero observamos que muchas veces nuestros actos no se acomodan en modo alguno a nuestras resoluciones. Nos decidimos en sentido b, pero la decisión queda frustrada, no tiene secuencia. Y no es que una nueva resolución haya venido a alterar la que primitivamente adoptamos, sino que, sin nueva deliberación, empezamos a operar en sentido distinto, y hasta opuesto, al señalado por nuestra decisión (en sentido b). Es más: también ocurre de hecho que iniciamos una acción sin deliberación aparente. La cuestión es ésta: dichos actos ¿lo son realmente, en el sentido de constituir una acción auténtica, o dejan de serlo por el hecho de no ir precedidos inmediatamente de una deliberación, de un examen racional de los motivos? Para responder a esta pregunta creo que conviene dilucidar lo siguiente: el sentido que los actos puedan tener, aparte de su gestación; el carácter inmediato o remoto de la deliberación, y finalmente, los componentes psicológicos de esta deliberación.

Es evidente que de un acto inmediato y espontáneo nosotros establecemos una jerarquía entre nuestros actos. A unos los consideramos más valiosos e importantes, o llenos de sentido para nuestra vida, y a otros menos. Esta jerarquía no deriva, cuando la establecemos, de la consideración de las funciones psíquicas que intervienen en la génesis del acto. Por lo menos esta consideración no es fundamental; lo fundamental para nosotros es el acto mismo, y no su gestación; el sentido que pueda tener para nuestra vida, la influencia que pueda ejercer en el curso de ésta, las enseñanzas que podamos derivar de su cumplimiento. Un acto produce siempre un efecto: transforma o altera una situación dada, aunque la alteración no sea inmediatamente aparente. Hay un vínculo indisoluble entre el acto y su efecto; pero nos está permitido considerar aisladamente el uno del otro, porque el sentido y valor del acto deben ser referidos a la persona que lo ejecuta, y el efecto del acto puede anularse o desviarse por una circunstancia extraña al actor. Por tanto, cuando hablamos del sentido de un acto nos referimos al acto mismo y no a sus efectos. Ahora bien: nosotros realizamos un acto valioso, que los demás aprecian como tal, y nosotros mismos estamos de acuerdo con la apreciación. Este acto, además, aparece como perfectamente coherente con la línea de conducta de nuestra personalidad. A nadie extrañó nuestro acto; hemos hecho lo que los demás esperaban

que hiciésemos. Y sin embargo, al interrogarnos a nosotros mismos con esa lucidez que da algunas veces la satisfacción después del esfuerzo, puede ocurrir que no sepamos precisar exactamente la procedencia de nuestro acto, su gestación interna. Diremos que ha surgido de lo más hondo de nuestro ser, pero no podemos discernir en esta hondura la pausa previa que diera lugar a la deliberación. No diremos que el acto fue instintivo, porque no es cierto, pero tendremos que confesarnos que fue *indelibrado*. Vamos a ejemplificarlo: el acto puede ser una respuesta, en la que se precise una actitud nuestra intelectual o vital. La respuesta surgió tan espontánea y rápidamente de la cuestión que la motivó, que entre ambas no cabe la deliberación. Y sin embargo, la respuesta a esa cuestión del momento nos parece después perfectamente coherente con nuestro modo de ser. Este acto, en que consiste la respuesta, debe ser llamado así propiamente. Por su condición intrínseca no puede ser llamado de otro modo; no es un movimiento instintivo puro, no es un movimiento automático. Pero tampoco parece que hubiera sido deliberado.

Ante esta situación de nuestro examen, sería mal recurso, aunque resultase cómodo, hipostasiar una facultad, a la que llamaríamos voluntad o de otro modo, y que consideraríamos la razón o la causa del acto. La razón de este acto es inmediata y remota al mismo tiempo. Es todo nuestro pasado, contenido en el presente, lo que hace posible aquella respuesta, y lo que explica su coherencia con nuestra conducta general, a pesar de no haber sido meditada previamente. Así como el jugador de tenis, por razón de su entrenamiento, adquiere la aptitud de devolver la pelota colocada y castigada, como se dice, sin haber tenido materialmente tiempo de decidir siquiera sobre sus movimientos y la posición de la raqueta, así ocurre también que el peso de lo que hemos sido ya se ejerce sobre nuestro presente y nos permite actuar con sentido, voluntariamente si se quiere, sin necesidad de deliberar previamente sobre los motivos de cada acto particular, y sin que ello constituya un puro reflejo condicionado, como es el movimiento del jugador. A veces la deliberación fue realizada en el pasado, y no hacemos más, en el presente, que aplicar la misma decisión que antes tomamos para los actos episódicos que pertenecen a un mismo curso de acción. A veces la acción es nueva, porque es nueva la situación; pero nosotros no somos nuevos, y es nuestro pasado lo que, paradójicamente, nos permite actuar con espontaneidad, sin deliberación intelectual previa. El proceso de la madurez se explica psicológicamente así. No sólo maduramos en el sentido de que se transforma de un cierto modo nuestra vida corporal. También maduran las experiencias, y por ellas vamos quedando mejor dispuestos para lo que venga. Cierta cuestión nos parece sombría y problemática, o simplemente dificultosa. Por cualquier circunstancia, pasamos años sin volver a ocuparnos de ella y después, al abordarla de nuevo, se desvanecen las sombras, resolvemos su dificultad, planteamos el problema con toda precisión y le descubrimos solución adecuada. Lo mismo ocurre con las enseñanzas y las lecturas:

las olvidamos fácilmente en su literalidad, y luego descubrimos que surgen de nuevo en lo que decimos, alteradas por no sabemos qué acción interior que las ha reelaborado durante su olvido y las devuelve como ya propiamente personales.

Toda nuestra vida madura a medida que es vivida. La espontaneidad de muchas acciones maduras se explica por la acumulación de las experiencias, gracias a la cual suprimimos, de facto, la deliberación que teóricamente las precede. Este obrar espontáneo e indeliberado no es impulsivo, sino el más seguro y firme que podemos lograr. Lo que llamamos el arranque impulsivo es un movimiento de los instintos que en nada se asemeja a la especie de dominio confiado y seguro que tiene la acción espontánea cuando surge de una lenta y honda gestación, aunque puede traducirse en gestos rápidos.

El acto volitivo, tal como es descrito por la psicología tradicional, sólo se daría auténticamente en la situación de duda; la cual se origina cuando el sujeto se enfrenta a unos acontecimientos que, en alguna forma, son nuevos para él, y que lo dejan perplejo. No hay deliberación formal cuando no hay perplejidad, y entonces parece que, en la duda intelectual, la voluntad sola se encargue de zanjar la cuestión. Deliberar es detenerse a considerar el pro y el contra. Y a este detenerse llamamos dudar o estar perplejos, indecisos. La situación ofrece distintas posibilidades, inclusive la posibilidad de no adoptar ninguna de ellas, pues la inhibición también es una posibilidad. La alternativa es la clave en esta situación de perplejidad: no solamente dudamos de cuál sea la posibilidad mejor, sino que además estamos seguros de que, sea cual sea la preferida, tendremos que abandonar las otras, y esta certidumbre es la que agudiza justamente la perplejidad.

Esta renuncia implícita la encontramos en cualquier decisión. Pero en algunas situaciones la aceptamos sin deliberación, sin pensar en ella, porque la decisión correspondiente parece como si la hubiésemos tomado muy anticipadamente. Podemos o no haberla tomado de manera explícita. Esto es indiferente cuando nuestra acción parece que surge de todo nuestro ser, y que lo empeña por completo, sin necesidad de deliberación inmediata. Esto ocurre sobre todo cuando la situación no es nueva, pues la novedad siempre nos paraliza. Pero a veces "hacemos frente" sin vacilaciones inclusive a la novedad, y le damos una respuesta a la que se puede llamar espontánea porque a los demás les parece espontánea; pero no es reflejo ni instintiva, sino que responde a unos antecedentes personales muy asentados: es una expresión del carácter. Analizadas así en concreto las situaciones, ya se advierte que una discriminación abstracta de lo que corresponda a la razón y lo que corresponda a la voluntad en la producción del acto no contribuye mucho a hacémoslo más comprensible.

Acción espontánea, en el sentido indicado, es muchas veces la iniciativa. Lo que se dice "tomar la iniciativa", por ejemplo en una situación en que los demás permanecen indecisos o perplejos, no siempre responde a un impulso primario o instintivo. Las motivaciones inme-

diatas de la iniciativa pueden ser inconscientes para el mismo sujeto que la toma. Que sean inconscientes en aquel momento no significa que sean primarias; pueden ser resultado de unas deliberaciones pasadas muy conscientes y detenidas, y haberse incorporado esas experiencias en el carácter del sujeto, creando en él una disposición que le permite actuar espontáneamente y tomar la iniciativa ante lo imprevisto.

Cierto que la iniciativa procede a veces, también, de una deliberación inmediata, pero a veces no. A veces surge con la misma espontaneidad que la respuesta que nos sirvió de ejemplo, y de lo más hondo de nuestro ser. Imaginemos que la acción es la que ejecuto cuando estoy pensando y escribiendo lo que pienso. Esta es una acción de iniciativa: no hay en ella respuesta a ninguna pregunta o a ninguna situación externa. Las ideas se entrelazan y surgen unas de otras en el curso del tema. A veces hay duda sobre la conformidad de una nueva idea que se ocurre con las ya expuestas, o sobre la más adecuada manera de exponerla. Hay una deliberación rápida y una solución de la que se pasa inmediatamente a la decisión (en sentido c). Pero muchas veces no: una idea enlaza con la anterior, y ejecutamos desde luego su escritura, porque entonces lo que no aparece, en el curso de la ideación, es la duda, la cual exigiría la deliberación. Y todo esto ocurre espontáneamente. La impulsividad es muchas veces una resolución violenta con la cual forzamos una decisión después de una duda prolongada y espantosa. La impulsividad no es atributo sólo de los irreflexivos, sino, además, de muchos tímidos, lo mismo que la obstinación.

Lo instintivo y lo racional en la acción

7. Lo que acabamos de observar nos conduce a una nueva corrección de la teoría de las facultades del alma, cuya prolongación disimulada en la psicología científica se delató en la consideración de las funciones psíquicas como aisladas las unas de las otras: unos actos serían instintivos, otros racionales, deliberados o voluntarios; hasta aquí llega el instinto, desde aquí empieza la voluntad. Este esquematismo es claro, pero no es bien correcto. De una parte, nuestros instintos son intelectualizados, encauzados, reprimidos, sublimados, en el curso de la existencia. De otra parte, ellos no dejan de estar presentes, tremendamente presentes, en nuestras deliberaciones más intelectualizadas. Muchas veces deliberamos sobre nuestros propios impulsos, porque el proyecto de la acción no aparece en forma de despliegue de posibilidades, con el consiguiente despliegue de consideraciones en pro y en contra de cada una. Surge a veces un impulso de lo más primario de nuestro ser: el impulso no se cumple inmediatamente en acto, y en la detención se origina la reflexión o deliberación sobre el impulso. ¿Por qué se origina en mí este impulso, de dónde procede? nos preguntamos, más bien que ¿cuál es la conveniencia de hacer lo que el impulso me llevaría a hacer? Otras veces se nos descubren motivos para una acción, y junto a ellos, rivalizando

con ellos, un impulso al que no abona razón ninguna, y al que no podemos propiamente llamar motivo. El impulso puede preponderar sobre los motivos. En este caso ¿podemos llamar racional a la acción resultante sólo porque ha sido precedida de una deliberación? Y si no podemos ¿es ella puramente instintiva? En este caso no sería propiamente una acción, a pesar de que hubiera intervenido en su gestación un examen racional de los motivos. A este acto no lo llamaríamos racional porque no es puramente racional; pero tampoco es puramente instintivo. Es un acto de raíces complejas cuyo sentido psicológico no puede aclararse refiriéndolo a facultades simples. De hecho, en cierto nivel cultural de vida, los hombres hacen muy pocos movimientos instintivos puros. Y con estas observaciones vamos confirmando progresivamente la idea básica según la cual la psicología no puede alcanzar una comprensión cabal de los actos humanos si se contrae al estudio de las llamadas facultades psíquicas. Veamos todavía otros aspectos de la cuestión.

A veces el impulso, después de rebasar los motivos que contra él aduce la razón, parece como si buscara a posteriori el apoyo de nuevos motivos para justificar la acción que surgió de él. La justificación (o "racionalización", como se llama justamente en psiquiatría) se integra en la acción misma y la hace más compleja aún. ¿Podemos decir que un acto así carece de las condiciones por las cuales hay que clasificar como propiamente humano a un acto determinado? Este acto fue precedido de una deliberación, aunque contravenida por el impulso, y fue seguido de una justificación, aunque ésta sea una "racionalización" del impulso decisivo. Nuestra vida progresa o cambia de rumbo muchas veces por actos de esta naturaleza. Y lo que menos importa es que los llamemos voluntarios o de otro modo. El hecho de que la razón sea una exclusiva del hombre no nos excusa de atender a lo que no es exclusivamente racional en él; no nos permite, en verdad, dividir su ser en dos sectores exclusivos el uno del otro, pues la razón no se sobrepone simplemente a otras potencias inferiores, de nivel animal, sino que se combina con ellas funcionalmente, se entremezcla y se conjuga con ellas. El animal es instintivo; pero el animal no puede justificar o racionalizar los movimientos instintivos que ejecuta, como puede hacer el hombre, a pesar de que también éste tiene movimientos instintivos; pero el acto humano que resulta de los impulsos no es ya puramente instintivo, si es susceptible de racionalización. Esta "pureza" de las facultades no se da en la vida humana; por esto, aunque la razón sea exclusiva y distinta, es difícil decir si en el concreto de la existencia humana podemos encontrar nunca un acto que sea puramente racional. En todo caso, esto sería tan raro como el movimiento puramente instintivo.

Tomemos en cuenta además que todo lo que no es exclusivamente racional, lo que no deriva de la razón deliberante, tiene una efectiva importancia y significación en la vida humana en tanto que humana. No hablamos aquí de lo que sería un ideal de conducta siempre razo-

nada, ni del modo deseable de comportarnos según una jerarquía objetiva de los actos, sino de los actos mismos y del modo como ellos se producen. ¿Cómo podríamos determinar, en general, la proporción que guardan entre sí las funciones psíquicas en el momento de una opción decisiva? Sólo podemos decir que, de hecho, una opción decisiva puede ser efectuada sin participación inmediata de la razón, o con una participación compartida con los impulsos. No debe olvidarse esto, que parece fundamental: la impulsividad, la fuerza instintiva en el hombre es algo necesario en él, inalienable e indestructible, porque deriva de la posesión de un cuerpo, sin el cual no hay hombre. Mientras que la razón es una posibilidad, una potencia que es real pero que puede o no actuar, que no es constante como el instinto, y que cuando actúa efectivamente lo hace en una conjugación inextricable con todo lo demás que constituye el psiquismo humano.

Una cosa parece cierta, y es ésta: aun en aquellos actos en cuya gestación la razón interviene, el momento culminante de la decisión sería irracional (si la razón fuese pura, incontaminable). El presente escapa a todo intento de definición: el presente es una realidad presente, la cual se intuye pero no se razona, no necesita justificación. Además, la razón no tiene participación en el acto en tanto que inicio, en tanto que decisión en sentido c. La razón es aptitud, espíritu, y carece de poder decisivo. La razón es inoperante. Pero no sólo eso, sino que además le está vedado, por la limitación de su alcance, abarcar en una definición aquello que en la existencia humana es más radical: el acto de la opción, por el cual el hombre se va haciendo de un modo real y efectivo a sí mismo. En el acto de opción el hombre trasciende la limitación que entraña su condición de ser posible, al realizar una posibilidad suya. Esto requiere una potencia dinámica. La razón ilumina el camino, pero no es el motor decisivo, la fuerza interior, el élan que nos mueve durante el recorrido. Esta potencia es la *hormé* vocacional.¹

¹ Véase *Metafísica de la expresión*, cap. VIII. (Nota 2ª ed.)

III. SOBRE LO VITAL Y LA ESTRUCTURA DE LA VIDA

La cualificación del tiempo por lo vivido en él

1. ANTES de seguir adelante, para abordar el estudio de las situaciones vitales, es necesario fijar el punto hasta donde hemos llegado y precisar el sentido de algunos términos cardinales.

La acción temporaliza nuestra existencia. En ella se da la conciencia del paso al futuro. En tanto que es algo actual y presente, se articulan en la acción las llamadas dimensiones del pasado y del futuro, las cuales constituyen, con el presente mismo, las determinaciones fundamentales de la temporalidad. Estas afirmaciones representan ya una ganancia positiva, pero tienen todavía un carácter esquemático. Para comprender de qué modo la vida humana se organiza en su concreción efectiva es menester darse cuenta de que la acción no queda suficientemente determinada con lo dicho hasta aquí. Ella no es algo que pueda quedar circunscrito por los límites de un proceso puramente subjetivo. El concepto de "pureza" tampoco tiene aquí mucho sentido. Dicho de otra manera: así como las facultades psíquicas no operan nunca en estado de pureza, o sea funcionalmente desconectadas las unas de las otras, así también la integridad compleja del sujeto que ellas constituyen no puede considerarse aisladamente. El sujeto concreto tampoco es "puro" porque su acción, que es su forma de existencia, abarca o incorpora algo que "no es él mismo", y sin lo cual el sujeto no podría ser "mismo".

La acción se circunscribe en un aquí y un ahora. Pero este aquí y este ahora son los del sujeto que actúa; quiere decirse que no son determinables aparte de él, sin tomar cuenta de los contenidos concretos de su experiencia. En este sentido son subjetivos; pero a la vez transubjetivos, pues ninguna experiencia concreta de un aquí o de un ahora puede darse sin referencias a lo que está fuera del sujeto, a lo que trasciende su "pura" subjetividad. Cuando el actor inicia su acción, la inicia no sólo en un aquí y un ahora, sino en vista de lo que ocurre en ellos, por razón de algo concreto y determinado que en ellos se ofrece. Este algo concreto es lo que, integrado con el sujeto, constituye la situación, a la cual llamamos vital porque estando en ella se organiza la vida del actor. Vemos, pues, previamente, que el aquí y el ahora deben ser despojados de todo sentido o intención formal; deben ser cualificados siempre por aquello concreto que en ellos acontece y en ellos hacemos. Luego vemos que su misma concreción obliga metodológicamente a considerar al sujeto como "ser de relaciones vitales" y a incluir en el campo de nuestras observaciones los términos no subjetivos de tales relaciones.

Hemos comprobado en los capítulos anteriores que nuestra existencia, la cual está siempre en un presente concreto, es una existencia temporal y espacial; y que las determinaciones más primarias de esta temporalidad y esta espacialidad, que efectuamos desde el presente y

en relación con él, son de naturaleza cualitativa. Ciertamente es que podría subsistir alguna duda, después de lo dicho, sobre la posibilidad en general de una determinación cualitativa de lo temporal y lo espacial. Porque aun el antes y el después, el luego, lo próximo y lo remoto, etc., los cuales tienen una evidente imprecisión métrica, parece que no sean propiamente determinaciones sino en tanto que referidos a ciertos acontecimientos naturales, exteriores a mí, a los cuales refiero implícita o explícitamente aquello que aparentemente determino con el simple empleo del antes, del luego, etc. Si así fuese, la contemporaneidad entre lo que yo designo, a partir de mi presente, con una determinación que pretendo sea cualitativa, y el acontecimiento exterior a mí, implicaría efectivamente aquel despliegue espacial del tiempo que parecía indispensable eliminar, y la idea del tiempo y el espacio como medios homogéneos. En este caso no habríamos adelantado paso alguno respecto de los que diera Bergson en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Pues, en efecto, si no hay otro modo de determinar lo espacial y lo temporal que aquel que consiste en proyectar el tiempo en el espacio y conceptuar a ambos como medios homogéneos, es evidente que tampoco habrá otra experiencia temporal cualitativa que la de la duración pura, en la cual no hay referencia ninguna al antes y al después, y ésta sí es "puramente" subjetiva, no situacional.

Esta duración pura es vacía. Quiero decir que la experiencia de la misma tiene como condición necesaria la inacción y aun la inmovilidad, y la eliminación de lo transubjetivo. También el silencio es condición favorable a esta experiencia. El acto lleva consigo la noción espacial, porque transcurre siempre en algún lugar. También el ruido, que es producido por algo externo a mí, y en cuya percepción yo traduzco en duración lo que es simultaneidad. El movimiento y el ruido traen, pues, a la experiencia, inmediatamente, determinaciones espaciales, lo mismo que temporales, que destruyen la temporalidad "pura" como tal.

Cuando nos referimos a este problema empleamos siempre la palabra determinación, porque la palabra medición implica una unidad de medida, lo cual a su vez supone la homogeneidad de lo medible. El problema, pues, estriba en que, de una parte, la duración pura, como experiencia temporal cualitativa, es una experiencia vacía, y por ello no podemos llamarla propiamente una experiencia; y de otra parte, las experiencias con un contenido, en cuanto que ellas implican el espacio, supondrían una conceptualización cuantitativa de éste y del tiempo. Esto, que para Bergson fue solución, es para nosotros problema. Pues nosotros sostenemos que la experiencia psicológica concreta es temporal y espacial; que la espacialidad y temporalidad son determinables cualitativamente, y que estas determinaciones no implican una conceptualización cualitativa y homogénea del espacio y del tiempo.

Es innegable que en nuestra experiencia concreta medimos nuestro tiempo por días, años, horas, minutos, lo cual implica una referencia a fenómenos naturales, externos a nosotros mismos. No es tan innegable, en cambio, que la experiencia cotidiana de la sucesión del día a la

noche implique una ideación específica o concepto abstracto alguno del tiempo. Del mismo modo, la experiencia de lo lejano y lo remoto son anteriores y más fundamentales que la agrimensura, por ejemplo, la cual sí implica una idea de la divisibilidad abstracta del suelo en porciones geométricamente iguales, indistintas entre sí. Pero hay más: un día para nadie es igual a otro día. Los días, fracciones regulares e indistintas del tiempo, son cualificados por lo que vivimos en ellos. Hay días en que trabajamos y días en que descansamos; días que llamamos buenos y días malos; algunas veces trabajamos en la noche; normalmente descansamos en ella. La temporalización de nuestra experiencia no depende sólo del día y de la regular sucesión del día a la noche, sino de nuestra experiencia misma. La referencia de lo que hacemos al día o a la noche o al mes no es primaria, sino superpuesta. Esta superposición es inevitable o necesaria, porque el hecho de que sea de día o de noche, de que estemos en mayo o en diciembre, también es algo componente de nuestra experiencia misma, pero no como noción cuantitativa del tiempo, sino como elemento cualitativo, bajo la forma de percepción de la luz o la oscuridad, del calor y el frío respectivamente; y porque cuando hay luz solemos hacer ciertas cosas, y cuando hay oscuridad hacemos normalmente otras, lo mismo que cuando hace calor o hace frío. Aun cuando el calendario solar constituya una medición matemática del tiempo, lo cierto es que las fracciones determinadas por esta medición nos son conocidas más directamente por lo que durante ellas hacemos. Y así decimos: es el tiempo de vacaciones, es la temporada de los conciertos; si estamos en el trópico decimos que diciembre es como julio; si el buen tiempo se anticipa decimos en abril que parece junio, etc. Cada fracción del tiempo determinada matemáticamente es indiferente, indistinta, intercambiable. Nosotros sabemos que el astrónomo opera así con ella cuando efectúa sus cálculos en el observatorio. Pero esto queda muy lejos de nuestra experiencia concreta, para la cual hay días largos y días cortos, y hay cuartos de hora que parecen siglos.

Asimismo, lo ancho y lo angosto, lo espacioso y lo reducido no dependen primariamente del número de metros que resulten de una medida exacta del espacio, sino de una apreciación peculiar que hace cada sujeto, en la cual cabe discrepancia con la de otro, porque en uno y en el otro la apreciación deriva de disposiciones subjetivas, temperamentales. El espacio queda cualificado por el modo de sentirnos nosotros en él: una persona se siente cómoda en una habitación reducida y otra se siente oprimida en ella. Y aun en estas apreciaciones va implicada una cierta idea de la magnitud. Pero en el simple aquí, determinado por nuestra presencia y nuestra experiencia actual, no encontramos idea alguna de medición, ni el es, por tanto, ninguna noción cuantitativa, aunque sí constituye una determinación espacial.

Habíamos observado ya, en el capítulo primero, que las determinaciones de espacialidad y temporalidad son posibles y reales en tanto que cualitativas; ahora comprobamos además que ellas implican una

experiencia de relación intersubjetiva, o transubjetiva en general. Cualesquiera que sean las determinaciones concretas del aquí y el ahora, ellas trascienden siempre el límite de lo que se suponía puramente subjetivo; la unidad de la experiencia abarca algo más que la vacía conciencia de la duración y que la ubicación neutral del sujeto en un espacio común e indiferente.

Vivir es estar en situación

2. Para medir cuantitativamente el tiempo y el espacio hay que operar con los conceptos abstractos de espacio y de tiempo. Para percibir la llamada duración pura hay que abstraerse de todo lo demás y paralizar la propia acción. Pero ni aquellos conceptos abstractos son fundamentales para la experiencia, en el sentido de primarios, ni nosotros vivimos efectivamente en esa abstracción. Nunca estamos ajenos a lo que no es nosotros mismos. Nunca estamos solos. Por esto podemos decir siempre que estamos aquí y ahora. El dónde y el cuándo encuadran lo que ocurre; sin esto no tienen sentido.

El aquí y el ahora son las dos determinaciones fundamentales de una situación. Siempre estamos en alguna situación. Pero el en no denota la inmersión del sujeto en algo extraño a él y que autorice a excluirlo a él y a lo otro independientemente el uno del otro. La situación existe por algo externo a mí, pero no existe situación sin el yo, que es quien está en la situación. La situación no está constituida por lo que me rodea, sino por la relación vital que mantengo con lo que me rodea. Y recíprocamente: la situación no puede llamarse vital, ni el análisis psicológico puede ser auténtico y completo, si no entra en consideración más que el puro sujeto desglosado de todo lo que provisionalmente decimos que "lo rodea". La naturaleza de la situación depende, pues, del modo como yo estoy en o ante determinados acontecimientos, personas, etc. Estos son determinables independientemente sólo en abstracto, como yo lo soy, independientemente de ellos; pero ni el sujeto puede ser comprendido en su cabal concreción aparte de las de sus relaciones vitales, ni pueden recíprocamente considerarse las cosas, personas y sucesos que "rodean" al sujeto como un simple dispositivo extraño a él: como algo que pudiera ser objeto de estudio psicológico, pero no psicológico. Lo que lo "rodea" forma parte vital del sujeto mismo.

Dicho de otra manera: ese dispositivo circunstancial, formado por todo lo que circunda al sujeto, no puede designarse con el nombre de situación, porque la situación tiene siempre y depende siempre de un protagonista, y esta agonía o agonía, esta lucha es exactamente lo que constituye la vida del sujeto que está en situación. El puro dispositivo externo puede ser objeto de consideración no psicológica; pero la consideración psicológica revela que es un constitutivo de la situación vital. Así, la modalidad de la situación no depende sólo de la manera como

estén dispuestas las cosas en torno al sujeto, sino además de la manera particular como se relaciona con ellas el sujeto, o sea de la experiencia que él haga de ellas en o ante aquella disposición. Ante el mismo dispositivo dos sujetos pueden tener experiencias distintas; la situación será entonces distinta, aunque el dispositivo sea el mismo.

Ha de quedar bien claro, por consiguiente, que el concepto de situación, en tanto que es un concepto funcional psicológico (cuyo empleo no representa la intrusión en psicología de conceptos sociológicos), no puede equipararse o reducirse a la circunstancia, si ésta designa aquel dispositivo externo que se contrapone al sujeto. La situación no es "el medio ambiente". Si desglosamos al sujeto y lo contraponemos implícitamente a todo lo que no es él, a la circunstancia objetiva, la abstracción de este desglose descualifica en seguida el material de su experiencia. El estudio psicológico queda forzado entonces a simplificar y esquematizar la rica complejidad de la experiencia reduciéndola al mecanismo de las puras funciones psíquicas, y a eliminar justamente el contenido vital efectivo de cada función.

En este género de abstracciones se fundó la psicología llamada científica, de laboratorio. Pero, al superar las limitaciones básicas de este método con el programa de una psicología situacional, hemos de advertir además que se opone al desarrollo de este programa toda doctrina que, expresamente o por implicación, confunda la situación con el dispositivo externo, o ponga al sujeto frente a este dispositivo, se llame circunstancia o de otro modo. La sociología puede beneficiarse del método de las situaciones vitales; pero el concepto de situación no proviene de la sociología, pues un componente esencial de la situación es la experiencia que el sujeto vive en ella. En suma: no hay un sujeto aislado, y por otro lado un objeto o circunstancia, y además una relación entre ambos. El sujeto se constituye como tal en y por la relación misma, de suerte que no podemos saber o comprender "lo que le pasa" a él si desglosamos de su subjetividad ese término de sus relaciones vitales que forma el contenido real de sus experiencias, la materia sobre la cual actúan sus funciones psíquicas, y lo que da a éstas sus cualidades concretas, sus modalidades personales.

El yo, como sujeto psíquico, no existe sino en o ante o entre o con o frente a todas esas cosas, sucesos y personas. Decimos que una situación dura; pero en realidad ella no dura, porque la situación es siempre situación de alguien, y es este alguien quien dura en ella. Una situación, además no es en principio exclusiva de otra; siempre estamos en alguna situación, pero podemos estar en varias. Entonces, nuestra duración concreta en una y en la otra se superponen. Vivimos dos o más duraciones al tiempo tiempo, aunque el inicio y el fin de las situaciones, cuando lo tienen, no coincidan. Esta superposición no debe, sin embargo, sugerir la idea de una independencia de las situaciones vividas simultáneamente, sino más bien la de una amalgama o composición. Toda nueva situación en que estamos modifica la situación en que estábamos, o mejor dicho, la composición de ambas origina una nueva situación. Estoy escuchando

con interés a una persona por la conversación o respeto. Es una situación. El tiempo se me hace corto, como decimos, mientras dura la entrevista. Pero entretanto recibo el aviso de una visita que esperaba. Esto origina una situación nueva: el tiempo se me hace corto en atención a mi interlocutor y largo en atención a la visita, a la que obligo a hacer una antesala improcedente. Estoy en la situación del que atiende a una persona y desatiende a otra, dándose cuenta de lo uno y de lo otro, previniendo las consecuencias de ambas cosas y las que traería cualquier modificación de la situación provocada por mi iniciativa.

Mi experiencia se localiza y se temporaliza por las situaciones vitales. En otros términos: son las situaciones vitales las que determinan la temporalidad y la espacialidad de toda experiencia. Hay que entender que estas determinaciones no son extrínsecas, o aplicadas desde fuera, como lo son el metro o el minuto horario respecto del espacio homogéneo y vacío, y respecto del tiempo homogéneo y vacío, sino intrínsecas a las situaciones. El aquí y el ahora serían tan abstractos como un punto en el espacio y un momento del tiempo si no incluyeran lo vivido en la situación. La espacialidad y la temporalidad son concretas y no puede ni hablarse de ellas, sino por convención, independientemente de sus contenidos vitales concretos.

Visto que podemos determinar la espacialidad y la temporalidad de un modo concreto, y por tanto cualitativo, debemos examinar qué son y cómo son las situaciones vitales, empezando por ver en qué sentido empleamos el término vital.

Los sentidos de lo vital y el sentido de la vida

3. Primariamente, lo vital es lo concerniente a la vida, lo que la constituye o aquello en que ella se ofrece o manifiesta. Así llamamos vitales a ciertos fenómenos para distinguirlos de los fenómenos físicos y químicos; y en el terreno de la biología, se llama vitalismo en general a toda doctrina que admite que los fenómenos de la vida poseen caracteres sui generis, por los cuales difieren radicalmente de aquellos otros, físicos y químicos, y son irreducibles a ellos. Pero este sentido primario no es único, porque el término vida se diversifica, como veremos, por especificación y por analogía. Algunos definen la vida como el conjunto de fenómenos de toda clase (especialmente de nutrición y reproducción) que, para los seres dotados de un grado suficiente de organización, se extienden desde el nacimiento (o la producción del germen) hasta la muerte. Otros advierten que la vida no puede ser definida en función de "un conjunto de fenómenos", sino que ella es esencialmente unidad interna, principio interno e immanente a sí (M. Blondel). Encontramos, de acuerdo con esta segunda idea, frases como las siguientes: la vida se manifiesta... (Coudot); la vida parece haber logrado... (Bergson); sólo la vida es eterna e inmodificable, pero las formas, por ella creadas, son transitorias (L. Bolk). En todas ellas lo vital queda substantivado

como sujeto genérico, por encima de las vidas individuales. Pero, ya se conciba la vida como un principio específico, o como algo cuyo contenido se agota en los fenómenos peculiares, esta vida se entiende en el sentido de la *zoé* griega, en sentido biológico; no en el sentido del *bíos*. Compruébese el uso que hace Aristóteles del término *zoé* cuando, al definir el alma, dice que es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia. Ésta es la vida natural. (De anima, II 1, 412a). Pero cuando habla de la vida moral (Ética Nicomachea, X 6, 1177a) la palabra que emplea es *bíos*. Lo cual significa que hay algo a lo que puede llamarse vida y que no es, sin embargo, vida biológica (aunque la implique). Esta diferencia entre dos vidas es la que indica Pascal en esta frase: "La vida del hombre es miserablemente corta. Se la cuenta a partir de la primera entrada en el mundo; para mí, yo quisiera contarla desde el nacimiento de la razón" (Discurso sobre las pasiones del amor).

El hombre vive ya cuando nace la razón; luego esa vida que empieza cuando la razón nace es una vida distinta, una vida que puede vivirse de distintos modos. Sólo hay una forma de vivir la vida biológica, pero hay varias formas de vivir la otra: la vida espiritual, la vida devota, la vida del alma, la vida apasionada, la vida viciosa. En nuestra cultura ha nacido de la distinción entre ambas una oposición moral, cuya piedra angular es el Evangelio: "El que ama su vida la perderá; pero el que odia su vida en este mundo, la conserva para la vida eterna" (S. Juan, XII, 25; S. Lucas, XVII, 33; S. Mateo, X, 39 y XVI, 25). Todo lo que deriva de esta actividad no biológica recibe también, analógicamente, el nombre de vida: la vida artística, la vida científica, la vida política, la vida de las ideas, etc.

Esa persistente oposición entre las dos vidas originó reacciones ideológicas muy particulares en el nacimiento de la ciencia biológica moderna, las cuales han tenido derivaciones desde el siglo XVIII hasta nuestros días. De una parte, los iluministas franceses inician un intento de explicación de las formas de la vida humana espiritual (Voltaire, Montesquieu, bajo la influencia de los ingleses). Por otra, la filosofía romántica alemana, en su teoría del espíritu y de la sociedad, asimila la actividad espiritual y aun la social a la vida de un organismo. Esta analogía se invierte cuando el esfuerzo romántico deja exhausta a la filosofía: no sólo podemos asimilar la vida social y espiritual a la de un organismo, sino que en el hombre no hay más vida que la del organismo. Es el naturalismo. Se reconoce que el hombre evoluciona morfológicamente y que su evolución está determinada por unas condiciones naturales (Darwin). Pero son estas mismas condiciones naturales, entre ellas el instinto de satisfacer de un modo inmediato sus necesidades, las que determinan la evolución de su inteligencia técnica. De ahí al pragmatismo no hay más que un paso: serán verdaderos los conocimientos que provoquen reacciones favorables a la vida. Y lo mismo los buenos.

En este terreno, aunque el término vital se refiera a lo que nos-

espiritual,

gico, porque lo tiene también lo que se designa como espíritu.¹

Hay que recordar que este concepto de lo que es vida, de lo vital, en suma, de lo que es el hombre, no contiene necesariamente una intención peyorativa respecto del hombre mismo. Nunca se sintió el hombre más envejecido de su inteligencia que cuando la consideró, en los días grises del positivismo, como un perfeccionamiento de la del simio. Y nunca llegó la exaltación de la vida a un grado extremo como con el naturalismo romántico de Nietzsche. Pero así como del materialismo pudo surgir el super-hombre, surgió también la idea del simio-fiero (Teodoro Lessing). El hombre está en un extremo de la escala animal. Pero lo que no resultaba claro es si este extremo es jerárquicamente el superior. Se hizo un balance de las ventajas obtenidas por el hombre, respecto de los seres infrahumanos, como consecuencia de su mayor aptitud para adaptarse a situaciones atípicas; pero en la contrapartida se anotaban la debilidad, la decadencia vital del hombre, su inferioridad instintiva respecto de otros animales. El hombre era un desertor de la vida. Su capacidad técnica lo había llevado a rodearse de sucedáneos, a los que llamamos civilización, y cuyo crecimiento ha llegado a ahogarlo, desvinculándolo de la vida e incapacitándolo psicológicamente para adaptarse y seguir evolucionando (Klages, Vaihinger). Unos dicen que está enfermo; enfermo de megalomanía. Otros dicen que es una enfermedad, que el proceso de humanización es un proceso de decadencia. Ambos creen que el hombre entró en una vía muerta, hace varios milenios. Y esa degradación del hombre no se formula sin un matiz de arrogante complacencia.

Pero aquí vitalismo ya no es una doctrina biológica, sino una filosofía naturalista para la cual la vida y el espíritu son antagónicos. Mejor dicho: el espíritu no se contrapone a la vida, sino a la salud vital: es una dirección morbosa de la vida, un parásito metafísico de la vida. Lo vital, en este plano de ideas, es no sólo lo irracional, sino lo anti-racional, lo anti-espiritual, lo animal, y en ciertos casos, lo dionisiaco. No empleamos el término vital en este sentido.

Otro género de teorías pueden considerarse vitalistas. Por diversos lados, la psicología freudiana es un vitalismo, y mucho más claramente la teoría de la cultura que en ella se apoya. La vida humana se concibe, ya no como energía biológica, sino como energía instintiva (consciente o inconsciente, esto no importa aquí). Todos los cursos de acción en que esta vida se despliega pueden explicarse como satisfacciones de uno o varios instintos básicos, o como sus transformaciones sublimadas. La noción misma del instinto es una noción vitalista, la cual supera o rebasa la concepción mecanicista de un orden puramente físico-químico (igual que el biologismo de otras doctrinas también naturalistas). La ventaja que para la psicología teórica ha representado el

¹ Véase por ejemplo, Ortega, El tema de nuestro tiempo, *passim*. Cf. Nicol, Historicismo y existencialismo, cap. ix. (Nota 2ª ed.)

freudismo, en este punto de la explicación de la conducta humana, ha consistido en descubrir sus motivaciones instintivas inconscientes y la conexión funcional de los dos planos, el consciente y el inconsciente, en la vida psíquica. Sin embargo, no puede satisfacerse la limitación del vitalismo de Freud y de su escuela. Ni toda acción humana con sentido es una sublimación de los instintos, ni todo lo inconsciente es puramente instintivo. El instinto puede ser una fuerza original y primaria, y como tal inconsciente. Pero no todo lo que emerge a la superficie consciente proviene de aquel fondo primario. Nuestro inconsciente se nutre, si podemos hablar así, a lo largo de nuestra vida. Todo nuestro pasado es inconsciente, excepto en la pequeña porción que podemos evocar actualmente por el recuerdo. Inconscientes son, no sólo los instintos, sino también las ideas, los pensamientos, las valoraciones que hemos efectuado, las enseñanzas que hemos recibido, todas las cuales afluyen en el presente muchas veces en una forma indirecta, lo mismo que las tendencias instintivas. No hay sólo complejos de instintos y representaciones. Hay también complejos intelectuales. Las situaciones particulares de la vida son preformadas no sólo por las tendencias instintivas, sino también por las experiencias vitales acumuladas que se combinan con el instinto. Si no fuese así, nuestra vida estaría tan sólo determinada por el destino.²

Esta posición no deja de ofrecer ciertas relaciones con la que ocupa el marxismo. También éste importa en cierto modo un vitalismo. Tampoco para el marxismo es el acto cultural un acto primario, sino que adquiere su sentido como acción expresiva de una determinada situación económica. El impulso económico es lo fundamental, y no el acto del espíritu. Así como de la raíz del marxismo surgieron una teoría económica, una teoría de la historia y una teoría del estado, pudo haberse elaborado también una psicología marxista. Hubiera podido ser una excelente psicología situacional (pero no una psicología individual). Las situaciones colectivas, de clase, determinadas por la posición económica, podrían ser llamadas asimismo vitales, pero no en el sentido en que vamos a emplear el término.

También la filosofía de Bergson tiene varios aspectos por los cuales ha de ser considerada como un vitalismo. El más aparente lo ofrece su famosa expresión *élan vital*. En ella se resume la noción de un "impulso original de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la generación de gérmenes siguiente, por el intermediario de los organismos desarrollados que constituyen el enlace entre los gérmenes. Este impulso, que se conserva en todas las líneas de evolución entre las cuales se reparte, es la causa profunda de las variaciones, por lo menos de las que se transmiten regularmente, que se adicionan, que crean especies nuevas".³

² Sobre la articulación del destino con el carácter, véase el capítulo v, §§ 1-4, donde tal vez queda corregido, de modo indirecto, este insuficiente vitalismo psicológico.

³ *Evolución creadora*, cap. II.

Otro aspecto por el cual la filosofía de Bergson es llamada vitalista, lo ofrece su teoría de la intuición. La intuición es el esfuerzo por comprender las cosas. Pero, a su vez, ella consiste en una convergencia de intuiciones penetrantes. Para el común de la gente, comprender es esencialmente pasar del signo a la cosa significada, de las palabras a los sentidos, de las percepciones a las relaciones abstractas.⁴ Pero esto no es más que una ilusión retrospectiva, que consiste en confundir el orden vital, de los hechos vividos, con el orden lógico de los conceptos reconstruidos. Se efectúa aquí una inversión subrepticia de la verdadera dirección, y por su virtud los signos (ese residuo abstracto del pensamiento) se convertirían en el propio germen orgánico del pensamiento. Lo contrario es lo que ocurre realmente. En el momento en que nosotros tratamos de comprender, es decir, durante el hecho, los signos han representado simplemente un papel evocador y ocasional, un poco como la apariencia sensible en la dialéctica platónica, según observa Jankélévitch,⁵ pero el verdadero punto de partida del espíritu se encontraba en lo significado mismo, no en la significación. De este modo, "la filosofía no es más que un retorno consciente y reflexivo a los datos de la intuición".⁶ La intuición de Bergson no es, pues, una facultad que rebasa el campo de una teoría del conocimiento, como la intuición de los místicos. Simplemente hay aquí "una inversión de la dirección habitual del trabajo del pensamiento".⁷ Ahora, la intuición no tiene carácter intelectual, sino instintivo. El conocimiento instintivo es un conocimiento específico, absolutamente original, metafísicamente distinto del conocimiento intelectual. La inteligencia tiene que complicar indefinidamente sus esquemas para encuadrar en ellos la diversidad metafísica de lo real. Lo vacío que queda entre un esquema y otro, entre un concepto y otro, lo cubre la inteligencia con el discurso silogístico. El instinto, en cambio, escapa al discurso, "es una verdadera visión a distancia".⁸ El intuicionismo irracionalista de Bergson es, pues, un vitalismo. Pero tampoco empleamos el término vital en un sentido bergsoniano.

Hay aún otros vitalismos. Contemporáneamente a los primeros grandes pasos filosóficos de Bergson, otros pensadores cayeron en la cuenta de que la vía puramente intelectual no conducía a una certeza plena. Blondel observa que la filosofía, como una reflexión que es, se ha decantado siempre hacia el análisis de las causas, o sea de las cosas esenciales, pero su motor eficiente ha sido siempre la inquietud del alma abocada a los misterios del porvenir. Por esto produce una impresión equívoca: no es ni ciencia ni vida —dice Blondel— aunque sea un poco de lo uno y de lo otro. Se alude aquí a la añeja contraposición de la

⁴ *Energía espiritual*, *passim*.

⁵ Bergson, París, 1931.

⁶ *Materia y memoria*, p. 111.

⁷ "Introd. à la métaphysique," *Rev. de Métaphysique*, 1903.

⁸ *Evolución creadora*, p. 182 ss.

teoría y la práctica, de la especulación y la acción.⁹ De ahí surge la teoría irracionalista de la acción de Mauricio Blondel. La inquietud humana (de la que más tarde hablará Heidegger) es alimentada sin cesar por una voluntad insatisfecha. Todo lo que hacemos sirve para comprobar que nuestro destino es siempre inacabado e incompleto. Hay un vacío irremediable entre lo que queremos y lo que podemos. La acción nace del desequilibrio entre el querer y el poder, como una tendencia para restablecer el equilibrio. Este es el principio de una dialéctica interior de la acción, por la cual ésta se propone un fin que nunca es plenamente satisfactorio; el mero desequilibrio origina una acción nueva, igualmente incompleta, y así sucesivamente.¹⁰ Esta filosofía intenta derivar la metafísica de la vida y la acción, subordinando la idea a lo real, y lo real a la acción, entendiendo por tal no sólo el movimiento físico o corporal, sino también la acción del espíritu en sus distintas experiencias morales y religiosas.

Estas ideas de Blondel evocan por semejanza otras de Kierkegaard, para quien la filosofía deja de ser "pensamiento puro" para convertirse en "el pensador existente", en una reflexión sobre la vida misma. Dilthey dirá que no pueden oponerse vida y pensamiento. El pensamiento se ejerce en la vida, y la vida tiene unidad. La labor del pensamiento es buscar esta unidad, reflexivamente, apoyando en la síntesis vital del recuerdo. Hay que partir de los datos vividos y no de las aportaciones debidas a las distintas funciones del espíritu que el psicólogo (el psicólogo de los tiempos de Dilthey, y el rezagado posterior a él) cree poder distinguir. No es cierto que de una parte haya la sensibilidad y de otra la inteligencia; de una parte el sentimiento y de otra la razón. Lo cierto es que vivimos en unidad. Lo vivido se presenta como un todo. Esta unidad vital sería el tema de la filosofía.

No es común calificar de vitalismo a la doctrina de Dilthey, a pesar de que, según ella nos enseña, la filosofía es, ella misma, una actitud vital —una forma de vida— dada en el mundo histórico, y que tiene este mundo por objeto. Sin embargo, en Alemania la llaman filosofía de la vida, *Lebensphilosophie*. Tampoco acepta Ortega sin prevenciones el calificativo de vitalista, aunque la idea de la vida en su idea central y que, en la primera etapa de su obra, aparece en un contexto de tonos marcadamente naturalistas. Ortega piensa que toda teoría es racional, pero que la razón es limitada en su alcance, es "un islote rodeado por todas partes de irracionalidad".¹¹ La conciencia de los límites de la razón, la conciencia de la raíz vital de todo pensamiento, no conducen al vitalismo, aunque repugnen al racionalismo.

Pero no era el mismo lo que interesaba más en este punto, sino el

vital. Este término ha venido a tener en el pensamiento filosófico de nuestros días un significado preciso, mucho más amplio que el primitivo, que se circunscribía a lo referente a la vida biológica. Hoy se refiere a la vida humana unitaria y total, comprendiendo en su unidad fundamental lo corporal, lo anímico y lo espiritual. Con una terminología bien distinta de la diltheyana, la filosofía llamada existencial de Heidegger prosigue la línea de aquellos análisis que tienen a la vida por objeto.¹² Según lo interpreta Georg Mish, Heidegger intenta unir de nuevo lo que parecía radicalmente opuesto: la filosofía de la vida (Dilthey) y la fenomenología (Husserl); la filosofía ontologista, que describe el ser inmutable, ideal (Husserl), y la filosofía que se concibe a sí misma como una actividad vital, que se basa en la interpretación de la historia y de la vida concreta, temporal, del hombre (Dilthey). Esta sería la postura de Ser y Tiempo. Pero aun cuando Heidegger y Dilthey persiguen el mismo fin, a saber, el descubrimiento y la descripción de las que podríamos llamar categorías de la vida humana, el propósito ontológico fundamental de Heidegger lo aleja definitivamente, después de esta irrupción incidental, de nuestro camino psicológico y antropológico. En cuanto a los términos existencia, existencial, hemos preferido aquí emplearlos en el sentido más abordable y común que tienen en castellano. En ese sentido, existir es sinónimo de vivir. También en el lenguaje común la palabra vida significa para todos algo más que la vida biológica.¹³

De Dilthey, en cambio, no podemos desprendernos antes de haber situado históricamente nuestro intento de una teoría de las situaciones vitales. El tránsito de sentido del término vital corresponde al tránsito del pensamiento, efectuado por Dilthey, de la biología a la biografía: de la vida natural, genérica y uniforme, a la vida propiamente humana, individual e histórica, diversa y dotada de sentido. La biografía es el camino de la vida para llegar a ser una vida, una vida unitaria. Todo lo que ha sido vivido ha pasado en el tiempo y puede ser objeto de recuerdo. Los recuerdos son las unidades sobre las cuales versa la labor del pensamiento; estas unidades son vitales, más que reflexivas, y de ellas surgen las formas sobre las cuales se constituyen los esquematismos

⁹ Se plantea además (y se resuelve ambiguamente) la cuestión de si la filosofía es episteme. Véase *Metafísica de la expresión*, cap. v. (Nota 2ª ed.)

¹⁰ Véase Blondel, *La acción*, 1893.

¹¹ Léase su artículo "Ni vitalismo ni racionalismo", en *Revista de Occidente*, 1924, xvi, p. 1.

¹² Para un examen más detenido del vitalismo en general, y de sus relaciones con los problemas del ser y la existencia, véase *Historicismo y existencialismo*, 2ª ed., 1961. (Nota 2ª ed.)

¹³ Vitalidad llama también Ortega al alma corporal (el estrato inferior de la psique, en que ésta se une inmediatamente al cuerpo), para distinguirla del alma propiamente dicha, la cual es intermedia entre la vitalidad y el espíritu. Cf. *El Espectador*, v, y "Para una caracterología", *Rev. de Oc.*, 1926. Esta superposición de los estratos de la vida humana recuerda la distinción que hizo Maine de Biran entre las tres vidas que se superponen también en el hombre: la vida animal, la vida humana, y la vida espiritual, aunque tal vez Ortega llamaría vida del alma a la vida espiritual de Maine de Biran, y vida espiritual a la vida humana. En todo caso, la referencia es útil para indicar el arraigo en el pensamiento contemporáneo de la idea de una diversificación de la vida, y de la humanización de la vida biológica.

que sirven de base para la interpretación reflexiva de una vida por el pensamiento. El análisis del acontecimiento vivido por el sujeto puede conducir a unidades que rebasan la vida en el sentido individual (los complejos de sentido supraindividual, de Spranger).¹⁴ El acontecimiento no sólo ha tenido sentido e importancia para mí, sino también para otros. Por ahí puede procederse a la unificación de diversas vidas, después de la unificación de una vida. El recuerdo es la historia de una vida. La Historia es el recuerdo de la humanidad.

Las situaciones vitales como categorías psicológicas de la existencia humana. Vida es organización

4. Ahora bien: esta vida unitaria o integral que se compone o constituye por la síntesis vital del recuerdo y por el pensamiento, se organiza como tal unidad según unas categorías, las cuales surgirán de la importancia, la significación, el alcance de los acontecimientos y de los encuentros. Lo decisivo, lo episódico, la aventura; los valores, las direcciones, los sentidos de la vida. La exploración de estos temas es el camino señalado a la psicología contemporánea por Dilthey. ¿Cuáles son esas categorías de la existencia humana? La filosofía existencial está preparando la respuesta a esta pregunta en el dominio ontológico. Pero en el dominio específico de la psicología no parece que ella haya tenido gran resonancia, ni que se hayan percatado los psicólogos de que un intento por contestarla podría conducir a una renovación fundamental de los métodos y de las direcciones de su ciencia. Spranger asimiló en su método las ideas fundamentales de Dilthey.¹⁵ Pero no ha elaborado el repertorio de las categorías que organizan la vida en su unidad. Estas categorías son las situaciones vitales.¹⁶

Las formas de vida de Spranger son más bien un repertorio de tipos humanos, elaborados sobre la base del complejo de valores implicados en ciertas profesiones o vocaciones fundamentales. Pero esas formas no explican cómo la vida se forma. Toda forma es formación. Toda estructura vital es dinámica, mientras que toda descripción tipológica es algo paradigmático y estático. Por esta razón, la investigación

¹⁴ Cf. *Psicología de la edad juvenil*, cap. I.

¹⁵ Cf. Spranger, op. cit., y *Formas de vida*, passim.

¹⁶ El término categoría, aunque empleado por Dilthey legítimamente, ya se entiende que no es aplicable en psicología sino con ciertas reservas. La vida humana tiene estructura; quiere decirse que no es una realidad amorfa. Pero la forma o estructura de esta realidad se hace patente en su concreción misma, sin necesidad de reducirla a esquemas formales, rígidos y estáticos, para que resulte objeto propio de un conocimiento científico. Pueden llamarse categorías del conocimiento psicológico a los rasgos estructurales si se entiende que son rasgos de la vida misma, y no meros conceptos aplicados a ella por la mente. En todo caso, el término ha de tener aquí una significación de alcance menos amplio que el que tiene en filosofía stricto sensu, cuando se emplea para designar las formas del ser en general, o las formas del conocer en general.

sobre los tipos humanos y las formas fundamentales de vida debe ir precedida de una investigación sobre el carácter, y ésta a su vez derivar de una descripción del modo como toda vida, independientemente de su orientación, se organiza a sí misma y se articula con las demás y con todo lo demás que no es ella. Un cierto tipo de situaciones vitales puede darse, según veremos más adelante, lo mismo en la vida del hombre político que en la del hombre religioso. Inversamente, dentro de una misma forma de vida pueden presentarse situaciones distintas en la existencia concreta de personas diferentes. La idea certera es que ciertas vocaciones importan una forma de vida peculiar y distintiva: no se ejercen como una mera actividad profesional. Pero esas vocaciones son precisamente posibilidades o potencias del ser humano, y han de ser comprendidas como situaciones fundamentales, inclusive en quienes no las ejercen "profesionalmente." La articulación interna de una vida no se explica suficientemente por la decisión vocacional —si ésta se toma como base para una mera tipología—, aun cuando la profesión comporte necesariamente ciertas situaciones típicas específicas. En todo caso, no es lo mismo, ni tiene la misma radicalidad, la descripción de unos tipos particulares de vocación, que la tesis según la cual la vida se organiza —individual e históricamente— en situaciones vocacionales. Toda vocación es una situación, y por ello el concepto de situación parece más fundamental que el de una vocación particular cualquiera.¹⁷

Es interesante el estudio de las formas de vida. Pero es más principal el estudio de las formas de la vida. La importancia de los estudios de Spranger consiste en que por primera vez, con una intención segura y una conciencia clara del fin, se abordó metódicamente el problema psicológico desde un ángulo que abarca lo supraindividual. Este ángulo, en efecto, nos permitirá descubrir la conexión indisoluble entre lo individual y lo supraindividual, y el modo de comprender correlativamente lo uno por lo otro. Veamos cómo.

El hombre está totalmente presente en cada una de sus experiencias. Ninguna de ellas puede ser comprendida —que es de lo que se trata— desarticulándola en múltiples elementos. Debe ser comprendida en su plena unidad. Al mismo tiempo, cada experiencia, tomada en su total integridad, no puede ser comprendida sino en conexión

¹⁷ Acaso la relación entre vocación y situación pueda aclararse un poco si se comprueba a) que el hombre es constitutivamente el ser de la vocación; b) que hay una vocación humana (vocación de ser hombre) que es fundamental respecto de las vocaciones particulares o "profesionales"; c) que el hombre, en su existencia histórica, va descubriendo en sí mismo —o creando en sí mismo— ciertas potencias de ser, que son parte de aquella vocación humana y que se transmiten por ley de herencia histórica, una vez adquiridas o actualizadas; d) que las vocaciones profesionales particulares no se trazan, como itinerarios individuales de la vida, sobre el plano ya definido de la existencia humana, sino que constituyen más bien modalidades personales de realización de la vocación humana fundamental. Sobre esto, véase *La vocación humana*, Introd. y caps. I y II; *Metafísica de la expresión*, cap. VII. (Nota 2ª ed.)

con el resto de la vida del hombre que la vive, por lo mismo que él está plenamente presente en ella: que su presente contiene su pasado y la proyección hacia el futuro. No sería, en efecto, menos ilegítimo considerar aisladamente una experiencia, aunque íntegra, desprendida del resto de la vida, que considerar aisladamente un elemento de esta experiencia. (Procedemos analíticamente muchas veces porque así enriquecemos nuestro conocimiento de los sectores de una realidad humana; pero la comprensión de esta realidad no la encontramos nunca al término de un análisis fragmentario). Finalmente, la vida entera del hombre no puede ser tampoco comprendida en sí sola, como algo que por sí solo fuera ya entero. El hombre no es entero nunca, sino que se va enterando. Y el modo como se va haciendo entero es, justamente, enterándose de lo demás, entendiéndose con lo que no es él: los demás hombres, las cosas, etc. En una palabra, conviviendo. El hombre vive conviviendo. Y lo que él sea en cada experiencia suya, en cada presente de su vida, no puede ser comprendido sino respecto a su situación, o sea, en relación con lo que no es él y que decimos que lo rodea.

El contexto ya indica, sin embargo, que la palabra "convivencia" no tiene en psicología (ni en filosofía) ningún valor científico si con ella expresamos tan sólo banalmente el hecho social de estar un sujeto viviendo con otro sujeto, al lado de él. Ya sabemos de antiguo que el hombre es un animal social. Pero esta sociabilidad ¿es una mera cuestión de hecho, o es un carácter constitutivo del ser mismo? En el primer caso, la vida ya no es convivencia cuando de hecho el sujeto se encuentra a solas, sin nadie con quien compartir la vida, aunque esta situación sea transitoria; es decir, la soledad y la convivencia serían ambas igualmente transitorias, circunstanciales. En el segundo caso, la soledad sería circunstancial, pero no la sociabilidad, pues el hombre seguiría siendo esencialmente social aunque estuviera solo. Si la convivencia es constitutiva del ser, entonces el "otro yo" es parte del yo mismo, aun cuando no haya de hecho ningún otro sujeto que esté conviviendo con el yo aquí y ahora. En este caso, naturalmente, no basta anotar el hecho de la convivencia, que es de todos conocido, para que su comprobación tenga valor de teoría. Hay que explicar cómo y de qué manera la "convivencia" está ya dada en el sujeto mismo, independientemente de quienes sean los otros sujetos con los que conviva efectivamente, o de si se encuentra solo, de hecho, en alguna ocasión.¹⁸

¹⁸ Entiéndase que la cuestión tiene una importancia que rebasa el nivel de la propia psicología; pues si no nos atenemos a los datos psicológicos, podemos encontrarlos en filosofía con serias dificultades para eludir el solipsismo. Aun cuando no lo parezca, el mero hecho de la convivencia no desvanece este peligro. ¿Cómo puede explicarse la convivencia, la intercomunicación entre dos sujetos, si ellos son ontológicamente extraños el uno al otro? Sartre, por ejemplo, considera que la existencia del otro, del prójimo, tiene el carácter de un hecho contingente. El tú no sería un constituyente del yo, no sería una de las "condiciones de posibilidad de la experiencia"; en suma, no sería una necesidad ontológica, sino una mera "necesidad de hecho". Creo que los hechos revelan

La vida propia se desenvuelve necesariamente incorporando la ajena, en una integración recíproca tan efectiva, que por ella queda desautorizado cualquier intento de estudiar psicológicamente el sujeto como una unidad vital suficiente. Lo ajeno al sujeto —sobre todo el "otro yo"— no le es ajeno, sino que le es propio, puesto que tiene que incorporarlo para existir como sí propio o sí mismo. El otro y lo otro decimos por consiguiente que forman parte de la situación, no porque sean lo extraño al yo y que lo demarquen, como las aguas del mar demarcan a la tierra de una isla que ellas rodean por todos lados como algo extraño a la tierra. El sujeto no está rodeado de lo transubjetivo. El sujeto es propiamente sujeto, o está sujeto a lo transubjetivo, porque lo incorpora a su propia vida.

La complejidad y riqueza infinita de situaciones (conexiones, actitudes, experiencias) que ofrece la vida, desde el momento que la enfocamos así, no nos arredra en cuanto a los fines de la comprensión. Toda vida es organización. El hombre, además, organiza él mismo la suya, aun sin tener conciencia de ello, aun sin conocer acaso la significación de este término. Cuando nace a la vida (cualquiera que sea el sentido que aquí demos a la palabra) se encuentra en un mundo ya organizado. Cualquier reflexión sobre la vida debe partir de este dato: que vivir es estar en el mundo.¹⁹ Esta es una situación fundamental. El curso efectivo de nuestra existencia dará lugar a situaciones diversas según el modo como ella se organice, mediante adaptaciones o discrepancias respecto de la organización del mundo en que estamos. Pero lo cierto es que nuestra vida será siempre orgánica, porque la simple previsión de las funciones animales, como el comer, constituye ya un principio de organización.

No podemos vivir sin hábitos. La economía de nuestra vida exige que la mayor parte de los actos realizados por nosotros apoyen en una decisión ya tomada. Pues bien; el hábito es una de las principales formas de organización de nuestra vida. El puede consistir en la adaptación a una costumbre. La costumbre constituirá entonces un componente transubjetivo o supraindividual de la situación. Otras veces los hábitos son puramente individuales; pero como un hábito es siempre hábito de hacer, aunque sea individual repercute también siempre fuera del sujeto habituado. Los otros se habitúan a su vez a vemos actuar según nuestros hábitos; tal vez los imiten por un motivo u otro, y así surgen las costumbres nuevas, los ambientes, las modas y los usos. Entre las costumbres y los hábitos se encuentran los horarios, los cuales son el modo

lo contrario y permiten rechazar esta idea que surge de promociones a la vez filosóficas —Descartes y Husserl, los perspectivistas, etc.— y personales —visiones situacionales que se elevan a conceptos ontológicos. Véase Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, tercera parte, cap. primero, III. Cf. *Metafísica de la expresión*, especialmente caps. V y VI. (Nota 2ª ed.)

¹⁹ Véase sobre esto Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 12 ss. La idea ya viene de Hegel, aunque no aparece formulada en estos términos.

como nosotros organizamos nuestro tiempo. Ciertas situaciones que se repiten habitualmente, reaparecen según un curso periódico. La periodicidad regular se integra entonces como uno de los componentes de la situación misma. No solamente tenemos y dormimos, sino que comemos y dormimos todos los días, y cada día a ciertas horas. Las horas ya no son entonces para nosotros las unidades de sesenta minutos o de tres mil seiscientos segundos, sino horas concretas, horas abstratas, cualificadas por lo que en ellas hacemos. Ellas son la hora de levantarse, la hora de cenar al trabajo, la hora de dar la clase, la hora de almorzar. También encontramos los días a pesar de ser unidades astronómicas. Con ellos, además, constituimos unidades aritméticas como la semana, el curso y la temporada, con las cuales organizamos nuestra vida en conexión con algo que no está dado en ella misma.

De este modo hemos alcanzado nuevamente el punto inicial de este capítulo. Nos interesaba llegar a la comprobación de que nuestra vida, aun en lo más primario y elemental, la organizamos en y en vista de algo que no somos exclusivamente nosotros mismos. El algo es el dónde, el lugar. Esto es de una inmediata evidencia, pero como todas las evidencias inmediatas es difícil, por lo menos, de explicar. Vimos ya que todo presente radica inexorablemente en un aquí, acontece siempre en un lugar. Lo que no habíamos visto todavía es que el presente, que es siempre presente de alguien, no depende sólo de este alguien, sino en gran parte del lugar en que el alguien está presente. Cada "lugar" tiene sus leyes, sus costumbres y sus usos, y aunque infringimos más fácilmente una ley que una costumbre, el hecho es que podemos infringirlas a ambas. Esto es cierto, pero lo es también que no podemos vivir sin esta limitación que lo usual impone a la economía de nuestro albedrío. Pero además, hay otras limitaciones que derivan del lugar y que son absolutas para nosotros, pues contra ellas no podemos recobrar de ningún modo.

Ante todo, no elegimos el lugar de nuestro nacimiento (país y clase social), ni la calidad y dirección de nuestra educación básica. No podemos impedir ni eludir las grandes transformaciones sociales, las revoluciones y las guerras que ocurren en nuestro lugar. Luego decimos que nuestros tiempos son agitados porque en el lugar donde estamos presentes se producen agitaciones que repercuten en nosotros, si no es que intervinimos activamente en su producción. En todo caso, nuestra situación en el mundo viene caracterizada por los acontecimientos que se producen en el lugar donde estamos. Y si nos trasladamos de lugar nos ocurre lo mismo. Hay lugares donde nuestra iniciativa puede desplegarse con mayor holgura, como hay tiempos en que el medio penetra menos coactivamente en el curso de nuestra vida; y esto, en ambos casos, no sólo por razones legislativas o políticas, sino acaso mucho más por razón de las costumbres y el modo como la gente ha venido a organizarse su convivencia. Hay épocas intrusas y épocas respetuosas y discretas, lo mismo que personas.

De todos modos, y así sea más o menos iniciado por nosotros, nuestro

obrar tiene siempre como base de partida y como límite de llegada una situación dada y prevista respectivamente. La acción es resultado de la convivencia. Obramos porque no estamos solos, aun en los momentos en que otra persona no está físicamente próxima. Ahora, en nuestro modo de hablar, no entendemos por situación solamente estos factores que otra persona no está físicamente próxima. Ahora, en nuestro modo de hablar, no entendemos por situación solamente estos factores externos, constituidos por el lugar y todo lo ocupado por él: las personas y sus respectivos modos de obrar, las cosas, el paisaje, etc. Aunque lo exterior haya quedado humanizado, lo exterior sólo no constituye la situación; por esto no es lo "externo", y por esto la situación es "vital".

Así decimos estar en situación. La situación no es la que ofrecen las cosas o personas por su cuenta, una situación podríamos decir meramente topográfica. La situación es mi situación frente a todo esto. Sin todo esto no habría situación; pero sin alguien que viva en, frente a, con todo esto, tampoco habría situación vital. Aun el simple panorama que las cosas ofrecen, distribuidas en distintos lugares, no existe sin la perspectiva desde la cual un hombre lo contempla. En una situación vital, los dos componentes que distinguimos por los dos términos: situación y vital, o sea los componentes subjetivo y transubjetivo, son en realidad indisolubles y constituyen una unidad, la cual se expresa mediante el concepto funcional estar en que los articula.

de este modo hemos alcanzado nuevamente el punto inicial de este capítulo. Nos interesaba llegar a la comprobación de que nuestra vida, aun en lo más primario y elemental, la organizamos en y en vista de algo que no somos exclusivamente nosotros mismos. El algo es el dónde, el lugar. Esto es de una inmediata evidencia, pero como todas las evidencias inmediatas es difícil, por lo menos, de explicar. Vimos ya que todo presente radica inexorablemente en un aquí, acontece siempre en un lugar. Lo que no habíamos visto todavía es que el presente, que es siempre presente de alguien, no depende sólo de este alguien, sino en gran parte del lugar en que el alguien está presente. Cada "lugar" tiene sus leyes, sus costumbres y sus usos, y aunque infringimos más fácilmente una ley que una costumbre, el hecho es que podemos infringirlas a ambas. Esto es cierto, pero lo es también que no podemos vivir sin esta limitación que lo usual impone a la economía de nuestro albedrío. Pero además, hay otras limitaciones que derivan del lugar y que son absolutas para nosotros, pues contra ellas no podemos recobrar de ningún modo.

Ante todo, no elegimos el lugar de nuestro nacimiento (país y clase social), ni la calidad y dirección de nuestra educación básica. No podemos impedir ni eludir las grandes transformaciones sociales, las revoluciones y las guerras que ocurren en nuestro lugar. Luego decimos que nuestros tiempos son agitados porque en el lugar donde estamos presentes se producen agitaciones que repercuten en nosotros, si no es que intervinimos activamente en su producción. En todo caso, nuestra situación en el mundo viene caracterizada por los acontecimientos que se producen en el lugar donde estamos. Y si nos trasladamos de lugar nos ocurre lo mismo. Hay lugares donde nuestra iniciativa puede desplegarse con mayor holgura, como hay tiempos en que el medio penetra menos coactivamente en el curso de nuestra vida; y esto, en ambos casos, no sólo por razones legislativas o políticas, sino acaso mucho más por razón de las costumbres y el modo como la gente ha venido a organizarse su convivencia. Hay épocas intrusas y épocas respetuosas y discretas, lo mismo que personas.

De todos modos, y así sea más o menos iniciado por nosotros, nuestro

Qué es estar en situación. Situaciones fundamentales. El perpetuo afán y los límites de la vida

1. Lo dicho hasta aquí permite comprender primariamente las expresiones situación vital y estar en situación. Todos entendemos por situación algo análogo a posición o disposición. El término situación implica la idea de lugar, que se contiene en el etimológicamente. Pero implica, además, la de un algo que ocupa este lugar, y el modo de ocuparlo; su disposición en él, su posición respectiva a lo demás. La situación contiene, pues, también, la idea de una relación recíproca: la situación se determina por aquel que está en situación, pero también por el modo como está entre lo demás. Un algo que pudiera imaginarse sólo y desconectado, aunque rodeado de algo más, no estaría nunca en ninguna situación vital, sino en situación puramente topográfica: carecería de toda relación posible por la cual aquella situación existiera y podría ser determinada.

De las cosas decimos que están en situación, y no sólo del hombre. Las cosas tienen, en efecto, su sitio. Pero a ellas el cambio de lugar no las afecta en sí mismas. Mientas que al hombre sí le afecta siempre de algún modo el cambio de lugar. El hombre es distinto en cada lugar distinto, porque el lugar es condición de su modo de estar en él. El lugar en que se está influye en lo que se es. De suerte que en el hombre la situación no depende sólo del lugar y de la relación recíproca de su posición con la posición de todo lo demás, sino que depende también de sí mismo. De una parte, para el hombre cada lugar es un aquí, y no está en la situación como las cosas están en el lugar que ocupan, sino que el hombre vive la situación en que se encuentra, y como el ocupante el mismo lugar.

Siempre lo trans-personal entra en la situación como uno de sus componentes esenciales. Pero no siempre bajo la especie de una disposición topográfica: de las cosas y de otras personas en torno a mí. Toda experiencia tiene lugar aquí, pero muchas veces la cualidad y la intensidad de la experiencia decimos que no tienen relación con lo que se encuentra aquí, alrededor de mí, y que constituye propiamente el lugar. Siempre tiene el lugar alguna relación con lo vivido por mí en él; pero esta relación puede ser, evidentemente, más o menos íntima, directa o indirecta, accesible a todos, que tiene el estar en nuestra expresión no designa ya una simple posición. Asimismo la expresión que usamos frecuentemente: situación económica, revela que no sólo estamos entre las cosas y con las demás personas, sino que también estamos, en nuestra

En cuanto al concepto de estructura, conviene previamente distinguir entre la estructura de las situaciones mismas, y la estructura u organización de la vida en las situaciones. Son dos cosas distintas, aunque que no desconozcas, por cuanto una situación sea la peculiar estructura mental para la estructura de la vida según sea la peculiar estructura que ella misma tenga como tal. Al propio tiempo, y por lo mismo, la estructura y el sentido no son tan pocos los conceptos inconnos en este caso. El de estructura es un concepto formal, pero acabamos de ver que el modo como una situación se integra en la arquitectura de una vida puede depender no sólo de su contenido concreto sino también de su estructura. Pero esa integración en la vida es cabalmente lo que llamamos sentido. Esperamos que esto se aclare suficientemente en la creación de los ejemplos.

Vamos, pues, a considerar los siguientes grupos o tipos de situaciones, atendiendo a su estructura y su sentido. Primero, situaciones fundamentales y situaciones límites. Las fundamentales son en principio genéricas, y en ellas estamos por el simple hecho de existir como humanos.

nos.¹ Las situaciones límites se nos descubren en unas peculiares experiencias que vamos a describir, y que tienen como tales el carácter irreductible de individuales. Introduciendo en el criterio de clasificación el concepto de temporalidad o duración, veremos que las situaciones fundamentales son permanentes, y las límites transitorias; descubriremos que hay situaciones permanentes no fundamentales, y también que hay situaciones transitorias, por su duración, las cuales por su sentido constituyen una variedad que va desde las límites hasta las banales. Finalmente, en el capítulo siguiente, aplicaremos otro criterio para distinguir las situaciones que dependen del azar, del destino y del carácter.²

Llamamos fundamentales a ciertas situaciones porque nuestra vida depende de ellas, o mejor dicho, se encausa por ellas. Sin embargo, no siempre son aquellas que tenemos actualmente más presentes en nuestro espíritu. Puedo reflexionar sobre cuáles son las situaciones fundamentales en que me encuentro. Y así, por ejemplo, descubro que no puedo volver a vivir lo ya vivido. Estoy en la situación de un ser que vive una vida única. Mi vida es única para mí, porque yo no puedo volver a vivirla; pero además es única en otro sentido, a saber: que nadie más que yo puede vivirla por mí, en mi lugar, nadie puede vivirla en otro tiempo, ni antes ni nunca más. De ahí surge la convicción de la autonomía y la limitación de mi vida. Yo me siento y soy actor de un

¹ Hay que observar primero: que ciertas situaciones pueden llamarse fundamentales porque lo son para la vida de un sujeto individual. Sin ser genéricas, o propias de la condición humana en general, constituyen su destino particular. (Véase la nota y el capítulo siguientes). Y segundo: no todas las situaciones fundamentales genéricas se dan originariamente; es decir, el hombre no se ha encontrado en ellas desde su origen histórico, ni siquiera hoy se encuentran en las mismas los hombres que viven en diferentes fases de evolución. De hecho, las grandes etapas de esta evolución histórica pueden caracterizarse por situaciones nuevas, por la manifestación de alguna nueva capacidad vital no actualizada hasta entonces, pero que a partir de entonces se convierte en algo fundamental para la existencia. Por ejemplo, el hombre es el ser que tiene la capacidad de hablar; pero sólo a partir de un cierto momento adquiere la de usar la palabra para fines no utilitarios (palabra mística, palabra científica, etcétera). Aunque no todos los individuos posean la vocación específica de la poesía, de la mística o de la filosofía, todos los miembros de la comunidad histórica en que tales creaciones verbales son posibles pueden ser caracterizados por aquellas capacidades fundamentales, constitutivas de lo que el hombre es (de lo que ha llegado a ser en aquella fase histórica). Las capacidades no son, en este caso, menos fundamentales por haber sido adquiridas o actualizadas históricamente. El hombre es un ser histórico por esto: porque su ser no presenta desde el inicio todos sus caracteres constitutivos. Véase al respecto *La idea del hombre*, Introducción. (Nota 2ª ed.)

² En realidad, el azar, el destino y el carácter no forman, cada uno de ellos, situaciones específicas, distintas las unas de las otras. El destino es limitación, el azar es oportunidad, el carácter es iniciativa; pero estos tres factores vitales se entretajan y puede decirse que no hay ninguna situación que no contenga a los tres. Véase el capítulo siguiente. (Nota 2ª ed.)

126

distintos; nunca habría prisa. Ahora hay prisa y hay afán porque nos ganamos la vida. La vida se gana haciéndola, y se hace afanándose, proyectando el presente al futuro, realizando el futuro; es decir, teniendo futuro. Si pudiéramos vivir siempre no tendríamos futuro, y entonces, paradójicamente, perderíamos la vida, porque no podríamos ya ganarla.

Esta es la diferencia entre la temporalidad, como condición de la existencia, y el tiempo abstracto e infinito. La temporalidad es la condición de un ser que se piensa a sí mismo y vive su vida como temporalmente limitada. Y en cuanto a la espacialidad: si en vez de ser localizados fuésemos ubicuos, tampoco podríamos ganar ni perder nada, ni desplegar o iniciar acción alguna. Porque no es sólo espacial nuestro cuerpo, sino, como ya hemos dicho, también nuestro espíritu, el cual cuando proyecta lo hace siempre aquí, y en vista de una circunstancia local. Y no es ésta la ocasión de hablar de las perturbaciones introducidas en el espíritu contemporáneo por esta casi ubicuidad a que nos obliga la técnica moderna. Parece ya como si todos los lugares fuesen indistintos, por razón de esta facilidad que tenemos de trasladarnos y de situarnos en cualquiera. Así parece también como si ya no importara quién ocupa ningún lugar; y la gente, por millones, se traslada de uno a otro, pero no como el colonizador o el misionero, llevando consigo el espíritu de su lugar a otro, sino habiendo perdido con el lugar propio, banalmente, una parte del propio espíritu. Los que invaden el lugar que otros dejan no heredan el espíritu de los que se fueron, ni fructifican el suyo. Pues los que se quedan pierden tanto como los que se van. Todo lugar es sagrado, si en él radica un hombre. Y un hombre —un hombre cabal— radica siempre, echa siempre raíces en algún lugar. Si es un desarraigado es casi un puro cuerpo. Es el espíritu y no el cuerpo el que arraiga en la tierra del lugar.

La opción. Situaciones límites. La extremosidad de la opción y el término medio. Los límites de la existencia en la experiencia filosófica

2. Dijimos que el hombre es autónomo porque se afana. Podría esto parecer una contradicción, si considerásemos, como los antiguos, al hombre libre como libre también de afanes. Pero es que no hay mayor afán que el de ser libre, ni que obligue a una tenacidad mayor y más vigilante. Además, el afán nos lleva a la opción y se resuelve en ella. Estamos en la situación de tener que optar. Lo cual significa que la libertad no nos es dada, y que no podemos vivir sin esa perplejidad que nos fuerza a decidir, que nos obliga a ser libres. La radicalidad vital de la opción se disimula, las más de las veces que la efectuamos, bajo la trivialidad de los fines que elegimos. Pero en otras, en cambio, tenemos conciencia de que ella nos compromete: orientamos por ella en cierto sentido nuestra vida, y nos empeñamos en esta dirección.⁴ Las grandes

⁴ Estas líneas fueron escritas en 1940: ya entonces era vieja la cuestión del *engagement*, que tan de moda se puso después. (Nota 2ª ed.)

drama que yo mismo voy escribiendo. Mi vida no es un hecho natural porque es un hecho único; un hecho natural es indiferente, indistinto, mientras que una vida humana es algo distinto de todo y de otra vida, algo cargado de sentido. Al otro lo llamo mi semejante porque, como yo la mía, tiene él su propia vida.³ Esta dignidad sobre-natural de ser único lleva consigo una limitación: mi vida es única pero irremediable. No puedo deshacer lo que ya está hecho, no puedo hacer que no sea lo que ya fue. Aunque no piense activamente en ello, *estoy siempre en la situación de un ser que no puede retroceder*. Tampoco puedo detenerme: tengo que seguir adelante, inexorablemente. Pero el seguir adelante siempre, me cuesta siempre esfuerzo: tengo que afanarme. Estoy en la situación de un ser que se afana siempre. Sin embargo, este afán por el cual sigo siendo no me permitirá seguir siendo siempre. Llegará un momento en que perderé mi afán, o ya no podré realizar afán ninguno. Cuando haya dejado de ser, otros seguirán siendo y otros vendrán a ser como vine a ser yo mismo. La continuidad de mi afán es limitada porque tiene un principio y un fin. Y no puedo eludir la representación de la vida entera, mía y de los demás que me precedieron y me seguirán, como una unidad conjunta que transcurre a pesar de mi llegada y a pesar de mi ausencia. Yo estoy en la situación de un ser que nace y muere y piensa su nacimiento y su muerte. Soy un ser limitado porque mi vida tiene principio y fin, porque ella es única y porque es esforzada. Soy limitado, además, aun en mi autonomía. Soy autónomo porque me afano, y porque mi afán es único; pero ni puedo afanarme por todo, ni puedo realizar todos mis afanes, ni todo lo que me acontece proviene de un afán mío. Estas últimas limitaciones se concretan en situaciones que expresamos diciendo: no lo pude lograr, no lo había previsto, esto no es para mí, no lo puedo hacer, he fracasado, he perdido.

Todas estas situaciones vitales fundamentales que se nos descubren en la primera reflexión tienen el carácter de forzosidades, determinan la condición humana en cuanto tal, y entran a constituir lo que llamamos el destino humano. Del destino vamos a ocuparnos más adelante. Lo pertinente aquí es comprender que mi vida es temporal porque es limitada. Por lo mismo es espacial. Si mi vida no tuviera fin, yo no tendría que afanarme, y sin el afán no habría ésta que llamamos proyección al futuro, por la cual la experiencia inmediata, presente, se cualifica temporalmente. Todos nuestros momentos presentes serían in-

³ La "propiedad" de su vida que tiene el otro, y por la cual se distingue su vida de la mía "propia" (hasta el punto de que son irreductibles la una a la otra); es justamente aquella que hace del sujeto ajeno un semejante, o un prójimo, es decir, un "otro yo". Lo que hace el otro, lo que es el otro, es siempre algo que en principio yo mismo pudiera ser o hacer, y sólo se me hace comprensible en tanto que posibilidad mía (aquí mía se entiende como humana en general) no realizada por mí. De otro modo las vidas ajenas serían en efecto tan ajenas, que yo no podría integrarlas en la mía. Sobre este punto véase *Metafísica de la expresión*, caps. v, vi y vii. (Nota 2ª ed.)

crisis que pasamos en la vida suelen resolverse en una opción definitiva. A veces la gravedad de la crisis rebasa nuestra capacidad de optar; nos arredran las consecuencias previstas de cada una de las decisiones posibles, y la crisis se resuelve por una compleja combinación de decisiones nuestras accesorias o secundarias, de decisiones ajenas, y del curso mismo de los acontecimientos, por el cual decimos que "nos dejamos llevar".

Los resultados que trae esta combinación no dejan de encontrar apoyo en argumentos favorables que nosotros forjamos a posteriori. Si los acontecimientos nos llevaron a lo que resultó ser lo mejor, encargándose ellos de un acierto que nosotros no supimos lograr, puede ocurrir que le disputemos el éxito al azar, y que nuestros argumentos a posteriori lleguen a convencernos de que la decisión fue nuestra, confundiendo la experiencia de crisis ante una disyuntiva con la experiencia de opción decisiva, la cual es tan dolorosa como aquella. La inversa puede ocurrir también. Si nuestra auténtica decisión no nos conduce a lo mejor, solemos eludir ante nosotros mismos la responsabilidad de haberla tomado, atribuyendo a los acontecimientos el resultado que posiblemente se debió a error nuestro. En todo caso, lo mismo si arrostramos la decisión que si nos arredramos ante ella, la situación de tener que optar es la misma. Esta situación puede poner nuestra existencia en un punto límite. Tener que optar en la vida es una situación fundamental del hombre. La opción puede ser banal; pero aquella situación en la que, optando, nos parece empeñamos nuestra vida por entero, es una situación que llamaremos límite. Parece como si chocáramos contra algo, más allá de lo cual nuestra vida no fuera posible, o fuera sólo posible de un modo ya distinto, que nos obligara a cambiar.

Imaginemos la situación del hombre que abandona su país y debe elegir otro en que radicarse de nuevo. Esta es una situación común en nuestros días. Se vive la situación con una serie de constricciones que limitan por todos lados nuestra posibilidad de decidir. Pero, en tanto que a opción es posible, deliberamos sobre algo que en parte es conocido y en parte desconocido. Sabemos que toda circunstancia condicionaría nuestra vida, pero no podemos prever de qué modo nuestra vida a a quedar condicionada por su nueva circunstancia. Si lo desconocido nos amedrenta, no es aquí tanto por desconocido o imprevisto, cuanto por la posibilidad cierta de error que lo desconocido envuelve. A medida que una posición nos es familiar o habitual, disminuye la posibilidad de lo inesperado que el futuro contiene siempre, y disminuye por tanto la posibilidad de enfrentarnos ante opciones decisivas, lo cual es empre una experiencia dramática en la vida del hombre. Nuestra disponibilidad para estas situaciones límites es reducida. Los errores, como decimos, se pagan caros. La conciencia del error es también una situación límite. El saber que en nuestra vida no podemos evitar el error, una situación fundamental.

Los términos de una opción —los de la alternativa— se presentan siempre como extremos. La tensión entre ellos es lo que produce el dra-

matismo de la situación de optar. Toda posición que se adopta es siempre extrema, porque lo extremo es tomar posición, aunque la posición, una vez tomada, resulte medianera con respecto a otras que se pueden juzgar extremas por razones ajenas al acto mismo de la opción. No es menos empeñoso el conciliador que el arrebatado. El extremo es el límite en que nos encontramos cuando hemos de decidir. El término medio puede parecer una posición de equilibrio entre dos extremos equidistantes: la prudencia valerosa, entre la temeridad y la cobardía; la honestidad, entre el puritanismo y el desenfreno; la virtud del sabio, entre la pura erudición y la ignorancia, etc. Pero ocurre que la opción no resuelve nunca entre estos términos. Estos términos son calificativos de una conducta, aplicados a ella después de llevada a cabo. Nadie opta realmente por la temeridad o la cobardía, ni por el desenfreno, ni por la ignorancia. Las disyuntivas de la acción no se presentan así: entre hacer lo bueno y hacer lo malo, sino entre hacer esto o hacer aquello. Lo bueno y lo malo, si acaso, vienen después, como calificativos de la acción ya realizada; pero mientras estamos en la deliberación, lo bueno y lo malo se consideran ambos hipotéticamente inherentes a cada uno de los términos de la deliberación. Si no fuese así, la opción no sería realmente una situación límite. Entre lo bueno y lo malo, la opción por lo bueno sería automática; no habría realmente opción, ni la libertad sería, por tanto, una posibilidad de nuestra vida.

Hay que penetrar en la idea de que si somos libres es porque somos limitados.⁵ Nuestra previsión no puede descifrarnos el porvenir, ni podemos siempre resolver, sin más, sobre lo que de conveniente o no conveniente pueda tener cada uno de los términos de una disyuntiva. La virtud de elegir el justo medio entre dos extremos igualmente perniciosos, es una virtud abstracta, general; y sigue siendo abstracta aun cuando se especifique, como hizo Aristóteles, en un índice o ejemplario de dimensiones extremas y términos medios. En la realidad concreta de la

⁵ Y como la limitación tiene carácter de necesidad inexorable, de ello resulta que la libertad no puede concebirse como negación de la necesidad. Si hay límite —y es evidente que lo hay— esto significa que es algo irrefragable. El orden de lo necesario no puede infringirse, o suspenderse provisionalmente, para dejar paso a la libertad, como se infringe o suspende el orden legal. El orden legal es obra humana; el orden necesario condiciona la vida humana. Por esto no tiene mayor valor que el de otra paradoja cualquiera la afirmación de que somos libres por necesidad, si no se advierte y se explica que la libertad (carácter) entra en una conjugación dialéctica (dialéctica vital) con la necesidad (destino). Cabe decir, pues, con razón que somos libres porque somos limitados, o condicionados, cuando se aclara que las determinaciones no son unívocas: cada situación presenta una alternativa. En ella nos vemos forzados a optar, pero la opción es justamente el acto de la libertad. La libertad, que es la acción, no es una peculiar "potencia del alma" que esté al lado de otras potencias no libres. Ser libre quiere decir obrar con sentido, esto es, decidir ante las alternativas posibles (pues lo que sólo tiene un sentido posible es lo que no tiene sentido: lo indiferente, lo unívocamente determinado). (Nota 2ª ed.)

ejemplo, es ponerse en una situación límite. Cualquiera de los problemas de la filosofía, en cualquiera de sus planteamientos históricos, nos conduce al problema límite de dónde surge y dónde culmina toda preocupación auténticamente humana. ¿Qué soy yo? ¿Qué es ser? ¿Qué es lo bueno? ¿Cuál es mi destino? ¿Qué es conocer? ¿Qué es Dios? Cuando el hombre reflexiona sobre ellos decimos que filosofa. En su meditación, se enfrenta con un punto límite. Pero no con un límite de su razón, pues el límite de su razón es otro de los problemas sobre que reflexiona, sino un límite de su existencia, más allá del cual su misma reflexión se pierde, porque su existencia toda está contenida más acá de ese extremo y limitada por él. El efecto psíquico que produce semejante reflexión es análogo al que se experimenta cuando intentamos representarnos imaginativamente la noción de infinito. Es una experiencia de tensión interior y desasosiego. La reflexión conduce al verbo, pero el límite nos impone silencio. De un límite podemos hablar cuando conocemos lo que hay más acá y más allá del límite mismo. Pero cuando el más allá nos es desconocido, la experiencia del límite nos reduce a hablar de lo que está más acá, y el propio límite, entonces, no es conocido como límite entre dos, sino como *impasse*: el límite es donde termina lo que conocemos o vivimos.

Nuestra vida no alcanza ordinariamente un límite, sino que se mantiene a una confortable distancia, lo más que puede. Filosofar es alcanzar, en la experiencia del problema, este límite y permanecer en él. Por lo mismo que en la experiencia mística, esta situación no es duradera. Los límites se atisban. El hombre es limitado aun en el sentido de que vive entre límites, no en los límites.

Situaciones permanentes y transitorias. El intento de vivir de nuevo y la ruina de la vida. La deshumanización en el éxito y en el fracaso

3. Hemos abordado ya la cuestión relativa a la duración de las situaciones. La duración puede afectar a la estructura misma de una situación. En otros términos, una situación cambia cualitativamente cuando dura más, o se hace permanente. Así, por ejemplo: la situación del sujeto que está enfermo no es la misma que la del sujeto que es un enfermo, que tiene una enfermedad crónica. Es evidente además que las situaciones fundamentales sólo pueden ser permanentes, y que las situaciones límites sólo pueden ser transitorias, en tanto que ellas consisten en la agudización, en una experiencia concreta, de una situación fundamental. Podríamos decir que las situaciones fundamentales constituyen el cauce que limita la existencia del hombre, pero que esta limitación sólo se vive cuando en la efectividad concreta de la existencia el hombre choca con límites y pretende inútilmente rebasarlos.

Sin embargo, no toda experiencia de limitación se da en una situación límite. Porque cada hombre tiene sus propios límites, además de los comunes a todos los demás. Estos límites particulares no son fun-

conducta, nuestra perplejidad se origina en la consideración de diversas posibilidades, cada una de las cuales aparece en sí como extrema porque la elección de cualquiera de ellas excluye a todas las demás. La renuncia tiene un carácter tan absoluto como la preferencia que la produce. La vida es irreversible.

Tan sólo en estos términos es posible resolver la paradoja que desde antiguo se formuló así: *video meliora proboque, deteriora sequor*. El problema era psicológico tanto como moral. En la conducta efectiva el hombre nunca opta por una virtud. Optamos siempre por hacer esto o aquello, de un modo muy concreto. Si acaso, podemos tomar en cuenta que al llevar a efecto una determinada decisión, nuestros actos van a resultar valiosos con respecto a cierta virtud o a cierta norma. Pero nunca optamos por lo peor, sino que optamos por obrar de un cierto modo, el cual puede resultar peor con respecto al mérito que hubieran logrado nuestros actos si hubiésemos hecho otra cosa, o nos hubiésemos acomodado al cumplimiento de cierta norma.

Cuando la norma es considerada como propia por el sujeto que decide, y su decisión no se acomoda a ella, la experiencia que sufrimos ya no es la del error, sino la de culpa o pecado. Pero aun así, la referencia del acto a la norma correspondiente, su cualificación moral, pueden resultarnos dudosas como consecuencia del infinito amor que sentimos por nosotros mismos, el cual nos lleva fácilmente a disculparnos; pero también son dudosas porque la referencia de un acto concreto y circunstanciado a un concepto general (valor, norma, virtud) es siempre problemática, pues el acto de la persona es siempre único. Por esta razón aceptamos fácilmente el proclamarlos pecadores, pero en cambio rechazamos casi siempre la imputación de un pecado concreto. Y cuando la exculpación es imposible, por evidencia de la falta, no dejamos aun de justificarla en la afirmación de que todos somos pecadores, y que no podemos evitar el pecado. Lo cual es cierto, y ello constituye también una situación fundamental del hombre. Sin la alternativa, y la consiguiente forzosidad de optar, no hubiera surgido la noción de pecado (o las de falta, delito y crimen).

En las líneas precedentes hemos indicado que hay situaciones fundamentales y situaciones límites. Situaciones fundamentales son aquellas que condicionan la existencia humana como tal. La vida se vive en función de estas situaciones. La limitación que ellas imponen a la vida es su carácter común. Y cada vez que esta limitación general de nuestro existir humano se agudiza en una experiencia concreta nos encontramos en una situación límite. De otras situaciones límites, no comunes a todos los hombres, nos ocuparemos en seguida. Permitásenos decir ahora que la conciencia del pasado es una situación límite, en tanto que es un modo peculiar de la reflexión, pues toda experiencia de reflexión es una situación límite. Ciertamente que damos aquí a la reflexión un cierto alcance, y que este alcance depende del problema que nos preocupa y la intensidad de nuestra experiencia reflexiva. Filosofar, por

damentales sino para él, y su experiencia de ellos no es auténticamente una situación límite. (Es límite individual, no límite de la condición humana.) En las situaciones límites tiene siempre el hombre la honda convicción de que está viviendo una experiencia que afecta a todos los demás hombres que son, han sido y serán. Los límites que se alcanzan no son los propios, sino los de la humanidad misma. Lo que se vislumbra desde estos límites es lo que es el hombre. La posibilidad de hablar de lo que el hombre sea sólo se logra, por tanto, después de esta incursión profunda hasta los límites de sí mismo, después de una experiencia máximamente personal —nunca después de un simple raciocinio.

Ahora bien: descubrimos en seguida que hay en el hombre limitaciones menos esenciales, si es legítimo decirlo así: menos constitutivas que aquellas que se revelan en situaciones límites. Por ejemplo, el *ser hombre* o *ser mujer*. Esta situación es genérica, pero no la llamamos fundamental. Es una situación permanente y por serlo derivan de ella y con ella se conjugan una múltiple diversidad de situaciones vitales típicas. Mi existencia concreta es indudable que queda irrefragablemente limitada por mi situación de ser hombre; pero es indudable también que mi experiencia vital, en tanto que ser viril, en cualquiera de sus formas típicas, no me lleva nunca a un punto límite de la existencia en tanto que humana. Otras situaciones permanentes son las que derivan de mis aptitudes o disponibilidades constitucionales para la vida. Ciertamente que la simple aptitud o capacidad no constituye por sí sola una situación, pues sólo nos es conocida y podemos hablar de ella en tanto que ha sido actuada y puesta en servicio en una situación concreta. A partir de entonces, conocemos aquella potencia, y por saber que posemos la aptitud correspondiente estamos ya en una determinada situación. Nuestra conducta sería distinta si la desconociéramos, o si no la poseyéramos. Aunque de hecho no lleguemos a ejercitarla después, el saber que la posemos nos deja ya situados de manera característica.

Hay además situaciones que son permanentes a partir de un cierto momento.⁶ En un sentido estricto, hay que incluir entre ellas las experiencias importantes de nuestro pasado. Todo lo que hemos hecho y no hecho, todo lo que nos ha sucedido y que tuvo una resonancia persistente en nuestra vida, nos deja en una determinada situación en el presente y frente al porvenir. Lo que se llama "rehacer la vida" es un intento que el hombre realiza a veces por borrar su pasado. Para lograrlo, suele cambiar de medio. Porque, en el mismo medio personal, la situación creada por lo que ya hemos sido y lo que ya hemos hecho no se destruye sino lentamente, aunque persistamos en el cambio de nuestro modo de ser, y aunque logremos efectivamente borrar del recuerdo nuestro modo anterior. En un medio nuevo, en cambio, la

⁶ Véase la nota 1 del presente capítulo.

situación puede ser nueva desde el principio si mudamos de modo de ser, aunque no se borre nuestro recuerdo de lo que ya fuimos. Por esto, grosso modo, en las situaciones permanentes a partir de un cierto momento podemos incluir no sólo las determinadas por nuestras experiencias pasadas capitales, sino el pasado entero. Porque, aun suponiendo que nuestra vida se haya deslizado sin relieves ni accidentes, la misma mediocridad de nuestra experiencia es también un componente de nuestra situación actual.

"Soy un hombre mediocre", "no he tenido suerte", "me quedé cojo", etcétera, éstas son situaciones cuya realidad no depende de la intensidad emocional de la experiencia pasada. La infinita posibilidad y riqueza de la existencia humana deriva de que podemos cambiar, modificar lo que llamamos nuestra forma de vida, aun cuando borrar el pasado no sea posible por completo, y sólo pueda lograrse muy lentamente en la medida en que lo es. La acción que llamamos reivindicación, la regeneración, la experiencia de "volver a empezar", son un intento humano por crear una situación nueva que substituya a otra permanente a partir de un cierto momento. Del mismo modo puede el hombre arruinar o ver arruinarse su vida. Lo que entendemos por "arruinar la vida" es un derrumbamiento; se viene abajo el crédito que habíamos logrado, o se hunde el fundamento en que apoyaba nuestra acción: fundamento religioso, político, pasional, etc. En ambos casos estábamos en una situación; ésta se destruye, y entramos en otra: "estamos arruinados". La ruina, si es debida a un acto nuestro, será tanto más irreparable cuanto menos podamos repudiarlo sin negarnos a nosotros mismos. Pues un acto no es siempre tan acto como otro cualquiera.

La cualificación estimativa es un dato psicológico para la consideración del acto como más o menos acto. Cuanto más indiferente es, menos acto es; yo me siento menos empeñado en y por él. Y debe entenderse que esta cualificación estimativa no es la que podemos efectuar con respecto al valor moral del acto, sino la conciencia que tenemos de su importancia para nuestra vida. Pongamos el caso más claro: el acto puede ser lo que primariamente llamamos malo; nosotros lo juzgamos así al realizarlo, y sin embargo la cualificación vital nos lo presenta como hondamente integrado, como significativo, en suma, como irreparable. Si el acto es malo, por serlo compromete la situación de crédito social en que estábamos; la ruina será tanto más efectiva cuanto menos podamos eludir la responsabilidad. El acto no es situación, sino comportamiento en la situación; pero este acto habrá "arruinado" nuestra situación, y por él habremos entrado en una situación nueva.

Sin embargo, la situación nueva no suprime, no aniquila la anterior. Conste que decimos ruina. Donde hay ruinas no hay lo que antes hubo; pero algo queda de lo que hubo: eso, las ruinas. Lo que vamos siendo puede sólo desplazar la actualidad de lo que ya fuimos, combinándose una nueva situación con otra, implicándose las anteriores en la nueva, pero nunca suprimiéndolas. El hombre que mató, el hombre que hizo

13

Cuando el espíritu no tiene presencia, sino que está ausente, nos encorvamos para dejar que las cosas pasen por encima de nosotros: ni las afrontamos, ni las evaluamos, ni nos exponemos ante ellas, ni nos empeñamos por ellas, ni asumimos una actitud decidida; en suma, no nos comportamos auténticamente como humanos, aunque en otro sentido sea muy humano no comportarse como hombre auténtico.

Cosa distinta de lo des-humano es lo in-humano. La evasión de la culpa o de la admisión del fracaso pueden producirse en un sentido inverso a saber: insistiendo en el camino de esa culpa o ese fracaso. Es otra forma de la falta de valor: la cobardía con orgullo. Cuando hacemos el mal podemos causar el mal a otro. Insistir en ello se llama crueldad. Pero siempre es crueldad, por lo menos para consigo mismo, la insistencia consciente, resentida, en el camino del error, sea éste el pecado o el fracaso. No sé por qué llamamos inhumana a la crueldad: sólo el hombre puede ser cruel. Pero es que sólo él puede ser in-humano, negar su condición humana en su misma conducta. El animal no puede ser in-animal. Tampoco el animal puede des-naturalizarse, como el hombre puede estar, transitoriamente, en situaciones en las que pierde por jirones su condición humana, sobre-natural.

Lo que resulta paradójico es que la deshumanización por cobardía, por agotamiento del tremendo esfuerzo de mantenerse humano en situaciones límites, puede sobrevenir lo mismo después de un éxito que de un fracaso. El éxito trae a veces, envuelta en la satisfacción íntima, disimulada entre las ventajas que reporta, la convicción de la imposibilidad de repetir de nuevo el esfuerzo, de "mantenerse a la altura". Se presume de un modo confuso que lo que hicimos, por ser positivamente valioso, va a dejar una huella profunda en nuestra vida y en la apreciación que los demás hacen de ella (lo mismo que si el acto hubiese sido error, fracaso o culpa). Y como toda decisión importante implica un riesgo, no osamos ya afrontar el nuevo riesgo que entraña nuestra acción, y del que fuimos un poco inconscientes en el momento de decidimos a obrar. Con muy buen tino la gente llama a eso "vivir del pasado", de la herencia del pasado. El presente, pues, puede dejar de importarnos por desaprobación del pasado, o porque en él hubiésemos logrado una situación en la que nos sentimos sorprendentemente realizados. De cualquier modo dejamos de vivir, o sea, nos deshumanizamos. Si la situación perdura, será de las permanentes a partir de un cierto momento. Pero será transitoria si un impulso interior o un acontecimiento exterior consiguen conmover nuestro plácido acomodo.

La situación económica. Superioridad, igualdad, inferioridad.
Los complejos personales y las situaciones

4. La situación económica, la situación social, entendidas en el sentido primario que tienen en el hablar común, pueden ser elegidas como ejemplos de situaciones transitorias. Entiéndase bien que una situación

la guerra, el hombre que inventó la dinamita, el hombre que fue un sabio eminente antes de arruinar su vida, son expresiones en las cuales se manifiesta esta convicción común, en su forma irreflexiva o espontánea, de que la situación presente de un hombre se cualifica por sus situaciones anteriores, se mezcla con ellas, pero no las cancela o suprime.

Se comprende que no sólo el acto malo puede ponernos en situación de ruina, como tampoco la ruina producida por aquel acto consiste necesariamente en el descrédito social. El acto puede no tener resonancia social ninguna, y hasta permanecer ignorado de todos, y la ruina producirse, no obstante, por el choque o la pugna entre nuestra desaprobación del acto y la ineludible necesidad de afrontarlo íntimamente. (Advertimos esto para precisar que la situación no necesita, para constituirse, de la participación activa de los demás; entendiendo por participación una conciencia en los demás de los componentes de nuestra situación. Desde luego, su simple existencia, la existencia del otro como un prójimo —aun cuando nos sea personalmente desconocido, o su vida no nos importe en tanto que personal— sí constituye un elemento o componente básico de la situación: si no fuese por el prójimo yo no cualificaría mis propios actos, no me vería forzado a responder de ellos ante mí mismo. Toda situación implica al otro; pero no es necesario, en una situación de "ruina de la vida", que el otro advierta las razones de la ruina. No habría ese desfonde interior si no estuviera presente el prójimo, pero éste puede seguir ignorando que el desfonde se produjo, puesto que lo mantengo celado en mi interior. La evasión, el retraimiento, en una de sus innumerables formas, es justamente el acto que ejecutamos a veces para rehuir la vista y el contacto de aquellos que no nos importan —o que nos importan demasiado—, como si por no verlos pudiésemos afrontar más fácilmente la responsabilidad secreta de nuestra conducta, o como si nuestra simple presencia entre los demás fuese a revelarles los fracasos nuestros que ellos ignoran.)

Con esto hemos entrado ya, insensiblemente, en el terreno de las situaciones transitorias. Hablábamos de la evasión. La pugna entre nuestra desaprobación de un acto propio y la necesidad de afrontarlo, la cual se agudiza a veces dramáticamente ante las consecuencias del acto, nos agota de tal manera que desviamos desde entonces nuestra conducta de todo lo que pueda representar una decisión importante. Para eludir de algún modo nuestra repulsa interior, nos comportamos como si nos hubiese escarmentado el acto por importante, y no por malo. Es ésta una evasión de la decisión, por la cual, consumido nuestro valor para afrontar situaciones nuevas, permanecemos en ellas de un modo pasivo. Un fracaso puede producir los mismos efectos de deshumanización. Y decimos deshumanización porque lo esencial de lo humano, que es la libertad, reside en la decisión, en el denuedo de afrontar o sea de hacer frente a la situación, en la erección de la persona frente a, o en la situación. Por algo a eso llama la gente presencia de espíritu. La persona es erecta en la actitud vital, lo mismo que en la postura física.

no es permanente o transitoria tan sólo por el hecho de su duración. Si así fuese, tendríamos que esperar la muerte de la persona que está en una situación para comprobar si en efecto había sido permanente aquella situación. El carácter de permanente es un carácter intrínseco de la situación misma, determinable por tanto ya a partir de un cierto momento. En otros términos: una situación puede durar (podemos durar en ella) nuestra vida entera, y no ser por ello permanente, sino transitoria. Por ejemplo, la situación económica, la situación social. Una situación permanente es, por ejemplo, ser ciudadano nativo de un cierto Estado: ser español, ser inglés (aunque el momento a partir del cual se está en esta situación sea en rigor el de nacer). Una situación transitoria es la de ser extranjero, es decir, radicar en un país extranjero (aun cuando la situación perdure desde un cierto momento hasta el fin de nuestros días).

Pues bien: la situación económica, la situación social, son situaciones constitutivamente transitorias; quiero decir que se viven como transitorias independientemente de su duración efectiva. Las limitaciones que ellas imponen (toda situación implica una limitación o determinación de la vida) son específicas: la vida se vive de un cierto modo, por causa de aquellas situaciones. Pero estas limitaciones no tienen el carácter de las impuestas por las situaciones permanentes y menos el de las fundamentales.

Una nota peculiar de estas situaciones es la de ser colectivas. En efecto, ellas se viven no como exclusivas, o como independientes de las situaciones iguales que otros viven, sino que en la misma experiencia que tenemos de ellas encontramos, como uno de sus componentes, esta peculiar relación en que estamos con los que se encuentran en situación análoga. Entre todos constituyen la clase. La situación social, la situación económica, ambas en estrecha relación, desembocan en una situación de clase, la cual ya es, definitivamente, una situación colectiva, como la de ser militar o la de pertenecer a un partido político.

En nuestros días se accede fácilmente de una clase a otra en los dos sentidos; quiero decir de arriba abajo e inversamente, no importa lo que se quiera poner abajo. Dejando aparte la cuestión de si estas situaciones han sido de hecho transitorias en otros tiempos, se viven hoy con una conciencia aguda de su transitoriedad. Pudo haber en algún tiempo una cierta mística de la clase. Dejó de existir la aristocracia de sangre. Y el acceso a la burguesía, que la substituyó, se abrió prácticamente a todo el mundo, en el mismo momento en que surgía la mística del proletariado. Pero si entendíamos por proletariado la situación económica de una masa de hombres, era evidente que cada uno de ellos podía tener a su alcance (nada externo se lo impedía) su desproletarización. Por su constitución misma, la burguesía es clase abierta, a diferencia de la aristocracia. (En ésta, aunque ella tiene también accesos abiertos, lo esencial es la herencia.) Y si, por el contrario, entendíamos por proletariado una situación personal en la vida, o un modo

121

situación puede ser nueva desde el principio si mudamos de modo de ser, aunque no se borre nuestro recuerdo de lo que ya fuimos. Por esto, grosso modo, en las situaciones permanentes a partir de un cierto momento podemos incluir no sólo las determinadas por nuestras experiencias pasadas capitales, sino el pasado entero. Porque, aun suponiendo que nuestra vida se haya deslizado sin relieves ni accidentes, la misma mediocridad de nuestra experiencia es también un componente de nuestra situación actual.

"Soy un hombre mediocre", "no he tenido suerte", "me quedé cojo", etcétera, éstas son situaciones cuya realidad no depende de la intensidad emocional de la experiencia pasada. La infinita posibilidad y riqueza de la existencia humana deriva de que podemos cambiar, modificar lo que llamamos nuestra forma de vida, aun cuando borrar el pasado no sea posible por completo, y sólo pueda lograrse muy lentamente en la medida en que lo es. La acción que llamamos reivindicación, la regeneración, la experiencia de "volver a empezar", son un intento humano por crear una situación nueva que substituya a otra permanente a partir de un cierto momento. Del mismo modo puede el hombre arruinar o ver arruinarse su vida. Lo que entendemos por "arruinar la vida" es un derrumbamiento; se viene abajo el crédito que habíamos logrado, o se hunde el fundamento en que apoyaba nuestra acción: fundamento religioso, político, pasional, etc. En ambos casos estábamos en una situación; ésta se destruye, y entramos en otra: "estamos arruinados". La ruina, si es debida a un acto nuestro, será tanto más irreparable cuanto menos podamos repudiarlo sin negarnos a nosotros mismos. Pues un acto no es siempre tan acto como otro cualquiera.

La cualificación estimativa es un dato psicológico para la consideración del acto como más o menos acto. Cuanto más indiferente es, menos acto es; yo me siento menos empeñado en y por él. Y debe entenderse que esta cualificación estimativa no es la que podemos efectuar con respecto al valor moral del acto, sino la conciencia que tenemos de su importancia para nuestra vida. Pongamos el caso más claro: el acto puede ser lo que primariamente llamamos malo; nosotros lo juzgamos así al realizarlo, y sin embargo la cualificación vital nos lo presenta como hondamente integrado, como significativo, en suma, como irreparable. Si el acto es malo, por serlo compromete la situación de crédito social en que estábamos; la ruina será tanto más efectiva cuanto menos podamos eludir la responsabilidad. El acto no es situación, sino comportamiento en la situación; pero este acto habrá "arruinado" nuestra situación, y por él habremos entrado en una situación nueva.

Sin embargo, la situación nueva no suprime, no aniquila la anterior. Conste que decimos ruina. Donde hay ruinas no hay lo que antes hubo; pero algo queda de lo que hubo: eso, las ruinas. Lo que vamos siendo puede sólo desplazar la actualidad de lo que ya fuimos, combinándose una nueva situación con otra, implicándose las anteriores en la nueva, pero nunca suprimiéndolas. El hombre que mató, el hombre que hizo

la guerra, el hombre que inventó la dinamita, el hombre que fue un sabio eminente antes de arruinar su vida, son expresiones en las cuales se manifiesta esta convicción común, en su forma irreflexiva o espontánea, de que la situación presente de un hombre se cualifica por sus situaciones anteriores, se mezcla con ellas, pero no las cancela o suprime.

Se comprende que no sólo el acto malo puede ponernos en situación de ruina, como tampoco la ruina producida por aquel acto consiste necesariamente en el descrédito social. El acto puede no tener resonancia social ninguna, y hasta permanecer ignorado de todos, y la ruina producirse, no obstante, por el choque o la pugna entre nuestra desaprobatión del acto y la ineludible necesidad de afrontarlo íntimamente. (Advertimos esto para precisar que la situación no necesita, para constituirse, de la participación activa de los demás; entendiendo por participación una conciencia en los demás de los componentes de nuestra situación. Desde luego, su simple existencia, la existencia del otro como un prójimo —aun cuando nos sea personalmente desconocido, o su vida no nos importe en tanto que personal— sí constituye un elemento o componente básico de la situación: si no fuese por el prójimo yo no cualificaría mis propios actos, no me vería forzado a responder de ellos ante mí mismo. Toda situación implica al otro; pero no es necesario, en una situación de "ruina de la vida", que el otro advierta las razones de la ruina. No habría ese desfonde interior si no estuviera presente el prójimo, pero éste puede seguir ignorando que el desfonde se produjo, puesto que lo mantengo celado en mi interior. La evasión, el retraimiento, en una de sus innumerables formas, es justamente el acto que ejecutamos a veces para rehuir la vista y el contacto de aquellos que no nos importan —o que nos importan demasiado—, como si por no verlos pudiésemos afrontar más fácilmente la responsabilidad secreta de nuestra conducta, o como si nuestra simple presencia entre los demás fuese a revelarles los fracasos nuestros que ellos ignoran.)

Con esto hemos entrado ya, insensiblemente, en el terreno de las situaciones transitorias. Hablábamos de la evasión. La pugna entre nuestra desaprobatión de un acto propio y la necesidad de afrontarlo, la cual se agudiza a veces dramáticamente ante las consecuencias del acto, nos agota de tal manera que desviamos desde entonces nuestra conducta de todo lo que pueda representar una decisión importante. Para eludir de algún modo nuestra repulsa interior, nos comportamos como si nos hubiese escarmentado el acto por importante, y no por malo. Es ésta una evasión de la decisión, por la cual, consumido nuestro valor para afrontar situaciones nuevas, permanecemos en ellas de un modo pasivo. Un fracaso puede producir los mismos efectos de deshumanización. Y decimos deshumanización porque lo esencial de lo humano, que es la libertad, reside en la decisión, en el denuedo de afrontar o sea de hacer frente a la situación, en la erección de la persona frente a, o en la situación. Por algo a eso llama la gente presencia de espíritu. La persona es erecta en la actitud vital, lo mismo que en la postura física.

Cuando el espíritu no tiene presencia, sino que está ausente, nos encorvamos para dejar que las cosas pasen por encima de nosotros: ni las afrontamos, ni las evaluamos, ni nos exponemos ante ellas, ni nos empeñamos por ellas, ni asumimos una actitud decidida; en suma, no nos comportamos auténticamente como humanos, aunque en otro sentido sea muy humano no comportarse como hombre auténtico.

Cosa distinta de lo des-humano es lo in-humano. La evasión de la culpa o de la admisión del fracaso pueden producirse en un sentido inverso a saber: insistiendo en el camino de esa culpa o ese fracaso. Es otra forma de la falta de valor: la cobardía con orgullo. Cuando hacemos el mal podemos causar el mal a otro. Insistir en ello se llama crueldad. Pero siempre es crueldad, por lo menos para consigo mismo, la insistencia consciente, resentida, en el camino del error, sea éste el pecado o el fracaso. No sé por qué llamamos inhumana a la crueldad: sólo el hombre puede ser cruel. Pero es que sólo él puede ser in-humano, negar su condición humana en su misma conducta. El animal no puede ser in-animal. Tampoco el animal puede des-naturalizarse, como el hombre puede estar, transitoriamente, en situaciones en las que pierde por jirones su condición humana, sobre-natural.

Lo que resulta paradójico es que la deshumanización por cobardía, por agotamiento del tremendo esfuerzo de mantenerse humano en situaciones límites, puede sobrevenir lo mismo después de un éxito que de un fracaso. El éxito trae a veces, envuelta en la satisfacción íntima, disimulada entre las ventajas que reporta, la convicción de la imposibilidad de repetir de nuevo el esfuerzo, de "mantenerse a la altura". Se presume de un modo confuso que lo que hicimos, por ser positivamente valioso, va a dejar una huella profunda en nuestra vida y en la apreciación que los demás hacen de ella (lo mismo que si el acto hubiese sido error, fracaso o culpa). Y como toda decisión importante implica un riesgo, no osamos ya afrontar el nuevo riesgo que entrañaba nuestra acción, y del que fuimos un poco inconscientes en el momento de decidimos a obrar. Con muy buen tino la gente llama a eso "vivir del pasado", de la herencia del pasado. El presente, pues, puede dejar de importarnos por desaprobatión del pasado, o porque en él hubiésemos logrado una situación en la que nos sentimos sorprendentemente realizados. De cualquier modo dejamos de vivir, o sea, nos deshumanizamos. Si la situación perdura, será de las permanentes a partir de un cierto momento. Pero será transitoria si un impulso interior o un acontecimiento exterior consiguen conmover nuestro plácido acomodo.

La situación económica. Superioridad, igualdad, inferioridad.
Los complejos personales y las situaciones

4. La situación económica, la situación social, entendidas en el sentido primario que tienen en el hablar común, pueden ser elegidas como ejemplos de situaciones transitorias. Entiéndase bien que una situación

no es permanente o transitoria tan sólo por el hecho de su duración. Si así fuese, tendríamos que esperar la muerte de la persona que está en una situación para comprobar si en efecto había sido permanente aquella situación. El carácter de permanente es un carácter intrínseco de la situación misma, determinable por tanto ya a partir de un cierto momento. En otros términos: una situación puede durar (podemos durar en ella) nuestra vida entera, y no ser por ello permanente, sino transitoria. Por ejemplo, la situación económica, la situación social. Una situación permanente es, por ejemplo, ser ciudadano nativo de un cierto Estado: ser español, ser inglés (aunque el momento a partir del cual se está en esta situación sea en rigor el de nacer). Una situación transitoria es la de ser extranjero, es decir, radicar en un país extranjero (aun cuando la situación perdure desde un cierto momento hasta el fin de nuestros días).

Pues bien: la situación económica, la situación social, son situaciones constitutivamente transitorias; quiero decir que se viven como transitorias independientemente de su duración efectiva. Las limitaciones que ellas imponen (toda situación implica una limitación o determinación de la vida) son específicas: la vida se vive de un cierto modo, por causa de aquellas situaciones. Pero estas limitaciones no tienen el carácter de las impuestas por las situaciones permanentes y menos el de las fundamentales.

Una nota peculiar de estas situaciones es la de ser colectivas. En efecto, ellas se viven no como exclusivas, o como independientes de las situaciones iguales que otros viven, sino que en la misma experiencia que tenemos de ellas encontramos, como uno de sus componentes, esta peculiar relación en que estamos con los que se encuentran en situación análoga. Entre todos constituyen la clase. La situación social, la situación económica, ambas en estrecha relación, desembocan en una situación de clase, la cual ya es, definitivamente, una situación colectiva, como la de ser militar o la de pertenecer a un partido político.

En nuestros días se accede fácilmente de una clase a otra en los dos sentidos; quiero decir de arriba abajo e inversamente, no importa lo que se quiera poner abajo. Dejando aparte la cuestión de si estas situaciones han sido de hecho transitorias en otros tiempos, se viven hoy con una conciencia aguda de su transitoriedad. Pudo haber en algún tiempo una cierta mística de la clase. Dejó de existir la aristocracia de sangre. Y el acceso a la burguesía, que la substituyó, se abrió prácticamente a todo el mundo, en el mismo momento en que surgía la mística del proletariado. Pero si entendíamos por proletariado la situación económica de una masa de hombres, era evidente que cada uno de ellos podía tener a su alcance (nada externo se lo impedía) su desproletarización. Por su constitución misma, la burguesía es clase abierta, a diferencia de la aristocracia. (En ésta, aunque ella tiene también accesos abiertos, lo esencial es la herencia.) Y si, por el contrario, entendíamos por proletariado una situación personal en la vida, o un modo

de vivirla, lo evidente era la proletarianización creciente de la llamada burguesía, y la independencia existente entre la proletarianización económica (situación de clase) y la proletarianización de la cultura (situación espiritual personal). Ocurrió que, al abrirse a todos el acceso a toda situación social, las "buenas" situaciones perdieron gran parte de su prestigio, hecho siempre de dificultad, de distancia y de misterio.

No es éste el lugar indicado para examinar estos hechos, en tanto que sociales y económicos. Los citamos porque la llamada conciencia de clase, la cual es conciencia de estar en cierta situación, implica hoy la conciencia de la transitoriedad de esta situación. Y además esto: si la situación social y económica se viviese como permanente, digamos como estable, el repertorio de situaciones que se originarían de aquella sería muy distinto. Las situaciones en que hoy nos encontramos como consecuencia de la nuestra social y económica, se diferencian de aquellas en que se encuentra otro hombre que tiene distinta situación económica y social que nosotros, pero unas y otras presentan la similitud psicológica de ser vividas como transitorias, no como fundamentales o constitutivas de la personalidad. La situación económica limita indudablemente (o incrementa) las posibilidades que están a nuestro alcance, pero no altera justamente esto: nuestro alcance, el cual depende de algo muy fundamental y particular de nuestra persona.

Podría objetarse que ciertas situaciones extremas sólo pueden darse como consecuencia de una situación económica, por ejemplo la miseria, lo cual es cierto. Pero la situación de clase, que depende de la social y económica, no es vivida de un modo uniforme por todos los individuos componentes de la clase (lo cual significa también que la situación social puede no depender exclusivamente de la situación económica, aunque nunca llegue a ser, en la experiencia, totalmente independiente de ella). Si admitiésemos lo contrario nos veríamos reducidos a considerar que lo transpersonal (en este caso lo económico) sería lo único determinante de una situación, con absoluta indiferencia respecto de la persona que está en la situación; o sea, que una vez distinguidos la persona y la situación, aquella sería determinada por ésta. Creemos haber mostrado con claridad suficiente que una y otra constituyen una unidad indisoluble: la persona está siempre en una situación, la situación es siempre situación de alguien, y la acción que surge de la persona, surge siempre en una situación y siempre la modifica.⁷

⁷ Nos limitamos a indicar los rasgos principales de la estructura de la situación económica, y reservamos para otra vez acceder a la tentación de iniciar un estudio a fondo de esta situación particular. Sería superfluo subrayar la importancia que este estudio podría tener, no sólo para la psicología, sino aun para la sociología y la misma economía. En todo caso, el análisis psicológico basta para advertir que los factores económicos, aunque sean en general componentes de una situación (todo individuo se encuentra siempre en alguna situación económica), no determinan la experiencia de la vida, o sea la vida misma, de una manera unívoca, inexorablemente uniforme. En otras palabras: la situación

de superioridad, para señalar un límite o marcar una distancia. También lo es que el otro exhiba a su vez sus propios motivos de valimiento para contrapesar los ajenos, que acaso él mismo reconoce íntimamente como válidos, pero que determinan una situación que no acepta. Lo mismo el uno que el otro pueden llegar a actuar en favor propio, diciendo palabras o haciendo gestos que nunca hubiesen considerado propios, por modestia, reserva o discreción, ante personas definitivamente superiores, y aun ante otras definitivamente inferiores (quiero decir, que de algún modo estuviesen, respecto de ellos, en situación definida de inferioridad o superioridad).

La psicología que hoy se hace nos revela que estos comportamientos, en las situaciones indicadas, tienen su raíz en las potencias instintivas y quedan preformados por los llamados complejos: el complejo de acaparamiento, el complejo de individualismo, los complejos de inferioridad y superioridad, etc. Muy útil saberlo. Pero no lo más importante. Es posible que estas teorías resulten insuficientes para lograr la comprensión del comportamiento humano. Esto no conduce necesariamente a rechazar la idea de los complejos, o a negar la realidad psíquica correspondiente. Pero el comportamiento humano es algo efectivamente muy complejo, aun sin tomar en cuenta los complejos, y tratarlo con el instrumento de simplificación que representa la hipótesis de un complejo puede significar una excesiva simplificación. El concepto de situación vital tiene sin duda capacidad suficiente para incluir en él aquellas complejidades del obrar humano.

En efecto: el concepto de complejo no abarca como es debido los factores que podemos llamar objetivos de la situación, y esto perturba la comprensión del correspondiente factor subjetivo. Por ejemplo: el complejo de inferioridad puede resultar de una relación objetiva de inferioridad; pero también puede ser el causante de esta relación, cuando el sujeto no es objetivamente inferior, pero se siente inferior. El complejo es el mismo en un caso y en otro, pero la situación vital es distinta. También es distinta la situación del que se encuentra en una efectiva posición de inferioridad sin estar aquejado de complejo alguno. E incluso en este caso caben muchas variantes de la situación vital. Puede el sujeto aceptar los términos de esa posición de inferioridad, y acomodarse a ellos su vida, porque los considere justos, o aun considerándolos injustos, con tranquila resignación; puede también considerarlos injustos —con razón o sin ella— y adoptar una actitud externa de conformidad provisional compatible con la disposición interior de protesta, en espera de que los actos propios, o las disposiciones ajenas, restablezcan en el porvenir una situación más justa, etc. El diagnóstico del complejo no explica, pues, todas las posibles variantes en la relación de inferioridad: El sujeto puede ser un envidioso incompetente, que se rebelde de manera resentida devaluando todo lo que él mismo advierte que está por encima de su nivel, o puede ser un sujeto cuya inferioridad represente una injusticia manifiesta, una infracción de las jerarquías objetivas. En este

A veces, de las situaciones económica y social derivan otras, también transitorias, de dependencia, superioridad e inferioridad. El término dependencia tiene un sentido muy lato. Psicológicamente, nadie es independiente del todo. Nos consideramos independientes respecto de las cosas ajenas o propias que no nos afectan de un modo inmediato. Pero esto es cuestión de grado, pues siempre estamos pendientes de algo o de alguien, siempre dependemos o estamos en relación de dependencia. Así entendida, la dependencia no es necesariamente subordinación. Esta implica siempre, de algún modo, inferioridad; mientras que la dependencia, en éste su sentido psicológico, más radical, indica una situación ajena a las de rango, orden o jerarquía; o sea que puede complementarse o caracterizarse con cualquiera de éstas. Psicológicamente, el jefe depende de sus subordinados, en el sentido de que su misma acción directriz es fraguada para ellos y recae sobre ellos. Asimismo, la acción de los subordinados depende de su situación respecto del jefe, se motiva y organiza en la situación de dependencia respecto de él, pero no sólo por la obediencia.

Nuestra convivencia con las personas, nuestro modo de comportamiento con ellas, se montan sobre estos tres niveles sumarios constituidos por las situaciones de superioridad, igualdad e inferioridad. Pero no habría que imaginárselas, para comprender la articulación de nuestra vida, como algo estático y rígido. En la concreción de las relaciones personales, estas formas o situaciones fluyen y se modifican, y pasamos con la misma persona, y acaso en un mismo diálogo con ella, de uno a otro nivel. Respecto de ciertos hombres (o de ciertas mujeres) nos sentimos espontánea e incuestionablemente en una relación de dependencia sumisa, de respeto o de inferioridad, ya sea por razón de edad, de rango social, de sentimiento personal nuestro o de jerarquía profesional. Nuestro comportamiento frente a ellos y con ellos queda todo él cualificado por esta situación. Ocurre lo mismo, pero inversamente, cuando somos nosotros los que estamos en situación de superioridad. Pero estas situaciones no se caracterizan siempre de un modo así tan claro y definitivo. Hay personas cuya situación respecto de nosotros es más indecisa. Pues bien: esta indecisión cualifica también de un modo peculiar la situación de ambos, y el comportamiento del uno respecto del otro. Es muy humano hacer valer frente al otro los motivos propios

económica no puede determinarse tomando sólo en cuenta los factores exclusivamente económicos: hay además factores psicológicos. Esto tienen que advertirlo igualmente los sociólogos y los economistas, sobre todo aquellos que propagan doctrinas historicistas. Si el sujeto no pudiera actuar sobre las condiciones económicas dadas y transformarlas, lo económico no sería histórico; no habría revoluciones, y las formas sociales serían de hecho inalterables. En la historia no hay determinismos, si la determinación se entiende como unívoca, y no como condicionante. La historia es un sistema abierto, y esto quiere decir que ella introduce siempre novedades: que se forja con actos humanos que deciden ante los condicionantes.

último caso, sus opiniones negativas sobre los que están en oposición relativa de superioridad no son resentidas, aunque puedan expresarse con los matices de acidez que se distinguen en toda actitud reivindicadora. Esas mismas opiniones acaso no las expresara, las callara piadosamente, si no fuese porque son precisamente los inferiores los que están en posición de indebida superioridad. Los más notorios amantes de la justicia no la ensalzan en abstracto, sino que responden siempre al estímulo de una injusticia manifiesta. ¿Podría su actitud comprenderse psicológicamente de manera cabal diciendo que proviene de un complejo de inferioridad? La injusticia siempre la cometen "los de arriba", los que tienen poder y están en posición superior; pero los que están abajo, los que sufren de la injusticia, no siempre son resentidos, envidiosos del poder ajeno, víctimas de un complejo de inferioridad. Los hay que sí, y los hay que no. Lo importante es comprobar que unos y otros no están en la misma situación vital.

Imaginemos un sujeto que tiene el complejo de acaparamiento. Aunque no lo llame él así, es consciente de su complejo, o de las tendencias que de él derivan (sabido es ya que no todo complejo es inconsciente, ni de origen traumático). Posiblemente lo más importante para comprender a este sujeto no consista en saber que tiene aquel complejo, sino en determinar la situación vital en que se encuentra por tenerlo y saber que lo tiene. Se cree que el diagnóstico del complejo va a permitirnos prever la conducta de este sujeto. Supongamos que la conducta pueda reducirse a la ejecución de unos movimientos de tendencia; tal vez conducta signifique algo más, pero aun entendiéndolo así, lo importante será determinar la estructura de su experiencia vital, y esto es lo no diagnosticable. Su vida (y no sólo su comportamiento externo) se articulará en una cierta forma como consecuencia de su situación. Es posible que realice ciertos actos que satisfagan los impulsos derivados de su complejo. Pero es posible, también, que otras veces omita estos actos, aunque se presenten como posibles a su deliberación. De estas omisiones el psicólogo de los complejos no puede hablarnos. Tampoco puede hablarnos de la distinta experiencia que es, para nuestro hombre, dar cumplimiento a sus impulsos siendo consciente de ellos o permaneciendo inconsciente de esa motivación profunda de su obrar. Las dos situaciones son distintas. Y, por ende, las dos vidas son distintas, la del hombre consciente de su complejo, y la del que posiblemente obra en muchos casos llevado por él, pero no lo conoce ni lo reconoce en sí. Concretemos más, puesto que el concepto de complejo parece cada vez más abstracto en su simplicidad.

El complejo de acaparamiento puede originar acciones reprobables: de una cierta brutalidad, de invasión de dominio ajeno en todas sus formas, a saber, indelicadeza, incumplimiento de promesa, indiscreción, agresión verbal o maledicencia, apropiación indebida, avasallamiento, en una palabra acaparamiento. Estas acciones pueden llevarlas a cabo lo mismo el individuo que es consciente en una forma u otra de su com-

plejo (él puede llamarlo temperamento o carácter) que el que no lo es. En sí mismos considerados, los actos del uno y los del otro tienen igual alcance o resonancia externa. Pero además, de la situación en que se encuentran el uno y el otro de nuestros individuos derivan situaciones a su vez distintas. Por ejemplo: el uno puede seguir indiferente a los efectos causados en el prójimo por sus actos, y hasta gozar con plena satisfacción de los beneficios logrados eventualmente por su absorción o su rapiña; mientras que el otro puede sentirse movido a excusarse o justificarse, a confesarse, a restituir lo ajeno. Pero supongamos que no lo haga y que, en lo externo, su posición no pueda distinguirse de la del otro. Sostenemos que su situación vital será radicalmente distinta de aquella en que se encuentra el que no siente reparos, remordimientos, contra-impulsos de compensación o la simple representación del daño causado.

La psicología que explica la conducta por los complejos, vemos que no alcanza a describirnos los más íntimos repliegues del modo de vivir el hombre su vida; y a pesar de haber sido llamada psicología de la profundidad, ella se detiene en lo superficial o externo, pues con la hipótesis de un complejo no puede distinguir entre dos experiencias radicalmente distintas que ofrecen el mismo aspecto tomadas desde fuera. Con el ejemplo del complejo de inferioridad comprobamos que el concepto de complejo no abarca la variedad de situaciones que derivan de los factores externos u objetivos; ahora, con el complejo de acaparamiento, comprobamos que tampoco los factores internos quedan suficientemente comprendidos. En resumen, un mismo complejo no determina siempre una conducta y una experiencia uniformes en todos los sujetos que tienen ese complejo.

Considerando el factor complejo como una constante de la situación, la conducta sería una variable; pero esta variable determina a su vez variantes en la situación misma, o sea situaciones distintas. Otra variable es el factor interno llamado "experiencia de la situación", la cual es propiamente un factor de la situación misma, y no algo sobreañadido a ella. Pues bien: este factor interno no es reducible al complejo, o explicable por él uniformemente. En verdad, la práctica psicoanalítica, forzada como se ve a atender de manera inmediata a lo concreto de la vida, propende a evitar la rigidez excesiva que el concepto de complejo tiene en la teoría. Cuando su empleo implica una idea determinista, más o menos expresa, es evidente que entonces se eliminan de antemano del análisis psicológico una serie de variantes situacionales que son sustantivas, y con ello queda establecido un principio inadmisible, el cual pudiera formularse así: "Los mismos complejos determinan conductas y experiencias iguales."

Es curioso anotar a este respecto la analogía entre la psicología de la profundidad y la que a sí propia se llama superficial, a saber, el conductismo. Cambiando uno de los términos de aquel principio, su forma permanece y se revela igualmente rígida: insuficiente: el

diría en efecto que "las mismas situaciones externas, o dispositivos de estímulos, determinan conductas y experiencias iguales" (aunque, a decir verdad, del factor experiencia el conductismo prescinde por completo; pero a su vez la psicología profunda tiende a menoscar el factor situacional externo, para atender casi exclusivamente al factor inconsciente). En un caso, el determinismo objetivo explica la conducta por el estímulo externo; en el otro, el determinismo del inconsciente la explica por el complejo interno. En un caso y en otro parecen quedar al margen las innumerables variedades de la relación vital consciente entre el sujeto, como persona integral, y la realidad interna y externa: la realidad de las cosas y las personas que no son meramente estímulos, sino algo con sentido para el sujeto, y la realidad del propio yo, incluidos los complejos, la cual es también "objeto de experiencia". En fin, en ambos casos parece quedar eliminado el factor vital llamado iniciativa, o sea la capacidad que tiene el sujeto de iniciar y proseguir una acción que revierte sobre sí mismo y sobre el dispositivo exterior (capacidad que está presupuesta en el programa mismo de una psicoterapia: en ésta el médico sirve de guía, pero el paciente ha de "tomar la iniciativa").

La iniciativa es la clave de la conducta, en tanto que específicamente humana. Conducta significa conducida, pero la acción conducida tiene un conductor que es el sujeto mismo, el protagonista de la acción. Cuando su acción está determinada por otros factores que no son él mismo, aunque sean internos, no puede hablarse de acción en sentido propio, pues el sujeto no es entonces el que conduce, sino el conducido.

La intimidad y la prisa

5. El repertorio de las situaciones vitales transitorias es inagotable. En él se incluyen justamente aquellas en que toman forma los actos de la vida cotidiana. Estos son a veces banales, a veces no. Hay dos muy significativas, con relación a nuestra forma de vida actual y por la importancia de las otras situaciones que de ellas derivan. Son la intimidad y la prisa.

Una cosa es tener intimidad o intimar con alguien, y otra cosa es estar en intimidad. En intimidad se puede estar a solas (aunque no siempre que estamos solos estamos con nosotros mismos) o con personas no íntimas. La situación de intimidad requiere un medio de una cierta dimensión y cualidad. Lo íntimo nos evoca lo reducido; por esto decimos que un lugar es íntimo, entendiendo que es propicio para una situación de intimidad. Pero no basta que sea reducido. Lo íntimo no es sólo un lugar, sino un ambiente, y el ambiente es siempre humano: o creado por el hombre o proyectado por él en la naturaleza.

Este carácter humano de lo íntimo proviene de que lo íntimo es lo habitable por excelencia. Por excelencia, o sea no de cualquier modo: lo íntimo es lo privado, lo no accesible a todos ni en todo momento.

más inabordable

ble de lo íntimo nos lleva a hablar del fuero interno, cuando pensamos en la intimidad de la persona. Lo íntimo es lo interno, y lo interno tiene fuero: no es dominio común, sino algo que se juzga y se defiende solo, y que sólo es beneficio para sí y para el predilecto. Lo íntimo es reservado, y por serlo es el lugar donde puede hacerse y decirse lo reservado. El carácter reclusivo de lo íntimo implica su sentido exclusivo. Aislamiento y soledad son esenciales a lo íntimo. Nos aislamos de todo para quedarnos íntimamente a solas con nosotros mismos, para hablar o estar a solas con otra persona.

Cuando decimos a solas queremos decir también muchas veces en calma. Lo íntimo como ambiente es de por sí apacible, aunque nosotros llevemos a él lo tormentoso de nuestra personal intimidad. Pero esas tormentas pueden ser silenciosas. El tono de voz y el gesto, la conversación y el porte general de la persona, se matizan con tintes de especial moderación en la intimidad. El estallido, disonante con el ambiente, puede destruirla. La intimidad requiere oscuridad, lentitud y silencio. La noche es más íntima que el día. De día gritamos más. La media voz es el tono de lo íntimo; la confidencia y la confesión se dicen en un susurro, y no se puede susurrar de prisa. Nuestro mundo de hoy es un mundo con prisa, incapaz de confidencia, de reserva y de intimidad.

La prisa destruye o impide la intimidad. Esta, por tanto, tiene también una determinación temporal, que no se revelaba de momento. A su vez la prisa, que se experimenta primariamente en función de la temporalidad, incluye también una nota de espacialidad: la prisa acelera el movimiento. Cuando tenemos prisa vamos de prisa. La prisa es para algo: un fin, un término, representados previamente, y como una inniencia. Sólo la inminencia final, la de la muerte, nos parece que podría destruir la prisa. Cuando estamos condenados, adquirimos, con la angustia de saber nuestro fin próximo, la serena convicción de que ya no hay nada que hacer. No nos engaña esa cierta agitación a que se entregan a veces los hombres cuando saben su fin próximo. En el fondo, tregan a veces los hombres cuando saben su fin próximo. En el fondo, esta agitación no es ningún hacer; no hacen nada, porque nada hay ya que hacer. La agitación puede expresar la nostalgia de lo no vivido aún, y de lo mal que pudimos ahondar lo ya vivido, cuando era todavía tiempo de buscar en cada cosa su más íntimo sabor. La agitación ante la muerte próxima es el remordimiento de la prisa pasada. Otros no se agitan, pero su remordimiento se agudiza en el recuerdo del pasado. El recuerdo de la prisa, cuando ella ya no es posible, se vive con la conciencia de culpa. Descubrimos entonces que, en el fondo, hay un algo de pecado en la prisa. Y es que el hombre es un ser profundo, algo de pecado en la prisa, y la prisa es superficialidad. La prisa destruye la beatitud de la contemplación, la serenidad, e impide la posesión honesta y segura del mundo. Toda posesión requiere intimidad. Hasta para poseerse a sí mismo, en la medida en que esto sea posible, se requiere la intimidad a solas consigo mismo. La prisa no es posesión, sino atropello. Y la víctima primera es el propio apresurado, del que

decimos que va atropellado. Nunca decimos que la calma es loca, pero sí lo decimos de la prisa. El que se atropella decimos que va con una prisa loca. Estar loco es estar enajenado, o sea dominado por lo ajeno, por lo que no es uno mismo. La consecuencia no puede ser más para el motivo de la prisa es justamente el dójica, si consideramos que el motivo de la prisa es justamente el dominio de lo ajeno. La prisa se tiene para algo: para hacer algo, para lograrlo, para llegar a algún lugar, y a veces no por el lugar mismo, sino por llegar a él antes que otro. La prisa no nos deja ver nada, ni a nosotros mismos. Sin contemplación y sin reflexión valemos menos; ésta es la curiosa consecuencia de la prisa: que en ella desmerecemos. Hasta que llega el momento en que, después de tanto no ver ni reflexionar, ya no encontramos el sentido de lo que hacemos, ya no tiene fin lo que hacemos, pues los fines hay que encontrarlos justamente en la reflexión. Y así resulta que tenemos una pista sin para; vamos de prisa para nada, porque sí, impedidos por la prisa misma, completamente vaciados en ella, arrastrados y condenados por la prisa.

Esta vida organizada en la situación de prisa, apresuradamente, no niego que pueda ser emocionante. Pero niego que pueda ser profunda, y humana auténticamente. Lo superficial también puede ser emocionante. Pero hemos montado nuestra vida toda sobre una situación que, respecto de ella, es esencialmente transitoria. Y en la medida en que nos vaciamos o agotamos en la emoción de la prisa, somos ya ineptos para la pasión, situación también transitoria, pero en la que calamos hasta lo más hondo de nuestra existencia. Ninguna verdad se alcanza en la prisa.⁸ La prisa proviene originariamente del terror; es la prisa de la fuga. Pero la prisa del hombre moderno es la prisa de la persecución. Parece como si persiguiéramos al tiempo; como si al llenarlo con muchos actos pudieran éstos alcanzar una densidad mayor, o dársele de este modo a nuestra vida. Por el contrario, resulta que violamos todo lo que cae en nuestras manos, incapaces ya de ninguna delicadeza. Hemos olvidado el valor para la vida de la "primera experiencia" de algo. Estar en una situación por primera vez es una situación peculiar, distinta de sí misma cuando ella es ya repetida. La experiencia de una primera situación marca una etapa en nuestra vida, y cualifica las experiencias siguientes de la misma situación. Resbalar superficialmente sobre estas situaciones, disminuir o anular por la prisa nuestra experiencia de ellas, equivale a debilitar las articulaciones de nuestra existencia.

Situación, conciencia y experiencia. El secreto y la ignorancia. El mal como posibilidad en el límite de la existencia

6. Este modo de pasar por las situaciones, sin llegar propiamente a estar en ellas, nos aboca al problema de la conciencia de las situaciones vitales. ¿Podemos realmente distinguir entre el estar en situación y

⁸ Ninguna verdad es verdad "de ocasión". Véase *Historicismo y existencia*, 1ª ed., p. 327; 2ª ed., p. 377. (Nota 2ª ed.)

la conciencia de estar? Es decir: la conciencia de estar en es un elemento ajeno, «breñado», a la situación en que se está? Parece más bien que no y nada que sea ajeno a la situación, nada que pueda quedar fuera de la. La conciencia no es el mirador desde donde el sujeto contempla sus propias situaciones, y por tanto la fórmula "conciencia de la situación" es una fórmula cómoda, pero incorrecta si con ella designamos otra cosa que el factor conciencia en la situación.

Siempre estamos en alguna situación. De hecho, siempre estamos en varias, y es su complejidad la que constituye nuestra situación en cada momento. Por su parte, siempre tenemos conciencia de estar en una situación, pero la conciencia puede tener diversos grados, pues no siempre abarca todos sus componentes. Si nuestro modo de estar en ellas es, como hemos visto, algo constitutivo de las situaciones mismas, y lo que nos permite amarlas vitales, resultará de momento que el grado de conciencia que el sujeto posea de una situación suya la modificará a ella. Es decir: siendo los componentes objetivos o transpersonales de la situación los mismos, la situación será distinta, en tanto que situación vital, según la conciencia que de ella tenga el sujeto que esté en ella. Pues, en definitiva, es un distinto modo de estar en la situación el darse cuenta de ella de un modo más o menos claro y completo. Además, el grado y calidad de la conciencia, en una situación, determinan a su vez la experiencia que hacemos de la misma. Entendemos que en la experiencia hay una aprehensión del sentido de la situación respecto de la vida propia. Esta aprehensión será deficiente si nuestra conciencia de situación en que estamos es mínima o errónea. O mejor dicho: la situación que consiste en no darnos cuenta exacta de lo que nos rodea, y de la relación en que estamos con lo que nos rodea, es una situación que disminuye nuestra experiencia psicológica. Si el modo de estar en es el factor situacional, entonces la variable de la conciencia determina variaciones en la situación, o sea situaciones diferentes.

Estas situaciones pueden ser transitorias, porque de ellas se origina un comportamiento nuestro inadecuado —respecto a la disposición de la circunstancia—, desmesurado, o podríamos decir desenfocado; y de ahí surge pronto tarde, la revelación, bajo forma de sorpresa u otra cualquiera, de que estábamos "en falso", como se suele decir. La sorpresa es una situación en que se aviva nuestra atención a lo exterior y que trunca la confianza descuidada en que pudo originarse nuestro error, o la atenua conciencia de nuestra posición respectiva en la circunstancia.

Cabe, no obstante, que la sorpresa no surja, es decir, que permanezcamos indefinidamente en falso respecto de nuestra circunstancia, ignorando cuál es nuestra postura real en ella, o más bien, ignorando algo de ella, por lo que resulta falsa nuestra postura. La circunstancia puede mantener secretos que se refieren a nosotros; y ya se entiende que dentro de la circunstancia incluimos al otro, a los demás. Para el hombre que se convierte en la hora de morir, la conversión es la

veces el desenlace es, literalmente, fatal. Por esto también la hora de la muerte, que es hora de desenlace, suele ser hora de revelaciones. Es como si los hombres sintiesen que, en la inminencia de la revelación máxima, de la revelación de los secretos de otra vida, no tiene ya sentido guardar los secretos de ésta.

Advertimos así que el hombre, aun cuando esté en una situación sin conciencia de ella, no está en ella como los objetos carentes de conciencia están los unos frente a los otros, o en otra posición: delante, detrás, cerca, lejos, encima. Porque, ante todo, estas posiciones recíprocas de las cosas sólo tienen sentido para mí; es el hombre sólo quien establece las relaciones en que consisten aquellas reciprocidades que no afectan para nada a la cosa misma. Pero cuando es el hombre el que está en cierta relación, ignorada por él, con las cosas y los demás hombres, y que los demás pueden descubrir, esta posición relativa suya no sólo tiene sentido para quien se da cuenta de ella, sino que la tiene también para el que se encuentra en ella sin percatarse. En otros términos: para el que la vive. Porque vivir una situación —y a esto queríamos llegar— no implica necesariamente el hacer de lo vivido una experiencia, o sea, ser consciente de ello reflexivamente. Vivir ignorando algo es una situación específica y privativamente humana. La ignorancia se vive y, claro está, se vive sin conciencia.

No me refiero sólo a la ignorancia de algo que precisamos o deseamos saber; algo que sabemos donde está, que sabemos que podemos conocer y que es como una habitación cerrada, en cuyo interior no hemos estado nunca, cuyo interior, pues, ignoramos, pero que justamente sabemos que lo que tiene de ignorado dicha habitación se encierra en ese interior, no puede escaparse de allí, donde está circunscrito, y podemos conocerlo sólo franqueando la puerta, único obstáculo que nos deja fuera de aquel interior ignorado. Aquí hay conciencia de la ignorancia, conciencia de lo desconocido como desconocido. Así ignoramos el contenido de un libro antes de leerlo: sabemos que no sabemos lo que dice, y esto nos induce justamente a leerlo. La conciencia limita el círculo de lo ignorado, como las paredes limitan el interior de la habitación donde no hemos estado, o el libro cerrado oculta su mensaje. Pero me refiero más bien a la ignorancia que se ignora a sí misma. A lo ignorado cuya existencia se ignora. Esta ignorancia se vive cuando decimos: se vive en la ignorancia de... Hay, pues, una vivencia de la ignorancia, de la que no sabe de sí misma: es la que tiene el que está en riesgo de muerte sin percatarse de ello. Para éste, el no darse cuenta del riesgo, el no tener conciencia de él, ni suprime el riesgo mismo ni anula el sentido que el riesgo, aún desconocido, tiene para su vida. Y este sentido no proviene del hecho de que la vida pueda terminar cuando el riesgo desenlaza en un accidente; el sentido habrá sido el mismo si el riesgo desaparece.

El problema de la inconsciencia o ignorancia desemboca en otro de mayor hondura y complejidad. El ejemplo que acabamos de poner,

revelación de un error, y el error consiste en no haberse dado cuenta de la situación del mundo en que ha estado antes de convertirse; situación que justamente se le revela como falsa al desvelarse al principio de la vida y un orden del mundo para el cual había permanecido ciego. El hombre que ha sido víctima de un engaño, manecido ciego. El hombre que vive ignorándola, es en realidad la en el sentido de una infidelidad, y vive ignorándola, es en realidad la víctima de un engaño doble; mejor aún, de un engaño reiterado, que se reitera no sólo a cada nuevo acto referente a él que efectúan los que le engañaron, y los que conocieron el engaño y lo guardan en secreto, sino a cada nuevo acto que realiza él mismo, tenga o no relación con la persona que lo engañó o con el asunto que motivó el engaño. Pues cada acto suyo es esencialmente falso respecto de su situación en el mundo —situación de engaño—, y podemos afirmar que sería distinto si el sujeto hubiese conocido la situación en que, a partir de dicho momento, se encontró.

El carácter de falsedad que se descubre en la vida del hombre que, como se dice comúnmente, no se da cuenta de la situación en que está, o como diríamos nosotros, está en situación de no darse cuenta de su posición, es lo que promueve a los demás a la advertencia, a la revelación del secreto, al aviso. La situación de estar en riesgo sin saberlo es el ejemplo que puede aclarar más simplemente lo que decimos. Y aún hay otros: el ser mal visto, sin saberlo; el estar enfermo, sin saberlo, etc. Ciertamente que a veces la advertencia o la revelación pueden ser inspiradas por la malevolencia: hay personas que gozan cuando traen malas nuevas, y saben que se benefician de una impunidad completa, pues intuyen que la curiosidad por saber lo que ignoramos y nos atañe es un resorte vital primario en el hombre, que lo lleva siempre a prestar oído atento, único premio a que aspira el maldiciente o el malevolente. También puede haber mala intención en el silencio, como cuando no se avisa del peligro, o se goza manteniendo una situación de engaño. Pero otras veces la omisión de la advertencia obedece a un motivo piadoso. Retenemos, por ejemplo, la revelación de la muerte de una persona ante otra que fue su deudo o su amigo. Cuando así procedemos, no deja de conmovernos el contraste entre la normalidad, tal vez jovial, del comportamiento de quien ignora su posición, y la actitud que imaginamos va a asumir en cuanto la revelación le sea hecha. Es éste, acaso, el ejemplo en que la falsedad de una posición se nos muestra con mayor concentración y dramatismo.

De todos modos, la falsedad de una posición vital, la situación de estar en falso, tiene siempre un carácter trágico; no para el que la vive como propia, claro está, porque ella consiste justamente en ignorar que la vive, pero sí para el que la vive no diremos como espectáculo, sino con simpatía humana. El comportamiento del que ignora cómo está nos hace el efecto de encadenado, y tanto más cuanto más desenvuelto nos parezca. Está encadenado o enlazado sutilmente a un secreto que ignora. Por esto la revelación tiene carácter literal de desenlace. Y a

de una situación de riesgo sin conciencia del riesgo, es un ejemplo banal de situación límite. Es límite porque detrás de ella asoma la muerte, pero es banal, a pesar de la muerte, porque el riesgo en sí no importa ninguna excepcionalidad vital por parte del sujeto a quien acecha: la vida no llega a un límite de experiencia, aun cuando su término sea inminente. El que transita junto a un abismo está en peligro de muerte, pero vive su vida banalmente, si ignora el peligro. Hay otras situaciones límites en las cuales la conciencia o no conciencia del sujeto afecta a las articulaciones mismas de la vida. En efecto: el hombre es un ser limitado y la conciencia de los límites propios es una situación límite. Junto al abismo estamos en el riesgo banal de perder la vida física y con ella todo lo demás. Pero junto al límite de nuestro propio ser estamos en riesgo de perderlo en lo que él tiene de peculiarmente humano; es decir, en riesgo de perder la vida aun conservando lo que ella tiene de físico.

La ignorancia del mal es la más significativa de estas situaciones. El hombre lleva el mal en sus entrañas. Pero no hay que representarse el mal como una realidad, como algo que es; ni siquiera como el hueco que deja la realidad donde ella se sustrae, es decir, como la pura ausencia o privación de realidad. Más bien se diría que el mal está en el hombre como posibilidad. Somos un ser posible porque somos un ser limitado. Ni somos la nada, donde no podría haber, realmente, el mal, ni somos un ser que ya es, perfecto en el sentido de conclusivo, pues entonces el mal no cabría tampoco en nosotros.

Somos capaces del mal simplemente porque tenemos capacidad de ser, de ser esto o aquello, lo cual significa que no estamos determinados a ser de una manera definida, bien sea por la presión de unas influencias externas (las cuales existen, pero no determinan unívocamente), o por la necesidad ontológica de realizar una esencia uniforme, común e inalterable. Decir que el hombre es un ser que actúa no significa que se mueve y hace cosas, sino que su ser se va haciendo en este hacer, que el suyo no es un ser completo y definido: el hecho de proponerse fines es lo que revela a un mismo tiempo la finitud y lo indefinido de este ser. Pero como los fines no son seguros, la elección puede ser errónea, y en la posibilidad de que la acción fracasase es donde radica el mal. Nuestro ser se hace en la acción, en el juego de los posibles, pero esta situación contiene inevitablemente la posibilidad de que la acción no nos haga, sino que nos deshaga, para lo cual basta a veces un cambio sutil de sentido de nuestra acción. Así decimos: "Esto me dejó deshecho", con lo cual no indicamos meramente que hemos quedado rendidos y desalentados, sino "deshechos". Hemos perdido algo de este ser nuestro que habíamos "hecho" ya.

Nuestra limitación es nuestra condición radical. Por ella podemos explicar la estructura de nuestra existencia, como la clave de bóveda explica la estructura de una nave. Pero la nave es estática, y la limitación del hombre lo que explica es su dinamismo. Pues la limitación no

Vemos así que el destino del hombre no está formado tan sólo por lo dado en él. Hay en él otra forzosidad: con lo dado su ser no está completo, y para ser tiene que hacerse, que ejercitar su libre iniciativa. Necesidad y libertad no son dos contrarios que se excluyan el uno al otro. La libertad no pone en suspenso a la necesidad. Nada puede suspender la vigencia de lo necesario. Necesidad y libertad dependen, en el hombre, la una de la otra, se conjugan la una con la otra. Rehuir eso

que la gente llama "lucha contra el destino" es renunciar a ser. Con lo dado, simplemente, el hombre es un ser que puede ser. Tiene potencia de ser, es potente o poderoso, y lo es forzosamente porque está forzosamente destinado a ser libre. El ser unívocamente determinado no tiene, claro está, conciencia de su destino. La determinación en el hombre es dialéctica: en el orden de las determinaciones unívocas rige una lógica distinta.

Para cada cual, entonces, el problema vital no es otro: llegar a ser lo que se puede ser, mediante una conciencia de la limitación, que es conciencia de posibilidades, y una ignorancia de los extremos vitales en que para cada cual se encuentren los límites precisos. El poder será distinto para cada hombre concreto, pero cada hombre tiene esto en común con los demás: ser hombre. El ser consciente de sus límites es un ser que tiene misión, el único que la tiene. Y su misión es la elección, entre las posibilidades, de aquellas que acrecientan su ser humano. Ignorar, olvidar, renunciar a esta misión, o sea negar la necesidad de la libertad, es renunciar a la humanidad que se ha de conquistar de nuevo en cada decisión. La experiencia nos revela que en estas situaciones en que se mantiene o sostiene a sí misma la persona, ésta no sólo adquiere un mérito moral, sino que en este mérito se implica algo más primitivo y decisivo aún, y es un verdadero incremento del propio ser. La decisión, en una situación límite, es una auténtica experiencia óptica.

Habrà que abordar, después de lo dicho, el examen de las diversas situaciones que dependen del destino, del carácter o del azar. Pero no hay que representárselas como totalmente distintas unas de otras, y distribuidas así en tres grupos diferentes. Aun cuando podamos referirlas, por su inicio, unas al azar, otras al destino, otras al carácter, hemos de ver en seguida que no son independientes unas de otras. Estos tres términos no constituyen por consiguiente un criterio de clasificación de las situaciones. Más bien cabe decir que la existencia toda es una literal complicación de forzosidades, casualidades e iniciativas, y que no hay situación en la que no puedan discernirse, entremezclados, los tres factores. Hemos descubierto ya una vinculación peculiar entre el destino y el carácter. Si proseguimos la exploración de lo que sea el destino descubriremos, además, la vinculación de éste con el azar, y la del azar con el carácter. Los tres constituyen, como dice Dilthey y recuerda Ortega, la "misteriosa trama" de que la vida está hecha.¹

¹ La primera edición de esta obra menciona al paso los nombres de Dilthey y Ortega para dar testimonio de que el autor leyó en escritos suyos, por primera vez, estas palabras así reunidas: "azar, destino y carácter". Esta segunda edición deja el texto inalterado y omite igualmente la cita precisa de los escritos correspondientes porque se considera hoy, lo mismo que en 1940, que Dilthey y Ortega emplearon ellos mismos tales palabras incidentalmente, de pasada; es decir, no las convirtieron en conceptos nucleares de una teoría, en instrumentos metodológicos para un análisis sistemático de la vida humana. Véase. La idea del hombre, Historicismo y existencialismo, Metafísica de la

Dijimos que el destino es forzosidad. Esta limitación, en tanto que originaria, presenta diversos grados o estratos. El primero lo descubro en mí ser en tanto humano; el segundo en mí ser en tanto que individuo concreto; el tercero en mi posición espacial y temporal cuando se produce mi acceso a la vida (y en cualquier otro momento y lugar de mi historia personal); y, finalmente, el cuarto en mi inevitable encuentro con los demás y mi inevitable inmersión en los acontecimientos sociales. Cada una de estas determinaciones básicas origina a la vez forzosidades y facilidades variadas para la existencia.

Tengo que vivir como hombre, pero esto me da una holgura de acción que no tiene ningún otro ser. Tengo que vivir en un lugar y en un tiempo que no son cualesquiera —los que yo quiera— sino precisamente los de aquí y ahora; pero esto me permite la experiencia de la innovación histórica, y me salva de tener que repetir en el presente lo que ya fue vivido por otros en el pasado. Tengo que vivir como individuo, limitado por mi singularidad insuficiente y por la escasa dotación de capacidades que he recibido y que me caracterizan o distinguen; pero esto me permite justamente "distinguirme" ejercitándolas con iniciativa, ser distinto de cualquier otro individuo y vivir la gran aventura que es completar mi ser insuficiente con el ser de los demás, de los que también son distintos e insuficientes y menesterosos como yo. Y en fin, tengo que vivir inmerso en un ambiente que ha sido formado por otros, sobre cuya existencia no tengo potestad, y en el cual se producen acontecimientos de los que no puedo sustraerme; pero esto me permite conjugar mi vida con las ajenas e intervenir en este mismo ambiente social, siempre como protagonista, nunca como espectador o como sujeto meramente receptivo.

Mi destino no lo hice yo, pero yo me hago a mí mismo, con los "materiales" que me dio el destino. Si se quiere, puede inferirse de esto que la condición humana es digna porque es obra humana: nadie es digno por destino o necesidad, sino por carácter o libertad.²

expresión y El hombre Fausto (esta última obra inédita todavía en el momento de publicarse la presente). Cosa análoga hay que decir respecto de la idea de que el hombre es un ser que hace su propio ser, y que es "libre por necesidad". Esta idea proviene próximamente de Hegel. (Véase Historicismo y Existencialismo, 2ª ed., cap. III § 4, nota 44.) Pero remotamente proviene de Platón. En el Banquete (discurso de Aristófanes) aparece por primera vez la concepción metafísica del hombre como un ser incompleto, cuya carencia constitutiva es justamente la promotora de su acción. (Véase Metafísica de la Expresión, caps. VI y IX.)

² Tal vez sea oportuno recalcar expresamente lo que este párrafo indica ya de manera implícita, a saber: que basta el análisis psicológico para mantener el problema ético en su "vigencia científica". Este análisis no puede nunca ser neutral o descalificado porque la vida revela en su entraña misma, y en concreto, la forzosidad que llamaríamos "funcional" de las cualificaciones morales (sean cuales sean). La vida pertenece ontológicamente al orbe de la no-indiferencia. Ha de ser defectiva, desde el punto de vista estrictamente metodológico,

El azar como forzosidad indeterminada

2. Esto más: radicado o arraigado forzosamente en una circunstancia local y temporal, es forzoso también el cruce de la línea personal de mi destino con la línea del destino de otros, y con esto pasamos al último estrato de la forzosidad en que el destino consiste.³ En este plano el destino incluye al azar. Esta paradoja se resuelve así: el destino es lo necesario, lo forzoso, lo pre-determinado y el azar es lo contingente, lo aleatorio, lo in-determinado e indeterminable; pero la ineludible presencia del azar en la vida es una última forzosidad de ésta. Lo aleatorio es una nueva complicación que limita necesaria y forzosamente la existencia. Esta no se articula dualmente, como pudo parecer en un examen insuficiente de la cuestión, en la cual muchos terminan su análisis. No hay sólo de un lado la necesidad, que nos limita genérica e individualmente, y de otro nuestro poder de hacernos, nuestra capacidad de actuar cada uno con iniciativa personal. No hay sólo de un lado el destino y del otro la libertad. Entre los dos interfiere un término tercero, el azar, el cual es forzosidad (en tanto que posibilidad necesaria, positiva o negativa); el cual es, por tanto, destino y a un tiempo ocasión o posibilidad imprevisible de libertad.

En efecto: mi carácter se muestra y se conquista en este cruce imprevisible con los demás en la vida. Cuando es mi carácter quien me guía en la vida, las decisiones que determinan mi acción han tenido siempre prevista la posibilidad imprevisible. Y si en el curso mismo de la acción es ésta la posibilidad que se realiza, y no alguna de las que pudimos prever en concreto, no hay en la situación sorpresa absoluta, porque aquella posibilidad era imprevisible como concreta, como situación, pero nuestro carácter, en cambio, había reservado margen para ella, había previsto su posibilidad en tanto que imprevisible, en tanto que límite de nuestra previsión. Nuestra libertad, entonces, se actualiza en la situación azarosa, para la cual estábamos predisuestos mediante la iniciativa

cualquier analítica de la existencia que pretenda prescindir de este factor existencial. (Nota 2ª ed.)

³ El azar no se produce sólo con el cruce de dos líneas vitales, con el encuentro imprevisible de dos sujetos cuyos respectivos cursos vitales quedan alterados por el encuentro. También a veces es azaroso el cruce de una "línea de rados por el encuentro. También a veces es azaroso el cruce de una "línea de acciones" humanas con una "línea de sucesos" no humanos. Pero es más fácil comprender de qué manera el azar interfiere con el destino y el carácter, y se conjugan con ellos, cuando son dos las líneas de acción cuyo cruce constituye el azar. Queda así mejor realizada la interdependencia necesaria (aunque indeterminable) entre un yo y un otro yo. El encuentro entre uno y otro puede ser fortuito, imprevisible, y por esto decimos que era inesperado, como lo son las consecuencias vitales que el encuentro produce en ambos; pero en tanto que nuestra insuficiencia postula vitalmente la del otro, sabemos o sentimos que el encuentro con los otros es necesario, inevitable, y por lo tanto vivimos siempre predisuestos, esperando el inevitable azar de los encuentros. Por esto se dice que el azar es necesario, aunque es indeterminado o contingente. (Nota 2ª ed.)

personal, por la cual reaccionamos ante ella como si ella hubiese sido, efectivamente y en concreto, representada en nuestra previa deliberación.

Decimos en la vida que tenemos suerte, o buena suerte; o por el contrario, que no tenemos suerte, o la tenemos mala. Cuando decimos esto nos damos cuenta claramente de que la situación que motiva nuestras exclamaciones ha surgido en cierto modo fortuitamente, sin la cooperación activa de nuestro carácter y sin que pudiera ella ser prevista en el marco de nuestra particular limitación. Ciertamente es que a veces podemos errar en nuestro comentario, llamando suerte —mala suerte— a lo que no es más que insuficiencia de nuestro esfuerzo, o ignorancia de nuestras incapacidades últimas; o bien llamando buena suerte, al hablar de otros, a lo que no es más que resultado de un esfuerzo eficaz o una mayor amplitud de sus capacidades. Pero aparte de este error de apreciación, cuya frecuencia constituye un indicio caracterológico de valor inestimable, podemos decir que existe la suerte, la buena y la mala suerte. Éstas dependen de la frecuencia con que el azar interviene favorable o desfavorablemente en nuestra vida. Sin embargo, la suerte, el azar, no deciden nunca la vida. En ningún momento el azar es puro azar, y esto se requeriría para que, en aquel momento, decidiese de nosotros. Nos está permitido, y es posible en un análisis, deslindar en una situación lo que en ella corresponde a la suerte, su origen azaroso. Pero este mismo análisis nos revela cómo la situación no se completa sino con una amalgama peculiar de este factor con el carácter y el destino, constituyendo entre todos esa trama de la vida que de "misteriosa" intentamos convertir en comprensible y clara. Veámoslo con un ejemplo:

Yo me dirijo por la calle a un cierto lugar y con cierta prisa. Al pasar por una librería, sin embargo, un libro que está expuesto en el escaparate detiene mi atención, y a mí con ella. El interés que tiene para mí su autor y la novedad de la obra, cuya aparición ignoraba, son suficientes para detener mi marcha y superar los motivos de mi prisa. Me paro frente a la vitrina y, mirando no sólo este libro sino, como es inevitable, los que están dispuestos en torno a él, me paso unos minutos y luego reanudo mi marcha. Pero al doblar la próxima esquina doy de frente con una cierta persona, inesperadamente. Podemos imaginar que lo que se sigue de este encuentro sea importante para mí vida, porque lo resulte la persona misma, o porque lo resulten los actos míos que el encuentro con ella origina, por ejemplo: esta persona es grata, me entretengo con ella, y con mi retraso pierdo una ocasión decisiva tras de la cual me afanaba; o bien, el sujeto es un enemigo, tengo un altercado con él, le doy un empujón y es atropellado por un automóvil. Analicemos las situaciones: las que derivan del encuentro y el encuentro mismo no se hubiesen producido si yo no me hubiese detenido a mirar un libro en la vitrina. El azar no está en que yo me hubiese detenido, porque mi interés arraigado por ciertas lecturas hacía casi inevitable, casi previsible mi estacionamiento, sino en haberlo visto al paso: pude pasar

sin verlo y entonces no me hubiese detenido, no hubiese encontrado aquella persona, etc. El rumbo de mi vida hubiese sido distinto. Pero este azar tiene una contrafaceta en el rumbo de la vida de la persona que me encuentro. Esta pasaba en aquellos momentos por aquel lugar porque salía de su casa, porque tenía que ir a un compromiso, y no salió antes porque recibió una llamada telefónica que la entretuvo a la hora de salir, etc. Todos los porqués que la condujeron a un cierto lugar y a una cierta hora, los mismos en que se produjo su encuentro conmigo, explican su acción y sus movimientos independientemente de los míos, así como los porqués que me llevaron a mí a la misma hora en el mismo sitio explican la línea de mis actos independientemente de los de ella. Pero se produce el encuentro, el cual no estaba contenido en nuestras respectivas previsiones independientes, no era ninguna de las posibilidades concretas que se ofrecían en el inicio de nuestras acciones inconexas.

El encuentro en sí era imprevisible, y por esto lo llamamos azaroso. Pero lo que deriva del encuentro, para cada uno de los dos sujetos, ha dejado de ser puramente azaroso. Ocurra lo que ocurra, las actitudes y decisiones que tome cada cual son resultado de una complejidad de factores, entre los cuales cuenta desde luego el azar inicial de la situación, pero además cuenta el destino, que en general hace inevitables estos encuentros, y que en particular hizo a cada sujeto básicamente como es, y el carácter, por el cual cada uno se hizo a sí mismo como es. Si el suceso que resulta del encuentro con el otro es desfavorable para mí, yo no puedo decir exactamente que tuve mala suerte al encontrarlo, y cargar a la cuenta del azar aquella adversidad; pues el suceso habrá sido también resultado de mi manera de reaccionar ante el azar del encuentro, y por esto depende de mi "manera de ser", o sea de mi destino y mi carácter. Hubo, pues, mala suerte en el encuentro; pero lo que deriva de la suerte inicial nunca es puro azar. Decimos justamente que "tiene carácter" aquel sujeto que ante el azar no queda inerte, no pierde la capacidad de iniciativa, o sea el dominio de sí mismo. Tener carácter es ser capaz de absorber lo imprevisible sin trastorno; es vivir previendo siempre que lo imprevisible es inevitable. Esta anticipación de lo fortuito es una de las formas básicas de la temporalidad.

Por consiguiente, en tanto que imprevisible, el azar se ofrece a nuestra experiencia como un absoluto. Es un límite con el cual topamos, irremediablemente, al comprobar que la línea de nuestra acción decidida se trunca o se desvía porque surgen hechos cuyo acontecimiento no pudimos prever, por más que repasáramos una por una las posibilidades que se despliegan como múltiples radios a partir de un centro que es nuestro presente. Estos radios —si la imagen puede servirnos— se despliegan hacia adelante de nosotros, con una amplitud que en su grado máximo forma un ángulo plano; otras veces obtuso, otras más agudo, según cada persona y según cada situación. Pero siempre el ángulo de nuestras posibilidades vitales tiene unos límites: son justamente los radios que forman el ángulo, y que señalan nuestras posibi-

EXPRESIÓN

de novedad, la situación es nueva en tanto que concreta, porque no la hemos vivido nunca; porque aun cuando hayamos hecho la experiencia de otras análogas, ésta ya es otra, y como tal, nueva. Hemos repetido muchas veces un ejercicio satisfactoriamente, y en una nueva ocasión fracasamos en él. Y es que para mí no es igual vivir una situación la primera vez, o la segunda, o la centésima. Yo mismo cambio en cada situación, soy nuevo en cada situación nueva; cada situación nueva me renueva (pues envejecer es también presentar aspectos "nuevos": los de la vejez, por menos, que no estaban presentes antes).

De suerte que lo nuevo aparece aun en lo previsto. Lo imprevisible, por tanto, es nuevo con mayor motivo. Pero hay grados de novedad en lo imprevisible. Lo imprevisible puede presentarse como algo de lo cual existan antecedentes en lo ya vivido. La novedad no reside entonces tanto en el acontecimiento mismo, cuanto en la oportunidad, en su carácter de inesperado. Este acontecimiento, al incidir en una situación que se desenvolvía según las previsiones, la trastorna y la renueva. Otras veces, menos frecuentes, lo nuevo no es lo imprevisible, sino lo esperado, aquello de que no tenemos antecedentes vividos y de que vamos a hacer nuestra primera experiencia. En la imposibilidad de hacer previsión alguna de lo que, desde luego, sabemos va a ser novedad completa, confiamos a la imaginación la tarea de sustituir los imposibles proyectos por las escenas con que la fantasía nos consuela del excesivo secreto de nuestro porvenir. Finalmente, otras veces, más raras aún, esta novedad total, sin antecedentes en lo ya vivido, se presenta inesperadamente y nos trastorna porque nos coge desprevenidos, privados de esa especie de defensa preliminar que es la fantasía de la anticipación.

Lo nuevo no es siempre azaroso (como lo imprevisible no es siempre lo nuevo). Ya sabemos que a veces atribuimos al azar lo que es defecto de nuestra previsión posible. Buscamos el acomodo en una acción usual, previendo sólo situaciones que tienen antecedentes habituales en nuestra experiencia. Sentimos temor de lo nuevo, por desconocido. Este comportamiento nuestro es un rasgo del carácter. Y a esta observación nos proponíamos llegar para descubrir de qué modo el carácter limita al azar y se conjuga con él en nuestra vida. Lo imprevisible en sí es siempre un acontecimiento concreto; y nuestra vida ya vimos que no se decide nunca por un acontecimiento imprevisible, azaroso, sino por el modo como nosotros nos comportamos frente a lo azaroso y lo imprevisible. Es indudable que el azar pueda alterar el itinerario previsto de nuestra existencia, y los acontecimientos banales de la vida de cada día muestran en pequeña escala cómo cambiamos efectivamente nuestros planes porque interfiere en su desarrollo lo azaroso. Pero el azar en cuanto tal sólo determina el cambio, no el modo del cambio. Determina un cambio por la simple alteración del proyecto; la importancia del cambio dependerá de la que tuvieran el suceso azaroso y el plan o proyecto en que interfiere. Esto está claro. Pero, puestos en la nueva situación, enfrentados a la ruptura o fracaso de nuestro plan, el camino

lidades extremas. Estos límites son absolutos. Pero ellos están en nosotros. Mientras que el absoluto que es el azar es un límite que no está en nosotros, y por lo mismo es esencial y radicalmente imprevisible. No siempre descubrimos nuestros propios límites; pero los límites que a nuestra vida impondrá el azar son siempre desconocidos. El azar forma parte, pues, como necesidad indeterminable, de nuestro destino. Es lo forzoso desconocido.

Los límites del azar y lo nuevo. La disponibilidad

3. Sin embargo, podemos afirmar que las situaciones que derivan, como en el ejemplo, de un encuentro azaroso dependen sin más del azar? Ya empezamos a ver que no. Sólo en un caso el azar es decisivo para la vida, y es el caso en que el azar ocasiona la muerte; pero entonces no se vive tampoco ninguna situación. Una situación es morirse, estarse muriendo, pero en ella ya lo menos importante, psicológicamente, es el azar que pudo determinar el accidente. Para comprender que el azar no es decisivo, es decir, no es puro, debemos distinguir entre proyecto y previsión. El proyecto descansa sobre la decisión: es el plan o presupuesto de la acción futura. Este plan se elabora y se decide sobre una base de previsiones. Lo que se prevé son las situaciones que están por venir: estas posibilidades a las que propiamente llamamos el porvenir. Sobre la base de nuestras experiencias pasadas y de nuestra situación actual, suponemos o prevemos que vamos a encontrarnos en tales otras situaciones, según sea nuestra acción. Esto es la previsión. Sobre ella decidimos, es decir, formamos un proyecto que es la organización mental previa de los modos como vamos a actuar en las situaciones previstas. Lo aleatorio, lo imprevisible, puede entrar aquí como un componente de la previsión misma (podemos prever que surgirá algo imprevisible, y asegurarnos contra lo inesperado); pero entra como un componente puramente formal, o mejor dicho, vacío. Mis experiencias pasadas me enseñan que lo imprevisible puede alterar mis planes. Yo debo, pues, contar con que esto suceda de nuevo, debo contar con lo imprevisible; pero cabalmente lo imprevisible es lo que no tiene perfil o contorno, es lo que yo ignoro. Necesitaré vivir para conocerlo, porque en tanto que imprevisible no tiene con lo ya vivido otra conexión o filiación que ésta: la de haberse presentado ya antes algo que fue imprevisible. Lo previsible, pues, no puede ser aquí algo concreto y delimitado, sino justamente la probabilidad de lo imprevisible.

El inicio de una acción deliberada es siempre una aventura consciente. Por vieja que sea nuestra experiencia, nos lanzamos a obrar siempre ante lo desconocido, ante lo nuevo. Toda situación es siempre nueva, y lo es en los dos componentes suyos: el personal y el transpersonal. Yo puedo hacer algo nuevo, o los demás pueden estar ante mí haciendo algo nuevo, y dar con ello novedad a mi situación. Pero aunque aparentemente nada haya cambiado, y el hábito amortigüe la sensación

nuevo que vamos a seguir o la decisión que tomemos de seguir tenazmente en el mismo, superando los obstáculos imprevisibles, esto sólo depende de nosotros mismos. Y el modo como nos comportemos define nuestro carácter y depende no sólo del azar, sea favorable o adverso.

Por lo demás, la zona de lo imprevisible nunca es total; siempre queda margen para la previsión y la iniciativa. Y en este punto el azar incide de nuevo con el destino y el carácter. Es evidente que no a cualquier hombre le ocurre o puede ocurrirle cualquier cosa. Muchas veces decimos, comentando la situación en que se encuentra una persona conocida: esto sólo le pasa a fulano. ¿Qué sentido tiene este comentario? ¿Queremos decir que lo que le pasa a esa persona le conviene o armoniza con su modo de ser habitual? Si el acontecimiento fuese tan habitual, no merecía el comentario particular. Comentamos el hecho o la situación precisamente porque algo tiene de insólita, pero lo comentamos con aquella frase porque, a pesar de todo, descubrimos una cierta adecuación entre el suceso y la persona, por la cual dicho suceso nos parece conforme a la persona: esto sólo le pasa a fulano. Es como si el suceso, a pesar de ser azaroso, le estuviese predestinado. Este comentario expresa la intuición más o menos confusa que todos tenemos de que el destino de cada hombre señala unos límites dentro de los cuales puede ocurrir lo azaroso, lo inesperado o imprevisible, pero fuera de cuya limitación los acontecimientos no alcanzan en forma directa a la persona. No todos los azares son para todo el mundo. Cada cual tiene, por así decirlo, su propio "ámbito de azar", y esto no es azaroso, sino limitación de destino y de carácter.

Dentro de cada orden particular de situaciones vitales, el límite de las que son posibles para cada persona está fijado en principio por la disponibilidad de esta persona y por lo que ella haya sido ya en la vida —pues a medida que la vida transcurre disminuye nuestra disponibilidad—. Pero lo importante es que este límite rige no sólo para aquellas situaciones en las que nos encontramos (o mejor dicho, en que nos ponemos por iniciativa nuestra), sino aun para las que dependen del azar. La repercusión de un acontecimiento en una vida no depende sólo del hecho, sino de la capacidad del sujeto para repercutirlo. Dos personas están presentes en un mismo acontecimiento, pero el acontecimiento sólo repercute en una de ellas; de la otra podemos decir que no le ha pasado nada. No ha sido en verdad sujeto o actor del acontecimiento, ni siquiera espectador interesado. El suceso no lo ha sido para ella, no ha penetrado en su vida.

Vemos por esto que la afectividad, o capacidad de ser afectado, no es una función pasiva como ha sido y viene siendo todavía considerada por muchos psicólogos, los cuales no se percatan de que ya los mismos términos: "función" y "pasividad" no encajan el uno en el otro sin forzarlos. Somos afectados por la vía emocional o sentimental, pero nuestra afectación concreta ni limita su alcance a esta zona, ni depende puramente de ella. En realidad, nosotros vamos al encuentro de las

afecciones, las elegimos y las rechazamos. Y esto no puede hacerlo nuestra pura capacidad emocional y sentimental, porque ella por sí sola es ciega. Lo que ocurre es que ella no va nunca sola, sino que es una función compleja y constituye un elemento estructural del carácter. En otros términos: los límites de nuestra capacidad afectiva (en el sentido que estos términos tienen en los manuales de psicología), son innatos, forzados, y por tanto son algo de nuestro destino. Pero esto que llamamos nuestra disponibilidad o aptitud para ser repercutidos por los acontecimientos depende de lo ya vivido, de nuestra experiencia y de nuestro carácter. Diríamos que así como se habla de una receptividad sensorial y de una receptividad emocional y sentimental, puede hablarse de una receptividad o disponibilidad vital para integrar en la propia existencia los acontecimientos, y hacer experiencia de ellos.⁴ Esta disponibilidad es resultado de experiencia, y no sólo de una disposición natural. Las emociones se educan, igual que los sentidos.

Por esto hay caracteres a los que todos llamamos dispuestos. En los extremos de la disponibilidad están la cerrazón y la incoherencia. Toda persona está expuesta a repercusiones. Esto forma parte de la humana condición. Pero hay caracteres inconsistentes, excesivamente vibrátiles, que repercuten y se trastoman por cualquier acontecimiento, denotando con la incoherencia de su comportamiento externo, siempre reactivo, la inconsistencia interna de su carácter. Hay otros, en cambio, para quienes la incoherencia es resultado de un amasamiento interior que los invalida para la receptividad. Porque la receptividad es una capacidad positiva. Recibir es hacer sitio en sí para los otros. Esto implica tener sitio. Y la cerrazón de carácter no encubre ninguna intimidad, sino que denota la privación de una intimidad que pueda compartirse (así como la inconsistencia es la anulación de la intimidad por su ofrecimiento a todos). Recibir es escoger. Lo mismo cuando recibimos en casa que cuando recibimos en nuestra vida los acontecimientos que se producen en torno. Y el que escoge tiene criterio, tiene carácter, es decir, tiene consistencia. Sólo teniendo consistencia o contextura interior se tiene verdaderamente disponibilidad.

Una de las muestras de consistencia interior que puede dar un carácter es conceder a lo azaroso el lugar debido en la propia vida; o sea, ser afectado por lo azaroso en la medida justa. Plutarco nos enseñó que los caracteres antiguos despreciaban el azar, y esto es lo que caracteriza al humanista. Y el cristianismo nos ha enseñado que su importancia es nula, para lo esencial. El ser libre es el que tiene conducta, el que se conduce a sí mismo por entre las azares de la vida. Del hombre con carácter decimos que es "centrado", y este modo de hablar tiene su sentido psicológico. Por lo que respecta a su receptividad, el hombre centrado es el que está en el centro de su ámbito vital. Este ámbito puede representarse por una serie de círculos concéntri-

cos. Es normal que cuantos acontecimientos se produzcan en las zonas exteriores, más distantes del centro, repercutan en él más débilmente que los más próximos. Cuando no ocurre así es porque el hombre no ocupa el lugar central de su propio ámbito, está descentrado, es un excéntrico o un extravagante. Decimos entonces que su modo de ver las cosas es desorbitado, con lo cual damos a entender que esas cosas, esos acontecimientos, repercuten en él de tal modo que lo remoto, lo trivial, lo secundario, lo conmueven más que lo importante y lo cercano.

La explicación del nodo como la vida se organiza en situaciones vitales que dependen del azar, del destino y del carácter nos ha conducido finalmente a las puertas de la caracterología misma, como es inevitable que acontezca en una psicología concreta como teoría antropológica. Pero antes de terminar este estudio, y como enlace necesario con el de la caracterología, debemos atender a una cuestión final relacionada con las situaciones.

Situación y expresión

4. La repercusión de que venimos hablando no es como un fenómeno físico, aunque tenga con él algunos rasgos comunes que permiten usar de esta imagen en psicología. La repercusión física es indiferente; si no alteramos los demás factores, la repercusión varía según la intensidad de la percusión, y disminuye con la distancia. No ocurre así con nuestra repercusión, la cual, como hemos visto, es selectiva y cualitativa: los acontecimientos no nos conmueven tanto por su magnitud como por su sentido (aunque los hechos humanos, o en que el hombre interviene, alteran su sentido cuando crece su magnitud). Y además, la receptividad humana para los acontecimientos no está regularmente en razón inversa de la distancia, pues ya sabemos que "lo próximo" a nosotros pueden ser personas y acontecimientos distantes en el espacio.

Lo que tienen en común la vibración de un cuerpo físico y la vibración psicológica es que ambas son movimientos. Pero el movimiento o la moción en el hombre es una conmoción. Lo que ocurre nos conmueve, literalmente; vibramos en consonancia con las vibraciones ajenas, o en disonancia con ellas, pero siempre en una conjugación por la cual toda repercusión es parte de un diálogo.

Nuestro modo de vibrar en una situación es un movimiento expresivo. Tendremos que explicar aquí, la una en función de la otra, la expresión y la situación; y para ello será menester que distingamos entre las nociones de actitud, gesto y estilo, pliegue, hábito y disposición.

La expresión es un movimiento. Todo movimiento en el hombre es una expresión. Pero como no todo acto implica un movimiento, resultará en principio que no todos nuestros actos se revelan o expresan (por lo menos inmediatamente). Pueden repercutir en nosotros ciertos acontecimientos sin que la conmoción se manifieste. Podemos estar con-

movidos o alterados sin que la alteración se haga aparente o se exteriorice; podemos haber tomado una decisión sin que nadie lo advierta. Sin embargo, toda expresión es una exteriorización, es una alteración, un cambio. Lo que cambia inmediatamente en la expresión es la expresión misma. Pasamos de una expresión a otra, sin tregua ni interrupción, pues siempre expresamos algo. Siendo así que siempre estamos en alguna situación, el estar en ella es lo que expresamos. A veces se altera la situación, con lo cual nos alteramos también nosotros, y sin embargo pretendemos y logramos que no se altere nuestra expresión. Pero ésta, de cualquier modo, expresa siempre nuestro "modo de estar" en situación. Y si alguien, además de nosotros mismos, llegase a percatarse del cambio que sufrió nuestra situación, descubriría justamente en la inalterabilidad de nuestra expresión el modo íntimo de nuestro estar en ella.

El estar, el modo de estar en situación, así como modifica las situaciones mismas (porque es algo integrante de ellas, en tanto que vitales), modifica las expresiones y determina sus formas. Las formas expresivas son formas de movimiento. Lo inmóvil nos parece inexpressivo. Aun del rostro que sostiene una expresión uniforme decimos que es inexpressivo, y en cambio llamamos expresivo a un rostro movido. Sin embargo, también la inmovilidad en el hombre es expresiva (expresiva de la impavidez, de la reserva, etc.), como veremos más adelante. De igual modo es expresiva la obra de arte, pintura o escultura, o bien una fotografía; es expresiva la obra de arte, pintura o escultura, o bien una fotografía; es expresiva de ellas es expresiva sin tener movimiento, porque en ella vemos detenida y consagrada, por así decirlo, una fase o un momento del movimiento; y la expresión será tanto más viva cuanto más y mejor consiga aquella fase del movimiento fijada en la obra evocarnos las demás fases que la completarán y en la cual parecen condensarse. Tampoco el muerto tiene movimiento y sin embargo tiene expresión. Pero ésta será accidentalmente una postura que recuerde la expresión de un viviente, o será, más hondamente, la vida y el movimiento cuya ausencia percibimos, y por lo cual decimos que lo que no expresa nada expresa la muerte: el desierto, el glaciar, el cadáver. La expresión sólo puede ser la presente, y por esto tiene que ser cambiante y manifestar el cambio. El momento de la expresión es el paso de una expresión a otra. Pero lo que la expresión expresa no es un cambio cualquiera, sino un cambio de lo animado, de lo que tiene alma o vida.

En términos estrictos, sólo tiene expresión el hombre. Pero si decimos de otros seres que también expresan, y principalmente los vivos,⁵ es porque proyectamos sobre ellos la significación o el sentido que para nosotros tienen la actitud y el gesto humanos —o bien porque atribuimos a la naturaleza, como si fuera propiedad suya, el efecto que a nosotros nos produce. Así decimos, por ejemplo, que una montaña es altiva, o que

un bosque es misterioso, o que una estepa es hostil, o un árbol es soberbio. Todo en la vida tiene sentido para el hombre, aunque no lo tenga en sí mismo; así todo puede ser expresivo para él, porque la intuición de una expresión es la intuición del sentido. Algo tiene sentido para mí cuando de algún modo me afecta, me atañe o repercute en mí. Hay, pues, en la intuición de lo expresivo, una aproximación más hacia aquello que expresa.⁶ Esa intuición no es nunca una percepción superficial, sino una operación de fondo, que lleva al fondo. Lo que está en la superficie es el puro movimiento; el movimiento como tal carece de toda significación o representación expresiva. Es en tanto que movimiento humano, en tanto que gesto o movimiento con sentido, que se hace expresivo. La amplitud y la rapidez —caracteres físicos del movimiento— no determinan solos su sentido expresivo. Los caracteres fundamentales propios del movimiento, en tanto que expresivo, son el sentido y la intensidad. Un gesto puede ser intensamente expresivo sin tener gran amplitud como movimiento. Menos aún puede el sentido depender de los caracteres físicos del movimiento, pues con movimientos amplios y rápidos se puede expresar lo mismo la ira que el alborozo.

Ya se entiende, pues, que también consideramos movimiento, y por tanto gesto, la postura inmóvil que el hombre puede adoptar; primero porque la inmovilidad nunca es completa (cuando lo parece nos sobrecoge) y luego porque no es definitiva: en la inmovilidad que creemos percibir hay una palpación que es indicio o presagio de movimientos, y por ello resulta expresiva. Finalmente, estar inmóvil es un modo de estar, y esto es, justamente, lo que se expresa en la expresión. Ningún otro ser que el hombre está en situación y por tanto ningún otro es propiamente expresivo, aun cuando esa palpación que descubrimos en todo lo viviente nos permita decir, analógicamente, que alguna cosa inanimada es expresiva. Pero el sentido que tiene lo viviente —y aun todo objeto inanimado— es un sentido para mí y sólo para mí, mientras que el sentido expresivo que tiene todo lo humano se encuentra en lo más hondo del hombre mismo. El hombre tiene sentido en sí, no porque yo se lo confiera. La intuición del sentido expresivo de la vida humana se llama comprensión. Y no hay comprensión del animal, del árbol o la montaña.⁷

⁵ La aproximación se produce incluso cuando la supuesta expresión es hostil, pues en general el vínculo entre los términos de una relación expresiva es independiente de la cualidad de esta relación. En el orden humano, el enemigo no está menos vinculado vitalmente que el aliado. El páramo no me afecta menos que el banal jardín de un suburbio; pero no es el frío del páramo lo que me penetra, sino su desolación, y ésta no es una cualidad climática o geográfica, sino una cualidad expresiva que yo proyecto sobre lo que no la tiene en sí. En la expresión dialógica, por el contrario, aquella penetración es esencialmente una com-penetración. (Nota 2ª ed.)

⁷ Sobre este punto, y en general sobre todos los párrafos dedicados a la expresión, véase *Metafísica de la expresión*, caps. v ss. (Nota 2ª ed.)

⁶ La comprensión de las expresiones en los animales domésticos se produce por analogía. De manera inmediata, el animal es una forma de existencia lógicamente extraña. El hombre, en cambio, es para el hombre primariamente el prójimo, el interior (aunque no entendamos lo que expresa). (Nota 2ª ed.)

Resumiendo, podemos ahora sentar que quien expresa es el hombre, y sólo él en sentido propio; aun cuando él pueda proyectar una significación expresiva a lo no humano, debido al sentido que para él tiene todo lo demás. Lo que se expresa es el estar en situación, o sea el modo de estar en ella; o sea, en definitiva, la situación misma, en tanto que vital. La situación vital se expresa con movimiento. Pero la intuición de la expresión penetra en el sentido de este movimiento inmediatamente, con la simple percepción del mismo. Los caracteres propios de la expresión son la intensidad y el sentido. Y las formas del movimiento, en tanto que portador de sentido expresivo, son el gesto y la postura. El pleno sentido, o sea el contenido significativo preciso, es lo que puede no revelarse de un modo inmediato. Este sentido emerge de la intimidad personal y es menester para penetrar en él alcanzar la zona íntima, a lo cual llamamos comprensión. La comprensión de la persona no es posible sin la comprensión de su situación vital, y ésta no se alcanza sino por una penetrante intuición del sentido expresivo de su existencia. Siendo la misión final de toda investigación psicológica el logro de aquella comprensión del hombre, resulta patente la necesidad para la psicología de contar con el instrumento metodológico que es una teoría de las situaciones vitales y una teoría de la expresión. De ambas estamos intentando aquí un inicial bosquejo.

Las formas expresivas y la expresividad del lenguaje

5. El gesto y la postura no son las dos únicas formas expresivas, naturalmente, sino aquellas en que se percibe de manera más elemental y directa el carácter de "movimiento" que tiene toda expresión. Pero si estas dos formas externas adquieren sentido, es decir, si todo movimiento humano resulta para nosotros expresivo es porque, en tanto que gesto, tiene una estructura que no es física, sino que deriva de otra forma expresiva, la cual es interior. Esta forma expresiva interior es la actitud. El gesto es una forma dinámica; la actitud es una forma más estable, de la cual surgen posturas y gestos variados. Por actitud entendemos una "postura personal", íntima; la otra, es una postura física. Y si la postura física y el gesto logran sentido expresivo es por su conexión con la actitud. Nuestras actitudes son integrantes de nuestras situaciones (son modos de "estar en"). Pero esta integración no nos impide distinguir la una de la otra. La actitud implica un acto, como el mismo nombre indica. No toda situación, en cambio, surge de un acto propio. El hombre está en la situación, mientras que la actitud la adopta. Una situación se determina por el sujeto personal que está en ella, y por el dónde y cuándo, el qué o el quién, y el cómo, que contienen y determinan los componentes transubjetivos de la situación. Algo análogo puede decirse de la actitud. Ella se determina también, primariamente, por el sujeto que la adopta, y además por todo aquello ante lo cual la adopta. Pero ocurre que la integración de la actitud en la situación vital se explica como una especie

de proceso dialéctico, porque en efecto: 1º se está en situación, pero 2º se está de un cierto modo, y este modo concreto es la actitud que se adopta en la situación; y así resulta que 3º la actitud, o modo de estar en la situación, altera la situación misma. Veámoslo con mayor claridad en un ejemplo:

Imaginemos que yo estoy en cierta situación: ser rogado por alguien para que haga determinado acto que me desagrada o que considero contrario a mis principios. El elemento transubjetivo de la situación está constituido por el ruego que se me hace por parte de aquella persona. El elemento subjetivo, por el sentirme yo rogado, el recibir y comprender aquel ruego, y por el efecto que me produce recibirlo. Esta impresión es primariamente de desagrado y de repugnancia, por el contenido del ruego. Surge en mí una opinión negativa. Pero mi opinión no es todavía una actitud (puesto que yo podría adoptar una actitud contraria a mi misma opinión). En vista de mi opinión y de las demás consideraciones de conveniencia, etc., que se me ocurren en torno a ella, tomo la decisión de adoptar en efecto una actitud negativa. Me negaré a acceder al ruego que se me hace. Al tomar esta actitud la situación ha cambiado ya. Pero yo puedo manifestar o expresar esta actitud de modos muy distintos. Hay muchos modos de decir no. Por ejemplo, puedo decir sí de un cierto modo, acompañando la palabra con ciertas reticencias, también verbales o de gesto, las cuales invalidan el sí y lo convierten en un no. Puedo también reservarme la respuesta, y éste es otro modo de expresar mi actitud desfavorable. Mi expresión puede producir a su vez determinada reacción en mi interlocutor. Este cambia su actitud de ruego por la de exigencia, y esto altera nuevamente la situación, etc.

Se comprende de este modo que la sinceridad del fundamento de la expresión, que es la actitud, es inalterable. Donde la expresión puede resultar falsa es en sus formas exteriores, pero sólo en tanto que estas formas exteriores —el gesto, la postura— derivan de la forma interior que es la actitud; porque, en tanto que externo, el gesto siempre expresa lo que expresa, según la convención de su significado que aceptamos en la vida social. Si hemos decidido no hacer lo que nos piden, pero decir que sí vamos a hacerlo, nuestra actitud no es falsa, sino hipócrita, que no es lo mismo. Los que son falsos son nuestros gestos respecto de nuestra actitud, porque ellos expresan inequívocamente sinceridad y adhesión, siendo así que la actitud a que corresponden es una actitud hipócrita, sinceramente hipócrita.

Esta peculiar doblez del hombre que le permite ser infiel en su expresión es posible gracias a que la generalización del sentido de los gestos ha llegado a constituir con éstos un verdadero idioma, cuya comprensión es casi universal en todas sus formas, desde luego en las fundamentales, y que vive y evoluciona como un verdadero lenguaje. Auténticas instituciones de convivencia social, como la cortesía, están montadas sobre la base de la univocidad de muchos gestos. Y así podría

llegar a elaborarse una gramática y hasta una lógica del idioma mímico y fisionómico. En todo caso, la definición aceptada en común de los significados expresivos del gesto es lo que justamente permite usar de él para fines de engaño o disimulo. Claro está que esa definición no llega a estar bien perfilada, lo cual crea los equívocos y las ambigüedades; con éstos jugamos muchas veces para ocultar igualmente nuestras intenciones. Pero si no tuvieran ningún sentido definido —si no pudieran ser referidos a actitudes— no sería posible que los hombres utilizaran los gestos, que permiten dar coherencia a la ficción y al engaño, sin llegar al compromiso de la cruda mentira dicha con palabras.

Cabría pensar entonces que, así como los gestos pueden llegar a tener significación, o valer como significaciones (aunque no como significaciones o representaciones objetivas), así también las significaciones propiamente dichas, o sea los conceptos, pueden además ser expresivos (independientemente de sus contenidos significativos). La creencia común, previa al análisis del problema, es que el lenguaje es expresión, y aun la expresión por excelencia. Lo cual es muy cierto. Pero, en tanto que el lenguaje verbal está hecho fundamentalmente de significaciones objetivas (conceptos), algunos han considerado que había una disparidad entre lo expresivo y lo significativo. Ortega ha contribuido a difundir esta idea. Según él, la significación y la expresión no sólo son distintas, sino opuestas e incompatibles: lo que expresa no significa, lo que significa no expresa. El lenguaje es una función del espíritu, y el espíritu no expresa, no se expresa. Lo característico de la palabra es su significación; hablar es nombrar, y lo nombrado, lo significado es siempre objeto, mientras que lo expresado siempre es subjetivo. Sólo el alma se expresa, dice Klages. Ciertamente que encontramos en el lenguaje hablado elementos expresivos: el tono y el timbre de la voz, el énfasis, la rapidez de elocución, las pausas, las reticencias, etc. Pero éstos serían justamente los elementos ajenos al lenguaje como tal, en tanto que expresivos y no significativos. Nombrar y exclamar son dos funciones de sentido contrario. Todo hablar es querer hablar, es realizar una intención o un propósito comunicativo. La expresión, en cambio, toda auténtica expresión, es espontánea, no puede ser premeditada. La comunicación verbal del espíritu no es espontánea ni inconsciente. Sin embargo...

Sin embargo: el problema no parece que pueda ser resuelto con tan rotunda presteza. No abordaremos aquí en firme el tema, que reservamos para otra ocasión, de la comunicabilidad o incomunicación del espíritu.⁸ Atendamos directamente al lenguaje, y en primer lugar al lenguaje hablado. Considerar a la palabra independientemente de los valores expresivos que indefectiblemente la acompañan le está permitido al lingüista, pero no al psicólogo. Una cosa es el fonema y otra la significación. Cada palabra es, como fonema, una y la misma en un determinado lugar y tiempo. Pero la significación de esta misma palabra,

en estos mismos lugar y tiempo, puede alterarse como consecuencia de la cualidad e intención de los valores expresivos que la acompañan al ser pronunciada (y sin los cuales no puede ser pronunciada). La palabra sí, como afirmación, es un concepto cuya significación es aparentemente unívoca. Sin embargo, todos sabemos que hay un cierto modo de decir sí, que permite u obliga a entender no, o bien tal vez, y esta expresión altera la significación literal del término. Esto acontece con términos de significación unívoca, pero ocurre más aún con los términos equívocos o multívocos, en cuyo empleo muchas veces no es el contexto, sino los valores expresivos del lenguaje los que permiten decidir del sentido en que han sido empleados. Por lo demás, y aun cuando estas alteraciones de la significación por la expresión no lleguen a producirse, es patente que no puede ser pronunciada una sola palabra sin revestirla de una particular cualidad expresiva. No existe el lenguaje como pura función intelectual significativa. Aunque se pretenda que la proposición "la mesa es blanca" o "Juan es bueno" signifiquen invariable y unívocamente una misma cosa, estas proposiciones serán siempre formuladas en una situación concreta, en la cual aparecen envueltas en una especial intención expresiva. En esta intención expresiva descubrimos por qué dichas proposiciones han sido formuladas; pues siempre que hablamos, hablamos de algo, pero hablamos también por algo y para algo y para alguien; no podría, por tanto afirmarse que significación y expresión son algo distinto y hasta opuesto. Aun cuando juzgásemos que los valores expresivos se sobrepasan a las significaciones, estos valores expresivos son indisolublemente inherentes al lenguaje mismo.

No es esto todo. Porque resulta, en efecto, inexacto que lo significado sea siempre algo objetivo (en el sentido de opuesto a lo subjetivo, a lo íntimo, a lo vivido como propio). En primer lugar, no todo concepto es concepto de objeto, ni todo lenguaje es una formulación de pensamiento conceptual. Recíprocamente, para expresar sentimientos también empleamos conceptos, no sólo exclamaciones. Veamos que los conceptos llamados en lógica funcionales son significaciones, pero no lo son objetivas. Cuando decimos hasta luego, no aludimos a objetivo alguno, lo mismo que cuando decimos tal vez o sin embargo. Estas no son proposiciones, y aunque significan, su significación no es objetiva; podemos y aun debemos llamarlas expresiones. Su significación, en efecto, se extiende dentro de una zona suficientemente amplia para que cambien en su sentido según el modo como se digan. No confundiremos la significación de un ¿que tal? con la de un hasta luego, pero debemos reconocer que hay unos modos de decir por los cuales el hasta luego puede expresar cariño, cortesía, desdén o indiferencia.

En segundo lugar, resulta también muy claro que nosotros apelamos al lenguaje para expresar nuestras propias experiencias vitales y nuestras actitudes personales. En realidad, el gesto es sólo un aspecto de nuestra expresión, y habitualmente —cuando hablamos— un aspecto corroborativo de los significados verbales. El lenguaje no nos sirve sólo para

⁸ Véase *Metafísica de la expresión*, caps. v y vi. (Nota 2ª ed.)

conceptuar en abstracto nuestras experiencias, o mejor dicho, para comunicar las nociones intelectuales que formemos de nuestras propias experiencias. Es más: este uso riguroso del lenguaje es excepcional. Cuando algo nos pasa, hablamos, y los términos que empleamos no tienen la función vital ni el valor de definiciones conceptuales, aunque las impliquen (pues sin alguna definición, por imprecisa que sea, el lenguaje no pudiera ser efectivamente comunicativo).

Pretender que todo lo significativo es inexpresivo es olvidar que el hombre se expresa a sí mismo incluso en lo que piensa. Su mismo propósito de definir los términos lo más objetiva y unívocamente que pueda es expresivo de una particular situación vital. Pero la necesidad, en ciencia particularmente, de hablar de manera unívoca y de eliminar el capricho de los pareceres personales y las meras opiniones, no ha de implicar la deshumanización del sujeto que así se expresa, ni de suprimir el carácter expresivo, de creación personal, que tiene sus razonamientos (ni dejan éstos de ser verdaderos —si lo son— por el hecho de ser expresivos).

La distinción entre lo expresivo y lo significativo (la cual es útil metodológicamente) si se convierte en una oposición podría conducir a una paradójica eliminación del lenguaje verbal como forma expresiva. Pues toda palabra es significativa, y las puras exclamaciones, interjecciones, etcétera, son "gestos verbales", más que palabras articulables expresivamente en el discurso. Son como los ruidos que podemos hacer con las manos, aplaudiendo, o golpeando la mesa para dar énfasis a nuestras palabras; son los auxiliares del gesto, como el gesto es auxiliar de la palabra.

Podremos comprobarlo con un ejemplo. En una declaración de amor entran en relación comunicativa dos interlocutores, cada uno de los cuales tiene una noción suficientemente precisa de lo que significa la palabra amor, que es el núcleo de la relación expresiva-comprensiva en esa situación. No es necesario que ninguno de los interlocutores haya efectuado un análisis fenomenológico del amor para adquirir esa noción y emplearla como concepto para sus fines vitales, o sea expresivamente. La palabra, por tanto, no deja de ser concepto, no pierde su significación por el hecho de que alguien la emplee discursivamente en una situación emocional; ni el discurso, a su vez, deja de ser expresivo por el hecho de que en su núcleo mismo haya conceptos. Tampoco ha de quedar dicho concepto neutralizado, privado de sus potencialidades expresivas, cuando otra persona se dedique a analizar metódicamente su significado preciso, o sus varios posibles significados, o sea investigue intelectualmente, sin complicaciones emocionales, qué sea el amor en general.

Por medio de palabras nosotros nos justificamos, nos excusamos, asentimos, nos reservamos, insultamos al prójimo, etc., y éstas no son sino expresiones de actitudes nuestras, aunque contienen conceptos, y sólo con conceptos pueden ser expresadas verbalmente. Esas manifes-

taciones en modo alguno pueden ser consideradas como puras expresiones, o como puras significaciones. Se diría mejor que son expresiones, simplemente; pues todo lo que significa expresa, y todo lo que expresa significa.

¿Cómo sería comprensible una expresión cualquiera, si no tuviese algún significado? No podríamos hablar de nuestras propias experiencias sentimentales, las cuales son conceptuales, como sabe muy bien todo psicólogo. Se diría que cuando hablamos de sentimientos hacemos metáforas, apelando como recurso al repertorio de los términos que designan objetos. Pero esta operación metafórica es permanente en el lenguaje (y el término empleado metafóricamente también tiene significado conceptual). Hay más significaciones que términos, y además todas las lenguas propenden, en su evolución, hacia una progresiva simplicidad. Aumenta el número de términos objetivos, pero disminuyen las formas por las cuales un objeto o una acción son designados en sus situaciones particulares y concretas. El lenguaje se hace cada vez más general, abstracto y unívoco en las significaciones conceptuales; y como compensación aumenta cada vez más el número de imágenes, metáforas y circunloquios que empleamos para hablar de lo más concreto que pueda haber para uno mismo, que es su propia experiencia.

Sin embargo, propongamos el término que nos parezca más unívoco, mesa, por ejemplo. Este término puede significar lo mismo la mesa de comer, que la de trabajar, que la de operaciones, que la electoral, que el altar. Y dentro de cada una de estas funciones propias, por las cuales una mesa se distingue de las otras, habrá variedades y clases que no pueden quedar explícitas en el simple término mesa. En cualquier momento que yo diga mesa, significo un determinado "objeto formal" que puede no corresponder con el objeto formal definido en la intención mental del que me oye. De suerte que, aun en el lenguaje que puede parecer puramente significativo, queda siempre un margen abierto entre lo que se piensa al decir y lo que se entiende al oír. La univocidad no elimina la ambigüedad, y ésta se resuelve —hasta donde es posible— expresivamente: conjugando el contenido significativo con la intención comunicativa (que es lo que hacemos siempre al hablar).

Parece también fuera de duda que la expresión facilita el entendimiento de las puras proposiciones lógicas, y no puede ser, por tanto, ajena al lenguaje como tal. Los estudiantes entienden mejor la misma explicación si es oral que si es escrita. La simple repetición, cambiando el tono, tiene a veces carácter de revelación de algo que quedó nublado y confuso la primera vez. Aquel margen que permanece abierto entre lo que se piensa y quiere decir y lo que el otro entiende, se colma muchas veces mediante los valores expresivos del lenguaje, los cuales, de este modo, fijan y precisan las significaciones. La supuesta intelección pura depende aquí de la supuesta expresión pura. Luego no son "puras" ni la una ni la otra.

En el lenguaje escrito esos valores expresivos parecen haber sido eliminados completamente. Puede decirse que un grafema es algo absolu-

tamente inexpresivo, pues en sí no es más que un símbolo del fonema correspondiente. Sin embargo, los signos de puntuación no tienen un valor puramente formal, sino que pueden considerarse como un residuo de la expresión oral en el lenguaje escrito. Ellos no alteran en nada la pura significación de los términos, pero distribuyen las proposiciones; señalan su intención enunciativa, interrogativa, admirativa; establecen un ritmo en su sucesión, de tal modo que la lectura pueda semejarse lo más posible a una audición de las mismas proposiciones. Si un signo de puntuación mal colocado puede alterar el sentido original de una frase, este accidente tendría el mismo efecto en el lenguaje oral, donde una pausa fuera de lugar altera el ritmo de la elocución.

Vamos descubriendo, pues, que el lenguaje, lo mismo oral que escrito, tiene una estructura propia y unas formas peculiares, las cuales son independientes de las significaciones representadas por los términos, ya correspondan éstos a conceptos de objeto o a conceptos funcionales. Cualquiera que sea el pensamiento que pretendamos comunicar, aun el más desprovisto de resonancias afectivas, aun el más puro e intelectualizado, como puede ser el pensamiento matemático, el científico y el metafísico, no podremos eludir al formularlo el empleo de aquellas formas del lenguaje que pertenecen a éste como tal y que, por su naturaleza misma, se dijera que son expresivas y no significativas. Toda formulación del pensamiento es a la vez expresión. Hablar no es sólo nombrar las cosas, es decir, conceptualizarlas y darles un nombre. Hablar es poner el pensamiento en formas, o sea formularlo. Pero estas formas de lenguaje son formas expresivas, formas vivientes, con las cuales se hace manifiesto no sólo un pensamiento, sino la persona humana que es autora de este pensamiento. Ésta no puede psicológicamente desglosarse de sus pensamientos, aunque tal desglose sea necesario desde el punto de vista lógico o epistemológico.

Expresión y estilo

6. Las formas expresivas del lenguaje, en su unidad conjunta, constituyen el estilo. Solemos comúnmente llamar estilo tan sólo al que tiene rango artístico; decimos que tiene estilo el autor que tiene conciencia de estilo. Pero en realidad no se puede hablar —ni escribir— sin un cierto estilo. Hablar es esto: estilizar el pensamiento, fraguarlo en las formas expresivas del lenguaje. No hay manera de formular o poner en formas el pensamiento sin que el conjunto de las formas empleadas, sean ellas cuales sean, no constituya un estilo.

Ya hemos dicho que no se puede expresar sin significar, ni se puede significar sin expresar. Pero el estilo, considerado en sí mismo, es factor expresivo de la expresión, si así puede decirse; o sea que no significa, sino que es un modo de significar. Ahora bien: ¿qué es lo que expresa el estilo? Es en efecto la persona que habla la que queda expresada en su estilo de hablar. Cuando comunicamos nuestro pensamiento expresamos, nos expresamos (como también nos expresamos cuando entendemos

el pensamiento ajeno). Pero ¿expresamos propiamente nuestro pensamiento, o bien nos expresamos sólo a nosotros mismos, independientemente de los conceptos que formulemos? Esta independencia es aquí la clave de la cuestión; pues se trata de averiguar si lo expresivo, aunque de hecho tenga que amalgamarse inevitablemente con lo significativo, es algo sobreañadido al pensamiento, o bien si el pensamiento mismo es, él también, expresivo. La cuestión de hecho no resolvería aparentemente la cuestión de esencia. El hecho psicológico de que siempre que formulamos un pensamiento a la vez expresamos no impediría sostener que el pensamiento es esencialmente inexpresivo. Por el contrario ¿no resultará que también nuestras ideas nos expresan, y no sólo nuestro modo o estilo de formularlas?

Diremos en primer lugar que la persona, al comunicar sus ideas, se expresa a sí misma. Y esto, en un sentido muy primario o fundamental, por cuanto toda manifestación, en tanto que es un modo de la convivencia, es expresión. Tenemos, además, que un mismo pensamiento puede formularse de modos distintos. La expresión estilística, entonces, correspondería al modo de la formulación y consistiría en él, ya que no en el pensamiento mismo. Pero tenemos también otro hecho, tan patente como el anterior, y es que hay estilos de pensar, como hay estilos de lenguaje oral y escrito. ¿A qué llamamos estilo de pensar, y en qué relación se encuentran el estilo de pensar y el de formular los pensamientos?

No es que un mismo y determinado pensamiento pueda pensarse de dos modos distintos, y que el estilo del pensamiento dependa de estos modos. Los juicios "todos los hombres son mortales", "los ángulos de un triángulo suman dos rectos" sólo pueden ser pensados de un modo; lo que quiere decir que no hay en realidad modo alguno para pensarlos: se piensan y nada más. Puede cambiar en ellos su formulación verbal —más o menos— y revelarse, en las diferencias de esas formulaciones, los estilos personales de quienes las efectúan. Pero hay, en cambio, modos distintos de pensar las mismas cosas, y a eso sí llamamos estilos de pensar.

Hay un modo, o modo, geométrico de pensar, y un modo parabólico, ejemplar, pintoresco o metafórico. Hay un estilo sistemático y un estilo aporético. Hay un estilo dialéctico o dialógico y un estilo discursivo, un estilo hipotético y un estilo dogmático. Estos estilos son en parte independientes de las operaciones lógicas que se efectúan al pensar (y completamente independientes de las significaciones y hasta de la verdad del pensamiento). Lo importante justamente es esto, que las mismas operaciones lógicas pueden efectuarse en estilos distintos de pensar. El estilo de pensar resulta ser algo expresivo. Los pensamientos en cuanto tales podrán ser verdaderos o falsos, pero habrá siempre en ellos un elemento de autenticidad personal indestructible, que consiste en que ellos expresan el modo particular de afrontar las cuestiones que adopta el sujeto pensante.

Por esto, el estilo de pensar y el de formular el pensamiento están en una íntima relación de dependencia, por la cual podemos decir que

no cualquier estilo de lenguaje es adecuado para todo estilo de pensamiento. Y esto, insistimos, nada tiene que ver con las formas de los pensamientos en cuanto tales, ni con las operaciones que con ellos pueden ejecutarse y a las que llamamos lógicas. La ejecución concreta de estas operaciones es, desde luego, una operación vital que tiene lugar en una determinada situación. Y en tanto que acto de un sujeto personal, podríamos decir que el pensar tiene que ser expresivo de este sujeto, como lo es cualquier otro acto. Por lo mismo, el estilo de pensar no sólo está en conexión con el estilo de formular este pensamiento, sino además con todos los otros estilos particulares —el del gesto, el de la marcha, el del indumento, etc.—, los cuales constituyen el estilo vital de la persona, o sea su personalidad.

Por estas razones, también el lenguaje escrito —quiero decir, lo que en él se hace inteligible— es algo expresivo. Aun cuando conviniésemos en que no queda ya en él rastro ninguno de los valores expresivos que acompañan la elocución, deberíamos reconocer que el texto escrito nos dice algo más que la pura significación literal de los términos, y que por debajo de ellos reconocemos el genio de quien escribe, su particular carácter, que nos lo identifica como una persona individual. Si así no fuese, no podríamos reconocer, como de hecho hacemos muchas veces, el autor de un texto por su estilo. Sus ideas lo "caracterizan", son aspectos de su carácter. Ese reconocimiento o identificación personal de un pensador por sus pensamientos es una operación análoga a la que consiste en reconocer la letra de una persona por su estilo caligráfico. Lo que literalmente dice un texto manuscrito es también algo independiente de ese estilo caligráfico que estudia la grafología. Pero el estilo caligráfico no deja de tener conexión con el estilo literario, y aun con el estilo de pensar y el estilo del gesto, en la unidad vital de la persona.

Por tanto: la mímica es al gesto lo que el estilo literario es a las formas del lenguaje. Pero convendría no confundir el estilo del gesto con el estilo de la actitud. Puesto que los gestos se hacen y la actitud se adopta, suele haber una mayor espontaneidad y variedad en el gesto que en la actitud. Es cierto que determinadas actitudes exigen una vigilancia del gesto, pero el sentido de la mayor parte de los gestos es menos definido que el de las actitudes, por lo mismo que éstas son algo íntimo y determinado en una previa deliberación. La expresión auténtica de la persona se descubre, pues, fundamentalmente en las actitudes y en el lenguaje. En ambas está más íntegramente empeñada la persona.

Sería un error pensar que es más expresivo el gesto porque suele ser menos deliberado y dirigido. Lo que expresamos inconscientemente suele ser ese caudal instintivo común a todos los hombres, aunque en cada uno tenga una particular dirección e intensidad. Es algo que, por ser dado en nosotros, constituye en parte nuestro destino en tanto que hombres. Pero lo que me expresa a mí, en tanto que individuo determinado, no es lo que yo tengo de común con los demás, sino mi modo personal de hacer mi vida, el cual depende, y de él resulta, mi propio carácter. Y este carácter mío sólo puede manifestarse en actos verdaderos, y por

el contrario, como un descuido de la actitud, y justamente se considera al gesto fallido tanto más ejemplar y significativo cuanto más discordante parece con el sentido de la actitud que atraviesa: cuanto más descuidada se encuentra la vigilancia estilística.

Sin embargo, el gesto es a veces poco consciente, pero expresivo de actitudes. Esto ocurre cuando "tiene estilo". El estilo implica reiteración. Sabido es que para tener estilo se requiere una natural disposición, pero esta disposición hay que ejercitarla. El ejemplo del estilo literario puede ilustrar mejor lo que decimos. Mientras el estilo se logra, ejercemos una vigilancia cuidadosa sobre nuestras fórmulas literarias, o sobre nuestros gestos. Pero una vez ha cuajado la combinación de nuestras disposiciones espontáneas con nuestro gusto y nuestro sentido crítico, entonces la composición del gesto o la composición literaria pueden resultar tan espontáneas como la gesticulación del último primario con quien tropezamos en la calle. Hay pues una espontaneidad elaborada, y ésta es la realmente expresiva. Los gestos humanos, cuando ellos son de estilo, pueden ser tan escasamente conscientes como los más instintivos, y sin embargo no ser contrarios en su sentido a las actitudes, sino íntimamente conectados con ellas y veridicamente expresivos.

El estilo implica, pues, conciencia, por lo menos en su adquisición y en su cultivo (pues lo que cultiva el hombre estilísticamente culto es una disposición natural). En cualquiera de sus formas: literario, del gesto, caligráfico, etc., el estilo es un logro personal. El subconsciente no tiene estilo, ni decimos que lo tenga el hombre primario. Este puede tener hábitos, los cuales también se adquieren; pero no debemos confundir el hábito con el estilo. También la conciencia disminuye en el acto habitual. El estilo es habitual, y el hábito se adquiere con la repetición de un acto, y aun de un gesto, pero el estilo consiste en la forma de hacer un acto o un gesto. Es lo que llamamos el "sello personal". El mismo acto habitual difiere en dos personas distintas. Este carácter formal es esencialmente distintivo del estilo. La persistencia, la reiteración que él implica, no debe inducirnos a pensar que depende sólo de la mayor frecuencia con que hacemos o dejamos de hacer ciertas cosas; depende del modo de hacerlas. Tampoco es comparable, por lo mismo, al ethos personal. Un ethos es un estilo: estilo moral; pero en un mismo estilo pueden expresarse ethos diversos; un mismo ethos puede expresarse con estilos personales distintos.

Pliegue, disposición y estado

7. Por lo mismo que el estilo es algo personal, tampoco puede confundirse con lo que llamamos el pliegue. En el pliegue se manifiesta una influencia colectiva o de grupo. El es, sobre todo, un estilo profesional, y lo constituyen ciertos actos y actitudes, hábitos mentales, gestos y modismos verbales derivados del ejercicio de una profesión que rebasan, en la vida del individuo, la esfera estricta del trabajo, y permiten identificar la naturaleza de ese trabajo. Cuanto más llena la profesión

tanto deliberados. El gesto no siempre es un acto. Gesticulamos siempre, pero realizamos muchos menos actos de lo que puede creerse. Por lo mismo, no siempre el gesto expresa una actitud. Con el gesto podemos expresar la atención, el aburrimiento, la adhesión, el entusiasmo, que son actitudes nuestras. Pero expresamos también a veces simples emociones, reacciones y no acciones, meros matices de actitud. Y otras veces lo que hacemos es convertir al gesto en símbolo del objeto mentado, mediante una imitación de su forma o figura, con que acompañamos nuestras insuficientes descripciones verbales. Finalmente, a veces el gesto subraya la intención del discurso, aunque esta intención esté ya completa en el discurso mismo.

En tanto que movimiento, el gesto puede ser rápido, brusco, lento, amplio, corto. Realiza además ciertas figuras que quedan idealmente dibujadas en el espacio, como las de la danza. Por estas figuras, y por aquellas condiciones dinámicas enunciadas, el gesto resultará de estilo elegante, mesurado, desbordado, tosco, fino, torpe, desenvuelto, cohibido. Con estos términos y otros semejantes clasificamos los diferentes estilos del gesto, o ciertos gestos en particular. Pero solemos confundir los caracteres propios del gesto con los de la actitud. Y así decimos: gesto altanero, humilde, compungido, arrogante, devoto, insolente, atento, cordial o despectivo, siendo así que estos calificativos corresponden a una actitud. La confusión es explicable, y aún legítima, fuera de un estudio psicológico, porque dichas actitudes se expresan mediante unos gestos muy determinados, por los cuales reconocemos la actitud correspondiente; y además porque sabemos que muchas veces (y por lo mismo que los gestos de la altanería, de la sumisión, de la cordialidad, etc., tienen un sentido muy definido y unívoco) esos gestos se producen sin que haya detrás de ellos la auténtica actitud cuyo es el sentido.

Por lo demás, en el plano de la realidad psicológica concreta, estas distinciones pierden su perfil, o bien ya no disponemos de términos suficientes para marcarlo suficientemente. Así por ejemplo: ser fiel, ser cumplidor, ser formal, ser digno, son estilos de actitud. Pero la actitud de fidelidad puede manifestarse con frialdad y adustez o con cariño; la de cumplir, con reserva o con exuberancia; la de formalidad, con sobriedad y discreción o con locuacidad; la de dignidad, campechana o bonachonamente o con acritud. Ahora bien: llegamos a un punto en que ya no podemos realmente decir si estos estilos del gesto que designamos con los términos de adustez y cariño, reserva y exuberancia, discreción y locuacidad, etc., implican o no a su vez una particular actitud, que se conjuga con la actitud correspondiente de fidelidad, cumplimiento, formalidad y dignidad, de un modo complejo y casi indiscernible. Y la dificultad de discernimiento o distinción es tanto mayor cuanto más acusado es el estilo y más consciente; porque entonces el gesto y la actitud se confunden aún más en la unidad del estilo personal. Cuanto más consciente es el gesto, más se asemeja a una actitud. Lo que hoy llamamos un acto fallido, es decir, un gesto involuntario y de origen inconsciente, es lo que menos tiene que ver con una actitud. Es, por

la vida del sujeto, cuanto más fundamentales son para él las situaciones en que se encuentra cuando la ejerce, tanto más fuerte y acusado es el pliegue que la profesión imprime. Por esto el pliegue no se adquiere sólo por influencia de los demás. Puede haber un cierto mimetismo en la adopción de gestos y fórmulas verbales, y los adolescentes, cuando se inician en algunas profesiones, adoptan pronto aquellos gestos y modismos. Pero el pliegue en las actitudes y en los hábitos mentales lo imprime tan sólo la madurez en el ejercicio de la profesión misma.

Una vez adquirido, el pliegue es una disposición para comportarse de cierta manera en todas las situaciones de la vida: una propensión a enfocar todas las cuestiones desde el ángulo de la propia profesión, a tratar todos los temas con el estilo peculiar de los del propio dominio, a aducir en el diálogo ejemplos sacados de la esfera profesional. Toda disposición es una predisposición, una preparación para algo. Las predisposiciones creadas por el pliegue son las que constituyen sutilmente la afinidad de los individuos que ejercen una misma profesión, las que crean ciertos ambientes en torno a estos individuos. Esto hace que, de antemano, pueda resultar esotérica para el profano una reunión o conversación entre profesionales de un mismo trabajo, aun cuando el tema de que se trate no sea profesional; y tanto más esotérica cuanto más vital sea la profesión. Lo que pueda tener de común entre ellos, debido al pliegue, el estilo personal de cada uno, intimida al profano, dándole precisamente la impresión de serlo. Los ambientes religiosos, los militares, los científicos y filosóficos, son acaso los que más agudamente causan aquella impresión de extrañeza, sin duda porque esas profesiones se cuentan entre las que imprimen más carácter.

No toda disposición, sin embargo, es creada por un pliegue profesional. El estilo, y aun cualquier hábito, crean disposiciones. Pero tampoco es menester, para que la disposición exista, que tenga su arraigo en situaciones ya vividas. La disposición es una actitud preventiva, y ésta puede adoptarse con vistas a una situación de la que no existen antecedentes en nuestra experiencia. Sin duda nuestra prevención o disposición previa se traduce en la expresión. Y lo que viene, o va a venir, o se cree que va a venir, se informa y articula en nuestra experiencia de un modo distinto según la actitud o disposición con que se recibe. Cuando no hay disposición hay sorpresa. La disposición es siempre una espera. Y la espera, aunque parece inactiva, es una actitud que se traduce específicamente en la expresión, por razón de las funciones psíquicas que en su experiencia intervienen: la imaginación (como pre-representación de lo esperado), la atención y la emoción producida por la tensión, con cierto matiz de desagrado, que la espera lleva siempre consigo, independientemente de la cualidad de lo esperado. La intensidad de estas operaciones psíquicas, y por ende la de las expresiones correspondientes, se alteran en función del tiempo de la espera, de la cualidad de lo esperado y de su conexión vital con el sujeto.

Así como la disposición es la actitud previa a una experiencia, el estado es la situación, y la actitud que en ella tomamos, después de la

experiencia, y como consecuencia de ella. El estado se determina por la cualidad y la intensidad de lo vivido, y por la disposición particular con que se recibió la experiencia. Un estado tiene, además, un cierto carácter de permanencia. Toda espera tiene una duración, pero la idea de su término le es consubstancial, aun cuando de hecho lo esperado no llegue nunca. El estado, en cambio, no tiene término ninguno. El modo como "nos quedamos" después de una experiencia es ya adoptado permanentemente por el que la vive. La acumulación posterior de otras experiencias distintas podrá cubrir aquella que nos dejó en ese estado, borrar la expresión correspondiente, y aun su recuerdo; pero el estado modificará, aun cuando no lleguemos a percatarnos de ello, nuestra disposición para las futuras experiencias. Y en esta forma se adquiere la experiencia (como acumulación de estados), en el sentido que este término tiene de "aprendizaje de la vida", y al cual nos hemos referido al principio de este libro.

En este punto hemos llegado a su final. Nuestra pretensión hubiera sido mostrar con claridad que una teoría psicológica de las situaciones vitales conduce necesariamente a una teoría de la expresión, cuyos conceptos fundamentales nos hemos limitado a indicar, y la cual debe ponerse como base del nuevo método de investigación psicológica. Un paso más en el análisis de la estructura de la experiencia humana nos instalaría en el dominio más concreto de la psicología, y en el que ella culmina, a saber, la caracterología. Ya en la primera parte de este capítulo vimos de qué modo complejo se articulan en el desarrollo de la existencia las situaciones que derivan del destino, del azar y del carácter. Pero si el estudio de la conexión funcional de estos tres componentes de la vida pudo parecer suficiente, quedó abierto en cambio el análisis de cada uno, y especialmente el análisis del destino y del carácter. Ahora bien, en el destino se incluye íntegramente el temperamento, como algo dado en cada sujeto; y el temperamento, a su vez, es un componente del carácter. Por tanto, una más honda penetración en la comprensión del comportamiento humano, de los modos de la acción y de las situaciones concretas a que ésta da lugar, exige con urgencia un estudio caracterológico, por el cual nos acercáramos, en lo que cabe hacerlo por la vía psicológica, hacia aquel ideal del "saber del hombre", que ha sido nuestra guía en estas reflexiones. Pero pensamos que el fundamento de ese estudio caracterológico debía ser necesariamente una teoría de las situaciones, sin la cual la caracterología correría el riesgo, o bien de deslizarse hacia los esquemas tipológicos de la moderna biotipología —excelentes en sí, pero insuficientes—, o de no alcanzar nunca una suficiente articulación de sus resultados dispersos y amorfos. Queda, pues, aquí, esbozado lo que consideramos fundamental, y reservamos para un día próximo la ampliación de este fundamento y la exploración de lo que en él puede basarse.

- | | |
|--|---|
| Adler, Alfred: 10 | Klagges, L.: 29, 97, 152 |
| Aristóteles: 139 | Landsberg, Pablo: 9 |
| Berkeley, George: 17 | Lessing, Teodoro: 97 |
| Bergson, Henri: 10, 14, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 60, 73, 91, 95, 98, 99 | Lucas, San: 96 |
| Blondel, Maurice, 95, 99, 100 | Maine de Biran, François-Pierre: 101n |
| Bolk, L.: 95 | Marcel, Gabriel: 29, 146n |
| Born, Max: 35 | Mateo, San: 96 |
| Cournot, Antoine A.: 95 | Merleau-Ponty, Maurice: 9, 17 |
| Darwin, Charles R.: 96 | Mish, Georg: 101 |
| Descartes, René: 17, 61, 105n | Montesquieu, Charles de Sècondat, barón de: 96 |
| Dilthey, Wilhelm: 10, 21, 100, 101, 102, 138 | Müller, Aloys: 29, 41, 43 |
| Freud, Sigmund: 10 | Nicol, Eduardo: 19, 31, 97n |
| Hegel, G. W. F.: 44n, 105, 139n | Nietzsche, Friedrich: 97 |
| Heidegger, Martin: 9, 10, 17, 100, 101, 105n | Ortega y Gasset, José: 97n, 100, 101n, 138, 152 |
| Heisenberg, Werner: 35 | Platón: 12, 15, 139n |
| Husserl, Edmund: 17, 61, 101, 105n | Plutarco: 146 |
| Jaspers, Karl: 9, 29n | Sartre, Jean-Paul: 9, 17, 104n, 105n |
| Juan, San: 96 | Scheler, Max: 8, 9, 10 |
| Jung, C. G.: 10 | Spranger, Eduard: 10, 102 |
| Kant, Emmanuel: 60, 61, 64 | Turró, Ramón: 10 |
| Kierkegaard, Søren: 100 | Vaihinger, Johann: 97 |
| | Vasconcelos, José: 14 |
| | Voltaire, François Marie: 96 |

Prólogo a la segunda edición	20
Introducción	7
I. EXPERIENCIA, ESPACIO Y TIEMPO	33
Experiencia y sentido. Funciones psíquicas y experiencias concretas, 33; Crisis de la noción de sujeto, 36; El tiempo como una cuarta dimensión del espacio. La duración pura, 44; Lo dado en la conciencia y en la experiencia, 46; Las determinaciones cualitativas espaciales y temporales, 50; Presencia del pasado en el presente. Dos formas del recuerdo, 54; Implicación recíproca del ahora y el aquí, 56; La conciencia concreta y la conciencia en general. Contrastes del idealismo, 59; La condición espacial del espíritu. Espacio y tiempo como formas, como conceptos y como datos inmediatos de la experiencia. Espacialidad y temporalidad, 62.	
II. TEMPORALIDAD Y ACCIÓN	71
Presente, pasado y futuro, como determinaciones cualitativas fundamentales de la temporalidad, 71; El presente y la acción. Concien- cia del paso al futuro, 73; El futuro como necesidad indeterminada en la experiencia. El futuro y la muerte, 75; El futuro como posi- bilidad. Presente y proyecto. El futuro como anticipación. Implica- ción en ésta del pasado, 77; La vida actual como opción y renun- cia. Opción y libertad. El presente como un absoluto indefinible, 80; Libertad y racionalidad. La decisión y el acto. Espontaneidad e iniciativa, 82; Lo instintivo y lo racional en la acción, 87.	
III. SOBRE LO VITAL Y LA ESTRUCTURA DE LA VIDA	90
La cualificación del tiempo por lo vivido en él, 90; Vivir es estar en situación, 93; Los sentidos de lo vital y el sentido de la vida, 95; Las situaciones vitales como categorías psicológicas de la exis- tencia humana. Vida es organización, 102.	
IV. SOBRE LAS SITUACIONES VITALES	108
Qué es estar en situación. Situaciones fundamentales. El perpetuo afán y los límites de la vida, 108; La opción. Situaciones límites.	

INDIG GENERAL

La extremosidad de la opción el término medio. Los límites de la existencia en la experiencia losófica, 112; Situaciones permanentes y transitorias. El intento de vivir de nuevo y la ruina de la vida. La deshumanización en el éto y en el fracaso, 116; La situación económica. Superioridad, igidad, inferioridad. Los complejos personales y las situaciones, 1; La intimidad y la prisa, 127; Situación, conciencia y experiencia. El secreto y la ignorancia. El mal como posibilidad en el linde de la existencia, 129.

V. AZAR, DESTINO Y CARÁCTER. SITUACIÓN Y EXPRESIÓN. . . . 136

Limitación y destino, 136 El azar como forzosidad indeterminada, 140; Los límites del azar lo nuevo. La disponibilidad, 143; Situación y expresión, 147; Las formas expresivas y la expresividad del lenguaje, 150; Expresión? estilo, 156; Pliegue, disposición y estado, 160.

Índice de nombres. 163

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de mayo de 1996 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244, 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

CUARTA PARTE

INTRODUCCION

ONTOLOGIA DE LA EDUCACION

ONTOLOGIA DE LA
EDUCACION

ONTOLOGIA DE LA EDUCACIÓN

INDICE

JUSTIFICACIÓN DEL CURSO	1
OBJETIVO DEL CURSO	1
CONTENIDO	2
METODOLOGÍA	2
EVALUACIÓN	2

PEDAGOGIA EXISTENCIAL	
UN ENAYO DE ONTOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN	3

PRIMERA PARTE	
LA INTENCIONALIDA HUMANA	4

CAPITULO 1	
LA INTENCIONALIDAD ONTOLOGICA DEL HOMBRE	
1.1 EXISTENCIA E INTENCIONALIDAD	4
1.2 LA AUTENTICIDAD	5
1.3 LA INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA	5
1.4 EL DINAMISMO DE LA INTENCIONALIDAD	6

CAPITULO II	
EL HORIZONTE DE LA INTENCIONALIDAD	7
2.1 CONCEPTO DEL MUNDO	
2.2 EL HORIZONTE DE SIGNIFICATIVIDAD	8
2.3 HORIZONTE Y EDUCACION	9

CAPITULO III	
EL VALOR DE LA NATURALEZA HUMANA	10
3.1 COMO APERTURA	
3.2 ILIMITACION VIRTUAL	11
3.3 LO A PRIORI, COMO AMBITO DE LA TRASCENDENCIA	
3.4 LA TRASCENDENCIA COMO INVISCERACION EN LO ABSOLUTO	
TRASCENDENCIA Y EDUCACION	

ONTOLOGIA DE LA EDUCACIÓN

AXIOLOGIA Y EDUCACION	
SEGUNDA PARTE	13

CAPITULO IV	
EL HORIZONTE AXIOLOGICO	13
4.1 LA ESENCIA DEL VALOR	
4.2 CAPTACION DEL VALOR	14
4.3 EL AMBITO DE LOS VALORES	16

CAPITULO V	
EL VALOR DE LA NATURALEZA HUMANA	18
5.1 EVALUACION DE LA NATURALEZA HUMANA	
5.2 VALORIZACION DE LA PERSONA HUMANA	20
5.3 LA ACTITUD DE CONFIANZA DEL EDUCADOR	

CAPITULO VI	
LOS VALORES EN LA EDUCACION	22
6.1 EL FIN DE LA EDUCACION	23

6.2 MOTIVACION INTRÍNSECA		
6.3 LA EVALUACION DEL APRENDIZAJE		24
TERCERA PARTE		
CAPITULO VII	LA LIBERTAD AXIOLOGICA	26
7.1 LA LIBERTAD ONTOLOGICA DE SARTRE		27
7.2 LA AXIOLOGIA SARTREANA		27
CAPITULO VIII	AUTODETERMINACION AXIOLOGICA	29
8.1 EXISTENCIA Y ESENCIA DE LA LIBERTAD		31
8.2 AUTODETERMINACION, INDETERMINACION Y DETERMINACION		31
8.3 LA LIBERTAD EN LA EDUCACION		32
ONTOLOGIA DE LA EDUCACIÓN		
CAPITULO IV	AUTODINAMISMO AXIOLOGICO	33
PRIMER APARTADO		
9.1 REFLEXIONES INTRODUCTORIAS		35
SEGUNDO APARTADO		
9.2 CIRCUNSTANCIAS DEL AUTODINAMISMO AXIOLOGICO		36
TERCER APARTADO		
9.3 REQUISITOS DEL DESARROLLO DEL AUTODINAMISMO AXIOLOGICO		36
CUARTA PARTE		
	LA COMUNIDAD INTERPERSONAL	38
CAPITULO X	LA INCOMUNICACION HUMANA	
10.1 SARTRE		
10.2 COMUNICACIÓN DE SUJETO		39
10.3 CARACTERISTICAS DE LA COMUNICACION EDUCATIVA		39
QUINTA PARTE		
	EXISTENCIA Y EDUCACION	43
CAPITULO XI	LA INAUTENCIDAD	
11.1 LA INAUTENCIDAD HUMANA		44
11.2 LA ESENCIA DE LA EDUCACION		44
11.3 EL APRENDIZAJE SIGNIFICATIVO		45
11.4 LA ALINEACION HUMANA		45
CAPITULO XII	CRITERIO PARA UNA PLANEACION EDUCATIVA	47
12.1 EXIGENCIAS DE CRECIMIENTO EN EL SER		48
12.2 CONSECUENCIAS FINALES PARA UN SISTEMA EDUCATIVO		48
CONCLUSIONES		50
ANEXOS		

Maestro: Dr. Víctor Parra A.

JUSTIFICACIÓN DEL CURSO

Para todo alumno terminal de la Licenciatura en Ciencias de la Educación, precisa una síntesis filosófica personal, de la línea curricular "fundamentos del pensamiento", que signifique la posibilidad de hacer presente a su intencionalidad, una cosmovisión que como criterio de evaluación, le permita valorar la validez de sus objetivos y procedimientos docentes.

La reflexión filosófica sobre la educación depende de la Filosofía normal, porque la mayoría de los problemas importantes de la educación son en el fondo de índole filosófico.

No podemos analizar los ideales y sistemas educativos existentes, ni sugerir otros nuevos, sin considerar los problemas filosóficos generales, tales como la naturaleza del hombre, de la verdad, de lo valioso, y de la vida del hombre en función de una sociedad más humana; la naturaleza de la realidad última que todo saber procura desentrañar.

La Filosofía intenta comprender la realidad en su conjunto, explicándola de la manera más general y sistemática; la Filosofía de la Educación busca comprenderse de manera íntegra, interpretándose mediante conceptos generales, que orienten la opción por los fines educativos y sus procedimientos.

Estos juicios han de hacerse en el marco de la Filosofía que personalmente aceptamos.

La Filosofía de la Educación, abarca la aplicación de la Filosofía formal en el campo de la Educación y al igual que la Filosofía formal es especulativa, prescriptiva y crítica o analítica.

Nuestro trabajo semestral se desarrollará de una manera secuencial, abarcando en primer lugar la ubicación de los problemas educativos que ameriten una reflexión filosófica; se analizará una o varias Filosofías de la Educación, para conocer sus fundamentos y su coherencia, que permitan posteriormente la redacción y exposición de la propia filosofía educativa como síntesis de los conocimientos adquiridos, en el desarrollo de la línea curricular "fundamentos del pensamiento"; esta síntesis (cosmovisión) permitirá al alumno orientar su intencionalidad educativa a fines y procedimientos educativos cada vez más valiosos.

OBJETIVO DEL CURSO

Elaboración de una síntesis personal de la línea curricular "fundamentos del pensamiento", que signifique la posibilidad de hacer presente en la intencionalidad del futuro educador una cosmovisión filosófica, como criterio de valoración de la finalidad y los procedimientos de su futura actuación docente.

CONTENIDOS

- 1º. Se precisa un análisis que abarque los principales problemas que se plantearon a lo largo del desarrollo curricular de la línea de "fundamentación del pensamiento".
- 2º. El análisis de una o varias Filosofías de la Educación, para lograr posteriormente una síntesis personal.
- 3º. Se desarrollará la síntesis personal.

METODOLOGÍA

- 1º. Este curso supone por parte del alumno, el dominio de los contenidos de la línea curricular "fundamentos del pensamiento"; dominio que le permitiría reflexionar sobre los principales problemas educativos que exigen una reflexión filosófica.
- 2º. Se repasará toda la bibliografía empleada en el desarrollo curricular de la línea "fundamentos del pensamiento", para hacer presentes en el curso las diversas soluciones que se han presentado a los diversos problemas presentados.
- 3º. Precisos los principales problemas se realizará grupalmente el análisis de una Filosofía de la Educación específica, para conocer su congruencia y validez.
- 4º. Se dedicará tiempo específico del curso al trabajo personal de análisis y de síntesis de la propia Filosofía de la Educación.

EVALUACIÓN

- 1º. Se dará primordial importancia al trabajo de lectura, reflexión, investigación y redacción de la síntesis filosófica personal.
- 2º. En cada período será calificado el avance de la temática total de la investigación personal. Cada período representa el 20% de la acreditación final.
- 3º. La presentación al final del curso de la síntesis y su evaluación representará el 40% faltante de la calificación total.

PEDAGOGÍA EXISTENCIAL UN ENSAYO DE ONTOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN

El objeto de este curso es el análisis de la Educación, a la luz de algunas doctrinas existencialistas, consiste en afirmar que la esencia de la educación reside en lo que llamaremos ampliación del horizonte de significatividad de las personas.

La base ideológica, es la postura existencial que describe cómo es la existencia auténtica. Al describir las características de la autenticidad tenemos la base para delinear la esencia de la educación.

Las características indispensables para lograr esa descripción son: la intencionalidad humana, la asimilación de valores, la conducta libre y la comunicación interpersonal.

Fundamentar todo esto es lo que se pretende a lo largo de las cinco partes del curso que de acuerdo a lo anterior se titulan:

- 1º. La intencionalidad humana
- 2º. Axiología y educación
- 3º. La libertad axiológica
- 4º. La comunicación interpersonal
- 5º. Existencia y educación

La estructura interna del curso es como sigue:

- 1º. La intencionalidad quedará explicitada como la base ontológica del ser humano.
- 2º. A partir de ella, el horizonte axiológico se presenta como el polo necesario en el cual queda satisfecha la intencionalidad.
- 3º. De la asimilación axiológica surge la posibilidad de un nuevo tipo de conducta, que es la libertad.
- 4º. Por fin, esa misma ampliación axiológica de la intencionalidad abre las puertas hacia un tipo de comunicación no objetivante, que es la relación sujeto a sujeto.

Con estas cuatro cualidades tenemos ya un cuadro bastante complejo acerca de lo que es lo auténtico del existir humano.

Uno de los elementos más importantes en la elaboración del presente curso es la transferencia de conocimientos de filósofos existencialistas: Marcel Heidegger y Sartre. También Husserl y Bergson me han proporcionado material. Del lado psicológico, Carl Rogers, Skinner, Royo May. En el terreno pedagógico: Victor García Hoz y Pedro Chico.

PRIMERA PARTE

LA INTENCIONALIDAD HUMANA

por, existe
El primer factor de la existencia auténtica es la intencionalidad ontológica. A partir de ella se basa la teoría de la educación existencial.

El contenido de esta primera parte consta de tres capítulos. En el primero se describe esa intencionalidad en función del existir humano.

La intencionalidad se desenvuelve en un mundo personal, que es integrado en función de un horizonte de significatividad, tema del segundo capítulo.

Por último, se estudia el horizonte máximo de la intencionalidad, que es la trascendencia o la tendencia al absoluto.

La intencionalidad ontológica se abre en un horizonte de significatividad que puede alcanzar a lo Absoluto, en su afán de trascendencia; tal apertura es factor de la autenticidad en el existir humano, y tal por consiguiente el primer elemento de la educación que promueve la existencia auténtica.

Veamos pues:

- 1º. La intencionalidad ontológica
- 2º. El horizonte de la intencionalidad
- 3º. Intencionalidad y trascendencia

CAPITULO I

LA INTENCIONALIDAD ONTOLÓGICA DEL HOMBRE

1.1 Existencia e intencionalidad

El hecho fundamental del ser humano es su propio existir, que consiste en un estar proyectado a los demás existentes.

sale de nada pero se instala en el mundo construyendo exist. il.
La presencia de las cosas es apenas un emerger respecto de la nada, lo cual no es poco; pero la presencia del hombre es un doble acto de emerger, pues sobresale con respecto a la nada, al mismo tiempo que sale de sí mismo y se instala en el mundo haciéndolo constitutivo esencial de su propio existir.

La actitud básica descrita, puede designarse con el nombre de intencionalidad, palabra que en su raíz etimológica expresa el estar - tendido - hacia; propio del ser humano.

Llegamos, pues, a nuestro punto de partida, el hecho fundamental del ser humano es estar abocado a los demás existentes. A este hecho lo llamaremos intencionalidad ontológica o existencial, para distinguirla de la intencionalidad que atañe solamente al terreno de la

conciencia, la cual será considerada aquí como un primer carácter del existir humano auténtico.

Hablar del existir humano y de su estructura fundamental es, pues, hacer Ontología, y la intencionalidad que hemos detectado puede ser llamada con razón intencionalidad ontológica.

En el acto de existir, la acción pasa a los existentes, es decir, al mundo, que luego explicaremos como horizonte.

1.2 La autenticidad = ser Real

Autenticidad quiere decir identidad, congruencia consigo mismo. El existir auténtico se realiza precisamente conforme a lo que es el modo propio de existir del ser humano. En este contexto educar, consiste en promover el existir auténtico, incluyendo la promoción de la intencionalidad.

Pero lo más importante, tal vez de nuestro análisis es que el hecho de la intencionalidad se presenta como un hecho neutro o indiferente al ser o no ser.

Educar en la autenticidad es educar en el ser, luchar contra las alienaciones y fomentar y alentar la intencionalidad existencial.

1.3 La intencionalidad de la conciencia

La capacidad de desarrollo de la intencionalidad ontológica descrita reside en la actividad de la conciencia. Por conciencia entiendo el hecho de darse cuenta de algo. En realidad no hay conciencia a solas, siempre hay conciencia de algo. El existir del ser humano consiste en primer lugar en darse cuenta de las cosas.

Aunque la conciencia moral en el terreno de la Ética es un asunto diferente, podemos decir que no por eso se aparta completamente de nuestro tema.

La conciencia moral es un modo de la conciencia intencional, que juzga un acto en cuanto a su valor moral; el hombre capta un acto y realiza un juicio de valor moral en relación al mismo.

En nuestro estudio interesa la conciencia intencional. Por ello el hombre se constituye en sujeto y aborda a "lo otro" en calidad de objeto. La polaridad sujeto-objeto es constitutiva de la conciencia intencional.

La intencionalidad es la propiedad de la conciencia, por lo cual, esta capta o conoce un objeto. En este contexto queda definida originalmente dentro del ámbito cognoscitivo o concienal. Pero también frecuentemente cobra un carácter mucho más amplio, y designa ya no sólo una propiedad de la conciencia, sino, sobre todo, la estructura misma del existir humano. Ya no solo las facultades cognoscitivas son las que se consideran en esta postura de abertura y de arrojo a "lo otro" sino lo que también podríamos llamar las facultades

afectivas; quedarían incluidos los niveles sensibles e intelectuales, los afectivos y emocionales de la conciencia.

A pesar de la oscuridad que suele ofrecer el tema de las emociones, el hecho es que su importancia dentro del existir humano resalta hasta el grado de opacar en ocasiones la importancia del nivel puramente cognoscitivo y conceptual.

El objeto que se presenta a la conciencia como correlato de la intencionalidad es justamente llamado fenómeno, lo que aparece.

Con esto queda claro que el fenómeno es siempre un dato presente.

Nuevamente podemos señalar aquí, la urgencia de la educación como promoción de la intencionalidad. El saber tener conciencia de las cosas, percatarse de ellas, analizarlas, reconocerlas tal como son, respetarlas (de respicere-mirar), es parte del bagaje educacional.

1.4 El dinamismo de la intencionalidad

El segundo aspecto importante de la intencionalidad ontológica es su dinamismo. No sólo es conciencia fría y objetiva, sino también energía que se desborda y que quiere expandirse. Los pensadores la han detectado y lo han designado con numerosos nombres, libido, energía psíquica indiferenciada, eros, agresividad, creatividad, espíritu dionisiaco, impulso, etc.

Lo importante es la autorrealización buscada y producida por esta energía en su funcionamiento natural. Lo auténtico es la expresión de sí mismo en función de sí mismo. Lo inauténtico, es la falla de alguno de los dos términos: el motivo, y lo de cualquier manera expresado.

Que la educación fomente esta expresión en función de la propia energía del educando, es lo que expresa el principio pedagógico: "el agente central de la educación es el mismo educando que la realiza".

De la estructura normal de la intencionalidad se desprende, que el primer motor de la motivación está en el mismo educando, en su energía y dinamismo que busca expresión.

Existen varios principios pedagógicos que expresan este dinamismo y que son inmediatamente aprovechables, como por ejemplo:

- a) El educando posee una curiosidad innata que hay que fomentar.
- b) El niño tiene intereses propios, y su mejor aprendizaje es el que está de acuerdo con sus intereses personales.
- c) La investigación es una búsqueda de sentido. La energía de esta actividad proviene básicamente del mismo interesado.
- d) La agresividad puede considerarse en dos fases: la primera es positiva; y solo cuando encuentra un obstáculo insalvable, se frustra y se vuelve negativa y dañosa. La educación tendría que fomentar la primera y saber encauzar la segunda.

- e) La creatividad es una función intelectual que aporta una nueva forma de datos encontrados. Es un proceso de síntesis que puede ser auspiciado en el trabajo educativo.
- f) La actitud de donación, de solicitud por el otro y aún el desinterés, la caridad y el sacrificio, encajarán perfectamente en este cuadro de intencionalidad dinámica.

Una de las funciones educativas urgentes en la actualidad tendrá que restituir la intencionalidad sofocada de los educandos.

Si el mundo de lo académico, de lo intelectual y lo cultural es captado por el educando como un mundo aparte respecto de sus intereses personales, podemos asegurar que la educación no ha propiciado una existencia auténtica, si no que ha logrado una escisión de dos mundos; el de la escuela y el propio.

Lectura I

CAPITULO II

El horizonte de la intencionalidad

La intencionalidad es la estructura básica del existir humano, que fácilmente se puede captar en la conciencia y en su dinamismo. Ambos tienden hacia el mundo y en su aspecto formal hacia el horizonte.

2.1 Concepto del mundo

Mundo quiere decir, en el contexto estudiado, el conjunto de entes que pertenecen al campo intencional de un sujeto. De esta manera podemos concebir a cada hombre dentro de un mundo de personas, cosas, intereses, afectos, ideas. Para entender a una persona sería necesario captar cuál es el mundo concreto en que vive y se desenvuelve.

Pero lo importante para nuestro caso, es que cada persona tiene como elemento esencial su propio mundo. Persona humana significa también mundo interno. El concepto de persona adquiere una dimensión potencial ilimitada, puesto que el mundo que lo integra es incrementable indefinidamente, gracias al dinamismo de la intencionalidad.

No es posible determinar en que consiste ese núcleo central, a partir del cual la persona ejerce su intencionalidad ontológica. Lo que sí es posible es fijar la atención en ese constitutivo (interioridad) del hombre, originado por su intencionalidad.

Algunas conclusiones de orden pedagógico podemos obtener a partir de lo dicho:

- a) La educación, en cuanto se concibe como promoción de la existencia sólo puede ejercerse atendiendo a ese mundo personal, que resulta de la intencionalidad de cada educando.
- b) El fenómeno de internalización en un sujeto, o integración de un mundo personal, es otro tema capital de la educación.
- c) La ampliación de ese mundo puede considerarse como uno de los fines básicos de la educación dado que la existencia auténtica solo se ejerce como proyección dentro de un determinado mundo.

Lectura VI-110, 113, 114, 120, 121 y 122

2.2 El horizonte de significatividad

El término horizonte designa el límite visible del mundo. Por analogía en el contexto estudiado, horizonte significa, el límite del mundo o ámbito personal.

En el terreno de la educación interesa especialmente lo que podemos llamar horizonte de significatividad.

Por horizonte de significatividad entiendo: límite de la capacidad para encontrar o aportar sentido a los existentes abordados por la intencionalidad.

La mayor o menor amplitud del horizonte de significatividad es lo que determina hasta que punto una persona es capaz de asimilar una cosa, una persona, un valor, una idea, etc., dentro de su ámbito de existentes integrados personalmente. Podríamos decir, que el horizonte de significatividad, es la condición de posibilidad del descubrimiento del mundo personal.

El concepto de mundo (Welt) en Heidegger, adquiere un alcance pasmoso. Es el horizonte de significatividad, o bien, el conjunto de relaciones gracias al cual, los existentes adquieren un sentido para cada sujeto. Cada persona tiene su propio mundo, su propia red de relación, o criterio, con el cual, aporta sentido a los hechos, cosas y personas que lo rodean. Es la estructura que da sentido a la experiencia.

Sartre es bastante claro y explícito en lo que se refiere al sentido de las cosas. En su obra "El ser y la Nada", sostiene que los existentes están absolutamente desnudos de significado; el hombre les otorga un sentido de acuerdo con su proyecto fundamental.

¿El sentido, pertenece a las cosas, o es impuesto por el sujeto?

Mi respuesta es que el hombre proyecta un sentido a las cosas, y cada sujeto puede proyectar sentidos diferentes, como de hecho sucede. Lo que importa es subrayar que ese sentido proyectado, depende de causas que residen tanto en el sujeto como en el objeto. Dicho de otra manera el sentido que adquieren las cosas para determinado sujeto no es arbitrario, no es producto de un capricho sin causa. Habría que buscar las causas tanto en el sujeto, como en el objeto. Prescindir del análisis de las causas existentes en el objeto o en el sujeto, equivale a mutilar la explicación del fenómeno estudiado.

Hablar de una realidad carente de sentido es un contrasentido; habría que dejar de hablar de la realidad.

La postura realista con respecto al conocimiento nos lleva inmediatamente a la afirmación de la objetividad del ser. Todas las cosas son existentes, y su existencia es una participación en el ser. El ser es el horizonte ilimitado de la inteligibilidad de los existentes. En este momento nos encontramos en plena Ontología, no en el terreno de la magia, sino en el terreno que afirma el ser, en el cual se inscriben todos los existentes.

Es absurdo prescindir de la Ontología, como sería absurdo prescindir del horizonte ilimitado de significatividad, propio de nuestra intencionalidad. El ser, el absoluto, se plantea como el desafío a nuestra limitación, como el llamado a nuestro desarrollo, como el acto que enriquece la potencialidad de nuestro dinamismo intencional.

Lectura III

2.3 Horizonte y Educación

Por lo menos cinco aplicaciones pedagógicas podemos derivar a partir de esta doctrina sobre el horizonte de significatividad.

- a) En primer lugar, la ampliación del horizonte personal. Un sujeto es tanto más educado cuanto más amplio sea su horizonte de significatividad. Lo contrario es la persona de criterio estrecho, de mundo provinciano, de mente cerrada. La mutilación de la personalidad es la consecuencia de la limitación del horizonte.
- b) En segundo lugar, el poder alcanzar el aprendizaje significativo. ¿En que medida, los contenidos del aprendizaje, son significativos para los educandos? La ampliación del horizonte de significatividad es una de las tareas propias del maestro y, gracias a él, es posible que los temas inertes del libro de texto, cobren significación en la mente y en la actitud del educando.
- c) En tercer lugar, el respeto a las diversas interpretaciones del mismo objeto. No toda diferencia es arbitraria y subjetiva. No todo es capricho de la pluma que trata de expresar lo captado. Es justamente la inteligencia, la que es capaz de hacer síntesis entre posturas opuestas y elevarse en un horizonte más amplio para ver la compatibilidad de dos opciones aparentemente excluyentes. La tolerancia ante la divergencia y el respeto a la postura ajena, es el producto de un amplio horizonte de significatividad.
- d) En cuarto lugar podemos considerar el desafío de lo investigable, dada la amplitud ilimitada del horizonte del ser o del absoluto. El investigador es el sujeto que busca el sentido de los fenómenos. La labor investigadora nunca tendrá fin: siempre se encuentra un mayor horizonte hacia el cual se pueda enfocar la sana curiosidad del intelecto que busca la luz y la satisfacción que proporciona la verdad del ser. Posiblemente una de las grandes fallas en muchas instituciones educativas consista en no fomentar suficientemente la actitud investigadora del educando. El estudiante queda privado de todo esfuerzo, con la misma facilidad con que recibe

pasivamente el dato del profesor, con esa misma facilidad y rapidez, olvida y desecha la materia oída, mas no aprendida.

- e) Por último, habrá que considerar la actitud de la mente cerrada que consiste en la tozudez para rechazar a priori, cualquier idea, sistema o política que implique un cambio personal. Con frecuencia en educación no sólo se trata de un cambio de mentalidad, sino sobre todo, de cambio en las actitudes y en los comportamientos.

CAPITULO III

Intencionalidad y Trascendencia

Intentaremos desarrollar la idea de trascendencia en relación con la intencionalidad. Sus aplicaciones pedagógicas las derivaremos después.

Aspectos de la trascendencia

La trascendencia es susceptible de captarse, por lo menos, dentro de cuatro niveles distintos que constituirán sendos párrafos de esta reflexión.

Los cuatro niveles propuestos son:

1. Trascendencia como apertura.
2. Trascendencia como ilimitación virtual.
3. Trascendencia como participación de lo a priori.
4. Trascendencia como invisceración en lo Absoluto.

3.1 Como apertura

*dentro de
lo absoluto*

Se trata de la actitud psíquica como apertura y de autenticidad, tal como se ha descrito en las reflexiones anteriores.

En gran parte coincide con el hecho mismo de la intencionalidad existencial. Lo contrario es la actitud de cerrazón, de mente cerrada, de anquilosamiento intelectual. El caso típico de esta ausencia de apertura es la actitud de aquellas personas que rechazan a priori, y por sistema, cualquier novedad en las costumbres, en la moda, en el pensamiento, en la estructuración de la sociedad.

La actitud de apertura se muestra interesada en cualquier innovación, cambio, remodelación de lo antiguo, reforma de lo caduco. Esta aceptación no debe ser en forma acritica, sino como integradora de un nuevo elemento que podría contener en germen, un desarrollo, o, al menos, una inspiración de ulterior cambio hacia la madurez.

La trascendencia en este sencillo nivel psíquico y práctico consiste, simplemente, en una actitud de apertura al influjo que promueve el cambio.

3.2 Ilimitación virtual

A partir de la Metafísica de Coreth, se entiende la trascendencia de la siguiente manera: el hombre es actualmente finito, pero virtualmente infinito. Dicho de otro modo: en el hombre hay límites, eso no se puede negar; peor la intencionalidad humana está abriendo esos límites hacia un horizonte ilimitado. No solamente habrá que considerar los límites del hombre, sino el hecho de la intencionalidad, la cual constituye el lugar por donde se escapa a esa limitación y se tiende a la ilimitación.

del ser
Trascender es, pues, tender a lo ilimitado, tender al valor Absoluto. Esta postura ontológica nos habla de la esencia humana como una tendencia, no como algo cerrado y limitado. El hombre es virtualmente infinito, esto significa que el hombre tiene una tendencia, no hacia un valor u objeto cualquiera, sino hacia lo absoluto e infinito.

La insatisfacción por los bienes terrenos y la inquietud ante un horizonte ilimitado (Aurelio Agustín), constituye por otro lado, un modo más sencillo y existencial, de acercamiento a ese Absoluto.

3.3 Lo a priori, como ámbito de la trascendencia

de
En Kant, lo transcendental es a priori, independiente de la experiencia sensible: su validez, verdad, y rigor no dependen de una observación o experimentación causal. La relación con nuestro tema está en lo siguiente: desde el momento en que el hombre hace ciencia está participando de esas categorías transcendentales a priori, y fundamentales, que explican ese mismo conocimiento científico en lo que tiene de universal y necesario. Es decir, nuestro modo de conocer lo necesario está implicando nuestra participación de algo transcendental, que está fuera del espacio y del tiempo. Así pues, el hombre tiene la posibilidad de estar en contacto con lo transcendental. La ciencia no es otra cosa sino una manifestación de esa participación humana de lo transcendental.

3.4 La trascendencia como invisceración en lo Absoluto

A partir de Hegel podríamos establecer la existencia de un Absoluto que consiste, básicamente, en una conciencia que incorpora e integra a todos los existentes dentro de sí mismo. Todo queda incluido en el ámbito de la conciencia absoluta, no hay nada irracional, mismo. Todo queda incluido en el ámbito de la conciencia absoluta, no hay nada que se escape a la luz de la inteligibilidad del Absoluto. Se trata de una conciencia entendida transcendentamente, quien toma conciencia de estas nociones, puede considerar que su mundo ya no está cerrado en sí mismo, sino que, de alguna manera está comunicando esa conciencia absoluta, de modo que ya no permanece en lo immanente, sino, en lo transcendente, es decir, está participando de una trascendencia absoluta.

El espíritu en cuanto tal, es comunicación con otro espíritu, y hasta las cosas materiales no son sino manifestaciones de lo espiritual.

Y esto, tiene su traducción casi literal en el pensamiento cristiano. Cualquiera que haya leído a Pablo de Tarso, ha palpado su sentimiento de vivir él, mas no sólo, sino como una

prolongación o manifestación del Cristo completo, que es quien le da la vida, el ser y la actitud de difusividad, que le ha caracterizado. El cristianismo ha insistido en todas las épocas en ese trasfondo de infinito, que de alguna manera se apodera de la creatura finita le otorga así una grandeza infinita, un valor verdaderamente superior a cualquier cosa que se pueda imaginar dentro de este mundo limitado.

Trascendencia y Educación

La intencionalidad humana puede alcanzar el horizonte ilimitado y su desarrollo es tarea de una labor educativa sumamente refinada. Orientar hacia lo absoluto no es precisamente lo más sencillo de la Pedagogía. Sin embargo, la intencionalidad misma del educando parece estar exigiéndolo. Se proponen las siguientes modalidades de desarrollo.

1. La educación religiosa parece una necesidad pedagógica, pues precisamente la religión es la que ha tomado como propio, este trabajo de relación con el Absoluto. De aquí se desprende la alineación propia de la llamada educación laica, que a priori desecha esta ilimitación virtual, que puede fomentarse en todo hombre.
2. También la educación ontológica es favorecedora de esta trascendencia. Sin embargo, hay que insistir aquí, en un sano concepto de Ontología, que en cuanto a ciencia de los principios, es la meta de todo científico. Cerrarse a la Ontología es cortar las alas de trascendencia que el hombre posee germinalmente a partir de su intencionalidad.
3. Como una aplicación pedagógica de la trascendencia también podemos analizar aquí el terreno de la mística. Véase en Bergson un análisis concienzudo de este asunto. Por lo pronto, nosotros podríamos captar y recoger lo referente a la intuición de Dios, que ha sido punto coincidente en las principales religiones, desde el catolicismo de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, hasta el zen – budismo, o con la captación de la ilimitación de la propia naturaleza.
4. Por último, la educación de una actitud abierta, tal como se ha propuesto y que parece una de las necesidades más importantes del papel pedagógico por realizar.

Educar para el dinamismo, el cambio, la evolución, y dejar atrás la esclerotización, la falsa defensa de la personalidad estática; la falsa actitud de estancamiento, el neurótico comportamiento de la barrera, el freno y la máscara ante el inevitable dinamismo que constituye la vida, parece ser uno de los más nobles papeles de la Pedagogía, y, yo diría de la Pedagogía Existencial.

SEGUNDA PARTE

AXIOLOGÍA Y EDUCACIÓN

Esta segunda parte continúa el análisis de la educación, pero ahora en función del correlato formal de la intencionalidad, que es el valor. La estructuración de estas dos partes del curso, se manifiesta en el momento en que se capta la polaridad y la adecuación de la intencionalidad con el valor. Sin intencionalidad el hombre no capta valores; y sin estos, no tiene sentido aquello. La existencia autentica se realiza en la asimilación integradora de valores a partir de la intencionalidad. Por lo tanto la educación se encargará de proveer esta asimilación.

Así pues los capítulos que componen esta segunda parte son:

1er. Capítulo: El horizonte axiológico. Se dará mi noción de valor, tratando de fundamentarla; tratando al mismo tiempo de establecer la distinción entre valor propiamente dicho y la captación del valor.

2º. Capítulo: El valor de la naturaleza humana. Aplicación de la noción de valor al concepto de la naturaleza humana, con las correspondientes consecuencias educacionales.

3er. Capítulo: Los valores en la educación. Se establecerá la referencia crucial entre la noción del valor y el proceso educativo.

CAPITULO IV

El horizonte axiológico

Esta descripción estará ordenada de la manera siguiente. En primer lugar se tratará de delimitar mi noción de valor. En segundo lugar, haré notar la diferencia entre el valor y la captación del valor. En tercer lugar, se describirá el ámbito de los valores.

Las tres secciones de este primer capítulo quedan ordenadas así:

- 1º. La esencia del valor
- 2º. La captación del valor
- 3º. El ámbito de los valores

4.1 La esencia del valor

El valor posee la paradójica cualidad de escapar a la aprehensión puramente conceptual. Si tengo claramente definido el valor virtud como un hábito bueno, por ejemplo, no por eso se puede inferir que he aprendido el núcleo de ese valor precisamente en cuanto valioso. La captación de un existente en cuanto valioso requiere algo más que la aprehensión de un simple concepto. Lo valioso, está teñido de color emocional.

Se quiere, expresar dos cosas:

- a) El ámbito de lo valioso no se agota en el terreno propio de lo conceptual
- b) El esfuerzo que realicemos en el plano conceptual para delimitar el concepto de valor, por fuerza adolecerá de una deficiencia radical. En esta deficiencia de lo conceptual reside una de las mayores dificultades que acompañan a los sistemas educativos, si acaso no insisten en las vivencias por las cuales el educando experimenta y asimila los valores, traduciéndolos en términos propios y como expresión de una captación de primera mano.

En el fenómeno indicado la intencionalidad humana es el primer polo.

+ El segundo polo está en los valores. Sin éstos no habrías intencionalidad y sin ella no habría captación de valores.

Con lo anterior se está indicando un nuevo modo de aproximación al tema del valor, a saber la preferibilidad, que consiste en la disposición intrínseca de un objeto, por lo cual presenta un atractivo a las facultades humanas.

El valor, en vista de su preferibilidad, podría definirse como el correlato objetivo de la intencionalidad humana. Así es como surge el valor verdad, bondad y belleza. Son los correlatos de la intencionalidad.

Con la descripción del valor hasta aquí expresada podríamos tener un marco suficiente para su tratamiento dentro del terreno pedagógico. Sin embargo, una fundamentación más estricta de mi tesis exigirá un concepto de valor más delineado. En efecto, tratar el valor, en función de la intencionalidad sirve como aproximación al tema. Veamos si es posible describir ese mismo valor independientemente de la intencionalidad.

Si analizamos la preferibilidad del valor, encontraremos por lo menos dos elementos:

- a) Un núcleo o estructura objetiva con una disposición determinada.
- b) Una capacidad de ese núcleo para producir un atractivo en otro existente.

Si nos quedamos con este segundo elemento, podríamos anotar ahora que, en el fondo, estamos detectando una interrelación o armonía dinámica entre dos existentes, y que se da entre todos los existentes del mundo. Hay ciertos existentes que armonizan o se adecuan con otros existentes. Cada existente, lejos de ser una isla, autosuficiente, manifiesta una polaridad, una tendencia, una adecuación y una complementariedad con otro u otros existentes. Este hecho es la base ontológica que pretendemos designar con nuestro concepto de valor. Cuando decimos que los existentes son valiosos, o que se identifican con el valor, estamos indicando una relación de adecuación de un existente con otro.

A partir de esto podríamos asentar: El valor es todo existente, en cuanto guarda relaciones de adecuación con otro existente. El valor dice armonía entre dos existentes, el uno está adecuado al segundo, y viceversa. Y con esto volveríamos a nuestro punto de partida: la bipolaridad entre intencionalidad y preferibilidad. Por lo pronto, ya tenemos en limpio una definición del valor: todo aquello que se adecua con otro ente es un objeto valioso.

Por último, podemos descubrir tres términos de posibles relaciones de tipo axiológico: el objeto valioso, el sujeto al cual se adecua y la capacidad apreciativa de esa relación por parte de un sujeto. El valor implica una relación, pero sus dos extremos son dos existentes independientes de la cualidad apreciativa del sujeto. Importa subrayar que la relación propiamente axiológica es objetiva e independiente del hecho de que sea captado o no; esto deja intacta la característica del valor, la relación de adecuación que posee de antemano. Llamar valor solamente a lo que uno aprecia como tal, es sumergirse en la más crasa de las alienaciones axiológicas.

4.2 La captación de valores

Si partimos de la tesis anterior, según la cual el valor implica una relación en donde todavía no interviene la facultad axiológica del hombre, queda por tratar el problema de su captación, conocimiento y aprecio. Si hemos hablado de la esencia del valor, describamos ahora la relación del valor con la facultad axiológica del hombre. Distingo tres modos de aproximación al valor por parte del hombre, y los denomino: valoración, evaluación y conceptualización axiológica.

- a) La valoración es una operación bastante compleja, pues la base o criterio que sirve para juzgar el valor de un objeto dado, forma parte del mundo interno del sujeto que juzga. Valorizar es apreciar vivencialmente la congruencia de un objeto o persona con las propias cualidades y tendencias.
- b) La evaluación consiste en aplicar un criterio axiológico a un objeto determinado y obtener un juicio apreciativo. Puede ser una apreciación fría y objetiva, sobre todo cuando tanto el criterio aplicado como el objeto juzgado no forman parte de un estrato íntimo de sujeto que evalúa.
- c) La conceptualización axiológica es la aplicación más fría, pues solo interviene el entendimiento. La mente capta una definición como la que hemos dado acerca del valor y puede quedar impasible ante dicho concepto.

Tratemos de ver las relaciones que guardan estas tres operaciones axiológicas entre sí.

Cronológicamente hablando, la valorización es la primera y la más espontánea. El hombre vive aceptando o rechazando aquello que espontáneamente se le presenta como grato o ingrato a sus propias tendencias.

Posteriormente es posible una verdadera evaluación. La educación es justamente la encargada de abrir estos horizontes y posibilidades. De esta manera se puede obtener juicios de aprecio o rechazo, pero basados en criterios de todos conocidos. Aquí es necesario aclarar que estas dos operaciones no son excluyentes, y que tampoco se puede considerar a la primera como inferior a la segunda.

A raíz de órdenes, imposiciones y reglamentos sufridos, el sujeto va perdiendo confianza en su propia capacidad para captar los valores. La experiencia muestra que una gran mayoría de sujetos se deja llevar por lo que otros dicen que es valioso, sin estar convencidos de ello.

Lo anterior nos lleva a una conclusión: el valor es susceptible de una conceptualización que no es suficiente para realizar una verdadera valorización. El aspecto faltante en la captación conceptual o simplemente descriptiva del valor está en el terreno de la emoción. No basta hablar del valor y mucho menos con lenguaje abstracto, es necesario la vivencia, y este no es el terreno habitual de la cátedra fría de nuestro sistema de enseñanza.

En resumen, el proceso educativo debe tomar a su cargo, la restitución de esa confianza original para captar, apreciar y vivir los valores. Esto es una operación que hemos llamado valorización.

Las instituciones educativas se empeñan con frecuencia en subir el nivel académico de sus cursos a base de conceptos, conclusiones, abstracciones e indigestos contenidos que, si acaso, atañen al hombre-computadora.

4.3 El ámbito de los valores

Existe el peligro de considerar el campo de los valores como si fuera una zona que pertenece a otro mundo, semejante al mundo de las ideas platónicas. La intencionalidad dirigida a ese hipotético mundo parecería explicar el idealismo de aquellos que se dedican a la encarnación y creación de valores.

Con todo esto, el valor no deja de ser suprasensible, preferible, objetivo y a priori. En efecto:

- a) Es suprasensible, pues el conocimiento proporcionado por los sentidos no nos da el valor en cuanto tal.
- b) Es preferible, pues la relación de adecuación, unida a la exigencia de actualización, se manifiesta como un atractivo de los existentes valiosos.
- c) Es objetivo, pues las relaciones axiológicas se dan entre objeto, y no necesariamente entre un objeto y un sujeto.
- d) Es a priori, dado que el valor es independiente de la experiencia que de él se tenga.

Es importante insistir en que los bienes a diferencia de los valores, pueden ser sensibles; y que allí es donde está el objeto de un primer enfoque cuando se quiere descubrir un valor; además de esta primer enfoque, se requieren fijar la atención en la relación de adecuación entre los objetos. La necesidad de este enfoque develador del valor a partir de la simple captación de un bien, es una de las grandes dificultades que se ha señalado en la educación. Se requiere de un verdadero arte por parte del educador para que dichos bienes manifiesten el valor o los valores allí inviscerados.

De hecho, el horizonte axiológico, el ámbito de los valores de un educando va a depender de dos factores básicos:

- a) Su propio dinamismo intelectual
- b) La oportunidad objetiva y adecuada que se le presenta en el medio educativo. Si aplicamos nuestra noción de valor, podríamos concluir que una acción educativa es

valiosa en el momento en que los valores son presentados adecuadamente a los educandos, de acuerdo con su edad, cualidades, aptitudes, madurez, etc.

Por otro lado, los valores como la verdad, el bien, la belleza, son trascendentales, es decir, se encuentran en todo existente y son convertibles con el ser del existente. Lo anterior nos proporciona de un solo golpe un amplio horizonte axiológico, dado que todo existente posee dichas características trascendentales. En ese momento nos podemos colocar en la cúspide del horizonte axiológico puesto que es el mismo ser, fundamento de todo existente, lo que constituye el campo ilimitado del valor. En efecto el ser es valor, en cuanto fundamenta al existente, en cuanto este manifiesta una disposición de permanencia en el ser, y en cuanto constituye el campo ilimitado de la expansión del hombre, de su ingenio, de su creatividad y de su proyección de inteligibilidad en las cosas que descubre.

La organización de los valores en una jerarquía puede ser muy variada, aun cuando han faltado exposiciones que pretendan universalidad, y que atrapan a la mayoría de los lectores.

Por mi parte insistiría en el valor de lo individual con preferencia al valor de lo universal. Lo individual es el existente concreto y es la persona irrepetible e inefable. Lo universal es concepto y teoría. Insisto en que lo original y originante, es lo singular, y en que lo universal es un producto secundario que ha constituido un verdadero espejismo para muchos pensadores. Lo universal es lo científico, dicen, y con esto pretendo aportar el máximo valor entre lo cognoscible.

Insisto en que el valor de lo suprasensible, pero singular. Lo universal es producto de la abstracción y lo abstracto no existe sino en la mente. Lo real es singular, concreto, aunque no necesariamente material.

En cuanto a una clasificación por orden de importancia de los valores, las consideraciones que se hagan estarán siempre matizadas por las características personales de su autor.

De lo anterior podemos deducir que la insistencia en la objetividad del valor, no puede ser pretexto para una imposición de determinada jerarquía y de determinados valores; pero puede ser útil, para llamar la atención hacia una mayor amplitud de miras en el horizonte axiológico, de un sujeto que por lo menos sospecha que los valores captados por él, no son los únicos, ni necesariamente los mejores.

Podemos concluir, pues, que la labor pedagógica no consiste en imponer valores. Tendría que contentarse con proponer valores.

Por medio de sugerencias, llamadas de atención, ejemplos vitales, vivencias, develación implícita de lo que se considera valioso, el dinamismo intencional del educando se expandirá hacia un horizonte axiológico adecuado a sus propias posibilidades.

CAPITULO V

El valor de la naturaleza humana

La principal aplicación que hagamos del tema axiológico en el terreno de la educación está en el juicio que hagamos acerca de la naturaleza humana. De hecho el trabajo pedagógico exige continuas evaluaciones acerca del aprendizaje de los educandos. A lo largo del tiempo, el maestro va formulando con mayor o menor claridad ciertos juicios evaluativos generales acerca de la naturaleza humana.

El objeto de esta reflexión es la fundamentación de mi juicio valorativo acerca de la naturaleza humana, que se puede resumir de la siguiente manera: la naturaleza humana es buena en sí misma; la maldad que se detecta es una privación de orden psicológico o moral, pero que de ninguna manera alcanza a viciar el fondo ontológico íntimo de cada hombre. Corresponde precisamente a la pedagogía existencial, la promoción de ese bien psicológico o moral.

Este capítulo se referirá respectivamente a:

- 5.1. La naturaleza humana
- 5.2. La persona humana
- 5.3. La actitud de confianza en el educando

5.1 Evaluación de la naturaleza humana

De acuerdo con las anteriores reflexiones debemos establecer de un modo explícito un fundamento que nos sirva para evaluar a la naturaleza humana.

La primera observación que surge, es la dificultad para encontrar ese fundamento que se presta para realizar un juicio axiológico tan universal. No son ni la Psicología, ni la Antropología quienes pueden proporcionar esa base. Aquí es indispensable recurrir a la Ontología, dado que, por definición, establece las bases de toda ciencia desde el momento en que estudia al ser de los existentes.

Echemos mano de la tesis tan universal y simple pero definitivamente acertada que afirma que "Todo existente es uno, verdadero y bueno". Es bueno porque simplemente participa del ser.

Si se aplica el principio a la naturaleza humana, la conclusión no puede ser otra: El hombre es bueno en cuanto participa del ser.

Claro que es la Ontología la disciplina que se encarga de justificar el principio enunciado y en verdad lo logra, tal como puede estudiarse en los mejores tratados. En este curso solo indicaré dos aspectos.

- a) La línea que sigue ese análisis metafísico en orden a una justificación de la bondad como trascendental.

- b) La concepción del mal, que puede dirimir la objeción a dicha tesis en vista a la experiencia de tantas cosas, conductas y personas malas.

La justificación de la bondad como trascendental se puede resumir así. Se trata de la relación entre el ser y la bondad. El puente que los une está en la noción de la bondad como lo apetecible. Y en efecto, el ser es apetecible por todo existente. El ser es bueno por que todo existente está cargado con esa tendencia al ser, o, lo que es lo mismo, el ser se manifiesta como un polo de estabilidad de todo existente. El hecho es que todo existente se realiza precisamente por el ser, de modo que éste representa su fundamento y su núcleo. El existente es por el ser. La estabilidad que proporciona el ser al existente no es un equilibrio inerte, sino todo lo contrario, es un equilibrio dinámico, que se entiende en el momento en que se capta el ser como verbo. El ser a que nos referimos es el hecho de ser, el acto de ser. Decir que los existentes son, significa que se realizan gracias a su actualización o crecimiento en el ser. Esta tendencia a la autorrealización es lo que proporciona al ser su carácter de bondad, para con el existente.

La concepción del mal en Ontología tiene ciertas características.

Puesto que todo existente es bueno, hemos visto, el mal no es un existente, sino que es la privación de un aspecto, una parte o un elemento del existente. Por privación debemos entender no solamente el hecho de que falta algo, la privación se refleja a la ausencia de un elemento que debería existir. Por lo tanto si queremos expresar con toda su crudeza la tesis referida, el mal propiamente dicho no existe. Lo que existe es el existente, y éste es bueno; pero no siempre existe con todo lo que por esencia le corresponde, y esa ausencia es la que calificamos de mal.

Una consecuencia capital de esta concepción del mal está en la crítica a ciertas doctrinas axiológicas de valores.

En efecto, no es que haya valores positivos y valores negativos. Existe el valor positivo y su privación que es lo que origina la expresión "valores negativos". Lo real es el calor, con su energía y dinamismo; su privación es el frío. Lo real es el orden, la ausencia es el desorden; lo real es la luz; la privación es la oscuridad.

Podemos explicar ahora qué es lo que entiendo cuando digo que la naturaleza humana es buena. Por naturaleza humana entiendo, el conjunto de características que constituyen a todo hombre en cuanto están abocadas a la acción. Entre esas características se pueden mencionar: la inteligencia, y, sobre todo, a partir de la conclusión de la primera parte de este trabajo, la intencionalidad.

Calificar, pues, al hombre, a todo hombre, como bueno a priori y sin haber tenido ningún contacto previo con él, significa una actitud de aceptación y de confianza en la positividad que en el fondo encierra toda persona que se presenta. En este aspecto es como he estudiado la teoría de Carl Rogers, acerca de la aceptación y la confianza hacia el hombre que tenemos enfrente.

Por si fuera poco lo dicho en el orden Ontológico, existe otra razón de orden práctico para acabar de aceptar dicha tesis, y es que si en verdad queremos ayudar a una persona en su crecimiento educativo, flaco favor podemos hacerle si partimos de la desconfianza, el temor y la amenaza.

Con todo lo dicho queda clasificado el postulado inicial de mi tesis: educar consiste en fomentar la existencia auténtica. Si el hombre es bueno, la existencia auténtica. Si el hombre es bueno, la existencia auténtica también lo es, y, por ende, el acto de educar.

5.2 Valorización de la persona humana

Una vez acentada la bondad de la naturaleza humana, podemos concretar un poco más nuestra afirmación y referirnos a las características propias de la persona singular, como son la unicidad, la privacidad y la dignidad. También ellas son buenas, por la misma razón esgrimida en el apartado anterior. Solo que hasta ahora hemos realizado la operación axiológica que llamamos evaluación. En este momento podríamos realizar también la otra operación que hemos llamado valorización.

establecida.
único irrepetible.
Valorizar a la persona humana significa reconocer el valor que tiene, y valorar con ella en vista de las propias cualidades como persona. En efecto, cada sujeto queda afectado en el momento en que se habla de la persona, de su dignidad, y de su respetabilidad. Captar de cerca el fondo personal de un sujeto no puede menos que sobrecoger y entusiasmar, pues la riqueza de potencialidades y de aptitudes, por un lado, y de cualidades, conocimientos y virtudes ya realizadas, por otro, siempre serán fuente de atención, solicitud, simpatía y, aún, afecto y amor.

Una persona es, pues, buena por lo que es, por lo que ha alcanzado a realizar en el orden del ser, y por las potencialidades que, como tales permanecen germinalmente en su ser. Su degradación, si acaso podemos calificar así al vicioso o al criminal, no reside en lo que aún es, sino en la privación de todo aquello que pudo haber realizado normalmente.

5.3 La actitud de confianza del educador

A partir de las consideraciones anteriores podemos obtener una conclusión.

La naturaleza humana del educando es positiva, es buena, y, por lo tanto, es confiable y aceptable. Estamos en el núcleo de una actitud muy valiosa desde el punto de vista pedagógico. Se trata de la actitud centrada en el educando, en sus inclinaciones, aptitudes y valores. Confiar en el educando, en su propia promoción, es una disposición que, en el fondo, supone una actitud correctamente optimista en torno a la calificación general que le demos a la naturaleza humana.

Sin embargo, habría que saber evitar el optimismo ingenuo que luego se desquita en un pesimismo amargado. Estos dos extremos están representados en Jansenio y en Rousseau. El primero afirma categóricamente la intrínseca desviación, de las tendencias humanas,

debido al pecado original, el segundo no duda en asentar la incondicional bondad de la naturaleza.

Debemos aclarar que la realidad de los hechos está muy tamizada. Los dos extremos aquí descritos no se dan realmente en toda su puridad conceptual. Lo que podemos detectar en la práctica es una tendencia optimista o una tendencia pesimista en mayor o menor grado.

De acuerdo con la evaluación y la valorización descritas anteriormente, podemos concluir que la actitud correcta se coloca en el justo medio aristotélico.

La naturaleza humana es buena pero puede estar afectada por algunas deficiencias en el orden psicológico o moral. El sujeto que está frente a mí, es bueno en su raíz, pero esto no suprime la posibilidad de deficiencias y de conductas irregulares. De aquí surge una actitud realista y eficaz.

Realista porque la aceptación de esa naturaleza buena corresponde a la realidad; eficaz, por que la expresión de esa aceptación es el mejor medio de ayudar a esa persona para que siga realizando y cultivando lo positivo que tiene y es.

En la teoría de Rogers, el método apropiado para lograr el crecimiento espiritual de la persona, sea que se trate de un paciente, un empleado, o un alumno, es la expresión o reflejo de la aceptación de su fondo bueno. Dicha expresión por parte del maestro logra que el educando se autoacepte a su vez, y dicha aceptación se traduce en un esfuerzo del impulso correcto que se ha visto aceptado, lo cual genera en definitiva, una facilidad creciente de progreso espiritual, que es, justamente, la educación que se pretende. Este reflejo de la imagen positiva del educando es uno de los principales factores en la motivación, como luego oportunidad de explicar.

En conclusión, hay dos tendencias en la actitud magisterial frente a los educandos, nunca practicables en toda su pureza extremista. O se pretende que el educando está intrínsecamente pervertido y es desconfiable del todo, o se cree ingenuamente en la bondad natural de toda actitud humana.

En medio de los dos extremos, en una difícil actitud pedagógica, pero la única realmente pedagógica, está la aceptación de lo bueno que hay en el fondo de cada alumno, la aceptación sincera de esa aceptación, y la consecuente puesta en marcha de lo positivo del educando, único factor que puede corregir sus deficiencias reales, detectables en cada uno.

Nov-11-84

CAPITULO VI

Los valores en la Educación

Además de la evaluación de la naturaleza humana, el tema axiológico tiene varias aplicaciones en el terreno de la educación.

Estudiaremos tres aspectos:

1. El fin de la educación
2. La motivación intrínseca — dentro o propio
3. La evaluación del aprendizaje

6.1 El fin de la educación

Mucho se ha discutido en torno a los fines de la educación. Para algunos autores, este es el tema propio de las filosofías educativas. Todo lo demás es cuestión de medios y de procedimientos.

Las respuestas aportadas han sido muy variadas. Entre ellas sobresalen las siguientes: conseguir virtudes, realizar al hombre como tal, facilitar el aprendizaje, preparar al joven para la tarea del adulto, adecuar al hombre a la sociedad, aprender a aprender, lograr que el sujeto haga lo que debe hacer por sí mismo, conquistar la libertad, crecer espiritualmente, etc. Quiero aportar una respuesta que está en íntima conexión con las reflexiones que venimos haciendo.

El hombre, con su intencionalidad, lo que pretende, aún sin saberlo en forma temática, es la inmersión en los valores. Dado el dinamismo y la insuficiencia de la naturaleza humana, la conducta natural de ella, es la tendencia, la asimilación y la vivencia del valor. Si, por otro lado hemos dicho ya que el valor es aquello que se presenta como complementario ante las tendencias del hombre, tenemos redondeada nuestra idea.

En efecto, un aspecto de la autenticidad humana se manifiesta en esta búsqueda y en esta satisfacción ante los valores. Si la educación consiste en propiciar la existencia auténtica, tenemos dada la respuesta: el fin del proceso educativo consiste en la asimilación de los valores.

Podemos atacar un nuevo plano y descubrir una modalidad más próxima en la acción educativa. Desde el punto de vista del educador, está claro que su acción está concebida como un facilitar la consecución de valores por parte del educando. Su papel, sin embargo, no puede reducirse a aportar valores para que el estudiante los capte y los asimile. Creo que el papel del educador es bastante más delicado y profundo que el simple hecho de enseñar lo que ya es bastante difícil, o mostrar valores.

La captación y la asimilación del valor requiere, como condición indispensable una cierta capacidad para reconocer una valor y asimilarlo. Estamos frente al problema crucial de la

maduración del educando, en función de la cual es posible que reconozca nuevos estratos de valores.

Quiero hacer resaltar que mi punto de partida, en esta cuestión reside nuevamente en la constatación de la realidad.

Primero detectar el fin del hombre en función del cual, debe estar organizada la educación. Esto es tomar en serio al educando.

La palabra internalización puede ser clave para captar mejor el efecto de la educación, lo que en el fondo se debería buscar no es el aprendizaje para el examen, sino para la vida, como dijo ya un clásico. El aprendizaje para el examen está prendido con alfileres, no se ha internalizado en el educando. Esta internalización es justamente la captación de lo valioso de los conocimientos.

Se internaliza aquello que es captado como congruente con las propias tendencias, proyectos, necesidades e intereses, es decir, aquello que se capta como valioso. El horizonte de significatividad es el que posibilita esa internalización.

Posiblemente sea la formación de una cosmovisión en cada educando, uno de los mejores frutos de la educación. La cosmovisión marca la madurez del sujeto en cuanto a sus principios, valores y normas de vida.

6.2 Motivación intrínseca

Por motivación intrínseca entiendo aquel elemento conocido que origina una acción y que no difiere de esa acción. Actuar por que la actualización misma vale la pena, como motivación intrínseca. En cambio, actuar para conseguir otra cosa diferente a la actualización ejecutada es tener una motivación extrínseca. De hecho, en la práctica siempre se mezclan los dos tipos de motivación. El progreso educacional estaría en el momento en que se aumenta la dosis de motivación intrínseca y se disminuye la motivación extrínseca.

Con esto tenemos otro modo de explicar el papel de los valores en la educación. Valor no solo constituye un fin último y lejano en el proceso educativo. El valor encaja como pieza fundamental dentro del mismo proceso educacional. En efecto la conducta entera del educando, a lo largo de una jornada educativa, además de estar tendida hacia el ámbito de los valores en general, ella misma puede encerrar un valor, siempre que se ejerza como encarnación explícita del valor inmediato que sirva de motivación.

A propósito de motivación intrínseca y extrínseca viene al caso la doctrina del refuerzo propuesto por Skinner. Nos importa su relación con los valores. Según Skinner, la motivación más adecuada es el esfuerzo de la conducta que se quiere promover, con lo cual se aumenta la probabilidad de su repetición. El estudiante, según experimentos de los conductistas, estudia con mayor eficacia cuando recibe un premio, después de cada lección aprendida y examinada satisfactoriamente.

Aquí esta nuestra primera observación: el esfuerzo que se proporciona al estudiante en esos casos es una motivación extrínseca. Ni la calificación, ni el dinero, ni la palmada de felicitación se identifican con el acto ejecutado. Si solamente se utiliza este tipo de motivación, considero que el proceso educativo es francamente malo, pues acostumbra al educando a una actitud interesada y aun mezquina y metalizada.

Sería más importante el uso de la motivación intrínseca, inclusive dentro del sistema skineriano de respuesta- esfuerzo. Su aplicación sería de la siguiente manera: al principio, el refuerzo podría ser del todo extrínseco, tal como una calificación o una felicitación. Más adelante el educador debe hacer resaltar el valor del contenido mismo de la materia o del acto realizado al asimilarlo.

En conclusión, el reforzamiento de la conducta está en la conducta misma y en la satisfacción que produce. Su propio valor es lo que mueve al educando a actuar. Estamos en el plano de la motivación.

Las semejanzas y diferencias que existen entre el valor pedagógico y el valor moral es un problema bastante oscuro, pero podemos intentar un poco de luz.

La formalidad de la educación, según hemos visto, reside en la amplitud del horizonte de significatividad. Por lo tanto, el valor pedagógico, mejor dicho, la educación de una persona en cuanto valor, tiene su esencia en esa amplitud.

El valor moral tiene su aspecto material en la adecuación de la conducta con la naturaleza humana, y su aspecto formal en su adecuación con la recta razón.

Podemos pues, aclarar la íntima conexión entre ambos valores, en como se diferencia. El valor pedagógico es un desarrollo de las facultades humanas, por medio del cual el sujeto se hace más capaz para captar y asimilar valores. El valor moral es una de esas capacidades desarrolladas por la educación y consiste en poder actuar en función del valor en sí mismo, y no tanto en función del egocentrismo. El proceso educativo es un medio, pues, para lograr una mejor valor moral. Y a su vez, la moralidad de una persona, la capacita para trascenderse y encontrar más amplios horizontes axiológicos. Se trata pues de dos actitudes complementarias.

Lectura III

6.3 La evaluación del aprendizaje

A lo largo del proceso educativo es conveniente la experiencia evaluatoria. Entiendo por evaluación del aprendizaje la toma de conciencia del avance realizado en relación con objetivos previamente fijados.

Quede claro que no habrá evaluación educacional sin la previa fijación de objetivos, en función de los cuales es posible establecer una base de referencia para captar el avance, realizado.

Las calificaciones, como índice general que marca ciertos niveles, pueden ser provechosas; pero como indicador fiel del progreso obtenido, adolece del defecto propio de todo concepto, a saber, deja colar las características individuales y solo recoge algunas cualidades generales y en este terreno es preciso aclarar que lo verdaderamente importante es la necesidad de reconocimiento que todo hombre tiene.

Con lo cual se infiere que la expresión de una descripción más concreta de su aprendizaje podría ser un reconocimiento mucho más adecuado y eficaz, que el simple hecho de otorgar calificaciones.

No deja de ser extraño que en general, los sistemas corrientes de educación jamás permiten al educando la labor de evaluación. El evaluador tiene que ser el maestro. El estudiante no tiene ni voz ni voto. Claro está que esta se explica el hecho dentro del sistema competitivo en el que vivimos. Sin embargo, dentro de un sistema propiamente educativo, uno se pregunta si no es precisamente al educando a quien compete mejor el acto de evaluar su propio aprendizaje, sobre todo, si consideramos estas razones:

- a) La fijación previa de objetivos, posibilita una evaluación objetiva
- b) El educando es quien mejor conoce los avances realizados
- c) El educando es el que mejor puede captar lo significativo que resultan dichos avances
- d) La propia evaluación puede quedar incluida dentro del proceso educativo.

Por último vale la pena observar el hecho que se produce ordinariamente alrededor de los exámenes. Da la impresión de que toda la actividad gira, y debe girar, en torno al examen. Este procedimiento evaluatorio, en lugar de medio, cobra la calidad de fin en sí mismo. Y por si fuera poco el aspecto coercitivo del examen sobresale de tal manera que todos los demás aspectos del aprendizaje, como lo significativo, lo autoiniciado, y lo especialmente interesante, pasan a ser segundo plano o definitivamente al olvido.

Así pues la educación y la evaluación que se logran con este procedimiento suelen ser muy deficientes, en tanto que se olvidan los aspectos propios de los objetivos valorales y en tanto se exagera la motivación extrínseca, con lo cual, en definitiva, el sistema educativo queda viciado en el fondo mismo de su esencia.

Tercera parte

CAPITULO VII

La libertad axiológica.

1.1 g' se realiza en función de los valores.

Los dos polos básicos de la conducta propiamente humana han sido analizados ya. En función de intencionalidad y valores el hombre actúa dentro de un nivel de autoridad. Sin embargo, quedan por descubrir dos modos de conducta que se derivan directamente de esa polaridad. El primero está en el acto libre. El segundo modo está en la compenetración de los sujetos, es decir, en la comunicación propiamente interpersonal.

Por lo que respecta a la libertad, procederemos dialécticamente proponiendo en primer lugar la doctrina de la autonomía de acuerdo al pensamiento de Sartre (tesis). En segundo lugar propongo la doctrina determinista de Skinner (antítesis). Se propone finalmente una explicación personal como síntesis.

El hombre no solamente funciona a base de respuestas uniformes ante estímulos externos y físicos, también hay otro elemento en su motivación que reside en los valores. La libertad es la conducta que se realiza en función de los valores asumidos explícitamente por un sujeto.

7.1 La libertad ontológica de Sartre

Estudiaremos la doctrina de Sartre a cerca de la libertad. Sus ideas sobre autonomía y responsabilidad pueden ser muy ilustrativas para empezar a fincar una idea más sobre existencia auténtica.

Afirma la libertad de una manera contundente y absoluta. La libertad se caracteriza según este autor de la siguiente manera:

a) Existir es lo mismo que elegir. Aquí está la libertad. La primera característica de la libertad es el acto de escoger, por lo tanto, no es que el hombre tenga libertad, si no que es libertad, lo cual eleva a está a la categoría de constitutiva humana. Casi diríamos que es la esencia del hombre, si no fuera por que Sartre reserva la palabra "esencia" para lo que ha sido, para lo que ya está realizado.

La existencia humana es libertad, existir en el nivel humano es lo mismo que ser libre, es lo mismo que escoger o elegir.

b) La libertad es creatividad. No reproduce modelos. El mejor ejemplo está en el artista cuando crea su obra de arte, crear significa producir algo nuevo, original, no atenerse a lo ya realizado, a los modelos y a los valores hechos. Como veremos después, una de las alineaciones detectadas por Sartre consiste en eludir la propia libertad y responsabilidad, y actuar conforme a las leyes y los valores impuestos por otros. De esta manera se elude la angustia que puede engendrar la responsabilidad de actuar por uno mismo.

c) Estamos condenados a ser libres. Somos libres, pero no somos para dejar de ser libres. También cuando nos decidimos estamos optando por algo. Nunca podemos dejar de elegir. Esto es para algunos una especie de infierno. Siempre hay que elegir.

d) Si bien estamos condicionados por la situación. Cada uno de significado diferente a la misma situación objetiva. Cuando aparece la palabra "condicionamiento", tan propia de la tesis determinista, Sartre le da la vuelta a la conclusión ordinaria del determinismo y añade inmediatamente que esa determinación sólo tiene sentido para un sujeto en concreto en tanto que él mismo le otorga ese sentido. Por lo tanto, el condicionamiento de las situaciones también queda controlado por la libertad humana, que escoge el sentido que le quiere dar a los hechos objetivos que lo rodean.

El hecho objetivo de haber nacido en Monterrey o en África no se puede cambiar, pero el sentido que tiene para mí ese hecho objetivo sí depende de mí mismo. Por lo tanto aunque ya este condicionado por la situación ya elija esa situación, no hay pues tal determinismo.

e) Las cosas son neutras. Si ellos tienen sentido positivo o negativo, es el mismo sujeto que el que aporta dicho sentido. Pero las cosas mismas no tienen sentido. Una piedra en el camino, es un obstáculo para el caminante, para alguien que simplemente pasa, un lugar de descanso o de curiosidad o para el geólogo objeto de interés y de análisis. Con esto queda ejemplificado que las cosas en sí mismas son neutras y todo el sentido que adquiere depende del sujeto y de su proyecto fundamental. En función de ese proyecto es como se le otorga un determinado sentido a las circunstancias que se encuentra frente al sujeto.

Los móviles y motivos que parecerían determinar la conducta de la gente, también tienen dentro de cada sujeto el peso que cada uno quiere otorgarles. También aquí funciona la teoría del sentido o significado positivo y negativo que se puede dar a cada motivo. El hecho escueto que se presenta como circunstancia no es negable, pero el peso que se dé a cada circunstancia depende de cada sujeto. He aquí la teoría de la libertad sartreana, en plena oposición al determinismo de los conductistas. La teoría Sartreana depende del sentido y le de el sujeto

f) La libertad o el acto de escoger se realiza en función del proyecto fundamental del sujeto. Cada uno tiene un proyecto inicial y fundamental y debido a tal proyecto, es como se realizan las elecciones. Elegir no es pues un acto arbitrario, si no que debe estar guiado por dicho proyecto, solo ese mismo proyecto también depende en concreto de cada sujeto. De nuevo se juega aquí con el determinismo. La elección esta determinada por la elección fundamental pero ese proyecto es elección propia del sujeto, por lo tanto se escapa de nuevo con respecto a las conclusiones deterministas.

7.2 La axiología sartreana.

Sartre no describe solamente el hecho de la libertad, sino también la muy socorrida circunstancia de la huida de la libertad. El hombre tiene miedo a su libertad y se refugia en los valores establecidos ajenos. A partir de aquí, Sartre propone lo auténtico y lo inauténtico en el hombre. En el fondo se establecen juicios de valores acerca de la conducta humana aún cuando su punto de vista no sea moralizante.

Cuando una persona elige, siente el peso de la responsabilidad. Esta es la consecuencia necesaria de la libertad. La responsabilidad consiste en saberse autor de una situación de un acto, de un hecho. Ser responsable significa pues, asumir el mando, considerarse como la causa o el origen de la propia conducta. Para Sartre este es el modelo de la conducta auténtica, actuar por uno mismo, con autonomía, y con plena conciencia de la responsabilidad propia.

Es ser responsable del mando

Sin embargo, continua Sartre, la responsabilidad engendra angustia. El sujeto siente miedo ante la carga que significa saberse autor de un acto. En este momento la persona está sola, no tiene apoyo, él es el autor de su acto, y no puede descansar en otra cosa o persona para aliviar su peso. La libertad no descansa en nada, no tiene fundamento, sino que ella es el fundamento de toda conducta. Lo auténtico de hombre consiste en realizarse a sí mismo, libremente, creadoramente, responsablemente, aun en medio de la angustia que esto genera. En la mayor parte de las cosas, el sujeto no soporta esa soledad y ese peso de la responsabilidad. Acude entonces a una variedad de excusas, pretextos, con causas, motivos, valores, y reglamentos, que le procuran un cierto alivio en la angustia de su libertad.

En lugar del heroísmo del acto libre y angustiante, el hombre realiza su libertad y en adelante vive conformándose a los valores e imposiciones de los demás. Le hecha la culpa a su carácter, al inconsciente, a la moda, a la ley, a las ordenes superiores. Y así duerme tranquilo a un reo: simplemente cumplió su deber.

Para Sartre no hay valores objetivos. Cada uno crea su propio valor. Es valioso lo que un sujeto ejecuta libremente, aunque haya mandado al patíbulo a un reo, pero ese mismo acto no es necesariamente valioso cuando lo ejecuta otro, pues las circunstancias no son las mismas, y cada momento requiere una elección autónoma, y no una sumisión a lo que otros han realizado. La validez de una moral objetiva y universal es realizada abiertamente. Según Sartre cada uno debe encontrar y realizar sus propios valores. Este es posiblemente, uno de los puntos de la teoría sartreana que mayor influencia ha tenido entre las personas preocupadas por el tema axiológico, pero al mismo tiempo desorientados en cuanto a la objetividad, validez, jerarquía y conocimiento de los valores.

Desde un punto de vista crítico, podemos decir ahora que el más importante elemento de la teoría sartreana es la idea de responsabilidad. Saberse autor de un hecho, asumir la calidad de autor o causa, respecto a una situación, no solamente es una muestra de valentía sino que representa una de las mejores manifestaciones de la autenticidad e integridad de una persona.

La responsabilidad como una consecuencia de la libertad, viene a ser uno de los grandes valores que se han de tomar en cuenta en la idea de existencia auténtica. No puede haber persona auténtica en tanto no sea capaz de asumir las riendas de su propia conducta, ser consciente de esa posibilidad y sobre llevar las consecuencias que de allí se deriva. En contraposición está el infantilismo del sujeto propiciado por el paternalismo de la autoridad. En más de una ocasión, el sujeto inmaduro no busca en la ley o en la escala de valores si no el pretexto para actuar sin responsabilidad, eludiendo el peso de la imputabilidad de un acto. La heteronomía o dependencia de la ley ajena, es una etapa que tiene que ser superada en la maduración del sujeto.

Desgraciadamente se cuela, en este intento de maduración, el error opuesto, que consiste en afirmarse en una plena autonomía, absolutamente ajena a toda jerarquía de valores y a toda autoridad legítima. Es sofisticado pretender el rechazo de los valores en vista de la inautenticidad de la gente al apoyarse excesivamente en ellos. Sostengo por mi parte, que el valor no es una remora para la autenticidad, que la autonomía de la conciencia pueda realizarse perfectamente en presencia del valor. Todavía más, el valor es la condición de posibilidad de la libertad. Si no hubiera valores "a priori", el hombre estaría condenado a las condiciones materiales y a los condicionamientos sociales.

CAPITULO VIII

Autodeterminación axiológica

La postura de Sartre es una afirmación a la libertad, en contraposición a los valores objetivos. Skinner afirma el valor determinista de la ciencia en contra de la libertad. La síntesis consiste en afirmar la libertad y el valor conjuntamente. La libertad no se opone ni a los valores, ni a los estímulos físicos si no que se explica precisamente en función de los estímulos valorales compartibles con los físicos. La libertad de una autodeterminación axiológica.

Abordaremos el tema explicando en primer lugar la existencia y la esencia de la libertad. Trataremos en segundo lugar de hacer patente la compatibilidad y la íntima relación de la libertad con los valores y con los estímulos físicos. Derivando finalmente algunas aplicaciones de origen pedagógico.

8.1 Existencia y esencia de la libertad.

Revisemos algunos fenómenos humanos y notemos la diferencia que existe en la conducta de los adultos en contraposición a la de los niños y adolescentes.

a) Los niños son claramente heterónomos en cuanto a que se dejan influenciar totalmente por los estímulos físicos de su alrededor. El determinismo conductista se observa aquí en toda su pureza. Lo mismo sucede en las ratas y en las palomas de laboratorio.

b) El segundo caso es un poco más difícil de analizar. Es la actuación del adolescente, que quiere regirse por sí mismo, independiente. El sentimiento de autonomía se vive en forma rebosante, como si se tratara de la plena autorrealización. Ser auténtico para él, significa ser autónomo.

c) Existe un tercer tipo de conducta que llamamos adulta, lo cual no implica que el hombre adulto actúe siempre de esa manera.

El adulto ya es capaz de captar una amplia gama de valores, y aunque no siempre puede efectuar con claridad una conceptualización, jerarquización y organización de ellos, tienen el arma para efectuar decisiones en función de ese contenido preferible, que no se confunde con el solo ser material. Además, su grado de captación del valor lo coloca en aptitud para distinguir los valores realizados por personas diferentes a él, y también para apreciar el valor intrínseco detectado en una ley o mandato. Una vez captado este valor contenido en otras personas y en otras leyes, el adulto ya no tiene por qué considerar como sometimiento rebajante el acto de obediencia a una autoridad y una ley.

Estos hechos se dan en la experiencia de todos los días, captar un valor y autodeterminarse en función de él es lo que yo llamo libertad. Es una conducta propia del adulto, que no quiere decir que esté actúe siempre libremente, ni tampoco significa que se ha liberado de los acontecimientos físicos, se trata de un hecho en donde hay otros factores, además de los que rigen la conducta de los animales o el movimiento de los objetos físico.

Ser libre no es liberarse de los influjos físicos. Ser libre significa dejarse influir por los valores y asimilarlos de tal modo que actuar por ellos es lo mismo que autodeterminarse.

Ante la variedad de sentidos que el uso cotidiano impone el concepto libertad es bueno explicitar su esencia. Por libertad entiendo autodeterminación axiológica. Esto implica algunas características que conviene aclarar.

a) En primer lugar se trata de una capacidad. También podríamos decir que es una facultad o potencia humana. Esto implica que la libertad no solo existe cuando se ejerce, sino que esta en el hombre en forma de potencia.

b) El acto en el cual se explicita la libertad es la autodeterminación. Consiste en asumir conscientemente la casualidad de la propia conducta. Actuar por uno mismo, ponerse todo entero ante lo que se está realizando, constituirse en sujeto activo, y por lo tanto responsable del acto ejecutado, es lo propio de la autodeterminación.

Una de las mejores manifestaciones de la autodeterminación es el acto de elegir. Una elección consiste en una opción, una decisión, una operación por la cual el sujeto determina una dirección y no otra.

c) El conocimiento del valor es la condición de posibilidad de la libertad. Si no se capta un valor, o una serie de valores, no es posible actuar con libertad. Cuando una persona esta ciega ante los valores, sus acciones son simples respuestas ante los influjos físicos del exterior. Cuando se abre su horizonte de significatividad al mundo de los valores dispone entonces de un nuevo plano de influencias que pueden orientar sus actos aún en contra de ciertos influjos sensibles y físicos. En algunos casos, el valor captado puede ofrecer al sujeto un estímulo superior al influjo físico y agradable de ciertos bienes. Así es como se explica el acto del sacrificio, la actitud honesta del cumplimiento del deber difícil, y la nobleza de la persona que comparte sus bienes materiales y espirituales.

d) El valor no es un nuevo determinismo, al estilo de los estímulos físicos, sino que es un nuevo horizonte de significatividad en donde se puede desplegar la decisión creadora e imprevisible.

Si revisamos algunas características del valor, podremos penetrar un poco mejor en ese tipo de influencia que sobre la conducta humana puede ejercer este liberado conocimiento y asimilación axiológica.

1. Los valores son preferibles, es decir, atraen a las facultades humanas. Un hombre que ha captado un valor ya no queda indiferente ante él. Siente el atractivo propio de la esencia del valor.
2. Los valores son suprasensibles. No hay que confundir el valor con los bienes sensibles. Estos podrían destruirse, pero aún así quedarían incólumes los valores allí encarnados. Se puede destruir un libro, pero subsiste el valor de verdad allí encarnado.
3. Los valores son "a priori". La aprioridad de los valores consiste en su dependencia con respecto al mundo sensible y a la experiencia concreta que un

sujeto viva dentro de este mundo. La aprioridad del valor lo coloca en un plano no solamente suprasensible, sino, además, independiente de lo sensible.

La aprioridad del valor posibilita que el sujeto pueda crear bienes, pueda inventar conductas que no existían, puede comportarse sin aparentar modelos externos. En el fondo, su modelo es un valor asimilado en forma personal, no un objeto personal, no un objeto físico, que solo ha sugerido ese valor. Así se explica la originalidad que puede caracterizar una conducta libre y lúcida.

8.2 Autodeterminación, indeterminación y determinación

La postura asentada como autodeterminación axiológica es una síntesis de las posturas sostenidas por Sartre y Skinner. Sintetizar equivale a conservar y superar. Veamos como quedan conservadas la tesis y la antítesis dentro de una nueva perspectiva.

Sartre propone la libertad como responsabilidad. Skinner propone el control físico. Ese influjo de factores que viene del exterior e innegable y hay que asumirlo. La síntesis consistiría en hacer notar que el carácter de autor responsable de un acto no se pone al hecho de sufrir influjos externos. Esto es posible con tal de que los influjos externos hayan sido asimilados por el sujeto hasta convertirse en constitutivo propio. La libertad que estoy explicando supone esa asunción y además, la posibilidad de autodeterminarse en función de valores, lo cual es ya verdadera libertad.

La asimilación personal del valor es, pues, la condición indispensable para que ejerza una autodeterminación. El valor mueve al sujeto, pero si el valor ha sido asumido por el sujeto, éste es el verdadero autor de su conducta. El valor ya no es causa, sino razón de ser. Aquí está pues la autodeterminación axiológica, como síntesis de responsabilidad y de influjo externo.

El error de Skinner ^{no creía en valores} no está en su análisis de los condicionamientos físicos, sino en mutilar la realidad y dejar de analizar el conjunto de valores que pueden estimular al hombre.

La libertad no es indeterminación, sino que es autodeterminación: no es espontaneidad, sino decisión consciente; no es la independencia que se suele entender con las expresiones "autonomía", y "ausencia de control", sino que es asumir los influjos externos y actuar conforme a lo que se considera valioso. Es la actuación de un agente interno, que es el yo, y que Skinner elimina de su estudio para no salirse del ámbito científico de lo físico y lo medible.

8.3 La libertad en la Educación

Hagamos algunas aplicaciones prácticas en el terreno de la Pedagogía.

- Fomentar la responsabilidad del educando. Es posiblemente lo más difícil en la labor del educador. Lo más fácil es exigir y producir una respuesta mecánica, y sin alternativa una actitud menos rígida, implica el riesgo y respuestas desacertadas. Se pueden lograr un buen porcentaje de respuestas correctas y los estudiantes agradecen ese ambiente de libertad, donde es posible ejercer la responsabilidad personal.
- Crear un ambiente de libertad. La actitud del educador puede favorecer una serie de circunstancias y de factores que rodean al educando dentro de la convicción de que pueden hacer o dejar de hacer algunas cosas, acatar o desacatar algunos puntos o temas de clase, etc. Crear un ambiente de libertad significa proponer un conjunto de conductas que ocupan ese nivel intermedio entre lo obligatorio y lo prohibido.
- Disminuir gradualmente los controles aversivos. La disminución debe ser gradual y a medida que los educandos vayan saboreando otro tipo de reforzamientos más acordes con el valor intrínseco de las asignaturas.
- Abrir el horizonte de valores. Posiblemente la mejor arma positiva con que cuenta el maestro en la proposición de valores. Ofrecer valores, explicación, fundamentarlos, mostrarlos, ejercitarlos, enseñarlos en forma explícita, hacer ver la adecuación de un objeto con respecto a las tendencias naturales del educando, es quizá, el estímulo más adecuado para que la respuesta del educando se eleve a ases plano de elección libre y valiosa. Esto comporta un riesgo, pero es el riesgo propio de la libertad.
- Correr el riesgo de la libertad en ciernes. La libertad es muy bella, pero es una teoría, la realidad es muy diferente, y allí no es posible actuar conforme a esta sugerencia. Parecería que ante un grupo indisciplinado y numeroso la única alternativa adecuada sería la del dictador.

En este momento habría que reflexionar acerca de dos alternativas.

- Se continúa con la actitud de control autoritario sin dar lugar a la libertad y por lo tanto, se elude la angustia que ella comporta aun en los demás.
- Se propone un ambiente en donde hay control, pero al mismo tiempo, un extracto de conductas optativas, que no tienen que pensarse como necesariamente, conducentes al orden y a la disciplina. En último término se trata de una opción que el mismo educador tendría que decidir.
- Propiciar la libertad moral.
Libertad moral es una cierta facilidad para actuar conforme a los valores.

Si es posible enseñar oralmente el concepto de virtud y de libertad, en cambio no es posible un aprendizaje efectivo y active los mismos. Actuar virtuosamente no es producto de conceptualizaciones. Debe el maestro desarrollar una incorporación vital, a base de orientaciones, ejemplos y con su misma actuación.

CAPITULO IX

Autodinamismo axiológico

Estudiaremos en este capítulo, el fenómeno del amor, como autodeterminismo axiológico, concreción de la intencionalidad que elige un valor en su horizonte de significatividad.

El amor se concreta en la preferibilidad, la realiza, la perfecciona:

Podemos revisar libros de Psicología, Sociología, Relaciones Humanas y nos cuesta trabajo encontrar siquiera, una referencia a la palabra amor, sin embargo, es este fenómeno el que puede convertirnos en educadores, cariñosos, tiernos, maravillosos, sólidos y reforzantes. Este fenómeno comporta una doble dimensión: el amor a sí mismo, debemos comenzar a amarnos a nosotros mismos, y el amor al otro. Todo se filtra a través de mí; mientras mejor sea, más tengo que dar. Cuanto mayor sea mi comprensión mayor será mi habilidad para enseñar a los demás y para hacer de mí mismo el ser humano más fantástico, más humano, más maravilloso, y más tierno en el mundo.

Dividiremos el capítulo en tres apartados:

1. Reflexiones introductorias
2. Circunstancias del autodinamismo axiológico
3. Requisitos para su desarrollo

PRIMER APARTADO

9.1 Reflexiones introductorias

Todos funcionamos a una pequeña fracción de nuestra capacidad para vivir plenamente dentro del desarrollo completo de nuestro autodinamismo axiológico, amarnos a nosotros mismos, interesarnos en los otros, crear y aventurarnos; por lo tanto la realización de nuestro potencial puede convertirse en la aventura más emocionante. El hombre aprende a ser humano, y por lo mismo aprende a comportarse, a sentir y amar como humano, quiero decir que el desarrollo del autodinamismo axiológico, el fenómeno del amor, es un fenómeno aprendido.

Los sociólogos, los psiquiatras, antropólogos y educadores han sugerido en incontables estudios y numerosos trabajos de investigación, que el amor es una respuesta "aprendida", una emoción "aprendida". La forma en que el hombre aprende a amar, parece estar relacionada directamente con su habilidad, para aprender con las personas que le enseñan en su medio ambiente, así como con el tipo, magnitud y sofisticación de su cultura. A

¿Es posible fomentar la libertad moral?

medida que un niño crece, el ambiente que lo rodea, la gente con quien interactúa en su mundo de enseñar lo que significa el amor.

Ni el amor a sí mismo, ni el amor hacia los demás pueden ser enseñados en nuestro sistema educativo actual. Los maestros están demasiado ocupados "administrando" para poder "crear". En ninguna parte de este camino ha estado el sujeto directamente expuesto al amor como fenómeno aprendido. Lo que ha aprendido lo ha hecho indirectamente, por casualidad, o por ensayo y error. Nunca es demasiado tarde para aprender, especialmente cuando se tienen potencialidades para lograrlo. Si uno quiere aprender a amar, debe empezar por el proceso de averiguar qué es, qué cualidades forman a la persona que ama y cómo se desarrollan.

El niño no conoce ni comprende la sutil dinámica del amor, pero ya tiene una necesidad tan fuerte del mismo que su carencia puede afectar su crecimiento y desarrollo, y hasta causarle la muerte. Y esta necesidad no cambia en la vida adulta. En muchos casos el amor, el simple estar junto a otros, se convierte en el principal impulso y meta de la vida del individuo. De hecho el temor a la soledad y a la falta de amor son tan grandes en la mayoría de nosotros, que es posible que lleguemos a convertirnos en esclavos de este temor. Para evitarlo estamos dispuestos a renunciar hasta nuestro verdadero yo, a cualquier cosa, a satisfacer las necesidades de otros y en esta forma obtener una compañía para nosotros.

Independientemente de qué tanto lo neguemos, encontramos que en cada etapa de nuestra vida tratamos de acercarnos a otros. Necesitamos a otros, para amarlos y ser amados por ellos. Es indudable que sin esto, nosotros también al igual que el bebé que se deja sólo, dejaríamos de desarrollarnos y quizá llegaríamos a la locura e incluso a la muerte.

No hay duda que el autodinamismo axiológico no es un tema fácil de tratar. Sin embargo es absurdo que una fuerza de existencia tan poderosa permanezca ignorada, no investigada, condenada por los científicos ortodoxos.

Definir el amor presenta gigantescos problemas porque uno crece en el amor, por lo tanto la definición cambia y se amplía. No obstante hay ciertas cosas que se pueden decir del amor:

- El autodinamismo axiológico es una reacción emocional aprendida, una respuesta a un conjunto de estímulos y conductas aprendidas.
- El amor es una interacción dinámica que se vive cada segundo de nuestra vida y durante toda ella. Por lo tanto, se encuentra en todas partes y en todo momento.
- El amor no puede ser capturado o amarrado; se desliza a través de las cadenas, y si desea tomar otro curso, simplemente se va.
- El autodinamismo axiológico en algún tipo o grado, está presente en todos los hombres civilizados, así como el potencial para crecer en él.
- No hay "tipos" de amor. El amor es amor. Uno conoce, expresa y actúa lo que sabe del amor en cada etapa de su crecimiento. Pero sí hay grado de amor; amor es confiar, aceptar, creer sin pedir garantía. El amor significa confianza. El amor perfecto sería el que diera todo sin esperar nada. Sabrá que tiene que ser paciente, y es espontáneo, ansiando ser expresado a través de la alegría, la belleza, de la verdad, e incluso a través de las lágrimas.

SEGUNDO APARTADO

9.2 Circunstancias del autodinamismo axiológico

El hombre puede aprender, reaprender, o desaprender hasta su muerte. Siempre habrá algo más que descubrir. Independientemente del conocimiento que tenga, nunca podrá saberlo todo.

El cambio es el resultado final de todo verdadero autodinamismo axiológico e incluye tres cosas:

- Una insatisfacción con el propio yo, la percepción de un vacío o una necesidad. La mayoría de la gente desesperada tiene pocos conocimientos y menos voluntad para mejorar las cosas para sí mismo. Está convencido de que las cosas son inalterables y seguirán así, por siempre. No obstante mientras el hombre tenga voluntad, tendrá cierto grado de control sobre sus reacciones, respuestas y conclusiones. Para poder cambiar, el hombre debe tener confianza en que es capaz de hacerlo.
- Una vez sabiendo que uno es siempre capaz de lograr el cambio, el segundo paso consiste en tomar la decisión de cambiar.
- El tercer paso para el cambio es quizá el más difícil, porque implica el proceso real de reaprendizaje. Todo aprendizaje incluye la búsqueda, hallazgos, análisis, evaluación, experiencia, aceptación, rechazo, práctica y esfuerzo.

Si uno está insatisfecho con su habilidad para vivir en el amor, está bien, ya que puede ser el primer paso para encontrar el amor que anhela. Pero esto es únicamente el comienzo. También debe desear cambiar y emprender la acción hacia el cambio. El aprendizaje del desarrollo del autodinamismo axiológico es un proceso complicado que dura toda la vida. Aprender a amar es estar en cambio constante. El proceso es interminable, ya que el potencial del hombre para amar es infinito.

El amor nunca es fácil y es posible que el hombre que ha decidido vivir en el amor, encuentre muchas barreras. Sin embargo, si las analiza astuta y cuidadosamente, es posible que descubra que todos son obstáculos artificiales y principalmente creados por él mismo. Por muchas razones el hombre culpa a factores ajenos a él, de su incapacidad para amar. Incluso puede quedarse tranquilo con la certeza de que "ya sabe" amar, satisfecho con su capacidad para amar y ser amado.

Otro aspecto disuasivo con respecto al amor es la "racionalización" de que hay demasiadas fuerzas que prohíben amar a las personas, y con frecuencia se le enseña desde una edad muy temprana que su supervivencia dependerá de su habilidad para destruir. Algunas veces sospecha que el amor es algo limitado en lugar de desarrollar toda su potencialidad disfrutando de mayor alegría, mayor seguridad y crecimiento de sí mismo.

Circunstancias en que se desarrolla el autodinamismo axiológico

Sólo se puede dar a los demás lo que uno mismo tiene, esto es especialmente cierto en el caso del amor. Como el amor no es un objeto, no se pierde cuando se da. Puedes ofrecer tu amor por completo a cientos de personas y seguir conservando el mismo amor que tenías originalmente. El amarse a sí mismo es luchar por descubrir y mantener la propia singularidad. Es entender y apreciar la idea de que tú serás el único que vivirá en esta tierra consciente de todas las maravillas latentes en tu ser. Amarse a sí mismo implica apreciar tu propio valer, tu propio respeto, por encima de todas las cosas. Si te conoces, aceptas y aprecias tu singularidad esto te facilitará que otros también lo hagan. Por fin si valoras y aprecias el descubrimiento de tí mismo, alentarás a otros a que emprendan esta importante búsqueda.

Las palabras provocan una huella permanente, un congelamiento de la realidad, a través de la cual se filtra todo el aprendizaje y percepción futuras. Esa filtración es un gran obstáculo para el amor. Es necesario descongelar las "etiquetas" existentes en el lenguaje. Una persona que desea amar debe empezar por decirle sí, al amor, fijándose cuidadosamente y objetivamente en las palabras que emplea al hablar con los demás. Las palabras que uses te dirán lo que eres, lo que has visto, lo que has aprendido y como lo has aprendido, pues tus palabras demuestran lo que eres y pueden significar un paso largo e importante hacia el descubrimiento del amor.

TERCER APARTADO

9.3 Requisitos del desarrollo del autodinamismo axiológico

Antes de que el hombre pueda amar a todos los seres humanos, o a cualquiera de ellos, su primera responsabilidad en el amor es, y siempre lo será, para consigo mismo. En la profundidad y medida que uno se sienta responsable por crecer en el amor para sí mismo, así se podrá sentir hacia otros.

Cuando el amor es verdaderamente responsable, se tiene el deber de amar a todos los hombres, participando del deleite, del misterio, y del crecimiento del autodinamismo axiológico. Implica la seguridad continua de que siempre nos dirigimos hacia el crecimiento tanto del yo interno, como de aquellos a quienes amamos. Esta responsabilidad crea alegría, independientemente de lo trivial y repetitivo que sea. Trabajar con amor es trabajar con alegría. Vivir con amor es vivir con alegría y esta alegría es comunicación.

El amor responsable tiene en su núcleo a la humanidad entera. Es empático, aceptando a la persona incondicionalmente como es en ese momento, consciente de que lo que es hoy, no es lo que será mañana. Por lo tanto el que ama, constantemente observa, escucha, espera, siente, se adapta, se readapta y cambia.

El amor responsable se exige aún más allá de la esperanza. La esperanza es esencial para el hombre, ya que no somos lo suficientemente valerosos de existir sin ella. La esperanza es

una fuerza creativa muy fuerte, pero el amor va más allá. La esperanza es principio, el amor es eterno.

El hombre experimenta necesidades físicas, psicológicas, emocionales y si el amor no las reconoce el individuo nunca podrá realizarse totalmente y permanecerá oculto a sí mismo. El hombre tiene necesidad de ser visto, oído, acariciado, y en la actualidad los individuos parecen estar demasiado ocupados para detenerse y mirar o escuchar a nadie, ni siquiera en ocasiones a sí mismo. El amor encuentra su propio camino, establece su propio ritmo y se conduce en su propia forma. Acepta y aprecia su singularidad. El amor no necesita reconocimiento, ya que si su efecto no es reconocible no será un amor verdadero.

Vivir en el amor es el mayor reto de la vida. Requiere de más sutileza, flexibilidad, sensibilidad, entendimiento, aceptación, tolerancia, conocimiento y fuerza que cualquier otra actividad o emoción humana, ya que el amor y el mundo real constituyen lo que parecen ser dos grandes fuerzas contradictorias. Por una parte el hombre sabe que sólo siendo vulnerable puede realmente ofrecer y aceptar amor; pero al mismo tiempo sabe que si revela esta vulnerabilidad en la vida diaria, correrá el riesgo de que abusen o se aprovechen de él.

Para estar abierto, confiar, creer, tener esperanza y vivir en el amor, se requiere de la mayor fuerza que se posea. Esto se experimenta tan rara vez en la vida que la gente no sabe como enfrentarlo una vez que lo descubre. Es un hecho que el hombre no vive en un mundo de gente que ama. Es más probable que encuentre egoísmo, crueldad, engaño, manipulación y acciones parásitas similares.

Si depende del mundo real, fuera de sí mismo para que le dé refuerzo, se decepcionará y pronto descubrirá que la sociedad y los hombres son mucho menos que perfectos, ya que la sociedad fue creada por hombres menos perfectos. Para enfrentarse a lo que encuentra a su paso, y aún así, seguir viviendo en el amor, el ser humano debe tener mucha fuerza.

Vivir en el amor es el mayor reto en la vida del hombre.

Cuarta parte

La comunicación interpersonal

La teoría de la intencionalidad expuesta, se relaciona también con el hecho de la comunicación humana. Cuando un sujeto dirige su atención, ya no al mundo de las cosas, sino al mundo personal de otros sujetos, podemos decir que la intencionalidad se está concretando en la comunicación y que se está experimentando una auténtica relación interpersonal.

Desde el punto de vista de la Educación interesa especialmente el tema de la comunicación por dos razones principales.

1. La educación se realiza en un ambiente de comunicación entre maestros y alumnos; habría que estudiar cual es el medio eficaz de una comunicación educativa.
2. El proceso educativo logra una posibilidad de mejor comunicación entre personas; tendremos que analizar cuales son las cualidades de una comunicación madura.

Trataremos de mostrar primeramente las teorías que niegan la comunicación interpersonal ya a continuación revisaremos la relación de sujeto a sujeto. En ambos veremos algunas aplicaciones pedagógicas.

CAPITULO X

La incomunicación humana

De acuerdo con la doctrina sartreana, la esencia de las relaciones humanas es el conflicto, el cual se expresa como un intento para controlar al otro, o como un tratar de apoderarse de la libertad de otro.

Tal es para Sartre, el trasfondo de la relación humana. Dicho control puede realizarse de dos modos diametralmente opuestos. En el primer modo, yo asumo la categoría de sujeto y trato al otro como objeto o cosa. En el primer modo yo asumo la categoría de objeto y le confiero al otro la de sujeto para tratar de atrapar su libertad, y de esa manera controlo al otro, porque lo trato como objeto, cosa o instrumento. Me sirve para mis propios fines. Así es como puedo ejercer la indiferencia, el deseo sexual, el sadismo y el odio. En el segundo modo, se trata de un artificio por el cual trato de capturar y absorber la atención y la libertad del otro. Él, como sujeto, actúa libremente; pero yo, como objeto, soy objeto de su libertad, de su atención, y por lo tanto, puedo absorber esa atención y libertad.

En los dos modos, tengo la oportunidad de ganar el control del otro. Pero como él también tendrá los mismos propósitos, se establecerá un conflicto en donde continuamente se intercambiarán los roles de sujeto y de objeto, hasta que uno de los dos salga triunfador. Sin embargo, ese triunfo será efímero, pues todas estas argucias tendrán que terminar en el fracaso, concluye el mismo Sartre.

Una de las tesis más importantes referentes a la comunicación en Sartre es el fracaso, al cual están destinados todos estos procedimientos.

En la filosofía de Gabriel Marcel podemos encontrar una serie de ideas y de términos que nos faciliten la comprensión y el análisis de la realidad humana en su doble calidad de sujeto y de objeto. A partir de las nociones tales como: problema y misterio; tener y ser, podemos distinguir y señalar algunos errores en la caracterización de lo que es el hombre, y también algunas desviaciones en la comunicación interpersonal.

- a) Problema es una cuestión que está enfrente del sujeto, externa a él, en forma objetiva. El sujeto no se implica, se envuelve en ella. Misterio es una cuestión que está dentro del sujeto; implica, envuelve o involucra al mundo personal del sujeto. Este queda comprometido en la solución que se dé a esa cuestión.

Las dos nociones explicadas pueden aplicarse inmediatamente a nuestro tema: el trato con las personas puede caer en una de estas dos categorías, tratar al otro en calidad de problema significa tener con él una relación externa, sin implicaciones para la otra persona. Tratarlo como misterio significaría participar en vivencias comunes a las dos personas, penetrar en el mundo del otro, y abrir mi mundo al otro.

- b) La categoría del tener, se refiere a la relación adecuada con las cosas, objetos e instrumentos. La cosa tenida es inferior a la persona que la tiene. Esta categoría, como puede notarse, es paralela a la del problema. La exterioridad de ésta es propia de la cosa u objeto tenido.

Ser, en cambio, indica la presencia de una persona a otra, es la atmósfera propia en donde viven los dos sujetos, es el ambiente en donde se da la comunicación interpersonal.

Para Marcel, la máxima degeneración de este siglo XX consiste en que a las personas se les trata en calidad de problemas y en el plano del tener. La persona solo puede ser tratada dignamente como un misterio y en el plano del ser.

10.2 Comunicación de sujeto a sujeto

Contra los hechos no hay categorías que valgan. La experiencia muestra claramente que se da, aunque no con mucha frecuencia, el hecho de la comunicación auténticamente interpersonal. Hay personas que muestran solicitud por otros. En cambio, hay individuos que no atienden a otros, pues su mundo pasa inadvertido. Hay sujetos que manifiestan disponibilidad ante las inquietudes, consultas o preguntas de otros. Hay quienes no manifiestan el mínimo deseo de ser molestados por otros. Hay personas que se comprometen con otros. Hay quienes rechazan cualquier tipo de compromiso o lazo que pueda obligarlos a ir paralelamente con el otro. Hay quienes saben percibir el significado interno que un hecho tiene para otro. Hay quienes permanecen ciegos ante lo que le está ocurriendo internamente al vecino. En fin hay personas que demuestran afecto y amor por

otros; y los hay de quienes bien se puede decir que jamás han amado a nadie, tal vez ni a sí mismos.

A continuación se describen las características del tipo de comunicación de sujeto a sujeto.

Cualidades de la comunicación interpersonal.

Las ocho cualidades que voy a describir se pueden distribuir en dos grupos de cuatro. En el primer grupo predominan las cualidades cognoscitivas. En el segundo se añade un elemento emocional.

1. Disponibilidad. Es el primer nivel de comunicación con otra persona. El sujeto sale de la indiferencia y se muestra apto para recibir un llamado a su calidad de persona. Es una cierta actitud de expectativa y apertura inicial en la cual se muestra al otro todo un potencial de acogimiento.
2. Solicitud. En este segundo nivel, un sujeto se muestra no solo disponible, sino incluso atento y activo hacia el mundo personal de otro sujeto. La solicitud es un cierto cuidado y refinamiento en la atención que se presta a otro. La intencionalidad del sujeto solícito está puesta íntegramente en su interlocutor. Es la cualidad básica del auténtico diálogo.
3. Percepción. Se trata de un resultado, especialmente obtenido a partir de la solicitud. El sujeto solícito ha captado el sentido que internamente vive su interlocutor frente a ciertos hechos externos, o situaciones y conflictos personales. Estamos en un nivel que pocas personas llegan a perfeccionar. Generalmente hay una sordera o ceguera ante lo significativo del vecino. La sensibilidad fina que se requiere ha sido bautizada con diversos nombres, intuición, sexto sentido, etc.
4. Empatía. Incluye la percepción, pero añade algunos elementos nuevos: vibración interna, proyección del lugar del otro sujeto y reflejo de lo percibido. Está ligado con el hecho de "saberse meter en los zapatos del otro". Sentirse como el otro, ver las cosas desde su punto de vista; es la actitud normal de un psicólogo dentro del sistema rogeriano.
5. Simpatía. Es algo más que la empatía pero también algo menos. Consiste en un espontáneo sentimiento de afinidad, agrado y atractivo ante las características concretas de una persona. Se puede sentir simpatía ante una sonrisa, un héroe, una persona desafortunada, o un niño lloroso. Hay personas que suelen caer pesados o antipáticos, como los hay, que por naturaleza suelen producir reacciones de simpatía. En este nivel el elemento más importante es la afinidad que espontáneamente se ha captado en el otro. El sujeto vibra al encontrar notas adecuadas a las propias, por semejanza, por contraste o por complementación y todo esto a un nivel que podríamos llamar reflejo, pues no es controlado, por el cerebro o la voluntad. Es superior a la empatía, en cuanto funcionan mayor número de estratos humanos, como es el sentimiento positivo que se acerca al afecto saliendo de la neutralidad de la empatía.
6. Afecto. Es un sentimiento, ya no solo de agrado ante las cualidades de otra persona, sino de acercamiento y benevolencia a ella. El afecto es la vibración emocional ante el hallazgo de un valor en otra persona seguido del deseo de

acercarse benévola y afectivamente hacia ella. Atrapa no solo la atención, sino también la benevolencia. Se trata de una forma de comunicación personal muy especial pues quienes se tienen simpatía y afecto lo saben mutuamente. Se aúnan el conocimiento y el sentimiento.

7. Compromiso. Se trata de una situación privilegiada. Lo importante de este nivel no es tanto el momento en que dos sujetos se expresan de un modo explícito su voluntad, su unión, alianza, ayuda, marcha conjunta en ciertos aspectos de la vida, o aún viviendo aparte, aun sin estar enamoradas, se sienten ligadas entre sí, y realizan proyectos paralelos y adecuados el uno al otro. El compromiso se da más bien entre personas y no entre personas e ideas. Vivir comprometido no solo es signo de maduración del sujeto, sino también un estímulo eficaz para la maduración de los que llegan a captar esta situación. Es uno de los mejores medios de predicar el valor. La vida de un auténtico comprometido es el mejor método pedagógico para enseñar los valores.
8. Amor. Es la culminación en la comunicación interpersonal, no confundirlo con el enamoramiento, aunque pueden coexistir. Es más bien el amor de benevolencia, el ágape cristiano y consiste en la unificación de dos vidas de tal manera que el uno vive para el otro. Incluye el acto de donación de la propia persona, originando una mayor intimidad. Es compartir la vida propia y todos los estratos de ella.

10.3 Características de la comunicación educativa

Si aplicamos lo dicho al terreno educativo, podemos resumir el papel del educador en estos cuatro principios.

1. Principio de la empatía. Envuelve las actitudes ya descritas de disponibilidad, solicitud, percepción, aceptación y reflejo. La atención del educador está enfocada en el mundo interno del educando, cuya motivación va a depender en gran medida de esta actitud. Sin ella, su acción, no pasa de ser estandarizadora y conceptualizante.
2. Principio de la mayéutica. El agente central de la educación es el mismo educando y por lo tanto, la acción del educador es coadyuvante al estilo socrático. Fomentar la intencionalidad del educando, promover la ampliación del horizonte de significatividad, la asimilación de valores, y la autodeterminación del educando, equivale a colocar el centro de gravedad de todo el proceso en el mismo educando, y no en el educador.
3. Principio de personalización. Significa atender a la calidad del sujeto del educando, atender a los estratos emotivos y al aspecto emocional de la captación de valores, abrir el propio mundo personal, compartir experiencias, dudas y esperanzas y si es posible, dar afecto y amor. Tomar en serio la calidad de persona que realiza el educando.
4. Principio de la dialéctica. Significa mantener diálogo vital con el educando en actitud de síntesis. En el fondo, tanto el educando como el educador avanzan en una mayor participación del ser, del "nosotros", de la significatividad y la autenticidad.

Estos principios guardan la siguiente estructuración: el principio de la empatía abre el cuadro para atender al educando con sus características singulares. El principio de la mayéutica pone en el educando el peso del desarrollo, el principio de la personalización, amplía el horizonte de acción, en la dimensión de profundidad existencial, y, por fin, el principio de la dialéctica contempla la interacción de educando y educador en el horizonte ilimitado del ser.

Lectura IV

Quinta parte

Existencia y educación

Los elementos descritos, son elementos normales de una existencia auténtica. La deficiencia de uno de ellos inmediatamente repercute en los demás y produce una existencia inauténtica, alienada en mayor o menor grado.

El objeto de esta quinta y última parte es la síntesis que integra los elementos constitutivos de la existencia auténtica y de la auténtica educación, al mismo tiempo que da lugar a la descripción de la contrapartida, o existencia alienada, con su correspondiente derivación pedagógica.

CAPITULO XI

11.1 La inautenticidad humana

Desde el primer capítulo, quedó asentado que el hecho fundamental del ser humano es su propio existir, el cual consiste en estar tendido hacia, que es el sentido del vocablo intencionalidad. Este es el primer elemento.

Esta intencionalidad está tendida hacia un polo complementario que es su correlato objetivo, esencia preferible, que se denomina valor. Aquí están ya los dos polos básicos de la estructura ontológica del ser humano; intencionalidad-valor.

En función del valor, la intencionalidad se autodetermina dentro de un nuevo horizonte que supera y, en ocasiones, rechaza, el influjo puramente sensible. Este autodinamismo axiológico es lo que llamamos amor, amor de preferencia, este es el tercer elemento.

Por fin la intencionalidad descubre otra intencionalidad, pero no en calidad de objeto, sino como sujeto que participa de un mundo similar al propio. Ambos profundizan en su dimensión ontológica y se realiza entonces la comunicación interpersonal, como cuarto elemento de la existencia auténtica.

De acuerdo a nuestro postulado inicial, según el cual la educación consiste en fomentar la existencia auténtica, podemos inferir ahora que la educación existencial es aquella que fomenta el desarrollo de la intencionalidad, el horizonte axiológico, el autodinamismo preferencial y el encuentro personal, todo el cual redunda en un crecimiento en el ser. Cada una de las partes de este trabajo ha derivado sendas aplicaciones pedagógicas de acuerdo con el tema tratado. Pero aquí también se requiere una estructura de la educación.

Educación viene de educere, que es "extraer". Educar equivale a fomentar el desarrollo de la intencionalidad del educando; educar no es tanto impartir conocimientos, cuanto lograr un desenvolvimiento desde dentro hacia fuera del educando.

11.2 La esencia de la educación

Podemos ahora dar y analizar una definición formal de la educación como resultado de las anteriores reflexiones.

La educación es el horizonte de significatividad de una persona. El género próximo está en horizonte, y la diferencia específica en el término significatividad. El proceso educativo consiste en la ampliación de dicho horizonte.

Ampliación que consiste básicamente en un cambio o traslado desde una situación A hasta otra situación B, que de alguna manera envuelve a la primera. No se trata de dar la espalda a lo anterior, a las etapas precedentes, sino de enriquecer con nuevos elementos.

Horizonte, palabra rica como metáfora. El horizonte es la línea que limita nuestra visión de la tierra. También designa la superficie visible desde un punto dado. Se relaciona con la facultad de la vista y su alcance. Aquí no hay dificultad alguna si hablamos de ampliar o reducir el horizonte de una persona.

En sentido traslativo nuestro término ya no se relaciona con la vista exclusivamente, sino con todas las facultades humanas en cuanto que ellas se centralizan en la conciencia. En este sentido, podemos decir que una persona que ya es capaz de percibir y apreciar valores que antes no aceptaba, ha ampliado su horizonte axiológico.

Significatividad, es el término más representativo de nuestra definición. No basta que un objeto tenga sentido; lo importante, desde el punto de vista de la educación, que el sujeto lo encuentre o se lo dé, y que en su momento integre al objeto con su propio ser, al menos desde el punto de vista de su conciencia, cada objeto tiene su propio sentido en espera de ser captado por un sujeto.

La significatividad es la facultad de asignar o descubrir un significado a los objetos, y por ende, es la facultad para asimilar o integrarse con los objetos del mundo.

Una persona tiene un horizonte más amplio de significatividad cuando es capaz de entender, asimilar, captar, apreciar e integrar en su propio mundo un número de objetos mayor. Captar otros valores, apreciar a otras personas, responsabilizarse por actividades más difíciles, entender culturas diferentes, actuar con autonomía más plena, constituyen una serie de ejemplos acerca de lo que es la educación como ampliación del horizonte de significatividad.

11.3 El aprendizaje significativo

La educación como resultado es el horizonte de significatividad. La educación como proceso es la operación de aprender significativamente. Este aprendizaje significativo es el medio adecuado para ampliar, no solo el acervo de conocimientos, sino sobre todo, el horizonte de significatividad.

En pocas palabras, aprender significativamente equivale a asimilar un contenido o un hábito de tal manera que efectivamente se incremente el ser del sujeto y no sólo el tener. Este aprender implica integración con conocimientos anteriores, y además una cierta proyectabilidad en el futuro, de acuerdo con la orientación básica de la intencionalidad del sujeto.

Tiene además, dos propiedades que se detectan fácilmente y por esto son como su tarjeta de identificación. Se trata de un aprender auto-iniciado, pero no en el sentido de espontaneidad, sino en el sentido del autodinamismo y autodeterminación axiológicas. El aprendizaje significativo también es auto-evaluado, en tanto que el sujeto es quien mejor capta lo significativo que para él ha sido esa clase de aprendizaje.

11.4 La alineación humana

De varias maneras y con síntomas muy diversos podemos detectar la alienación humana. Desde mi punto de vista, toda deformación de la estructura existencial explicada con anterioridad, comporta una mutilación o rebajamiento de ser humano y por lo tanto una alienación.

Si nos detenemos en la intencionalidad, detectamos que de hecho suele estar sofocada o reprimida en muchas gentes. Los horizontes internacionales suelen ser provincialistas. La trascendencia suele ser tachada como un opio, y en realidad así lo es para los que buscan allí un refugio compensatorio de sus frustraciones. El ámbito axiológico suele ser reducido, y cada uno define sus valores como los únicos que valen. La ceguera axiológica es lo normal en muchos ambientes. El valor moral brilla por su ausencia. Además no es rara la postura pesimista con respecto al valor de la naturaleza humana. La libertad se convierte en franco determinismo y despersonalización. La comunicación humana se queda en el nivel de objetos. Así pues, el horizonte de significatividad, o educación, no brilla precisamente por su amplitud y profundidad; y el hombre más que pastor del ser parece esclavo de lobos.

La estructura del hombre tiene potencialidades que exigen su realización y cada una de maneras diferentes. Por lo tanto, el quehacer natural y auténtico del hombre es la satisfacción de esas exigencias, que normalmente lanzan a cada sujeto hacia el exterior de sí mismo convirtiéndolo en altruista y generoso.

Las fallas que notamos son “faltas de educación”, pero solamente si se prueba en cada caso que efectivamente había una potencialidad en realización. De lo anterior se desprende una crítica especial al desarrollo que suele tener el hombre y es la despersonalización o desarrollo no adecuado a las potencialidades de cada persona. A mí parecer esta es la esencia de todos los males que el hombre puede sufrir en el aspecto educacional y equivale a lo que Heidegger domina la esclavitud del “das man” (del se...)

Lo auténtico es el desarrollo de las propias aptitudes o potencialidades; lo inauténtico es dejarse llevar por el ejemplo externo cuando no coincide con las aptitudes propias.

Por otro lado, la ética de situación ha promovido la idea de la primacía de la conciencia individual por encima de toda ley y de toda abstracción universal. Cada situación es

diferente a las demás, y por lo tanto, la conciencia personal es la que debe decidir sobre la conducta a seguir dentro de cada situación singular y concreta.

Por mi parte juzgo que cada una de esas dos posturas, adolecen de un cierto extremismo y desequilibrio incapaz de reconocer la función de la razón.

Desgraciadamente, las instituciones en general, y con ellas, la educativa, se han inclinado hacia el primero de estos grandes errores. El autoritarismo impide la maduración, la independencia y la asunción de responsabilidades por parte del educando. Su tradicional sometimiento a la autoridad y a la ley, redundando en perpetuo infantilismo que le imposibilita la consecución de uno de los más notables fines, a saber, el uso responsable de su facultad de elegir y hacerse cargo de las consecuencias de su propia conducta.

Se vive en la superficie de las cosas, sin profundizar en ellas, sólo se avanza en la extensión pero no se penetra en el fondo de cada situación. Contemplar, meditar y saborear el contenido de una vivencia es considerado como pérdida de tiempo. Se vive una cierta disipación y excitación que impide la penetración callada en cualquier asunto. Posiblemente se captan y se conservan muchas experiencias, pero no se dedica tiempo para reflexionar y captar el sentido que ellas tienen dentro de la propia vida. En fin, la excitación y la ansiedad que impide el estudio reposado, analítico, crítico y aún creativo, es una clara señal de mutilación o degeneración del trabajo normal de la intencionalidad.

La intencionalidad no solo penetra en las cosas sino que también se expresa. En consecuencia, un segundo modo de manifestarse la inautenticidad consiste en hablar de las cosas sin comprenderlas. Se repite lo que se oye, lo que se dice, pero sin ningún fundamento o autoridad.

Dentro del terreno intelectual esa modalidad se manifiesta principalmente en la cobardía para asumir una postura o en la ausencia de todo compromiso ante cualquier principio, valor o cosmovisión.

El inauténtico flota, se deja llevar, con todos queda bien, es la genuina representación del estándar.

CAPITULO XII

Criterio para una planeación educativa

El objeto de esta última meditación es recoger algunos datos analizados durante todo el curso y descubrir un conjunto de potencialidades propias de la persona humana que exigen desarrollo permanente. Atender y favorecer ese desarrollo es la labor educativa que se desprenderá como corolario necesario.

Estas características son: la intencionalidad, el desarrollo del dinamismo de la conciencia, la asimilación de valores y el desarrollo de la comunicación de sujeto a sujeto.

Lo importante es caer en la cuenta, de que esas cualidades están en el hombre en forma potencial, y que precisamente en cuanto a potencias exigen su actualización. Estas potencialidades así concebidas constituyen lo que podríamos llamar la educabilidad humana.

Cualquier planificación educativa tendría que tomar como objetivo básico el desarrollo o satisfacción de esta educabilidad.

12.1. Exigencias de crecimiento en el ser

Podemos detectar dos polos opuestos en la actitud de las instituciones educativas: la búsqueda para los educandos de un "ser - más" o de un "tener - más". Habrá instituciones colocadas más cerca del "ser- más", y otras más próximas de la búsqueda del tener más.

Ser más significa dentro de este contexto la actitud educacional, el crecimiento de la persona que asimila, integra y unifica en su propia persona, los datos que encuentra y que se le proporcionan en forma explícita para su educación.

Tener más significa acumular sin asimilar, apropiación sin integración, y yuxtaponer sin estructuras. Es la actitud del que aprende por el examen, es decir, se "aprende" unos datos para cumplir un requisito, con el casi propósito de olvidarlos al día siguiente.

El aprendizaje significativo es el procedimiento adecuado para lograr el crecimiento en el ser. Un aprendizaje que realmente tenga sentido en la vida del educando es lo que habría que buscar en una planificación educativa.

El ser - más, se fomenta gracias a la intencionalidad del educando, cuyo dinamismo busca normalmente mayores horizontes de significatividad, es decir, de ser, maneras de ser, estilos de vida.

Que el desarrollo intencional sea una exigencia puede fundamentarse de varias maneras. El trato con las personas, estudiantes, profesores y autoridades es el mejor canal para detectar esa necesidad. La gente expresa su anhelo de dar o encontrar un sentido a su propia vida, de integrar los datos que va recibiendo, de desarrollar sus propios instrumentos de aprendizaje

y de valerse por sí mismo es decir, de actuar en forma autónoma. La gente pide orientaciones, valores, busca un trato más íntimo, alguien que la comprenda.

Pero además, hay otro camino para afirmar la exigencia de desarrollo y es el análisis de lo que es una potencia. El hombre tiene potencia o capacidad para aprender significativamente, pero lo importante de ahora es caer en la cuenta de que dichas capacidades no son pasivas, no son receptáculos vacíos en espera inerte de ser llenado. Las capacidades incluyen fuerza, energía, brío, agresividad. Se trata de potencias activas que buscan su realización, que están dotadas de energía para convertirse en acto. La intencionalidad y el dinamismo axiológico pueden simbolizarse como una flecha que apunta hacia el horizonte pues se trata de salir del estado potencial hacia la consecución de una riqueza actual.

En vista de esta urgencia que podría describirse con el término educabilidad humana, el papel de la labor educativa es una consecuencia necesaria no como proyecto utópico a saber: atender, favorecer y satisfacer la intencionalidad en sus diversas manifestaciones.

12.2 Consecuencias finales para un sistema educativo

Todo lo anterior se puede resumir así: el hombre tiene, por lo menos, cuatro potencialidades que exigen realización; el desarrollo intencional, la asimilación de valores, la actuación conforme a valores y la comunicación interpersonal. Todas ellas pueden sintetizarse en el concepto de dinamismo intencional.

Una característica de esas cualidades es exigencia de realización. La educación consiste en satisfacer y desarrollar esas potencialidades. Un sistema educativo no podría planearse sino es función de esa atención al desarrollo de la persona como tal.

Además de las cuatro cualidades explicadas, pueden mencionarse otras que también encuadran en el concepto de dinamismo intencional, a saber, necesidad de expresarse curiosidad intelectual, agresividad, creatividad, necesidad de objetivos claros, necesidad de auto-donación, atención o solicitud por los problemas sociales, necesidad de reconocimiento, necesidad de trascendencia. Todos ellos pueden proporcionar otros tantos puntos que enfoquen para una planeación educativa.

Generalmente en la objeción que se levante cada vez que se propone una "amenazante" reforma educativa consiste en aludir a la dificultad o imposibilidad de tal implementación en vista del estado actual de los estudiantes, de los hábitos de los profesores y de la inercia de las costumbres.

La respuesta evidente, sería el recurso a la misma exigencia de la persona como tal. Tanto el estudiante como el educador deberían de desarrollar su propia personalidad dentro de un plan que atendieran a estas necesidades.

No se trata del "tipo de hombres" que necesitamos dentro de veinte años o de utopías por el estilo pues esos "proyectos" solo podrían fructificar en tanto estuvieran basados en el material humano que tenemos y en sus posibilidades reales. Atender a las exigencias de la

persona como tal, puede coordinarse con el tipo de tecnología y de metodología que últimamente se han desarrollado, y también con el tipo de antecedentes y condicionamientos sociológicos en que nos vemos envueltos aquí y ahora.

CONCLUSION

La última reflexión referente a un criterio básico para una planeación educativa, es ya una conclusión y aplicación de todo el trabajo, sin embargo, se pueden extraer las principales afirmaciones sostenidas.

1. El postulado inicial que sirve como trasfondo en cada sección es la idea general de la educación como la promoción de la existencia auténtica.
2. La consideración, de la intencionalidad ontológica como aquella actitud humana que consiste en estar proyectado hacia los objetos. A partir de ella, la educación adquiere una trayectoria totalmente opuesta a la que tiende a identificarla con la simple transmisión de la cultura.
3. El valor se presenta como el correlato objetivo de la intencionalidad ontológica. A partir de esta se puede definir el valor como todo existente en cuanto implica relaciones de adecuación con otro existente. El valor de la naturaleza humana, el fin de la educación la motivación intrínseca y la evaluación educativa tiene su base en esta teoría axiológica.
4. El dinamismo de la conciencia, el amor, también se basa en la axiología, es la autodeterminación de sujeto en función de un valor captado; gracias al valor podemos amar libremente.
5. La comunicación interpersonal es posible gracias al dinamismo de la conciencia que encuentra en el otro a un semejante, en el cual es factible la participación de experiencias comunes. La educación no sería posible sin la comunicación sujeto a sujeto.
6. La existencia es auténtica gracias a los procesos de la educación existencial, el hombre se lanza hacia el valor con lo cual logre una liberación en el amor, y una comunicación interpersonal.
7. Pero lo propio, lo más exclusivo de la comunicación es el horizonte de significatividad. La existencia auténtica descrita adquiere la capacidad para captar, integrar y realizar tanto valores como experiencias y situaciones.

La educación es el proceso y el resultado de una existencia auténtica y se define como una ampliación del horizonte de significatividad.

ANEXOS

Juana María

Ejercicio. El diálogo interno

(Contesta por separado.)

¿Qué te dices o platicas a ti mismo cuando?:

- Sientes coraje
- Te equivocas
- Se te olvida algo
- Te enfermas
- No te decides por algo
- Pierdes un objeto
- Pierdes el tiempo
- Estás aburrido
- Te reclaman
- Necesitas comprar algo
- Tienes un problema
- Llegas tarde al trabajo
- Te despiertas tarde
- Te rechazan
- Dicen algo falso de ti
- Ves algo desagradable
- Te hace daño la comida
- Tus hijos hacen berrinches
- Tienes que hacer fila
- Necesitas dinero con urgencia
- Te tropiezas y te golpeas
- No te contestan el saludo
- No te invitan a una reunión
- No te puedes concentrar
- Te regañan
- No te gusta la comida

Recuerda una situación en la que ocurrió:

Analiza: ¿Quien está dentro de ti?
 ¿Alguien que te anima?
 ¿Alguien que se queja?
 ¿Un optimista?
 ¿Un pesimista?

En caso de que tu diálogo interior fuera negativo. ¿qué tendrías que decirte para contrarrestarlo o suprimirlo? ¿Qué tendrías que decirte para cambiar tus sentimientos negativos y tus reaccio-

UNA META MOTIVA

Sólo si....



oviliza recursos

→ Se utilizan cualidades, apoyos, pertenencias, para lograr algo.



rienta positivamente

→ Se enuncia positivamente, expresando lo que se quiere lograr en vez de lo que se desea evitar.
→ Constituye un reto.
→ Es clara y específica: qué, cuándo, dónde, cuánto, cómo.
→ Es realista: planteada conforme a recursos, fuerzas, limitaciones, oportunidades.
→ Permite el desarrollo personal acorde con las propias aspiraciones.



iene un tiempo establecido para su cumplimiento

→ Se decide una fecha límite para obtener el resultado esperado.
→ Conduce a un plan de acción.



incia y es llevada a cabo por uno mismo

→ Es personal, parte de uno mismo.
→ Es del interés propio.
→ Es autogestada; por lo tanto, está bajo el propio control.
→ El esfuerzo por lograrla y su cumplimiento son responsabilidad propia.



ive: es vivenciable por los sentidos

→ Propicia entusiasmo y emoción. Nos resulta interesante.
→ Es estimulante; permite disfrutar el proceso de su realización.
→ Se puede visualizar y tener constantemente en mente lo que se va lograr.
→ Es mensurable y evaluable; no queda en mera intención.
→ Está por escrito.



rmoniza con uno mismo y con el entorno

→ Es aceptada por uno mismo.
→ Es congruente con el tipo de persona que se quiere ser, con las propias creencias y valores.
→ Aporta bienestar a otras personas.

- Verifica si tus metas y objetivos reúnen estas características.
- Haz los ajustes necesarios.

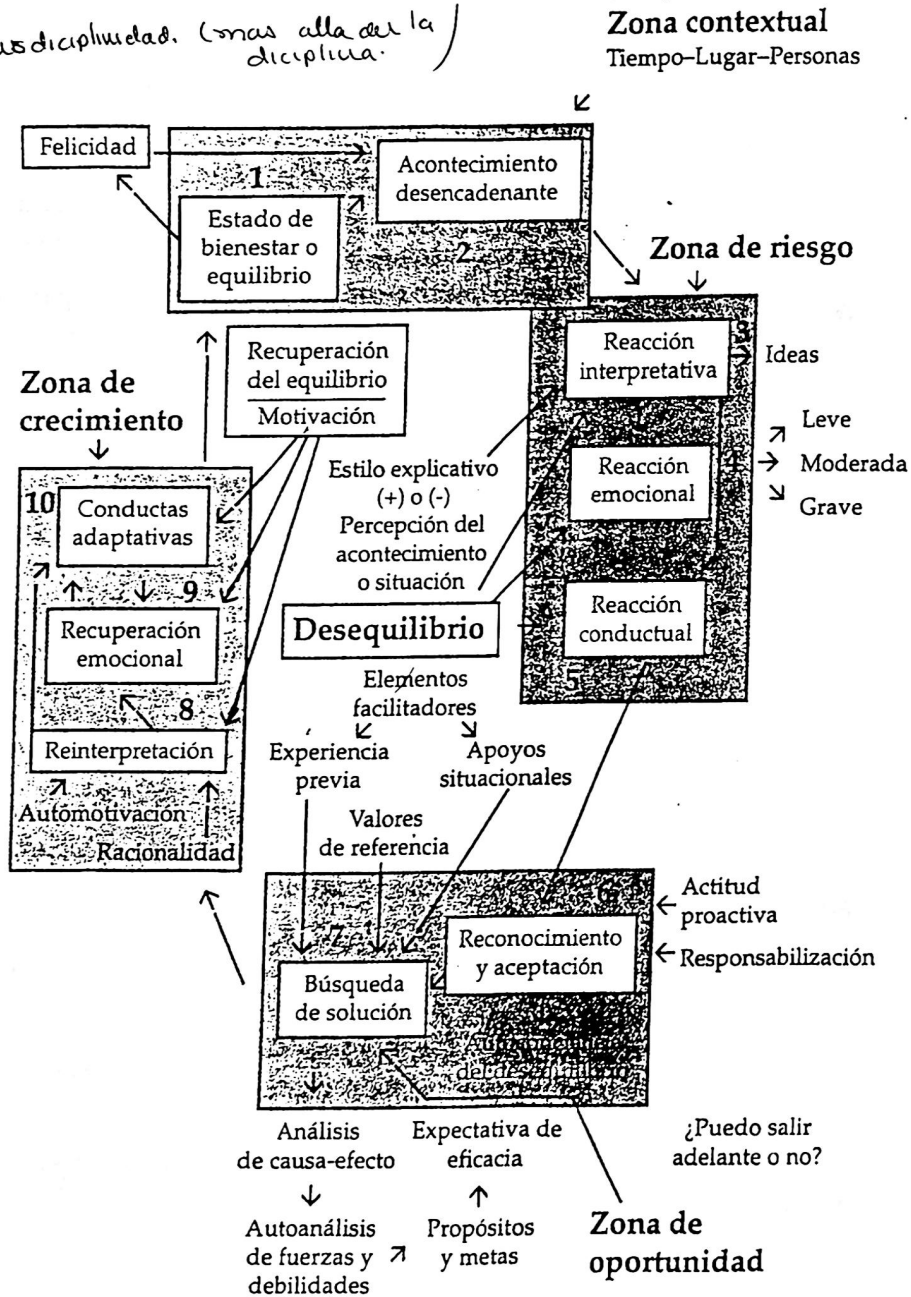
Para seguir el Horizonte de Significatividad hay motivación

1	2	3 <i>oportunidad</i>	4 <i>logro</i>
Afirmo que	mi capacidad para cumplir objetivos	me permite tener una calidad de vida satisfactoria.	y, por lo tanto, sentir confianza en mí mismo.
Incluso puedo decir que	mis derechos como persona	me permiten imprimir un sello personal a lo que hago	y, por lo tanto, vivir motivado.
Todo esto es prueba de que	mi desarrollo individual	me permite buscar y encontrar soluciones a los problemas	y, por lo tanto, hacerme responsable de mis sentimientos y de mi conducta.
Las experiencias que he tenido en mi vida indican que	mis emociones positivas	me permiten confiar en los demás	y, por lo tanto, elegir actitudes favorables hacia mí mismo.
El hecho de que pueda creer en	mi valor personal	me permite aceptar que yo y los demás podemos cometer errores	y, por lo tanto, decidir cuáles son las acciones que voy a emprender.
Asimismo,	mi seguridad para actuar	me permite plantearme metas de superación	y, por lo tanto, realizar mi misión en la vida.
De tal forma que	las ideas que tengo acerca de mí mismo	me permiten considerarme un ser único e irrepetible	y, por lo tanto, no necesitar compararme con los demás.
	mis actitudes hacia el comportamiento humano	me permiten descubrir todo mi potencial	y, por lo tanto, sentir aprecio por mí mismo.
	mis imperfecciones	me permiten descubrir todo mi potencial	y, por lo tanto, tener una actitud positiva hacia los demás.
	mis cualidades	me permiten descubrir todo mi potencial	y, por lo tanto, no sentirme afectado por las críticas de otros.
	mi condición de ser persona	me permite descubrir todo mi potencial	y, por lo tanto, vivir con fe y esperar lo mejor.
	mi capacidad de voluntad y autodirección	me permite descubrir todo mi potencial	

Mapa de las crisis existenciales

señales
oportunidades de crecimiento

transdisciplinada. (más allá de la disciplina.)





La Universidad Nacional Multidisciplinaria de Educación y Humanidades (UNAEH), creada por el Decreto 1001 del 1974, es una institución de enseñanza superior que ofrece programas de estudio en las áreas de Educación y Humanidades. Su sede principal se encuentra en la ciudad de Lima, Perú.

El establecimiento de la UNAEH se debe a la necesidad de contar con una institución que ofrezca una educación superior de calidad en las áreas de Educación y Humanidades.

La UNAEH cuenta con una amplia oferta académica, que incluye programas de pregrado y posgrado en las áreas de Educación y Humanidades. Además, ofrece cursos de actualización y perfeccionamiento para docentes y profesionales.

El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.

El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.

El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.

El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.

- 1. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 2. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 3. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 4. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 5. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 6. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 7. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 8. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 9. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.
- 10. El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.

El establecimiento de la UNAEH es el resultado de un proceso de planificación y ejecución que involucra a diversos actores, incluyendo al Estado, la academia y la sociedad.