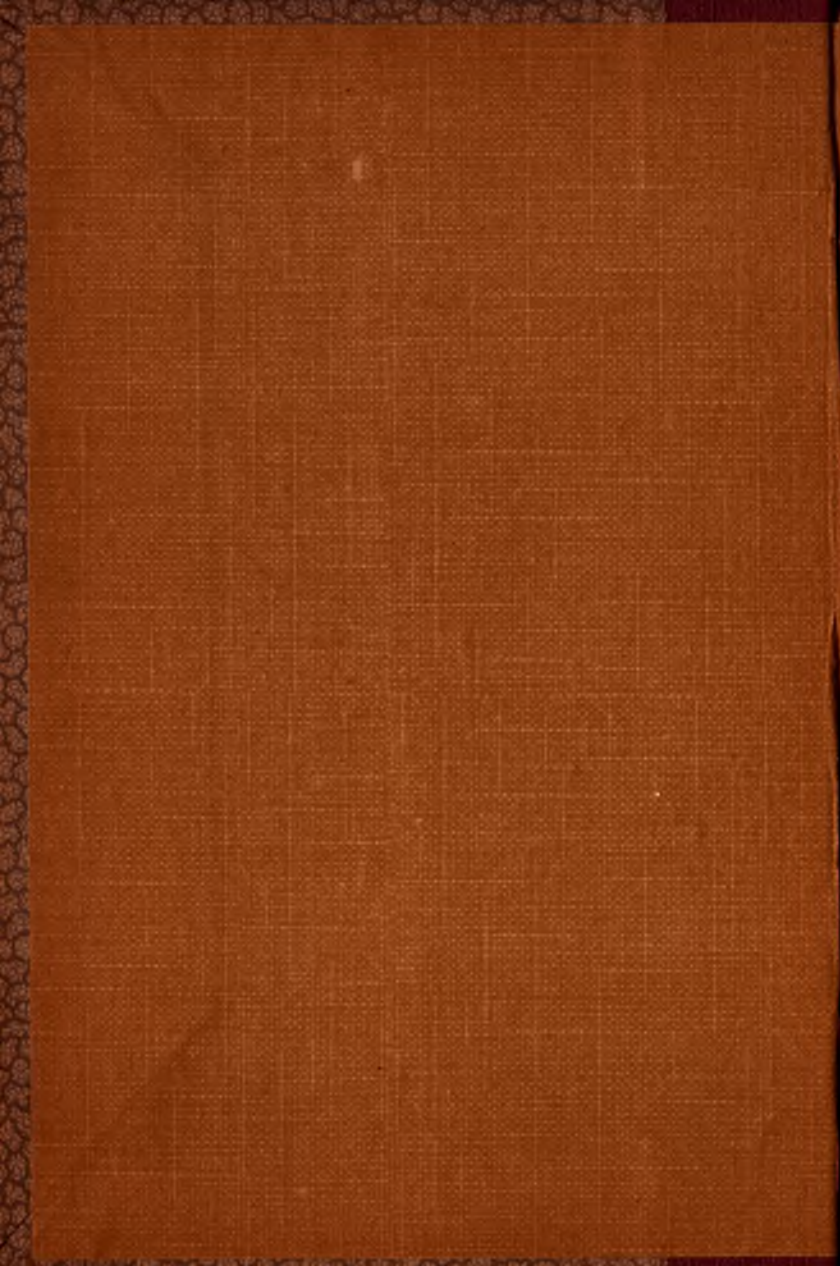










Comprado a Barris
1 vol \$ 1.62

LUCHAS CON EL DESCONFIADO

20-1-49

COLECCIÓN ENSAYOS BREVES

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley. Copyright by Editorial Sudamericana, Sociedad Anónima, calle Alsina 500, Buenos Aires, 1948.

121
26759
RAFAEL DIESTE

LUCHAS CON EL DESCONFIADO



18.150

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES



NOTA PRELIMINAR

Parece que no puedo excusarme de hacer un prologuillo para este libro. Me lo pide el editor con tanta cortesía y con tal rostro de experiencia, que sólo por sentar plaza de discolo —y no es ese el estilo de mi real o deseada libertad— podría negarme. Seguramente hay, más bien, serias razones para agradecer su demanda. Vamos a ver...

Los dos ensayos que aquí se reúnen no los he puesto a convivir por parecerme que bagan buena pareja, ni por ir archivando soliloquios de la mejor manera, según exigencias de afinidad o de feliz contraste, sino porque su convivencia —y, hasta podría decirse, su complicidad dramática— se me ha hecho patente como algo previo, y cándida o tenebrosamente escondido para mí, cuando los vi nacer de un mismo oleaje uno después de otro...

Trata el primero de la "humildad empírica", y de la libertad contemplativa, que tiene en aquélla sus diáfanos principios — pues sólo despejada la humildad de los ojos, vencido el recelo que la contraría, y persuadidos, en fin, de que el mundo ostensible no es un simulacro, o el "efecto" de una supuesta maquinaria de que fuésemos piezas, comienza o "vuelve" el alma a sentirse dichosa y temerosa de su autonomía o, si queréis, de la honda naturalidad de su vuelo en el tiempo. Acaso es entonces cuando se restaura también, con verdadera gravedad, su anhelo de fundada obediencia...

Y se refiere el segundo al endemoniado problema de la "sinceridad" y a la desconfianza más terrible, que es la del ser cuando se pone a recelar de lo que él mismo atestigua de sí, y de todas las fuentes íntimas de tal testimonio.

Sobre este segundo ensayo (El Alma y el Espejo) no tengo nada que advertir, pues por el modo novelesco de su desarrollo me basta confiar en que el lector —si, como espero, la cuestión le apasiona— no perderá el hilo...

En cuanto al plan discursivo del primero (Sobre la Libertad Contemplativa) tal vez suscite en el lector, a mitad de camino, el deseo

de preguntarme algunas cosas, y ojalá pudiese yo saber bien cuáles para poder responderle de antemano. Quizá sea, sin embargo, suficiente para evitar equívocos esta declaración: El autor no rebuye las honestas razones del determinismo y del positivismo, sino que las contempla con franqueza, hasta con simpatía, confirmando, hasta donde puede, su rigor y su fertilidad; es, para él, la mejor manera de tocar sus límites; los cuales, a su modo de ver, se muestran por vía reflexiva, al encararse el alma con su propia potestad de juicio . . . Las alas de esa potestad son también las de la palabra, el recuerdo creador y la fantasía. Así se entiende en este libro. Y de ahí la espontánea apelación que se hace en él a ciertas evocaciones y ejemplos que no suelen aparecer con tales prerrogativas dialécticas en las tradicionales discusiones sobre el tema.

Leed, en fin, como gustéis, que en vuestra libre luz está mi auxilio.

R. D.

SOBRE LA LIBERTAD
CONTEMPLATIVA

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
PRESS

I

PREGUNTA Y DECLARACIONES DEL EMPIRISTA INGENUO

Alguien a quien cabría llamar, no quizá sin reservas, Empirista Ingenuo, podría hacernos la siguiente pregunta: "Las cosas —lo que todo el mundo entiende por cosas— ¿son causa de mi conocimiento *de ellas*?" Para poner en su punto la cuestión habría que saber qué entiende en todo rigor nuestro empirista —y, a su juicio, todo el mundo— por cosas y por causas; o, dicho de un modo más racional y congruente con la posibilidad de solución, cuál es a este propósito la actitud espontánea del entendimiento. ¿Hará falta, pues, para legitimar la pregunta y precisar su alcance, acompañarla de algún nuevo "Ensayo sobre el entendimiento humano"? Ese ensayo tendría, a su vez, que comenzar por alguna pregunta o alguna afirmación que pudie-

ran entenderse sin convenios previos, dirigidas, sin más, al entendimiento humano...

Kant inicia su "Crítica de la razón pura" con el supuesto "indudable" de que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia. Ningún conocimiento antecede temporalmente a nuestra relación empírica —mediante los sentidos— con las cosas u objetos que puedan afectarnos. Pero esto no significa que nuestros conocimientos sólo procedan o se originen de la experiencia... A poco que se examinen tan moderadas expresiones se verá que envuelven más supuestos de los que se declaran. Kant supone un ser sensible y adecuadamente organizado para tener noticia de las cosas; cosas *exteriores*, capaces de afectar o impresionar al ser sensible (suponemos que a través de su constitución orgánica); relación *temporal* entre nuestros conocimientos y la experiencia... ¿Así debe entenderlo todo el mundo? Luego nos hallaremos en la *Estética trascendental* con la afirmación de que tiempo y espacio son sólo formas puras de la Sensibilidad, de un atributo o facultad del ser sensible... ¿En qué sentido hay que entender entonces las supuestas cosas exteriores, los órganos sensoriales, la relación empírica inmediata,

a través de esos órganos, entre mi ser y las cosas, y por qué considero como condición previa de todo conocimiento mi relación concreta con las cosas? Interiorizados el tiempo y el espacio no sé cómo puedan entenderse objetivamente los postulados empíricos de que parte la Crítica. Y si debo entenderlos subjetivamente, aun será necesario distinguir entre experiencia y experiencias, pues sin momentos empíricos sólo hay facultad empírica —con la objetividad como una de *sus* categorías—, pero no sé que pueda haber experiencia en acto. El orden de esos momentos —de las diversas experiencias efectivas, cada una con su *comienzo*— y del cual, además, tengo noción contemplativa, ¿es impuesto, a su vez, por las formas puras de la sensibilidad? ¿Debo entender que se suceden o que soy yo quien hace la síntesis sucesiva de unos términos que por sí mismos no la imponen o no la demandan?

Nuestro empirista ingenuo, a quien conviene entender sin malicia y atribuyéndole una conciencia suficientemente diáfana de la significación de su pregunta, podría acompañarla de estas declaraciones:

1. No veo manera de que la realidad —ya se entienda una realidad incógnita que determine las sensaciones, la realidad misma de estas sensaciones, o la de una presencia inteligible de la cual crea yo tener noticia empírica— pueda ser *previa* y dar carácter de comienzo a la experiencia, si entre realidad, experiencia y conocimiento no hay alguna relación temporal. Supongo, pues, que en su temporalidad, el *trance empírico* comprende esos tres términos, y que decir experiencia posible es contar con posibles objetos de experiencia que, para serlo de experiencia, necesitan ser objetos de alguna manera.

2. De los datos sensibles infiero que muy diversas sensaciones —las de la vista y las del tacto, por ejemplo— se hallan, no obstante, conformes entre sí cuando las refiero a “la misma cosa”, y esa conformidad es para mí un criterio natural de que se trata de la misma cosa. Si el caballo se asusta, el jinete mira en torno buscando la razón del susto, o acaso estaba ya advertido y atento a la rienda por haber visto acercarse un perro a la carrera. El hombre no necesita suponer que sus sensaciones y las del caballo son las mismas ante esa cosa viva, el perro, para saber que se refieren a la misma cosa. Si toco los cuer-

nos de un caracol con una astilla, no necesito suponer que las sensaciones del caracol tienen alguna semejanza con las mías para saber que al dar indicio de tener alguna (retrayendo los cuernos) da testimonio sensible del mismo contacto que estoy viendo. No sé lo que es "cosa" para un caracol, ni si tiene esa noción. Pero cualquier ser capaz de entender lo que yo digo —aun cuando sea ciego o sordo o tenga algún otro sentido de que yo carezco— tendrá esa misma noción de cosa, o una noción que de algún modo implique la que estoy expresando.

3. Sin apelar a la hipótesis de un ser que tenga la noción de cosa al mismo tiempo que una organización sensorial muy distinta de la mía, yo mismo sé a qué atenerme respecto a la "relatividad" de esa noción, pues un laúd es para mí una cosa, y una cuerda del mismo laúd también, y los trozos de madera labrados o en bruto con que va a ser construido otro laúd son cosas. Mis intereses, mi atención, las funciones posibles de tal o cual articulación de elementos, etc., me llevan a delimitar la realidad de diversos modos y a conceder, por ejemplo, *unidad* de cosa a lo mismo que en otra coyuntura puedo entender como parte de una cosa. Pero ese entendimiento no es

arbitrario. Si yo soy natural, "mis cosas" lo son también. Y es evidente que no se dejan tratar de cualquier modo ni sufren mudanzas caprichosamente. El mástil de un buque no funciona lo mismo —no es mástil— si lo ha partido en dos (que no son dos mástiles) una furiosa tempestad. Las "unidades" no son, pues, arbitrarias. Y si esparzo el alpiste con que cebo a un canario, éste —por muy distinta que sea su organización sensorial de la mía— no dejará de hacer para comérselo los movimientos que, a mi juicio, corresponden a la situación, y que serían otros si el alpiste estuviese reunido. Sé también que de unas cosas se hacen otras, y que si las partes de una cosa son homogéneas se pueden hacer de ella dos cosas iguales. El uso empírico —no dialéctico— de mis nociones de cosa, materia y causa, no podrá ser desmentido (aunque sí esclarecido) por otras nociones más perfectas, porque esas nociones más perfectas tienen que originarse del examen, iluminación y descripción de las mías.

4. Yo sé que mis ojos son ojos porque veo. Podría también, si fuese ciego, y aun cuando nadie me informase acerca de la significación orgánica de mis ojos, llegar a reconocirme pri-

vago, o poco oportuno, si me refiero al mar, al aire, a una llanura . . . Pero eso no significa que los principios de objetividad sean distintos. Y de ahí que *en plural* digamos "las cosas" para referirnos a todo lo que es objeto de experiencia *externa*, o que requiere el uso de los sentidos. Con esta latitud, y sin olvidar nada de lo que he dicho anteriormente, debe entenderse en mi pregunta la palabra cosas.

6. Si yo no tuviese noción y experiencia de objetos, me parece difícil que pudiera tenerla de mí como sujeto. Sin experiencia externa no tendrían soporte mis fantasías. Creo que sería tan imposible fantasear como que un sordo de nacimiento fuese músico. En cuanto a las sensaciones que me dan noticia de mi propia existencia corpórea y de mis límites, por una parte están unidas a intereses vitales y en cierto modo los expresan. Por otra, me permiten reconocermé como "cosa" entre las cosas, si bien con una especie de unidad originaria, patente a lo largo de mi proceso como ser viviente, y que no puedo concebir sin la continuidad temporal de ese mismo proceso. Aparte, pues, de mi experiencia externa, hay una experiencia fronteriza —la de mi propio cuerpo como una cosa entre las co-

vado, por una particular deficiencia, de alguna función que les corresponde; y hasta suponer que esa función es sensorial. Pero esto será entonces haciendo uso de analogías que implican la noción de otros sentidos, noción que exige la "experiencia del uso". Si taponando los oídos y cerrando los ojos oyese y viese perfectamente, no podría suponer que la audición y la visión requiriesen el uso despejado de tales órganos. Tengo, pues, noticia empírica de mis órganos sensoriales y de las sensaciones correspondientes. Pero la audición no se oye, el tacto no se toca, la visión no se ve. Por eso digo "experiencia del uso". Ahora bien, aquí también lo primero es ver, oír, tocar; es decir, el uso mismo. Pero esto no sería posible —o se trataría entonces de una posibilidad que no demandaría especificación de sentidos ni distribución orgánica de las potencias sensibles— si no hubiese cosas ni nada de lo cual pudiera decirse "es la misma cosa". Poder discernir algo como siendo lo mismo, implica ciertos principios de objetividad que me son dados con la existencia misma de los datos sensibles y con su inmediata significación para el ser sensible.

5. El uso de la palabra cosa comienza a ser

sas—, y una experiencia íntima que, aun cuando puede referirse a cosas, no exige la presencia inmediata de esas cosas. Cuando se haya respondido a mi pregunta, quizá se pueda hacer esta otra: Los hechos de experiencia íntima —un deseo, por ejemplo— ¿son causa del conocimiento de esos hechos?

7. Dado que todos nuestros conocimientos *comienzan* con la experiencia —o despiertan con ella, si ese comienzo quiere entenderse platónicamente (unido a una reminiscencia)—, para que haya tal comienzo y no sea arbitrario (ajeno a la *experiencia*), es necesario que algo preceda como objeto a la posibilidad de una experiencia determinada. No necesito hacer distinción, para mi pregunta, entre el objeto que me represento como actual y el “objeto en sí”, pues sin éste (si se postula como necesario) no es posible el otro, y sin el otro no se me ocurriría postular éste como necesario.

Aquí me parece que deben concluir las declaraciones del empirista ingenuo, el cual se ha limitado a hacer un breve examen reflexivo de su propia ingenuidad. Es suficiente lo que ha dicho para saber, al menos, “lo que no pregunta”. No pregunta, por ejemplo, si las cosas son

causas del conocimiento en general. Este empirista se halla en la cresta de varios declives y es muy probable que alguna vez vacile y esté a punto de considerar la conciencia como un epifenómeno. Pero aun entonces distinguirá entre las condiciones generales del conocimiento —aun cuando las suponga engendradas por otras condiciones, también generales, de índole fisiológica y mecánica— y el conocimiento de “tal cosa”, una cosa determinada. Su pregunta es si la realidad concreta y patente para nosotros en cada momento (los “hechos” a que se refiere todo empirismo como punto de partida) es causa de nuestro conocimiento en ese momento, dando por supuesto que pueden concurrir al *efecto* vestigios o resonancias de momentos anteriores. Para acabar de caracterizarle debemos decir que se halla en actitud dubitativa. No debemos atribuirle ningún dogmatismo. Tampoco ningún obstinado escepticismo. Es un hombre que habiendo creído en la certeza de las cosas que se ven, ha pasado —sin gran disciplina filosófica, pero con buen sentido— por diversas etapas de incertidumbre respecto a lo que sean cosas y, sobre todo, “cosas ciertas”. No ha conseguido convencerse de que nuestra noción de causa se

origina del hábito. Sobre este punto podemos atribuirle una declaración más, que no desmiente su carácter de empirista ingenuo.

8. Si se me dice que mi noción de causa ha sido originada por el hábito y éste, a su vez, por la frecuencia con que observo determinadas concatenaciones de hechos, por una parte parece que pierde toda legitimidad mi pregunta; pero, por otra, de aceptar esa hipótesis me parece entender que se responde a ella afirmativamente, si bien de un modo que no acaba de satisfacerme, pues me deja perplejo . . . La frecuencia de ciertos hechos, concurriendo con mi predisposición a contraer hábitos —o con cualquier otro mecanismo asociativo que puedan proponer los sucesores de Hume— sería causa de mi noción universal de cosa. Las cosas concretas como soporte de los hechos concretos serían, pues, causas de mi noción de tales cosas. Si esa noción originariamente es falsa, lo es también originariamente mi noción de los hechos (iguales o desiguales, consecutivos o concomitantes), pero no tengo entonces por qué atribuir un origen más verdadero —al menos como empirista— a la noción de hábito. En todo caso, si quiero comprobar experimentalmente la hipótesis de que

el hábito determina la noción de causa, o bien tendré que buscar algún sujeto sin hábito alguno que implique esa noción (o lo que es lo mismo, sin esa noción), lo cual me parece francamente imposible, o ver si logro crear la idea de cierta conexión causal en un sujeto inculto, pero bien constituido, mediante la repetición frecuente de ciertas series sucesivas, unas que, a mi juicio, impliquen una conexión causal y otras que no. Creo que si se le deja en libertad de observar bien lo que sucede, acabará distinguiendo perfectamente entre los dos modos de secuencia, y que la posibilidad de esa distinción es propia de nuestra más primitiva actitud empírica, aun cuando se depure mediante el ejercicio. Pero una cosa es el hábito rutinario como supuesta causa de mi noción de causa, y otra el ejercicio del discernimiento, y, consecuentemente, el hábito que en ese caso corresponde, y que permite una mayor flexibilidad y exactitud en el uso de la noción de causa. Me refiero al uso empírico, no al uso dialéctico, que exige otras depuraciones y limitaciones. En ese punto la crítica de Hume creo que fué, directa e indirectamente, muy saludable.

¿Qué alcance tiene, en fin, la pregunta de

nuestro empirista? Si se responde a ella afirmativamente, y la respuesta se generaliza —diciendo que los hechos íntimos a que se refiere la introspección son también causa de mi conocimiento de ellos—, el principio de causalidad tendrá soberanía ilimitada, pues aunque entonces haya que concebirlo como un *efecto*, no deja, con tal carácter, de confirmar su ilimitada universalidad. Si se contesta negativamente, caben varias hipótesis... Paralelismo, concordancia, proceso dialéctico del conocimiento mismo según ciertas leyes, conocimiento ineficiente o que no implique posibilidad alguna de *iniciativa* a partir de él, etc. Hay varios modos de responder negativamente y el “cómo” de la negación es aquí tan importante como la negación misma.

Ahora bien, la pregunta, y en esto consiste en gran parte para nosotros su fertilidad, nos pone en el trance de fijar la atención reflexiva sobre la relación del conocimiento empírico con el tiempo, antes de dar por admitido que éste sea sólo forma subjetiva de aquél.

II

ESPACIO Y TIEMPO COMO CONDICIONES REALES DE LA SENSIBILIDAD Y DEL MUNDO OSTENSIBLE

Todas las cosas que veo o me represento requieren algo que no es cosa y que es espacio. Si me fijo en una de esas cosas veo que puedo suponer en ella partes colindantes y en cada parte otras, hasta el infinito. Pero además en la forma de una sola cosa concibo ya su multiplicidad posible. Si de tales cosas y de sus partes proceden estímulos o cualquier índole de mensajes, el sujeto que los recibe no podría enterarse de la integridad, divisibilidad, multitud, formas y relaciones de esas cosas, si la dispersión con que concibe sus puntos y todos los puntos que quiera concebir entre ellas, no se resolviese en él —en su sensibilidad— en unidad de percepción. Esto sucede con la vista, pero no por eso

es necesario referir a un punto —en este caso el punto de vista— la convergencia de mensajes. Tratándose del tacto hay también unidad de percepción, y ésta conforme con el testimonio de los ojos, sin "punto de tacto".

Si llamo espacio al orden que resulta en mis percepciones de esa unidad de percepción o unidad *estética*, es claro que la "forma" de esa unidad estética, sin la cual no puedo concebir ni representarme nada que tenga forma en el espacio, pasará luego sin dificultad a llamarse espacio.

Pero esa reciprocidad nominal tiene un dudoso punto de partida... Si concebimos la síntesis perceptiva como necesaria es porque primero concebimos una diversidad o multiplicidad de procedencias y de orígenes que "en esa forma" no constituirían una unidad perceptible acabada, y porque las determinaciones locales no se requieren entre sí como pertenecientes a una forma extensa si no se da esa forma, a la cual son "indiferentes". El punto A es indiferente a la proximidad o lejanía del punto B. Puede concebirse uno sin el otro. Sólo son dos en la forma de esta figura: AB. Para que haya esta figura "como percibida" es necesaria una síntesis es-

tética de A y B en determinada relación, y además *lo sé*. ¿Cómo lo sé? Porque haciendo el análisis estético de la misma figura contemplo sus dos términos y su recíproca indiferencia en ese aspecto. Un término no se entera del otro. Soy yo el que me entero de los dos. Como una bola de billar no se entera de que va a chocar con otra. La previsión es mía porque veo; no sólo porque veo una y la otra.

No se enteran, pero chocan, sin lo cual mi previsión sería equivocada. Y a pesar de la síntesis previa —de la previsión del choque—, si me equivoco veo que la visión me exige otra síntesis distinta... La indiferencia mutua de las determinaciones locales sólo es indiferencia mientras se concibe una rueda como compuesta de partes posibles. Tal parte es indiferente a la otra... Pero sin tal disposición de partes no rueda.

Lo potencial de las cosas depende de sus determinaciones actuales y, entre éstas, de su forma —de la disposición de sus partes “indiferentes”— y de las relaciones mutuas —que “podrían ser otras”— en espacio y tiempo. Para **tener** noticia de esa actualidad es necesaria una síntesis de las noticias “dispersas”, pero con-

forme con la forma de aquella pasmosa indiferencia.

Si es, pues, necesaria la síntesis estética es porque no somos cosas —cosas indiferentes entre sí—, no nos gusta chocar de cualquier modo, aun cuando fuese con perfecto rigor mecánico. Esto en un orden teleológico. Pero en un orden estrictamente estético, si es necesaria la síntesis —y si sabemos que lo es y que es efectiva— es porque hay en efecto una multiplicidad, real y posible, que necesita ser contemplada de dos modos, como unidad y como multiplicidad, pero en contemplación unitaria; necesariamente unitaria, además, porque no hay otra.

Mil contemplaciones dispersas, sin enterarse una de la otra, y dividida cada una hasta el infinito, no serían siquiera sensaciones. Ni aun podría decirse que fuesen reacciones. Serían el objeto mal entendido —deformado— de una unitaria contemplación analítica llevada a extremos imposibles y superfluos de análisis. Sosegada esa contemplación —es decir, en posesión de la infinitud de sus posibilidades disociativas, pero sin hacer uso de ellas más que de un modo congruente con los “móviles estéticos”—, y referida a determinaciones locales, sería la conciencia sen-

sible de la posibilidad de unión y dispersión en el espacio . . . Sería la noción de espacio que corresponde al postulado de la necesidad de síntesis estética para que tenga unidad lo percibido. Necesidad que se contempla en la síntesis misma . . .

Si después llamo tiempo a la síntesis estética de las determinaciones sucesivas, sin la cual no habría representación sensible de lo sucesivo, es claro que el tiempo pasará sin dificultad a ser una forma pura de la sensibilidad . . . Pero aquí, aunque a causa de la "intimidad" atribuida al tiempo pueda parecer más natural su introversión estética, nos parece aun más aventurada —si en estas cosas cabe más y menos— que en el caso del espacio. Tratándose de éste hay la versión óptica, con sus leyes, la versión táctil, una versión acústica de potente carácter evocador, y las probables versiones sensibles que corresponden a diversos modos de organización sensorial. Claro es que, así como todos nuestros sentidos se refieren a un solo espacio, otros sentidos posibles, como el de orientación de diversas aves, tienen que referirse también al mismo si lo necesitan, y lo necesitan si funcionan conforme a la categoría de lugar, si implican el dónde (y esto con todas las dimensiones que ustedes gus-

ten, pues el espacio, el nuestro universal, "no tiene dimensiones", como no tiene cubos, sino que los autoriza). Ahora bien, el dónde sin el cuándo no tiene sentido. Esta es intuición antigua, muy anterior al uso matemático de expresiones que aluden a una "dimensión temporal", que si bien no es t sencillamente, hay que reconocer que tampoco es tiempo, aunque no falten razones para llamarle así.

Sin el orden simultáneo y sucesivo —y con intercesión de leyes cósmicas— no hay determinación de lugar. "Mañana en la luna" quiere decir muy lejos de donde está la luna en este momento, y respecto a esa luna, la de mañana o la de hoy, significa grandes seguridades astronómicas decir "mañana en nuestra casa". Entramos y salimos confiadamente porque nuestra noción de lugar —y esto antes ya de que se hiciese el primer calendario— se apoya en la confianza de que todo, aunque ande, "está en su sitio". Así, pues, el uso de la noción de espacio implica la noción de causalidad —necesaria hasta para medir un terreno, que si puede medirse es a partir de que no varíe, ni varíe el metro, o lo que es lo mismo, que no varíen las circunstancias que puedan afectar a la forma e integridad de

uno y otro. Si esto sucediese habría que conocer la ley de variación. Y, en fin, un navegante con sus estrellas y sus cartas marinas, sobre el tumultuoso o terso lugar indeterminado en que se apoya, sabe muy bien lo que es determinar caminos y lo que son lugares. ¿Cómo lo sabrá la gaviota que se posa en el mástil? ¡Qué hermosura el espacio! ¡Señor, que no sea mío!

Las determinaciones locales requieren el espacio y el tiempo y el concierto o natural seriedad del mundo. Pero íbamos a decir que si cupiese alguna vacilación sobre la real espaciosidad —quizá no se deba decir "objetividad" del espacio— a causa de la diversidad de expresiones sensibles en que se trasparenta y que pudieran llevarnos a confundir con él la perspectiva, por ejemplo, tratándose del tiempo hay menos razón para vacilar. Y ahora veremos por qué. La perspectiva puede parecer cosa de nuestros ojos, de su disposición geométrica, mientras no caemos en la cuenta de que esa geometría —y la de cualquier óptica sensorial— expresa la real espaciosidad sin duda alguna, porque ella misma está mostrando requerirla.

Pero el tiempo está al margen, desde el principio, de toda sospecha de "espejismo". Lo pri-

mero para evitar equívocos, es no creer que sea sólo "propio del sentido interno". Empieza por ser lógico. Cualquiera que sea la índole de cosas a que nos refiramos les alcanza el no poder tener ciertas determinaciones al mismo tiempo, y por eso decimos que se excluyen. Por eso un punto puede estar primero aquí y después allí, pero no en dos lugares al mismo tiempo, pues dejaría de ser uno para ser dos. Es luego requerido como postulado empírico, que ahora podemos expresar sin ambigüedad en esta forma: *Para que yo conozca algo como existente mediante algún signo, testimonio o presencia, es necesaria la previa actualidad de lo que digo conocer como existente y, respecto a mi información, la previa actualidad del signo o la presencia.* Esto es lógico. Es la lógica temporal y natural del conocer por señales suficientes.

Y dado que éstas lo fuesen para inferir de lo visto lo no visto, diríamos que dada la actualidad de lo que se ve es necesaria la actualidad previa o simultánea o venidera de algo que no se ha visto o no se ve. Parece que nos excedemos... No del todo. Sin postvisión y previsión no se ve nada. No hay entonces experiencia ni, por lo tanto, forma de la experiencia, pues ese es el

modo de existir la experiencia misma, el modo de estar enterándonos antes de integrar nada, de hacer síntesis alguna. ¿Y qué es la predisposición sensible sino previsión indeterminada, pero temporalmente viva, yendo a acertar y a conformarse con amor anticipado? Cualquier otra predisposición sin ésa, sería sólo orgánica, apenas reactiva, o ciega aunque sus lentes fuesen las formas puras de que estamos tratando.

Pero he aquí ahora el aspecto "formal" del asunto. Si la conciencia estuviese plegada al tiempo, y si éste sólo consistiese en el orden de límites posibles que llamamos instantes —en la sucesión—, alguien que tuviese conciencia verdadera podría interpolar o distinguir instantes, registrar simultaneidades, y hacer finalmente la síntesis episódica de lo contemplado, como quien narra bien o mal lo que ha visto en la calle. Una película sonora, en relieve y colores, el colmo de la perfección, pero que no se entera de sí misma, sería el mejor símil para referirnos a esa "conciencia sucesiva". Para no ser sucesiva necesita estar en condiciones de hacer la síntesis temporal. Atribuída esa virtud a la sensibilidad, y a partir de que el tiempo sea la síntesis —o, en

general, su forma—, ya estamos, o así parece, en el tiempo como forma de la sensibilidad...

Se entiende, pues, que la sensibilidad hace la síntesis temporal sucesiva de las determinaciones que originariamente recibe en forma de afecciones, o en estas mismas transmutadas por ella de algún modo en determinaciones. Ahora bien, si necesita hacer la síntesis será porque, de otro modo, es decir, identificada con cada una de sus determinaciones sucesivas, sería sucesiva también, y así, plegada a la propia sucesión —o, mejor dicho, a la sucesión de sus propias afecciones— no podría contemplarla o ser primer momento de la contemplación posible. Si se entiende así, las afecciones antes de ser informadas por la sensibilidad son ya sucesivas. Tienen, pues, esta forma temporal independientemente de la síntesis contemplativa posterior.

Pero puede también entenderse de otro modo: que tales afecciones no sean sucesivas (ni simultáneas), que no se relacionen entre sí temporalmente de ninguna manera. En ese caso la sensibilidad impondría la forma espacial a unas afecciones y la temporal a otras (y, entre éstas, a unas la simultánea y a otras la sucesiva, discreta o continua) sin haber entre tales afeccio-

plican continuidad temporal, para que sea el mismo punto), las correspondientes a punto móvil (en sucesión continua). Si la sensibilidad estuviese dispersa en tales afecciones sería, para quien pudiese contemplarla, una imagen de todo eso, como podría proyectarse en una pantalla, o bien una trasposición a otro orden de fenómenos pero consecuente con tales relaciones. El que contemplase esa "sensibilidad dispersa" tendría que tener sensibilidad no dispersa, es decir, Sensibilidad. (No simple irritabilidad.) Ahora bien, si aquellas afecciones de la "sensibilidad dispersa" —y que todavía no puede decirse que sienta ni que sea afectada—, si aquellos umbrales de afecciones pueden ser materia adecuada de una síntesis, y no de cualquiera, y si ésta es requerida, será justamente porque la relación en que aparecen (antes de "aparecer") es del orden en que lo distinto puede juntarse y no de cualquier modo. A cada modo de síntesis corresponderán términos congruentes con ella y, por lo tanto, en una relación que permita la síntesis. Pero a cada modo de análisis también, y no hay por qué olvidar que la sensibilidad "distingue" y divide, sin dividirse ella.

La dispersión de que se habla no es, pues, in-

nes ninguna relación que requiriese una síntesis contemplativa peculiar. El orden de la sensibilidad en tales condiciones sería un desorden. Queremos decir: un orden arbitrario, ilógico, y, por lo tanto, antiestético, impropio de la razón sensible.

Supongamos un punto que se mueve — el posible origen de un estímulo moviéndose, ya sea sobre la piel o ante los ojos. Si empezamos por decir que eso es una imagen y que su realidad está en nosotros, no hay nada que informar. He ahí una imagen con su forma. Hay que contemplarla y descubrir entonces su unidad y su interna multiplicidad posible. Decir que "está en nosotros" es un modo de localizarla, y lo único discutible es que podamos ser lugares de tales imágenes, de un punto luminoso o punzante que se mueve. Naturalmente, no es eso lo que dice la Estética trascendental, y quien piense tal niñería puede ver las posteriores ampliaciones y usos especiales que se hacen de la Estética en la Crítica. Tenemos, pues, que suponer afecciones simultáneas, sucesivas y continuas. Por ejemplo, las correspondientes a la imagen de plano y de trayecto (espaciales, continuas, simultáneas), las correspondientes a punto (que im-

forme. Implica multiplicidad, continuidad, división, indiferencia, concurrencia, y todo esto en un orden de relaciones que llamamos aquí, allí, entre, antes, después, a un tiempo, etc. Disuelta en los supuestos "elementos" sensoriales, la sensibilidad ya no podría sustentar el carácter de sensoriales atribuido a tales elementos; no sería, en rigor, *sensibilidad*. Pero tampoco podemos concebirla como tal si tiempo y espacio —condiciones de la unidad y multiplicidad posibles— le pertenecen como forma, o son sus formas puras, pues eso nos exige concebir la multiplicidad de sus primarias afecciones de un modo ya no sólo indiferente a la unidad posible, sino absolutamente informe y, por lo tanto, incompatible con cualquier concepto de multiplicidad. Si los "elementos" son sensaciones y éstas no tienen significación temporal objetiva alguna, tendremos que atenernos a su diversidad cualitativa inmediata, a lo que nos permite distinguir una sensación de otra, pero entonces habrá que preguntarse por qué sabemos que sentimos, es decir, por qué atribuimos un origen sensible (que implica relación sensible y no sólo composición de lo sensible) a tal diversidad.

Se evitarán muchos equívocos suponiendo dos testigos de la misma cosa o del mismo suceso... Convengamos en que los dos presencian a la vez la partida de un buque. Mientras los dos contemplan el mismo "objeto" (el buque) tendrán ciertas representaciones simultáneas y coincidentes que llamaremos objetivas. Como ambos han visto partir el buque están conformes en cuanto al momento de la partida. Ambos lo ven moverse. Los dos, si permanecen en la orilla, lo verán alejarse. Y aun cuando uno tenga mejor vista que el otro, habrá un momento en que se perderá de vista para los dos. Estarán también conformes con otras muchas determinaciones. Para evitar distingos fatigosos, estériles y, en el fondo, sofísticos, demos por supuesta la perfecta semejanza de los dos testigos como tales. ¿Que no es posible una "perfecta semejanza"? Nos tiene sin cuidado, pues si hay *alguna* semejanza, la que haya es perfecta, de lo contrario no será semejanza. Por lo demás, sin alguna semejanza (y perfecta) tampoco hay *diferencia*. No cabe entonces hablar de diferentes testigos de lo mismo, porque no habrá lo mismo ni habrá testigos. ¿Podría haber uno no pudiendo haber dos? No,

porque referida a lo *manifiesto*, la noción de testigo implica pluralidad posible y excluye unicidad necesaria. Tenemos, pues, dos testigos de lo mismo (lo mismo es el "objeto") con la perfecta semejanza que se quiera (más o menos, pero perfecta siempre) y, en este caso, con la suficiente para entenderse acerca de ese buque. Pues bien, uno cierra los ojos y sueña con navíos antiguos. Esos navíos antiguos se pueden "ver" con los ojos cerrados. ¿Se trata de representaciones "menos intensas", más vagas, etc., y no hay otro criterio para distinguirlas de otras a las que atribuimos objetividad inmediata? El soñador vuelve a abrir los ojos y sigue soñando con navíos antiguos al mismo tiempo que contempla el que está a la vista. Acaso no pone gran interés en esa contemplación y sí, en cambio, profunda intensidad en "la otra". ¿Es otra especie de intensidad? Entonces dejémonos de intensidades y grados al tratar este asunto. La diferencia es absoluta. Ahora mismo veo muy distraídamente el papel en que escribo (apenas me entero) y en cambio me imagino otras cosas con bastante intensidad sin que por eso el papel esté a punto de ser imaginario. En fin, mientras uno de los testigos se imagina unas cosas, el otro se imagina

otras, pero ambos, en cambio, están viendo el mismo buque. Y aun cuando por azar o por influjo de una conversación previa estuviesen pensando en "lo mismo", no es de esperar —nos parecería un prodigio, y más bien inquietante e indeseable— que el pensamiento sobre lo mismo se desplegara en ambos con las mismas imágenes, signos, evocaciones, y que, además, pudiera establecerse un paralelismo simultáneo entre los dos procesos íntimos. Pero tratándose del buque, de ese mismo objeto, ambos testigos lo verán partir a la vez, no estará en alta mar para el uno mientras está todavía anclado para el otro, etc. Pueden, además, tomar nota de algunas de sus representaciones simultáneas y referir el orden cronológico al de un mecanismo que inevitablemente funciona igual para los dos o al desplazamiento de la sombra de un árbol. ¿Por qué nos referimos a dos testigos y no a uno solo? . . . La historia de este asunto, aun limitándonos a su edad moderna (desde Locke hasta nuestros días, pasando por Hume, Kant — tan poco riguroso, aun siendo él, en la *Segunda Analogía*), está llena de encrucijadas . . .

Siendo dos los testigos —o uno solo que piense en la cuestión asistido siempre por la hipótesis

de que pueda haber otro testigo de "lo mismo"—, habrá, por una parte, representaciones que aun cuando puedan, por azar, convenio o mutuo influjo, ser las mismas en ambos en un momento dado, no ostentan condición alguna para ser las mismas; y otras, en cambio, que no sólo se refieren a lo mismo, sino que en esa simultánea referencia están temporalmente condicionadas por aquello mismo a que se refieren. Más aun, si varias personas queremos tener representaciones comunes de esa especie, cuyo *valor*, sin embargo, sea de índole subjetiva, leeremos versos en voz alta, iremos al teatro, nos concertaremos mediante alguna disciplina litúrgica, establcemos, en suma, las condiciones objetivas para pensar o sentir a la vez "sobre lo mismo". Pensaremos y sentiremos de un modo diverso, pero en actitud semejante y sobre lo mismo, gracias a la unicidad patente y actual del objeto sensible, aun cuando éste —mármol, sonido, color, etc.— no sea el "objeto" de nuestra comunión reverencial o estética. No sólo la palabra, sino toda expresión —el grito de un pájaro y la posibilidad de que lo asuste la furia ficticia de un espantapájaros— está condicionada por la forma temporal intersensible de esa simultánea

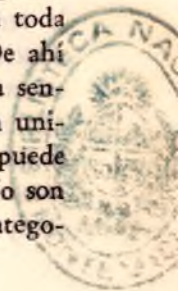
referencia de representaciones a lo mismo (sean iguales o diversas).

Pero además habíamos invitado a uno de los testigos a cerrar los ojos. Mientras los cierra o los dirige a otra parte, podrá contemplar tinieblas u otra cosa, pero de esto no infiere que el buque haya desaparecido. En todo caso puede preguntar al otro testigo . . . Le causaría, en cambio, grandísimo terror seguir viendo lo mismo con los ojos cerrados, o al volverse de espaldas hacia el mar. También le desconcertaría peligrosamente dejar de oír las palabras de su amigo cada vez que cerrase los ojos, para volver a oír las al abrirlos. En suma, se trastornaría totalmente la noción de su propia sensibilidad si sucediesen tales cosas. De lo cual se infiere que sin la ordenada experiencia del uso de las potencias sensibles no tendría razón alguna para considerarse un ser sensible ni tendría noción de la sensibilidad. Esta noción sólo puede decirse que comienza con la experiencia si decimos "experiencia del uso", tal como antes nos aconsejó nuestro empirista. Gracias a esa experiencia del uso, y al uso mismo, tenemos noticia de nuestros órganos sensoriales —de que son tales órganos y con ese oficio—, de su concordancia mutua ante

“lo mismo”, y de su congruencia objetiva con los datos de la sensibilidad ajena. Pero esto último requiere además esta condición: el entendimiento de los signos y de las expresiones . . . En una *Estética trascendental* —como “ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad”— no se puede prescindir de este hecho gnoseológico primario: el reconocimiento de la sensibilidad misma como tal —la mía y la de otro— mediante el uso apriorístico, inmediato, del entendimiento de los signos y de las expresiones, entendimiento que no puede ser de *procedencia* empírica, pues no se puede tener experiencia de la expresión sin predisposición expresiva o receptiva de expresiones, ni llegar a entender los signos sin previa inclinación a atribuir valor significativo a lo que siento; ni el sentir sería el primer momento del intuir, si la sensación no *significase*, y si de todas las significaciones no hubiese una inmediata que hace de la sensación un dato sensible, un signo referido a una procedencia (objetividad) y referido a mí, al que siente y entiende, al que dice existir porque siente y piensa. Si yo sé algo de mi sensibilidad (el tema de la *Estética*), es porque sé que me *comunica*. De ahí que pueda reconocer con tan

inmediata transparencia a los seres comunicados de ese modo, a los seres sensibles, que no sólo percibo, sino que pueden percibirme. De ahí, también, el carácter teleológico a priori —antes de la confirmación empírica— de toda expresión. La *Estética trascendental* hubiera requerido, pues, como fundamento, o al menos como preámbulo, muchas de las cosas que el mismo Kant dirá después —o estará a punto de decir...— en la "Crítica del Juicio".

Ahora bien, sensibilidad comunicada o comunicable es la que puede saberse incomunicada y demandar condiciones universales —un orden no impuesto por ella— que hagan posible el uso —y el no uso— de la diversidad y unidad de sus potencias. No hay comunicación intersensible —ni comunidad de "mundo sensible" conforme con la comunidad de especie— si no hay mundo, concordancia objetiva, cuyas categorías capitales son para la sensibilidad —y para toda experiencia sensible— espacio y tiempo. De ahí que la inmediata experiencia del uso de la sensibilidad nos autorice a una representación universal —que ninguna experiencia concreta puede contravenir— del tiempo y del espacio. No son formas a priori de la sensibilidad, sino catego-



rías requeridas a priori por la sensibilidad para serlo, y por la noción misma de sensibilidad.

Analíticamente, por distinción cualitativa, descubrimos en las cosas, y en sus modos de manifestarse, ciertas determinaciones de las que no tendríamos noticia sin los sentidos adecuados — y les llamamos adecuados porque si no se usan no se tiene esa noticia.

Hagamos ahora la tentativa de *aislar* una sensación mediante el recurso de concebir aparte alguna de esas determinaciones. Sonido, por ejemplo, que es uno de los modos de manifestarse una campana. Tendremos, pues, que representarnos *ese* sonido —ya que se trata ahora de aislar una sensación auditiva, no de tener concepto del sonido en general— prescindiendo de todo lo demás que acompaña a la representación de la campana.

Pues bien, ese sonido, aun prescindiendo de la tendencia inevitable a atribuirle una procedencia y a situarlo en un orden concreto de circunstancias, es ya por sí mismo susceptible de análisis, pues puede ser grave o agudo, intenso o débil, y acompañado de harmónicos más o menos audibles. Supongamos que en lugar de la campana se trata de un aparato sonoro que nos

permita producir e interrumpir determinado sonido con tanta presteza como se quiera, y que mediante experimentos llegamos finalmente a precisar la duración mínima exigible para que alguien pueda dar fe de haberlo oído, y distinguirlo de otro que se producirá después. La distinción entre ambas sensaciones implica alguna sensación "diferencial". Supongamos, pues, una sensación diferencial tan próxima a ser indiferenciable como permitan nuestras posibilidades de discernimiento sensible. ¿Tendremos así un "elemento" sensorial — o que pueda, al menos, llamarse así respecto a nuestra capacidad de distinción? Aun entonces será diferenciable — como se diferencia, sobre fondo blanco, un pequeñísimo punto rojo de un pequeñísimo punto negro. ¿Habrà que prescindir del fondo? Como esto en todo rigor no es posible, pensemos en ciertos fondos negativos específicos, como la oscuridad para el color, o el silencio completo para el sonido. Se encenderà, pues, un pequeñísimo punto luminoso en la oscuridad o sonará un levísimo tañido en medio de un perfectísimo silencio. No hay modo, ni aun así, de evitar que el punto y el tañido sean analizables. El punto, por ejemplo —no se trata del punto geométri-

co—, nos parecerá divisible (aun cuando una vez dividido no percibiésemos las partes), le atribuiremos un color, una intensidad luminosa, una mayor o menor proximidad a nuestros ojos, diremos que está quieto o que se mueve... Se trata, pues, de la "representación" de un pequeñísimo punto luminoso que se ha encendido en la oscuridad, con todas las determinaciones positivas y negativas que le corresponden, y que no hemos agotado ni mucho menos... Pueden seguir diciendo lo suyo (lo nuestro) el lógico, el geómetra, el pintor. ¿Tendremos, pues, que imaginar las afecciones primarias de otro modo, es decir, como estímulos que a su vez dan lugar a lo que luego llamamos sensaciones? El conocimiento de tales estímulos implica observación previa, datos sensibles, momentos sensoriales, *sensaciones* (y, por lo tanto, según esta hipótesis, otras afecciones primarias que las determinen). Y la justificación final de la fe concedida a cuanto se diga sobre tales estímulos no puede diferir —no difiere, de hecho— de la que emplea nuestro empirista para atribuir a la experiencia del uso de la sensibilidad nuestro conocimiento de ciertos órganos como sensoriales. Todos los experimentos que quieran hacerse ten-

drán una afinidad inexcusable con los más sencillos que puedan originarse de sus máximas y de la relación con algo que llamamos objeto de la sensación (de la de ahora, pues la otra es recuerdo) cuando cumple todas las condiciones expresadas en el ejemplo del buque y de los testigos. No hay otro modo de entenderse respecto a lo que sean afecciones primarias, ya se entiendan como umbrales de verdadera sensación o como excitaciones.

El plural "sensaciones" no tiene sentido sin el plural "determinaciones sensibles", al cual subjetivamente se refieren. Y como no hay determinaciones sensibles que puedan concebirse separadas ni reunidas arbitrariamente, sino en diversos modos de síntesis (pero siempre conformes estos modos con lo que exige tal o cual determinación sensible para ser lo que se dice), no puede haber tampoco sensaciones "simples" cuya simplicidad no implique todos los atributos de una sensación y los que la distinguen de otras, y, al mismo tiempo, condiciones en cuanto a las posibilidades de síntesis. La confusión sobre este punto procede, tal vez, de que mientras un triángulo rojo no puede ser al mismo tiempo un

círculo amarillo, yo puedo, sin embargo, ver a la vez lo uno y lo otro y muchas cosas más. Si me concibo como lugar de todo lo que siento a la vez, la simultaneidad de sensaciones es, en efecto, un caos. Ahora bien, corporalmente —en cuanto puedo ser lugar— no soy un caos, sino un orden orgánico que especifica y distribuye todos los mensajes de un modo inconfundible. En ese aspecto cumplo todas las exigencias cósmicas —o se me dan cumplidas— que necesita una cosa viva para ser lugar en que concurren sin contradicción la diversidad propia y la de sus relaciones con lo circundante. Y subjetivamente no soy lugar, no me afecta la lógica de los lugares. Así, pues, si despierto aturdido por cualquier circunstancia, tendré que ordenar mis sensaciones, pero esto consistirá en ordenar la noticia de ciertas determinaciones sensibles de acuerdo con lo que ellas mismas exigen.

Supongamos que he visto el triángulo y el círculo a que me he referido antes y, al mismo tiempo, el rojo y el amarillo, pero sin poner atención en cuál de las dos figuras es roja y cuál es amarilla. Probablemente el lector ya lo ha olvidado. Yo también. Eso quiere decir que si de hecho hubiésemos visto esas figuras, tendríamos

ahora que volver a contemplarlas para concertar con seguridad los testimonios. Iríamos con el recuerdo de nuestras sensaciones (con nuestro rojo y nuestro amarillo) a hacer la síntesis efectiva entre las *posibles*.

Si esta es la lógica de las sensaciones en cuanto se refieren a determinaciones sensibles, la de las afecciones primarias no puede consistir en pasividad incondicional respecto al modo de ordenarlas. No podría entonces haber dos testigos contemporáneos de lo mismo, de la presencia de algo o de su desaparición. En cuanto hay coexistencia de seres sensibles las "formas puras de la sensibilidad" tienen que ser intersensibles, y para ser intersensibles como fundamentos de expresión, tienen que serlo como condiciones de coexistencia concertada, en cuyo caso no pueden ser formas propias de "cada" sensibilidad y comunes a todas —como es propia de cada animal y común a todos los animales la "forma" animal—, pues sólo con tal comunidad de forma podría haber coesencia, pero no coexistencia. Así, pues, todos los seres que implican coexistencia posible —en cuanto su forma es *específica* y declara ella misma no sólo pluralidad posible, sino necesidad de otros, y esto ya con la sola

presencia de un ejemplo— tienen lo que podríamos llamar atributo coexistencial, son temporales, y el tiempo es condición de ese atributo. Yo como animal hombre no existo si no coexisto; no soy existente si, aun en plena soledad, no *soy* coexistente. Y como hombre, temporalizo lo que pueda existir sin *ser* coexistente; pues dado el tiempo que yo necesito, está dado el tiempo —soy la prueba empírica— y con él la universalidad de la relación temporal, por inaccesibles que puedan ser para mí las perspectivas que ignoro de esa relación, y que sólo mitológicamente presiento después deirme privando de la invención de analogías.

Las exigencias de la contemplación *en* el tiempo y con propia individuación en el espacio son las verdaderas condiciones a priori que necesita cumplir la Sensibilidad para serlo. Y por cumplirlas, por *resolver* ese problema, se define como Sensibilidad. De ahí que, al contemplar lo inteligible de su conformidad, podamos ya con método espontáneo reconocernos “sensibles”, distinguir lo íntimo de lo que se nos da como no íntimo y tener, en fin, noción de mundo y de mundo ostensible. Que se perfeccione la reflexión sobre ese método, y que se describa mejor, es nuestro deseo . . .

III

SOBRE ESTA "CÁRCEL" QUIZÁ NO TAN OSCURA...

"No hay en la reflexión raciocinio alguno; en ella son ya todos los conocimientos ciertos y demostrados; así como todo deleite nace de cierta proporción y congruencia entre el objeto y la facultad correspondiente, y nada hay más congruente con la inteligencia que la verdad, también en la reflexión existen grandes deleites para nuestra mente, y de ellos forma parte a la vez la contemplación de la verdad y del entendimiento." (Juan Luis Vives. *Tratado del alma*. Cap. X.) Pero la contemplación más dichosa, dice Vives en el mismo capítulo (*De la reflexión*), habrá de ser la de Dios, "viendo y conociendo las causas de todas las cosas en el mismo autor de ellas, emancipados a la vez nuestros entendimientos de esta cárcel oscura y tenebró-

sa, no existiendo ya distinción alguna ni diferencia de juicios, de suerte que convengan unos con otros, o, mejor, existiendo un juicio igual para todos”.

Si esta “cárcel oscura y tenebrosa” no nos impide la contemplación simultánea de la verdad y del entendimiento y de su mutua concordancia, no es bueno insistir mucho en llamarle cárcel —no lo es un buque para quien tiene esperanza de llegar a puerto o para quien ama la navegación—, ni llevar el énfasis de la humildad hasta el punto de olvidar que nuestras luces son buenas, buenísimas, aunque no sean absolutas y parezcan tinieblas comparadas con la luz perfecta, pues quien espera ver y conocer “las causas de todas las cosas en el mismo autor de ellas” debe aplazar juicio respecto al valor de nuestro entendimiento actual, con los sentidos que le asisten, y comenzar por agradecer, sin miedo a excederse, la portentosa y diáfana y holgada disposición de nuestra residencia. No estamos, como ya supondrá el lector, reprendiendo a Vives, sino diciendo lo que él mismo diría, seguramente, a quien, creyendo hacerle coro, se pusiese a alabar la obra de Dios y, al mismo tiempo, a tratar con desprecio los ojos con que la adivinamos . . . Nos

parece que, dada su cordura, pondría de igual o parecida manera las cosas en su punto.

Ahora bien, despejada hasta donde hace falta esta cuestión, lo que nos interesa señalar (y para esto es la cita) es la prudencia de Vives al traer a cuento su idea de "la contemplación más dichosa" en el momento en que está enalteciendo el valor de la reflexión. No quiere que se confunda lo uno con lo otro... En realidad, para eso nos encarcela tenebrosamente —es un decir, una manera de señalar límites y de distinguir luces—, y mi reparo, si bien se examina, es una precaución contra el peligro de que se alíe la noción de límite —y sobre todo en esa coyuntura en que diversas contaminaciones lógicas pueden ya, por sí solas, hacerla muy equívoca— con la idea de *prisión*. Dicha esta palabra con el amor de Vives y corregido su alcance con las reservas convenientes, no ofrece peligros. Más bien los previene, pues quien se dice encarcelado no se identifica con la supuesta cárcel y no dirá que ésta, como límite, es su propio límite, ni —menos aun— el de su anhelo. Con esperanza o desesperación, se define de un modo trascendente, se determina orientándose, y no hacia un término concluyente, sino hacia la determinada

infinitud presentida (suya y no suya) en que unido a su *Causa* la ama y se distingue.

Hay, pues, muy hondas y transparentes previsiones metafóricas y dialécticas en la palabra cárcel, puesta ahí como frontera trascendente, como signo de esperanza —y como indicio de la naturaleza esperanzada del propio ser— entre la reflexión más perfecta (encarcelada) y la contemplación más dichosa. Sí, está bien... Y sin embargo, me opongo, porque estoy seguro de que esa palabra al mismo Vives le hace daño (quiero decir, a su pensamiento), pues una cárcel, por mucho que nos haga amar la libertad, requiere otras explicaciones, y en el punto de darlas comienzan los equívocos, y ya no metafóricos, sino obstinados, sistemáticos, con que ha venido achicando al hombre —o agigantándolo negativamente— el pesimismo filosófico de todos los tiempos. Vives dice en el mismo capítulo: "Es tan grande este placer de la reflexión para los espíritus elegidos que una vez le gustaron, que no es de extrañar que sólo por él hayan renunciado muchos gentiles a todas las cosas humanas"... ¿Quiere decir: a todas las demás cosas —aparte de la contemplación perfecta— que puede admirar o desear el hombre? Probable-

mente él mismo tendría que hacer distinguos en el momento de explicarse...

A todas luces, por la estructura y ordenación del pequeño capítulo, se ve que la contemplación reflexiva se halla para él al margen de las "cosas humanas" y en el umbral de las divinas. Si prescindimos de ese umbral, pronto la reflexión se convierte en recinto sosegado, en el cual se ignoran las cosas humanas, o desde el cual se las contempla con muy dudosa caridad. Y si no prescindimos, es raro que pueda el hombre deleitarse en la reflexión sin sentir en seguida el deseo de transmutarla en consejo, aliento, orientación, promesa, gracia, sacrificio, expresión... Y así —cristianamente— ha trascendido siempre el entusiasmo reflexivo cuando ha retornado a las cosas humanas desde el umbral del éxtasis. Juan Luis Vives lo sabe, puesto que lo ha hecho y con lozanía ejemplar. Pero por eso mismo tenemos que cuidarnos de medir sus palabras...

IV

LEGITIMIDAD DE LA PREGUNTA INICIAL Y COMIENZO DE RESPUESTA

Tenemos ahora que renovar la pregunta del empirista ingenuo, cuya legitimidad puede verse al desnudo una vez que, en efecto, damos por admitido sin ambigüedades que el conocimiento determinado se origina temporalmente de la experiencia, lo cual, con un tiempo que sólo fuese forma subjetiva de la experiencia misma, no se podía sustentar claramente. Si en cambio tenemos experiencia de lo temporal conocido, podemos referirla —y entonces el uso de la analogía es válido— a lo temporal desconocido, e incluso —sigue siendo válida la analogía en su especial universalidad— a lo incognoscible (incognoscible para nosotros) en cuanto tenga que ver con la lógica del tiempo. Por ejemplo, yo puedo no atenerme a la tradición bíblica y, no sólo ignorar

en absoluto si hubo Primeros Padres, sino postular que sea imposible salir de esa ignorancia, por propias luces o auxiliados por la revelación, sustentando una teología en la cual el supuesto de esa revelación —o de toda revelación— sea contrario a los atributos humanos y, por consiguiente (en esa teología), a los divinos, de que aquéllos proceden. Con esto no niego ni afirmo que hubiese Primeros Padres. Lo ignoro y digo (o dice el supuesto teólogo) que esa ignorancia es forzosa. Tampoco sé qué son Primeros Padres. Si tuviese la plenitud de esa noción podría, con mis atributos humanos (dentro del orden de mis facultades), saber si era noción de una realidad, noción de una posibilidad o, en fin, de una imposibilidad. Sólo sé que no serían segundos ni hijos de padres como ellos. Que con el ser habrían recibido la palabra, y no heredada, aunque sí "hereditaria". De otro modo serían "segundos" (hijos de monos, por ejemplo), aunque no fuesen hijos de padres como ellos. O serían medios o intermediarios genéticos entre esos monos y nosotros. Si la palabra no los transfigura, no son Primeros. Si los transfigura se les impone una filialidad instantánea y de otra índole que los hace Primeros, aunque la artesanía divina

hubiera usado mono en vez de barro. Todo esto no constituye la plenitud de una noción. Pero es bastante para poder decir que ese misterio es *temporal* (aunque no sólo temporal).

El tiempo real —real como el tiempo, no real como lo temporal— es "principio" (no decimos comienzo) del Mundo. Con él, con su realidad, hay Mundo. Sin él no hay Mundo — ni sensible ni suprasensible, aunque éste sea intemporal. Sin él no hay sentir, no hay sensibilidad. Ni siquiera "prisma sensible", pues sería insensible. Pero tampoco prisma insensible. Con él hay Mundo y Sensibilidad y, por lo tanto, ésta trasciende. Sin él, intemporal quiere decir cero: No significa, no dice. Para el juicio es nada; es lo único que dice sin tiempo lo intemporal. Pero un tiempo temporalizado, una síntesis de nacimiento, vida y muerte, una curva así y confundida con el tiempo, no puede trascender porque no es vida, no vive, no tiene tiempo de vivir. Con ese tiempo real como lo temporal —no real como el tiempo— se pasa de vida a biografía, de ésta se cae en simple gráfica, en gráfica insensible. Pero tampoco hay, sin tiempo, gráfica insensible.

La lógica del tiempo es la que autoriza y desautoriza las analogías, que dejan entonces de ser

simples analogías. En otro orden autoriza y desautoriza las metáforas — cósmicas o verbales. Y en lo que se refiere a la recíproca fidelidad entre la palabra y el concepto, el concepto y la intuición, la intuición y la realidad, el uso despejado de la lógica temporal nos libera de todo ese traslado de especies a los ojos, de éstos a la sensibilidad, de ésta al entendimiento, en que, por falsa analogía, nos perdemos buscando componentes, compuestos, sedimentos... ¡Ese laboratorio del cual ninguna persona simple o bien simplificada encuentra rastro alguno en su conciencia; pero los lógicos de diversas clases tampoco!

Así, pues, ahora es legítima —como pregunta— la pregunta del empirista ingenuo: ¿Son los objetos de la experiencia causa de nuestra experiencia de ellos, puesto que son sus antecedentes necesarios?

Si al decir objetos se entiende objetos desconocidos que dan lugar a los conocidos, la pregunta es válida también. Puede haber causas desconocidas de lo que al ser conocido se muestra como efecto, aunque oculte sus causas. Más aun, si la forma de efecto no pudiera ser patente en ausencia de causas determinadas, no se inves-

tigarían causas. Pero, a todas luces, la pregunta tiene que contar con los objetos conocidos, ya sea como signos de las causas o como causas inmediatas del conocimiento.

Para no apartarnos del problema —pues se abre aquí un mar de cuestiones posibles— tenemos que limitarnos siempre a la pregunta y a su razón de ser. Si el objeto es antecedente necesario, ¿es causa?

Primero hay que responder que no todo antecedente necesario es causa. Para escribir mi nombre puedo comenzar por cualquier letra, pero dado el destino de tal escritura no podré prescindir de la disposición ordinal que corresponde a la lectura, y la tendré presente por muy caprichoso que sea el orden en que escriba. Si las letras han de ser proyectadas sucesivamente en una pantalla y si aspiro a que lo proyectado se entienda o se descifre, ya no podré prescindir, sin convenios previos, del orden natural, el de origen fonético. Pero no por esto la R es causa de la A, ni ésta de la F. Para abrir un cofre es antecedente necesario, pero no causa, que previamente esté cerrado. Así, pues, no todo antecedente necesario es causa, aunque sí condición.

Buscaremos algún modo sencillo de distinguir, entre las condiciones antecedentes, las que deben llamarse causas, según el uso más espontáneo de la noción de causa.

Dado algo que pueda ser "antecedente necesario" no está todavía determinada su necesidad. En el orden de los fines puede ser un medio conveniente. Y puede pasar a ser el medio indispensable si, aun siendo sustituible por otros medios semejantes o equivalentes, dadas las circunstancias es el único. El uso de ese medio es entonces antecedente necesario del cumplimiento de tal fin. Pero aun así el medio puede ser de tal naturaleza —y esto sucede con todas las *cosas* en el aspecto de ser medios posibles— que implique adecuación, más o menos perfecta, para fines diversos. Así ese medio único para un fin en determinadas circunstancias, no es, sin embargo, medio de un fin único. Pero supongamos que yo contemplo algo como medio sin determinar fin alguno. Y que entre infinitos usos posibles deseo elegir alguno. Es difícil sin proponerme algún fin. Me lo propongo, pues, hago cualquier intención y me dispongo a cumplirla haciendo uso de tal medio. La unicidad de medio y fin ha sido impuesta por

mi. Puedo hasta olvidarme del fin —como quien enciende distraído un fósforo sin recordar bien para qué— y no por eso ha dejado de iniciarse el uso. No bien se inicia sucede algo y algo único. Si se vuelven a dar las mismas circunstancias y hacemos lo mismo, sucederá lo mismo. Si no sucediese lo mismo supondríamos, con toda espontaneidad, o que han variado las circunstancias, o que hemos hecho un uso distinto de la misma cosa creyendo hacerlo igual. Y no pensaremos en la igualdad estricta, sino en la necesaria. A partir de las intenciones se descubren las causas. Hasta tal punto que después se tiende, por contaminación, a suponerlas intencionadas, y aun el más juicioso se enoja alguna vez con el farol en que tropieza.

Esta noción de causa es la que necesitamos; de lo contrario, la pregunta sería ambigua referida al caso del objeto y el conocimiento empírico. Lo que "dice" el empirista ingenuo es esto:

"En el uso involuntario de la sensibilidad, en el simple hecho de existir como ser sensible, estoy expuesto a sentir, gracias a lo cual me entero de algo. En ese primer uso involuntario no estoy enterado todavía. Me entero gracias al uso, como si en las tinieblas echase a andar con las manos

extendidas hasta tocar alguna cosa. Primero sé que he tocado algo, pero no sé qué. Siguen las tinieblas del tacto. Después voy enterándome, hasta tener la idea suficiente de algo que podré reconocer después si vuelvo a encontrarlo, o de algo igual si no se trata de lo mismo. Las determinaciones suficientes constituyen mi experiencia de ese objeto. Esto que pasa a oscuras con el tacto pasa también con la vista, de cuya particular oscuridad en plena luz sólo se puede tener idea pensando en lo que se halla a nuestra espalda o en la posibilidad de que, habiéndose apagado la luz, al volver a encenderse todo sea completamente distinto. Si eso pasara, en el primer momento se entendería lo que son tinieblas de la vista. Y si a esa mutación acompañase la de nuestra apariencia corporal, se tendría una idea aun más completa de las iluminadas tinieblas, y de lo que es *empezar*. El uso de la sensibilidad para enterarme es, pues, un no estar enterado y equivale inicialmente a un uso de lo desconocido. Algo va a sucederme que llamo experiencia, pero además algo determinado que yo no determino y cuya unicidad depende de la unicidad de lo dado en ese momento como materia de mi conocimiento sensible. Lo que

encuentro al abrir los ojos, de cualquier modo que se entiendan los ojos, determina lo que voy a ver. La sensibilidad es antecedente necesario de infinitos conocimientos posibles, es única para lo diverso, no para lo único. Pero, en cambio, ese objeto es único, ya que lo he visto, para esta visión determinada. Él determina, pues, la doble unicidad, como en el caso de las causas concretas. La máxima que aquí corresponde acerca de las causas es ésta: Dada una causa concreta —no la causa general de todo un orden de fenómenos, y que es el modo general de ser concreta una causa en ese orden— se produce determinado efecto, y siempre el mismo para la misma causa. Y la que corresponde acerca del objeto y del conocimiento empírico es *semejante*: dado un objeto y la sensibilidad en relación empírica con él, se produce determinado conocimiento, el único posible. Si vuelve a darse la misma relación con el mismo objeto o con otro igual, las circunstancias subjetivas ya no serán las mismas; el efecto será un reconocimiento. La experiencia en su conjunto —como saber— es un efecto de la relación empírica en esos dos aspectos, y de las leyes con que se influyen recíprocamente, después de las primerísimas expe-

riencias, el conocimiento y el reconocimiento, pues dada la primacía del objeto, y no habiendo más fuentes de información, tiene que haber leyes que den lugar a las nociones derivadas.

Aquí concluye el empirista ingenuo. Lo que dice tan claramente es que el conocimiento se edifica a oscuras y que, por consiguiente, es un efecto de sus primerísimos objetos y de las leyes con que se relacionan los vestigios de la experiencia entre sí y con las nuevas experiencias. Hay tanta verdad prisionera en todo eso que apenas tener que rebatir al que lo dice, sobre todo cuando lo dice así, sin subterfugios y, por lo tanto, con la dignidad de un error grande, hermoso, humano, fértil si no se hubiese metido en el medio la fisiología — tan pura en sus dominios y tan reveladora si quisiera y se dejase de supersticiones.

El punto capital —pues lo demás son consecuencias— es éste: en la relación empírica inmediata con un objeto es éste el que determina, con la unicidad propia de las causas concretas, la única noción inmediata posible en determinado sujeto. Esto está bien, y es la razón de nuestra confianza en el testimonio de la experiencia.

Pero de ahí se tiende a deducir que la noción es un efecto. Empieza a haber razones de desconfianza . . . Y más cuando comienzan los "mecanismos" del sujeto a intervenir, y no accidentalmente, sino como condición necesaria para que las nociones prosperen.

Al decir "determinado sujeto" se entiende un sujeto de carácter determinado y, si es después de las primerísimas experiencias, con una experiencia determinada . . . También eso está bien, pues cada uno tiende a conocer lo que le interesa. Pero no sabemos si se quiere decir eso. Nuestro empirista quizá sí, querría decirlo, pero no habiendo iluminado sus principios —o no habiéndose aún dejado iluminar por ellos— puede también estar a punto de confundir con algo así como una máquina —si bien de gran complejidad y muy dispuesta a "sublimar" sus propios mecanismos— el sujeto en cuestión. El trance es peligroso . . .

Rescatemos la previa sencillez de sus postulados, cuya raíz común podría concretarse así: Para que yo me entere de algo, de "tal cosa", es necesario que tal cosa se presente, se haga presente para mí de alguna manera. Y en seguida cuidémonos de no atribuir a esa máxima funcio-

nes semejantes a las de un postulado geométrico. No hay que precipitarse a *construir* a partir de ella una imagen posible de la disposición empírica. Más bien debemos contemplarla como un testimonio — o si se quiere como una expresión inmediata en que se denuncia a sí misma, en que habla de sí reflexivamente, nuestra disposición empírica. Ésta demanda una condición y la expresa, con lo cual se expresa. Lo que estamos diciendo al referirnos a la presencia de algo como condición previa del conocimiento sensible es que este mismo se refiere a una presencia temporalmente anticipada, y que esto *lo sabemos* con reflexión inmediata, simplicísima, propia del ver y del oír y, en general, de cualquier primerísima experiencia. Lo sabemos sabiéndonos. Es un saber posible (nativo como posible) que se entera de sí, se hace real, en la primera relación empírica. En ésta no sólo me entero de *algo*, sino también, simultáneamente, de que su perceptibilidad, su posible actualidad para el conocimiento empírico, es antes —inmediatamente antes— de ese conocimiento...

Con esa máxima no sólo se afirma, pues, la primacía temporal del objeto respecto al conocimiento de él, sino que se expresa la actitud

natural apriorística del sujeto sensible. Lo que podríamos llamar humildad empírica es lo primero que se tiene al abrir los ojos, si bien con ciertos pudores, ansiedades, ostentaciones y reservas en que se anuncia ya la "ética" de la experiencia misma en sus aspectos más desamparados, primerizos e ingenuos. Pero esa humildad empírica tiene un aspecto racional, unos principios tácitos, y el más primitivo —o sin el cual no cabría hablar de experiencia alguna— es este de que lo experimentable nos precede. Es lógico... Misteriosamente lógico, pues en esta noción natural de toda experiencia (de toda iniciación) están ya presentes, y muy al desnudo, los problemas de la temporalidad del mundo y del ser sensible, que son los de nuestra existencia empírica, de esta existencia de que tenemos noticia o de la cual somos informados. Esta es condición humana. Ser iniciados en la noción de que existimos. Saberlo a posteriori. Y de ahí nuestra congoja. ¡Si no lo sabemos no existimos! Para nosotros existir es saber que se existe, y no podemos apropiarnos de nuestro saber, de nuestra existencia, como de algo originaria e irreductiblemente propio, "propio a priori", porque a priori no nos enteramos. Y ahí sólo cabe una

infernál rebeldía, o una ordenada rebeldía en forma filosófica, o algo cuya noción suele andar tan corrompida y divulgada por soberbios labios: humildad. Sin la cual no hay grandes caballeros, como aquel empírico loco de España que fué a tener experiencia de lo heroico saliéndose del apriorismo de los libros de caballerías y a conocerse a posteriori en las aspas gigantes del molino y en las iras, sentencias, cortesías y amores de su poblado corazón justísimo. ¿Naceremos así, por quijotismo, y luego se nos olvida?

Vamos a seguir metódicamente. La máxima empírica no sólo implica una noción de temporalidad mucho más dilatada, rigurosa y viva de lo que parece a primera vista, sino que, al pronunciarse, dice también esto: hay algo concreto cuya actualidad precede inmediatamente a la de mi correspondiente conocimiento, y *lo sé*; lo cual, a todas luces, no puede ser porque conozca primero la realidad antecedente y luego mi experiencia como subsiguiente... Es la realidad concreta de ahora mismo la que espontáneamente presenciamos como anticipándose al conocimiento en la dualidad del instante presente.

Pero como el conocimiento empírico inmediato reside en la otra faz de esa dualidad, o sea en el después inmediato de aquel antes; y como en tal después reconoce el antes como lugar temporal de la objetividad determinada —reconocimiento en el cual descansa la fe empírica—, y no se detiene ahí, sino que continúa... —continúa despidiéndose del amanecer continuo, como Velázquez, que está viendo el espacio sostenido por temporal misterio o ministerio, y por eso es Velázquez—, resulta que en el conocimiento empírico hay un constante reconocimiento de unidad mediante síntesis —lo cual implica la virtud analítica y comunicativa, el verbo que separa sin escindir y une sin juntar, o sea el Juicio—, y que el primer juicio empírico consiste, como todo juicio, en nombrar atribuyendo. Aquí lo atribuido es existencia.

Digo, pues, que si en la relación empírica el antecedente necesario es objetivado como tal (como existente o preexistente) por el conocimiento que se sigue de él, éste es atribuyente desde el primer momento y, por lo tanto, es Juicio. Pero, además, no existe nada si no es algo, y aquí se trata de algo determinado para la sensibilidad, la cual de otro modo apenas podría

decir sienta. Y como tampoco habría objeto para la experiencia sin unidad de objeto, resulta que no sólo se trata de algo determinado, sino de algo señalado (primera unidad) y, en ese sentido, que es el de la atención, de algo *uno*. Pero además esa unidad, de cualquier modo que se delimite o se concrete, es la de algo que se muestra o se brinda de un modo inmediato como sujeto de diversas determinaciones o como campo de diversas distinciones. Sin esto no hay el primer conocimiento empírico. Y así, o éste es ya juicio en plena irradiación de posibilidades, o lo implica, o está desde el principio iluminado por él para poder ser, justamente, conocimiento sensible.

(Cuanto más reducidamente empírico sea el conocimiento, más sensato es, más juicioso. En don Quijote, tan empírico —más que Sancho—, la falta de juicio viene de la velocidad con que trasciende, con que traspasa lo primero que ve, pero aun así —o por eso— nos maravilla luego ver cómo resplandece su juicio al otro lado de la apariencia, traspasando y mirando a través de ella hacia nosotros. Le miramos desde aquí. Nos mira desde allá. Y la apariencia mal discernida en medio, mientras Sancho se palpa y tiene que

crearse de nuevo sin dejar de palparse y de creerse, para que su señor tenga razón. ¡Y la tiene! Habla con toda la razón del mundo a quien ve del mundo sólo unos pedazos, y le universaliza, quieras que no, hasta darle (sólo pasó una vez) con la contera de la lanza muy empíricamente para que se entere. Y lo enteró. Los dos eran enterizos, no dos mitades de hombre —¡qué herejía!—, el uno realista y el otro idealista, sino realistas los dos, que es la manera de tener ideas y de volverse loco con razón. Vedle mirándonos desde el otro lado de esa misma apariencia y acreditando para nuestros ojos la virtud de los suyos, su experiencia. ¡Vedle con ojos velazqueños!)

De donde se desprende —de lo que decíamos— que el conocimiento empírico es juicio, y que si la realidad concreta como antecedente necesario fuese la causa del conocimiento empírico, sería también causa del juicio.

No será ocioso contemplar de nuevo el objeto inmediato de experiencia como causa posible, para ver si es posible que lo sea de la experiencia misma.

V

DOS ARTICULACIONES TEMPORALES: NEXO CAUSAL Y TRÁNSITO COGNOSCITIVO

Dada una causa no puede producirse cualquier efecto, sino el suyo, el que le corresponde y la define o determina como causa de él. Para no desencadenar todas las nociones latentes en la palabra causa, ya hemos precisado antes la acepción a que puede y debe referirse el empirismo ingenuo. No bien comienza nuestra intervención en las circunstancias haciendo uso instrumental de algo —por ejemplo, de la mano para asir una piedra—, si el uso es perfecto, conforme a la intención, sucede lo intencionado. Pero si el uso no es perfecto sucede lo que correspondería a una intención distinta y, por lo tanto, a un uso distinto y que sería el perfecto si esa fuese la intención. Pues bien, ese uso que “sería perfecto”

es el uso real, el que hemos hecho. Y la noción de esa siempre perfecta adecuación de uso, da primero lugar a padecer o tratar lo no intencionado como si lo fuese, y luego, ya descartada la intención, a la noción empírica primaria de conexión causal. El sentido teleológico, anticipando su tendencia a una legítima universalidad, se precipita y se empobrece en ese error. Pero es un error muy momentáneo, casi irónico, salvo que degenera —en individuos y pueblos, y justamente *por falta de genio teleológico*— en superstición.

Si un gran artista fuese a un pueblo salvaje y pintase un cuadro, los salvajes, desconociendo la intención y no pudiendo descubrirla en el cuadro y adentrarse en ella, aprenderían rutinariamente todos los modales y operaciones del pintor —el sortilegio— para tener y domar aquella cosa de potentes intenciones ocultas imitándole, y los artífices del clan harían luego, acaso durante siglos, siempre el mismo remedo del mismo cuadro, o sea, el mismo fetiche. El que cree que aquí el error consiste en repetir los modales y el cuadro, y que él haría un cuadro lo más distinto posible para probar su independencia o su originalidad, no tiene idea de la origi-

nalidad. Se puede repetir lo mismo con profunda originalidad (verdadera liturgia) y se puede, en cambio, diversificar hasta el infinito, y sin más intención que distinguirse, la propia pobreza o mezquindad de intención. Falta de genio teleológico —para ver lo que se ve y lo que se hace— en los dos salvajes, el indistinto y el distinto, ambos distinguidores de naderías, ya sea el resultado imitarlas, o distinguirse imitando la distinción supersticiosamente.

Pero es natural, y quizá bueno, empezar (no concluir) en salvaje. Si vemos que algo salió bien, hacerlo igual, hasta ir viendo por qué sale bien, o sea hasta distinguir la igualdad necesaria de la innecesaria. Viene luego el sentido de los valores en el orden de la igualdad innecesaria (danza, cortesía, ceremonial, costumbre, gracia creada colectivamente) que el salvaje civilizado suele desdeñar. No, en cambio, don Quijote ni tampoco Sancho, que con sus maneras y juicios se atiene respetuosamente a su condición, a lo más vivamente tradicional de su condición (¿y qué gobernador ha podido aventajarle en pureza —es decir, en majestad— como gobernador?). Decimos que el salvaje civilizado desdeña eso, lo "superfluo", y los "prejuicios", y hasta en cosas

tan graves como la guerra . . . Se mata de cualquier manera. ¿Qué más da? ¡Al grano, al grano!

Vamos, pues, al grano nosotros sin olvidar el sol que dora la espiga. En la atribución de intenciones puede haber error, como cuando se atribuyen igual a una piedra que a un milano. ¡Pero de ahí a suponer que el milano es una especie de piedra más complicada y que vuela! Miradle el pico y las garras, y que lo diga la paloma.

En la atribución de intenciones, decíamos, puede haber error, y lo mismo en el modo de su distribución y diversos alcances, pero no lo hay si, haciendo abstracción de ellas donde puede hacerse, contemplamos la "siempre perfecta adecuación de uso" que muestran nuestras manos si tomamos en cuenta lo que hacen como si fuese siempre intencionado. Sin esta *noción* (aun antes de tener noción de ella) no haríamos uso de las manos, y aun quién sabe si de las patas, dado que fuésemos cuadrúpedos. Pero hablemos de nosotros, que podemos hablar, dar testimonio confidencial además del aparente, pues es, en última instancia, el mejor modo de lograr tal vez algún día, si hace falta, que consiga hablar en nosotros y con nuestro idioma —¡qué susto

ese día si no estamos prevenidos!— nuestro primo caballo o nuestro hermano lobo.

Y eso de que las manos siempre aciertan si se atribuye a intención lo que hacen (no entendiendo este *hacer* manos adentro, sino manos afuera) puede también expresarse así: manos afuera puede hacerse dos veces lo mismo. Esta posible repetición (en su pureza inmediata, no a través del hábito) es el viviente correlato de la noción de causalidad que nos corresponde como animales, con universalidad zoológica, aunque otros animales puedan o no tener idea animal de ella. Las focas, por ejemplo, nos parece que sí. Y a un gato le hemos visto, previa una inteligente equivocación frente a un espejo, ir a buscar detrás de éste, no sin ciertas reservas, al que resultó ser lo que tal vez ya se temía: un no-gato, pues no era propio de un semejante aquella obstinación en venir al encuentro de su hocico con otro hocico de cristal. Claro que "el otro" podría pensar lo mismo. No estaba de más la prueba empírica... Pero la primera reserva es importante y sirve para saber lo que es uno, lo que es espejo y lo que es no-otro (hueco empírico nada desdeñable) cuando no se puede dar la vuelta al espejo.

Y ya tenemos, sin equívoco alguno, la única noción de causalidad que puede usarse legítimamente en este problema de las cosas en relación con el conocimiento que se dice que causan. Es la primera que tenemos como animales capaces de hacer algo y de darse cuenta. Suponemos que los animales que no hablan se darán cuenta —y hasta mutua— de alguna manera. Es muy perjudicial para la noción de hombre andarse realzando a costa de humillar a las bestias y de llamarlas estúpidas. Esa falta de solidaridad conduce casi siempre a mecanizarlas primero y a bestializarnos después, que entonces es ya mecanizarse también. ¿Somos animales? Muy bien. empecemos por ahí, por la noción de causa que corresponde —o es fiel— a la humildad primera, y acaso a la última, de nuestra conducta. Las demás nociones de causa, las más sutiles y encumbradas, para el empirista ingenuo deben tener ahí su principio. Y para los no empiristas las demás deben iluminarla, pero no negar la inmediata legitimidad de su uso.

En realidad, la noción a que nos referimos es la que corresponde a la entraña más cierta de la expresión habitual: "En igualdad de circunstancias las mismas causas producen los mismos efec-

tos"... Pero a partir de este enunciado, y en cuanto se pretende indagar su origen o poner a prueba su fertilidad dialéctica, comienzan las ambigüedades.

Por eso mientras no son muy puras y muy francas las demás nociones, es mejor decir: Veo, luego tengo confianza; luego puedo ir hasta allí; luego —si todo, por lo que veo, sigue lo mismo— puedo volver. O bien: Si habiendo disparado una flecha repito la operación de un modo *idéntico* (aun cuando sea mirando a otra parte) y el "lugar en que estamos" no ha cambiado, volverá a ser el mismo el lugar del impacto. ¿A qué lugar nos referimos al decir "el lugar en que estamos"? No al mundo en general, pues no es lugar, sino condición de lugares. Ni tampoco a la síntesis de todos los lugares actuales hasta el infinito, porque esa síntesis cambia continuamente. Por eso hace falta una confianza ilimitada y, al mismo tiempo, limitar el campo de la confianza diciendo: el lugar en que estamos para disparar la flecha es el requerido para ese acto. Y el lugar en que estamos para repetir lo mismo, es el mismo que antes he podido abarcar o confinar adecuadamente. Si repito, pues, la operación de la misma manera,

la flecha volverá a hacer el mismo viaje, *salvo* que mientras vuela sobrevenga algo que modifique *aquel* lugar (el del vuelo previsto). Esa salvedad, que tendrá siempre la misma forma general, expresa un campo de bien delimitada y entendida ignorancia, cuya clarísima lógica es la razón del uso práctico de la noción de causalidad más inmediata.

Permítasenos llamar "condicionables" a las cosas factibles y, en general, a cualquier efecto, desde el punto de vista de su analogía con lo que puede ser prácticamente suscitado. Pues bien, en cuanto algo se nos manifiesta como condicionable —implicando entonces las condiciones de su efectividad— lo concebimos como pudiendo repetirse o, al menos, como perteneciendo formalmente al orden de lo que puede repetirse. La identidad de dos cosas —dos esferas de cobre idénticas, por ejemplo— no exige la de sus condiciones efectivas: cada una pudo haber sido producida o fabricada de distinta manera. Pero esto no excluye su actual identidad en el orden de lo que puede repetirse, que proyectado retrospectivamente nos permite hacer recaer sobre una u otra alternativamente las

diversas hipótesis. Las contemplamos, pues, como subordinadas formalmente a la idea de un solo condicionable, y a éste como delimitando —con tanta amplitud como se quiera, pero siempre bajo este signo: tal esfera de cobre— un orden de condiciones congruentes posibles, un verdadero “universal” de causalidad, cuya interior diversidad tiene un norte invariable: la cosa que se propone (o se concibe) como efecto final... o como fin.

Pero si en ese orden se impone una limitación que incluye con perfecta economía ciertas condiciones suficientes y excluye la posibilidad temporal (en ese momento) de las demás, las suficientes se convierten en únicas, en indispensables, y si se dan o se promueven, el condicionable se cumple, es decir, se repite, es el posible efecto confirmado. Sin esto no sería nunca un posible efecto, pero tampoco se le habría concebido como efecto antes de repetirse, ni con la simple repetición.

Si encerramos un animal relativamente inteligente en un recinto que nos permita contemplarlo, y en condiciones no habituales, rodeado de objetos insólitos, no dejará de hacer diversos ensayos para alcanzar la presa colocada en lugar

poco accesible. En esa lógica animal la posesión de la presa es un condicionable. Para acercarse a ella puede haber varios caminos. No ser el mejor el más aparentemente directo, etc. Si hay seis modos de conseguir la presa, tal vez se habitúe al primero que sea objeto de su acierto. Pero si hay varios aparentes y uno solo efectivo y más "difícil" ensayará los aparentes (salvo que acierte a la primera tentativa) como si fuesen buenos, es decir, con su conducta *proyectará* un orden de modos posibles, definido por la unidad del efecto deseado. Los ensayos más espontáneos, antes del hábito o de la técnica, implican ya la lógica del condicionable. Y, finalmente, si nos ausentamos por unos momentos y al regresar vemos al animal en posesión de la presa, si había un modo único referiremos a él el desenlace. Salvo... (Pudo entrar algún niño y abreviarle congojas.)

Imaginemos ahora el conocimiento empírico como un "condicionable", en el sentido de que dada nuestra relación empírica inmediata con lo que se presenta, pueda ser condicionado de infinitas maneras (siendo siempre conocimiento empírico) conforme a la infinita diversidad de lo que puede presentarse (es decir, ser materia de

experiencia). En ese aspecto se limitaría a ser conocimiento empírico posible, pura expectación indeterminada ("tabla rasa", pero atenta), si su misma posibilidad no estuviese ya referida a la infinita diversidad de lo que puede ser materia de experiencia, y esto en orden temporal, es decir, según se va haciendo presente lo que va a experimentarse. De otro modo, o no habría experiencia jamás, o nuestra relación empírica implicaría de una vez toda nuestra experiencia posible, sin discernimiento temporal, y para terminar en el acto. (Dado que, en tal supuesto, pudiese empezar y terminar, tener instante.) Ese "condicionable" es, pues, un orden temporal de infinitos condicionables instantáneos, o de momentos de atención, cada uno de los cuales ya no puede ser condicionado de infinitas maneras, sino sólo de una: por lo que está presente.

Pero ¿qué es lo que está presente? ¿Todo lo actual dentro del campo accesible a mi sensibilidad? Sí y no. La tabla rasa no es tan tabular, ni aun en el momento de más rasitud o de mayor arrasamiento. Todo lo actual dentro del campo accesible a mi sensibilidad, es en efecto accesible, pero el acceso simultáneo, sin interés

determinado, equivaldría a pura niebla sensitiva.

A veces puedo estar tan absorto que sólo después me doy cuenta de que he estado viendo, sin mirarlo, todo un orden de cosas, un ámbito concreto iluminado, y "al enterarme" lo recuerdo, y recuerdo sus cosas. Tal vez muchas reminiscencias claras, pero de procedencia imprecisa, tengan ese origen. Y lo mismo muchos recuerdos remotísimos que ya se tienen de niño. Se ha estado viendo claramente, pero sin enterarse; en éxtasis de tabla rasa, en el umbral perfecto del conocimiento empírico. Pero aun así, no se recuerdan sólo cosas y ámbitos, sino afectos, y éstos no recordados como "experiencia interna" o conciencia de sí, sino más bien como conciencia de algo, de algo que nos envuelve o nos contempla en muy callado entendimiento con nosotros. A veces es eso, sólo eso —la esparcida mirada y no los ojos— lo que se recuerda. ¿Cuándo empieza realmente el conocimiento empírico? El "cómo" principal aquí es un "cuando". De todos modos, si después me entero es porque antes tuvo ya la presencia una previa unidad como materia de recuerdo, no era niebla sensitiva ni compenetración simultánea de todo lo accesible.

Podemos convenir en esto: en que hay una atención pasiva, una acomodación espontánea a lo que está presente, sin la cual no tendría por donde empezar, ni por donde seguir, la atención selectiva. Pero aun aquel primer descuido está entonado, y es como *lo que no se nota* de la música tonal, pero preside nuestra conformidad y valora en ella la significación y relativo realce de los acordes, las frases y las pausas. Un silencio, entonces, tiene *tono*. Olvidemos ahora la música, sin olvidar el tono del silencio, más o menos templado o destemplado sin música —pues no sólo hay ruidos destemplados— y se tendrá una imagen de la atención pasiva no incondicionalmente pasiva . . .

Así, cada uno de los condicionables instantáneos, no está condicionado, con total indiferencia del ser sensible, por todo lo actual dentro del campo accesible a la sensibilidad en un momento dado. En el pasmo más distraído y más inocente, en el que sea como estar despierto sin haberse enterado, hay ya una anticipación tonal de lo que luego va a ser recordado al cobrar conciencia del momento y del ámbito. Y esa anticipación tonal no se refiere a uno mismo, es más bien uno el que está ausente mientras el mirar

aún no parece nuestro. La tendencia a hacerse nido de lo que se ve, y al remolinillo subjetivo, es más bien después. Si yo he creado el mundo no me acuerdo. Casi, casi me acuerdo de lo contrario. Y respecto a la experiencia interna, entrañable, del apetito y del llanto, es más difícil acordarse, pero es casi seguro que el umbral cognoscitivo que le corresponde tenga, aunque sin palabras, esta forma: ¿Quién llora? Hasta que uno se entera de que es uno el que llora y del efecto que causa, y se aficiona uno a llorar, a tomar posesión de sí —¡menudo descubrimiento!— en muy diversas y casi cantoras modulaciones de llorera... Que nuestros padres nos perdonen.

Pueden hacerse muy diversas hipótesis, pero la idea justa y no imprudente de "condicionable" concreto, de momento empírico determinado, con su umbral y su vigilia, nos parece que es ésta. Tiene, además, todo el aire de ser *lógica*, conforme a la lógica temporal de la experiencia.

Tenemos ya el "condicionable" concreto, el momento de experiencia, y se ve que ella misma, en tal determinación instantánea, o asistida de un modo más o menos cercano por la reminis-

cencia, no sólo implica su condición, sino que la nombra, la determina cognoscitivamente, la sabe. Y puede decir lo que vamos a decir: que ese "condicionable" tiene todo el aire de un efecto, ya que su antecedente inmediato es único, el que corresponde, no uno de los posibles como en el caso de la esfera de cobre o del conocimiento empírico en general, sino el único posible; de tal manera que podemos decir: dada esa presencia, así determinada y reconocida, sólo puede darse tal conocimiento determinado y no otro, como dada tal causa con todas las circunstancias convenientes, y dejando al margen la *salvedad*, sólo puede darse tal efecto.

Lo curioso es que, además, aquí no cabe hablar de *salvedad* que valga, porque lo uno y lo otro son los dos lados de un instante. Sólo cabe una *salvedad* singularísima: que asaltándome con levedad repentina la muerte en ese umbral, yo no llegase a tener conocimiento despierto de ese conocimiento dormido, o preintuición iluminada, pero aún no por mí. ¿Qué sería entonces de ella en relación conmigo, es decir, con su destino? En todo caso, como sin empirismo declarado y sin memoria explícita no tendríamos noticia de ese umbral, podemos atenernos al momento *ex-*

perto. Metódicamente ese es el básico, pues el anterior es empíricamente posterior, es recordado...

Pues bien, como se ve, la salvedad no tiene acceso; no tiene por dónde colarse la circunstancia que varíe lo "previsto". ¿Previsto por quién? No es una previsión que necesite previsor ni que pueda dejar de cumplirse, pues está en la razón de la visión misma.

En cuanto a las circunstancias, ocurre como con la salvedad. Es una causa —si la presencia previa lo es en el sentido ya expresado— sin posibles circunstancias, porque todo lo que pueda discernirse con ese carácter es parte de la causa misma. Por ejemplo, la presencia de un bosque no tiene circunstancias presenciabiles que no estén a la vista, ni actualidad para mis sentidos que no se esté diciendo a mis sentidos. Cualquier otra circunstancia está fuera de lugar. Porque no me diréis que el mundo es una circunstancia... No hay, pues, aquí salvedad ni circunstancias, sino causa pura y tan determinada, íntegra y decisiva que, si lo es, tengo que decir: esta es la causa única de un conocimiento único, es el modelo de la causalidad concreta perfectísima.

Pero, ¿puedo probarlo experimentalmente?

¿Suscitar con igualdad de causa igualdad de efecto? Puedo hacer algún experimento sencillo como éste: encender fuego para ver el fuego. Pero obsérvese bien y se verá que no hay manera de contemplar sólo ese fuego. Tendría que apagar y encender el mundo. Y la repetición perfecta equivaldría a no repetir nada. Sería el mismo instante con los que siguen y los que anteceden. Ahora bien, si se puede contemplar el *fuego solo*, eso que se repite como fuego, o algo que se repita con rígida fidelidad, como el tictac de un reloj, entonces el efecto, el "condicionable", está ya contemplándose a sí mismo por partes, distinguiendo lo que se repite de lo que no, y haciendo unas operaciones de síntesis, análisis, discernimiento cualitativo, que no parecen propias de un *efecto*. En suma, se verá "experimentalmente" lo que ya hemos dicho, que de ser causa del conocimiento empírico la realidad concreta a que éste se refiere de un modo inmediato, sería también causa del juicio y, finalmente, que es lo que quisiera probar el empirista no suficientemente ingenuo, de todas las nociones que él llama derivadas.

Cierto es que, dada una causa con exclusión de otras, de su actualidad no puede desprenderse

cualquier efecto, sino uno y siempre el mismo cada vez que se dé temporalmente, y con las mismas determinaciones, lo que una vez fué definido como causa en relación con las determinaciones subsiguientes, cuya síntesis se ha definido como efecto. Y dada mi relación empírica con algo en un momento dado, de la actualidad de su presencia para mí no puede desprenderse cualquier conocimiento. Se indeterminaría la noticia sensible de lo que está presente —y hasta del presente— si la unicidad de tal noticia (lo que estoy viendo ahora, por ejemplo) no se correspondiese temporalmente con la de tal presencia y si, además, no *respondiese* a ella, es decir, si la comunidad de instante fuese paralelística o de simple simultaneidad, en cuyo caso lo real no sería antecedente.

El instante es aquí límite común bilateral: empiezo siempre a ver lo que acaba de aparecer, y esto sucede de un modo continuo mientras lo veo. Por eso en cuanto desaparece veo que desaparece, no antes *ni a la vez*, pues aquí “a la vez” sería igual que anticiparse. Y es escalofriante que ese “a la vez”, en forma de concordante simultaneidad preestablecida, haya tenido

que ser, en cierto modo, el armonioso reducto de Leibnitz después de habérsele dividido el mundo —por supuesta incomunicabilidad de alma y cuerpo— y de tener que reconstituirlo como un haz de mundos... que no logran ser vidas.

En el tiempo ordinal de la recta o de la parábola, claro que no hay manera de que se comuniquen cuerpo y alma —o mejor dicho, de que el cuerpo vivo (que como tal es incorpóreo)— sea presencia y a la vez orgánica voluntad del alma. En esa forma no tienen tiempo de comunicarse ni, en realidad, de ser temporalmente *uno*. Y en esa forma (sígase recordando a Leibnitz, y no sólo a él) tampoco tienen tiempo —tiempo adecuado— de comunicarse entre sí las potencias del alma. Representación y voluntad, en sus “determinaciones” sucesivas, pasan a ser biunívocamente simultáneas, a corresponderse... sin responderse, sin verdadera luz ni verdadero diálogo. La libertad está perdida, y no hay sutileza que por ahí logre rescatar ni siquiera su forma, porque es su forma lo que se ha perdido. Mónadas concertadas o una sola, es lo mismo. Y hasta, finalmente, al mismo Kant, el hombre más bueno, se le quedó incomunicada la bondad, postulando o clamando alguna li-

bertad extramundo en la que se comunicasen sus potencias. Y es que su tiempo era también el que se dibuja y el que, por lo tanto, demanda de nosotros, para que pueda haberlo, la virtud informante o la capacidad de síntesis gráfica. Y si de ese tiempo como forma general de lo episódico se pasa al tiempo del impulso, no estamos seguros de no acabar en simple individuación de la pura impulsividad... Otro episodio enorme sin historia, o, mejor, sin destino.

Por eso es, en cierto modo, alentador oír al empirista ingenuo preguntar si las cosas, puesto que son antecedente necesario de nuestro conocimiento de ellas, son sus causas. Él lo pregunta, otros lo afirman, y a nosotros nos place esa encrucijada porque mirada con franqueza puede acaso mostrarnos el camino para restaurar la intuición pura —queremos decir, nativa, no tergiversada— de lo que son presencias. ¿Podrían serlo si fuesen hechura nuestra o nosotros hechura de lo que pueda en ellas ser entendido como causa? ¿Podría subsistir la determinación temporal que las define —el ser presentes— sin el vuelo del juicio?

La relación entre estos términos: antes, entre, después, no es concebible sin esta otra: pasado,

presente, porvenir. "Antes" del Presente o "después" de él no hay Tiempo ni, por lo tanto, hay antes ni después. Sin ahora mismo, sin objetividad temporal instantánea, no habría presente declarado, pero la síntesis episódica de lo que se declara sucesivamente sólo es posible —y tiene forma sucesiva, antes y después— porque el Presente no es materia episódica ni lugar temporal (uno de tantos...) en la continuidad de esa forma. Ahora bien, es justamente el Presente lo que no puede concebirse al margen de la "posibilidad de testigo". ¿Y cómo podrá éste serlo y decir lo que *pasa* —o saber que lo dice— si ese decir es sólo parte de lo que pasa? ¿Cómo podré saber siquiera lo que dice mi decir pasajero?

VI

VARIACIONES ACERCA DE LA ANTESALA DEL JUICIO

El discernimiento sensible, sin el cual no hay sensibilidad ni nada concreto que sentir, tiene un umbral, decíamos, de pasividad no confusa, sino a veces clarísima, que puede dilatarse y dar lugar a que nos enteremos de ciertos ámbitos y de ciertas presencias cuando ya han pasado. Y en esa previa distracción, dilatada o instantánea, está latente la posibilidad del juicio, al mismo tiempo que suspensa su determinación.

Tal suspensión es natural y, por suerte, necesaria, y no requiere estar asistida de intención. Más bien consiste en la no-intención en que reposa la confianza natural de la intención. Pero esa no-intención puede también constituir el norte de una disciplina, y, en tal sentido, ser intencionada, como la previa y metódica sus-

pensión de juicio —y hasta de toda representación— de que Descartes nos dió testimonio y ejemplo en su Discurso . . . ¡Cómo! ¿Hablar del caso de un gran filósofo para ilustrar lo que pasa a los niños y para concluir de expresarnos respecto a lo que sea esa previa distracción entonada de la sensibilidad, de que estamos hablando? ¡Pues claro que sí! ¿Y dónde han de ir a buscarse los ejemplos de lo que sea realmente ver, sino a la obra de los grandes artistas? ¿Y dónde hay ejemplo más patente y declarado de lo que ahora decimos, si no es en Descartes, o en otro que con igual designio de recobrar la confianza del juicio hiciese lo que yo digo que hace espontáneamente el ser sensible, y que es un ordenado no hacer, para poder hacer con fundamento? Poca grandeza y certidumbre tendría su método si en tal coyuntura y para fines tan altos hubiese ido a buscar algo distinto de la disposición nativa del alma ante las cosas y sus pensamientos. No, no es un método "superior"; su analogía es con algo más humilde, pero también más grande que el vuelo más justificado, pues ante todo consiste en volver al principio, y a un principio anterior a los "principios": al principio del vuelo mismo, al umbral sosegado

de todo juicio. Y no para enjuiciar lo que allí sucede, porque la gracia o la disposición a recibirla está, justamente, en que todavía no sucede nada, sino para confiarse. Hasta que brota lo primero que corresponde: una palabra atribuyente, *pienso*, en la cual ya se transparenta lo que luego se infiere, el atributo existencial referido a mí. Y esa decimos que es también, y con lógica igual, la expectación nativa de la sensibilidad, y ese el fundamento —no hay otro— de la fe empírica inmediata.

El discernimiento sensible, la atención cualificadora, es lo primero que sucede al suceder algo en tal sosiego —ya sea éste instantáneo o dilatado—, y ese suceder es ya atribuyente, indica alguna determinación para la cual, si no parece que se *busque* sujeto, es porque en general la síntesis con él es inmediata, y no explícitamente contemplada, como lo fué por el filósofo en aquel trance de rehacer su destino mediante el ardid oportuno de decidirse a proceder sin ardid.

Hablamos de un natural requerimiento lógico que la experiencia cumple como si fuese su "método". Si éste no tuviese la misma legitimidad formal que el cartesiano, aun cuando en otra dirección, estaría por hacer la distinción posible

entre ambas direcciones. No habría en realidad atributos, pues estarían esparcidos o arbitrariamente congregados, sin nada a qué referirse, con lo cual es dudoso que subsistiesen como determinaciones, pues aún como posibles, éstas no pueden concebirse en tal fluctuación.

Lo que Descartes dijo, en realidad, con su método es que las fuentes primeras del juicio no engañan. ¿Cómo podrían engañar? Engañar es comunicar a otro un juicio falso. Y ahí la fuente no nos comunica juicio alguno, ni falso ni verdadero. No mana juicios. Se hacen tales al beber nosotros, que los necesitamos. Y si nos distraemos mucho nos estamos así, suspensos en la contemplación del manantial...

Claro que el fisiólogo impuro —pues al puro le tengo grandísimo respeto y sé que nos dará un día luces portentosas sobre nuestro ser—, el impuro, digo, está deseando oponer a todo esto lo que él dice saber del cerebro. ¿Pero qué saben él ni Descartes de sus propios cerebros? Mientras yo no pueda ver y mover mi ignorado encéfalo como veo y muevo una mano, no tendré una clara idea de lo que pasa ahí mientras existo —mientras pienso—; cuando yo no exista, ya pueden buscar en esos desvanes: apuesto a que

no me encuentran; y si merced a un gran portento yo tuviese a la vista esas neuronas como tengo la mano, acaso me encontraría con la clarísima e ignorantísima sorpresa de ver que movía su recóndita maquinaria como muevo las manos, aunque sin sentir. Fuese así o de algún modo parecido —entendiendo por parecido el que hay y no hay entre pintar y componer música— sería la ocasión de maravillarse al fin un poco de las manos, pero no hasta el punto de admitir que sus particulares movimientos constituyan la causa de mi propia conducta manual. No hay cerebro que me haga pensar si yo no pienso, ni que me haga tocar la sonata que estoy aprendiendo a consecuencia del buen uso que hizo de sus encantadoras neuronas mi difunto amigo Haydn. ¿Que fueron las neuronas las que hicieron ese buen uso de él, aunque dirigidas por la unidad del complejo orgánico? Me parece más simple, más natural, más fisiológico y hasta más mecánico —dado el origen (el que puede verse) de nuestras nociones mecánicas, nacidas o despertadas con la acción— que haya sido más bien él quien hizo tan buen uso de la unidad del complejo, y esto con toda legitimidad natural, pues era suyo, por suerte,

quiero decir, por venturosa imposibilidad de que fuese de cualquiera. Así, pues, seamos prudentes.

Estábamos en la inminencia del juicio, ese momento en que el conocimiento empírico no puede estar aún determinado por las circunstancias porque están por determinar las circunstancias. ¿Que ellas son por sí solas determinadas? No lo sé. Tengo que determinarlas. ¿Que me determinan a determinarlas o se determinan a través de mi conocimiento? Mister Well es más prudente en sus fantasías. ¿En qué quedamos? ¿Debe Descartes salirse de la antesala del juicio porque ahí no hay la previa libertad que él supone, o debe quedarse en ella tomando ciertos efectos llamados nociones por nociones? ¿Debe el físico dejarse de supersticiosos prejuicios para hacer uso de su entendimiento de lo que observa, o debe creer que sus observaciones están determinadas por las circunstancias, y no las circunstancias determinadas por él? Supongamos que sólo queremos fiarnos de la razón, y de ciertos principios, tales como que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. Es ocioso el principio. Mostradme las cosas. Supongamos que ya están ahí las cosas y me dispongo, en vista de que las hay,

a referir a ellas el principio. En ese punto alguien me dice: ¡Más espacio! Ese principio ha sido determinado en tu conciencia por las cosas, pero no éstas, sino otras que se ven al microscopio. Entonces no puedo aplicar el principio a las cosas. Tengo que decir: a consecuencia de ciertas cosas que se ven al microscopio se producen ciertos fenómenos o epifenómenos llamados principios, entre ellos el de causalidad, que es probablemente el que aplico al decir que ese y los demás principios obedecen como efectos, superefectos o efectos sublimados, a ciertos complejos laberínticos de causas microscópicas. Si todo esto parece aristofanesco la culpa no es de Aristófanes.

Pero además, ¿cómo puedo hablar de cosas sin principios de objetividad y de discernimiento que me impidan confundirlas conmigo? Y aquí viene el problema cartesiano. Hay que dar con esos principios, y de tal modo que inspiren confianza. ¿Harán falta principios para fundar a su vez esa confianza, es decir, "criterios"? Todos los principios son juicios, todos pueden ser prejuicios, anticipaciones o, más empíricamente, "alucinaciones". Entonces hay que ir a la antecámara del juicio y esperar, sin precipitarse, sin alucinarse, sin prejuizar.

Pues bien, eso es lo que hacemos espontáneamente, si no al nacer, al despertar; es lo que no se aprende y contra lo cual no hay autoridad nacida que pueda alzarse sin desnacer inmediatamente. Y eso es antes que el método cartesiano, que es una aplicación posterior, un retorno legitimado por la pureza imperiosa y amiga de la fluyente sala. Hasta tal punto, que a veces creemos acordarnos de algo parecido a una vida anterior, y de pronto con reminiscencias clarísimas, de una amplitud y de un sosiego y de unos ángulos y ventanas que nos dejan suspensos. Es imposible precisar fecha. (No hay todavía "fecha".) Es imposible decir dónde, en qué villa, en qué ciudad remota, en qué planeta. (No hay aún topografía.) Es imposible unir aquel momento con los actuales. (No hay todavía continuidad existencial precisa, el yo de ayer y hoy pensando en mañana.) Es un yo precoz, instantáneo, olvidado después, hasta que misteriosamente se confirma en el "existo", en el verbo explícito ¡y hasta dialéctico! Es mi luz antigua, un despertar clarísimo, transparente de eternidad, en que no digo nada, en que él, ese *él* mío, está suspenso... Me ve —soy yo— y aún no hace juicio existencial sobre mí. Sue-

ña conmigo, con su porvenir, pero como sueña un espejo. Soy yo, es él, en la remota antesala del juicio. Pues bien, cuidado con ese infante que no se ve a sí mismo, porque sigue en tus ojos, y ahora viéndote, aunque no dice nada. ¿Será él quien juzgue el último?

Recordad lo sucedido —¿sucedido?— al bendito San Amaro, que se quedó un instante o unos instantes oyendo el canto de un pájaro que le despertó de sus meditaciones errantes por lo más apartado del bosque monástico, y que al dormirse de nuevo —quiero decir, al despertar de aquel despertar— volvió hacia el monasterio y encontró sólo sus ruinas, con hiedras y lagartijas y otras señales de desmoronamiento multicentenario. ¿Puede suceder esto? ¿Es un suceso? En un instante puntual no sucede nada. Pero entre las dos puntualidades del bendito, en su ida y vuelta, es también muy dudoso que sucediese lo que nuestra cordura suele llamar suceso. Al bendito galaico y a San Brandán el de Irlanda, dicen que les pasó lo mismo, y otros dicen que los dos son el mismo, soñados por distintos pueblos, aunque hay también la hipótesis de que el cuento incontable —prueba de que no es cuento— pasó de

un pueblo al otro, o viceversa. Dado que fuesen dos los dos benditos, debieron verse como uno y distintos en el instante de los dos y de cada uno, sin que importe para el caso que los instantes fuesen sucesivos o contemporáneos. ¿Instantes contemporáneos? No es posible... Todo lo que él dijese —¿y cómo iban a creerle?— tuvo que ser creado por su propia palabra recobrada, por el mismo caudal del torrente detenido, del juicio suspenso, y que ahora al despeñarse de nuevo canta como siempre, pero no como antes, sino como Siempre, con la humilde gloria de la Gran Fantasía; y, en ese canto, el torrente petrificado de las tradiciones por un momento reconoce su origen y fluye claramente, hasta que, por temor, tal vez, a que sea demasiado claramente, los que no ven su claridad suelen apoderarse de él para encauzarlo y someterlo a la perennidad del cauce; y cuando luego dicen *creo*, por la manera de decirlo —o más bien de dictarlo— se ve que están diciendo: Creo en el cauce. Está bien, creo en el cauce... Pero ¿no está perdido sin caudal, y, sobre todo, sin caudal cotidiano, sin esa fantástica fe de los sentidos en la primera noticia que se les presenta? San Amaro dió simplemente crédito a sus oídos, si bien un poco más del acos-

tumbrado. Y no creáis que él hizo otra cosa que escuchar el mirlo, y un breve instante, porque tenía prisa, tenía que volver para la hora de maitines. Y llegó a tiempo... Unos siglos después. Unos dicen que para morir de viejo a los pocos días. Otros que para predicar y predecir con humildad nunca vista. (¿Y cómo podría él, dado su carácter, "predecir con humildad" si no supiese que estaba prediciendo lo de siempre, vaticinando el presente y el de siempre?) Otros, en fin (hay que contar que yo soy varios), dicen que no dijo nada, pero que su silencio era tan maravilloso, que daba mucho que decir. Y sea lo que fuere, supongamos que todo esto son fantasías populares. No olvidemos que la que se refiere a San Brandán difiere mucho en cuanto a los antecedentes... Fué a la famosa isla donde se decía que estaba la puerta del Paraíso y, apartándose mucho de sus acompañantes, dió —en gran soledad de precipicios, si mal no recuerdo— con la soñada puerta y pidió al guardián que le dejase ver por alguna mirilla. El guardián dijo: Te dejaré porque eres un buen hombre, un santo, como dicen en vuestros países, pero sólo un instante, pues te morirías... Y ese fué el instante de siglos de San Brandán. No fué,

al fin, menos sorprendido que San Amaro, pero éste no iba buscando la puerta de la vida futura. El bendito gallego oyó un mirlo presente, y sin mucha intención. Cada uno, pues, empirista a su manera, uno yendo a buscar la experiencia—sin duda para dar testimonio a esas cabezas duras que no ven ni lo que se ve—, y el otro mordiendo como un infeliz el cebo del canto del pájaro. Porque ni siquiera andaba, como nosotros ahora, buscando el Presente. Era un empirista muchísimo más ingenuo que cuanto podamos imaginar. Un simple o, con perdón, un animalito, un animalito de Dios, aunque de los que hablan y pueden, por lo tanto, guardar silencio. ¿Pues qué silencio guarda el que no puede hablar, y sobre todo el que no puede hablar aunque hable, por ser él mismo pura habladuría? Bien, supongamos, ya digo, que todo esto, en una u otra versión, sean patrañas del vulgo, y quedémonos con lo que hay de semejante en los dos vulgos o en las dos divulgaciones, que es la noción de ese instante. Los dos creyeron que había sido un instante, pero ellos mismos, o el vulgo que los fundó, vieron que un instante no era tan puntual como se dice.

El vuelo de la contemplación olvida el paso de las horas, y el amor lo aligera hasta ese colmo de levedad perfecta que se nos dice en la leyenda del santo distraído... Pero también, si no siglos —de esto no puedo decir que tenga experiencia— sé que en eso que suele llamarse “un breve instante”, medido por el reloj o por testimonio ajeno, caben amplísimas andanzas de la fantasía, y no sólo en sueños, sino también, a veces, bien despierto. Hay ejemplos clásicos de sueños cuyas dilatadas peripecias son “contemporáneas” de un episodio tan fugaz como un grito o un disparo. El lector tendrá, casi seguramente, algo que referir a este propósito, y yo podría darle testimonio personal de algunos casos sorprendentes... Bergson —y antes el mismo Nietzsche, por ejemplo— se han ocupado muy seriamente del asunto. Pero acaso nos desorientaríamos un poco cediendo ahora a la tentación de tratarlo ampliamente, pues es lugar de paso de muchos caminos, y con las seducciones de tal concurrencia podría desdibujarse el nuestro. Necesitamos, más bien, reducir el campo o, mejor dicho, declarar la intención principal de nuestro acercamiento a él... ¿Por

qué nos hemos asomado a esos umbrales de la gran fantasía tradicional, y aludido ahora a las paradojas temporales de los sueños? Para llamar la atención del lector (una atención viva, de mirada esparcida y hasta *distraída*) sobre esa diferencia de "velocidades" que media entre la fluencia de los hechos mensurables y la del verbo íntimo, fuente, a la vez, de la participación contemplativa y del juicio... ¿Serán, en realidad, dos velocidades? "Veloz como el pensamiento", dice la poética expresión vulgar o divulgada... Pero más bien se quiere decir: al margen de la velocidad posible o concebible como tal. No, no es "velocidad"... Es la omnipresencia natural del alma en la Antesala del Juicio, y luego el aire de sus alas en el juicio explícito.

Pero oigo ya demandar hechos y razones sólidas... ¡Qué! ¿Hechos mudos, tratándose del habla y de sus móviles? ¿Se supone, tal vez, que los llamados "móviles de la voluntad" son mudos de raíz y constituyen, a su vez, los tenebrosos resortes de lo que se dice? ¿Es que el hacer no es también un decir? ¡Hechos! ¡No sé cómo puedan ser vistos ni atestiguados y entendidos sin el habla espontánea de los ojos!

Hechos... Tenéis razón. Contemplemos un hecho tan de bulto como la Ciencia misma; o, si queréis, como un hombre de ciencia: por ejemplo, un histólogo que conocí en mis años juveniles —yo era su dibujante— y que siempre recuerdo con veneración... Mirando atentamente, lo “único” que logramos ver en relación directa, empírica, inequívoca, con nuestro asunto —y sin “idealismo” alguno que pueda marearnos— es un sabio entregado a su contemplación a través de un maravilloso sistema de lentes, ciencia tradicional cristalizada, cuyas tuercas mueve con dedos leves como sus pensamientos; el cual “libre de todo prejuicio” —a eso llama él, y hace muy bien, objetividad— y como señal de su primer albedrío o de sus fundamentos, procura no mirar antes de tiempo, no dirigir obstinadamente la atención antes de ver, de ver sin intención; el sabio, en tal coyuntura es un bendito, se le pasan las horas y hasta comete distracciones de sabio. Podrá decirse que algo observa, y que observar es discernir. Eso decimos nosotros también, pero, además, que cada observación nace de una reiteración de ingenuidad y, más aun, que cada observación pasa a ser tema de juicio posible y se sitúa así, a su vez, sin

arrogancia, en el plano mismo de lo que está siendo observado, y esto en plena transparencia, sin mezclarse, hasta que al fin el sabio recibe el mensaje, la confirmación de algo que en ese momento le hace a él antiquísimo, pues es como un saber sin edad que le estuviese mirando a él y al mismo tiempo fuese suyo desde el amanecer del mundo; y es verdad, pues ese amanecer es ahora mismo; y santificado el sabio sale haciendo el ridículo como un San Francisco y asustando a los niños, que no saben lo que pasa, con su confirmación, con la confirmación de su confianza, con su estrafalario y resplandeciente jeureka!, que según unos —los versados— quiere decir “lo encontré”, y según otros (entre los que figuro) quiere decir también: “me encontré”. (Pero no hay que pasar de la raya y decir que significa exclusivamente “me encontré”.) Yo no soy sabio, y sin embargo, me doy perfecta cuenta de que así es un sabio, pues no todo hecho de experiencia íntima se ha de saber por propia experiencia íntima, sino también por experiencia externa (externa como la audición del bendito) de la intimidad de otro, y no siempre sustentada por simpatía previa. ¿Hay simpatía previa, “a priori”? Lo que hay es predis-

posición nativa a simpatizar, la cual es gran motor de amores y adivinaciones. Pero se quedaría sin uso y sin ganancia si se quedase ahí, "en las formas puras de la simpatía previa" y sin cumplir su destino, sin acabar la predisposición con efectivo entendimiento del rostro y la palabra de los otros, o prejuzgando lo que expresan sin dejar que se expresen. ¿Y cómo había de ser posible la expresión —¡y este milagro, la palabra entendida!— si no hubiese simpatía "a posteriori", íntima experiencia externa del ser íntimo ajeno, y si, además, no tuviese también previa suspensión en la antesala del juicio? Claro es que, con la prisa de estos tiempos, andamos siempre cortándonos la palabra, dándola por consabida y sin el verdadero júbilo del verdadero consaber, o sea prejuzgándonos precipitadamente.

Acaso el lector riguroso, o más bien rigorizado, tema que estamos apartándonos del asunto y que debiéramos ceñirnos al momento empírico más directo, a eso que llaman sensación con tanta naturalidad, y como si supieran muy claramente lo que dicen, ciertos positivistas soñadores. Sentimos disentir. Nuestro realismo —o si se quiere, nuestro positivismo— nos obliga a no olvidar la sensibilidad y el ser sensible al hablar del oír y

del ver, y, en general, de nuestra relación con las cosas y hechos de que nos dan noticia los sentidos. Y si no, cuando vayáis por el campo y un buey alce la cabeza y os mire, volved a meditar sobre el asunto. ¿Quién sois para esos ojos? ¿Y qué es ese mirar para los vuestros? ¿Y qué es ver y mirar? ¿Y qué sois como antecedente inmediato de lo que pasa en el alma de buey de ese buey, en la que cabe sosegadamente la inmensidad de sus praderas y de sus dilatados cielos con nubes de buey? ¿No se está ya burlando el cuclillo de vosotros? Que se burle de mí no importa, pues soy hombre perdido en la enormidad de la sensación. Hago el ridículo voluntariamente. Pero si la burla recae sobre quien achicó la sensación a la categoría de toquecito, y esto sin percatarse de lo grave que puede ser un toquecito, una ligera mano que se posa en el hombro, ya casi no nos atrevemos a reír, y es cosa de tirarle una piedra al cuclillo para que no abuse de su ignorancia de cuclillo.

Decíamos antes que si, en la relación empírica, la previa actualidad de lo real fuese la causa del conocimiento empírico más inmediato, sería también causa del juicio. Con lo cual, decimos ahora, no habría espontaneidad de juicio. Pero sin

ésta no habría suspensión previa —instantánea o dilatada— de juicio, sino juicio reactivo (inconcebible), sin tiempo adecuado para ser juicio. No habría memoria, sino huellas, vestigios que se actualizan también de un modo reactivo. La asociación de ideas sería asociación de surcos hecha por algo así como una corriente en descenso que fluye por los cauces hechos.

Son tan extrañas al tiempo y a la eternidad tales hipótesis, y a la clara dignidad de un reloj, con su simple tic-tac como advertencia de su simple lógica, que no sé cómo los surcos venerables, las verdaderas huellas en roca de los montes, los indudables cauces que soportan la nieve en sus alturas, no muestran su disgusto haciéndose invisibles ante el surcado ver con que decimos verlos. Algo de ese disgusto quizá llega a verse, sin embargo, si uno se fija bien . . .

VII

CONTEMPLACIÓN DE UN RECUERDO

He ahí una tartera azul. (Hace bastantes años...) Está en una ventana al nivel de la calle. El que pasa algunos días y se detiene sin querer a ver ese azul, a sumergirse en él, en su hondura nocturna, por donde él ve que se adentra la del día para volver como transfigurada y enterada y con algún secreto que podría decir, es un niño, un niño bobo a ratos —como en ese momento—, y el cual, si mal no recuerdo, era yo mismo. Jamás se me ocurrió por entonces hacer ningún juicio particular, pero éste: “azul que existe”, aunque no formulado, sé bien que era la forma de mi conocimiento absorbente y absorbente. Sé más, me acuerdo bien, y puedo completar esa forma, sin intervención perturbadora, de este modo: “miles de miles de años, todos los

años del mundo". Y también de éste: "miles y miles de leguas de años, y de años de leguas, cada vez más lejos, y a mi alcance". Tan a mi alcance que hubiera podido tocar el azul existente, pero ahora me felicito de no haber pensado jamás en comprobar con el tacto la nocturna existencia de sus remotas leguas milenarias, y de no haber hecho tampoco con los ojos observación inquisitiva alguna. Hubiera sido "extemporánea". Ahora bien, ¿de qué sirve este ejemplo a propósito de la libertad del juicio si, al parecer, entonces no hice juicio alguno? Aquí conviene proceder con tiento. Había varios juicios indudables, varias determinaciones claramente referidas a una cosa. La *x*, el centro de las atribuciones posibles, era cosa, redonda, de bulto, azul, ahí, tartera... Pero de esos juicios posibles ninguno prevalecía con peculiar actualidad, salvo "cosa" y "azul". Los demás eran como la aventura latente, el cuento de esa cosa azul que "estaba de tartera" en una casa, como yo hubiera querido estar de grumete en un patache que había llegado al puerto cargado de costales de harina. Había, pues, discernimiento sensible e idea de tal cosa en tal destino como premisas de su solidez y de su nombre, hasta tal punto que si alguien

pasara entonces y me preguntase: ¿Qué haces ahí mirando ese azul?, me parecería un mago, un adivino portentoso, ya que yo mismo no habría sabido hasta entonces lo que estaba mirando. En realidad soy yo el que retrospectivamente me pregunto: ¿Qué haces ahí mirando ese azul? Pues por entonces yo era una persona seria y no me hubiera puesto deliberadamente a contemplar lo que estoy diciendo. Era simplemente seducido y, además, pensaba en otra cosa, en los arrieros, en el perro y las mulas de los arrieros, en sus mantas de arriero, si era eso lo más novelesco que acababa de ver en la plaza próxima. Nada me extrañaría, en cambio, que alguien me preguntase: ¿Qué haces ahí, mirando esa tartera? La pregunta hubiera sido cómica, pero lógica, naturalmente lógica. Me hubiera reído o me hubiera azorado, pero sin más sorpresa que la de quien es sorprendido en cualquier nadería. A partir de ahí se habría impuesto alguno de estos juicios: eso es azul, y es lo que miro (falso con tal limitación), o eso es tartera y es lo que miro (también falso por las mismas razones). El prejuicio "tartera" sería incompatible con la intimidad de la contemplación. El prejuicio "azul" también, de no haber sido un azul de

merecido prestigio y no casado con una pobre tartera. Los niños no tienen en realidad tales prejuicios, pero sí algo equivalente, y es el temor a ser prejuzgados, lo cual les obliga a tener en cuenta los juicios del adulto, y a valerse de muy profundas artimañas para ocultar o disfrazar lo más grave, humano e indecible de su niñez. Por suerte, nada en tal coyuntura turbó al contemplador en su feliz y naturalísimo descuido. Ni siquiera su propia actitud contemplativa, pues no era una actitud... De la íntima visión no recuerdo la menor vaguedad, sino una precisión fluyente, pero como la de una música soñada y que, ya despiertos, recordamos de un modo inconfundible, aunque sin determinación de frases y de acordes. Es una música que parece *desear* sonidos audibles y comunicables, tentarnos muy hondamente a la expresión. Y así la solidez nocturna del azul existente me pedía comunión, comunión intangible, pero muy semejante a una compenetración en que el azul de la pobre tartera, sin decirme lo indecible, me dejaría andar por su entraña infinita reconociendo los miles de años de leguas que me llamaban desde allí, como debe llamar el firmamento a un astro perdido. Y es que no debe haber astro perdido.

Con él, aun cuando sea de los más aventureros está la infinitud de su firmamento. Pero este otro firmamento no era de astros y de órbitas, no tenía ese ordenado concierto, era como un gozoso laberinto de tiempo transitado y transitable, de antigüedad con buques enormes, y velas que de pronto hacen blanco el azul, muestran su blanca entraña desplegada; y proas en que la antigüedad es un potente mascarón de oro hendiendo el sol y el aire y las espumas de la antigüedad futura; y un marinero azul, no vestido de azul, sino más bien azul que marinero, que parece enterado del rumbo y nos mira de pronto con cara de tartera azul como si lo supiésemos también.

Ahora estoy diciendo algo de lo que no podía decir el niño absorto; pero aunque me da la razón no es porque yo sea más listo y acierte, sino porque me ha convertido a mí en tartera azul. ¿Tendré que decir lo que está viendo en ese mascarón de oro, encanecido de espumas adversas, de antigüedad futura, que mira sin pupilas a otras blancas guedejas adversas que le llaman, y que no son el siempre de siempre, sino otras blancas guedejas adversas para su antigüedad futura, otros innumerables adioses que pasarán vo-

lando entre los mástiles y dando quizá en el rostro del azul que ahora está de tartera en esa casa? Está de acuerdo, está de acuerdo, y me mira. Soy la tartera azul, encaneciendo hasta el límite en que empieza y no acaba la portentosa mocedad que da miedo, y en cuyo inmenso escudo pegan desesperados los ladridos de los perros en las transparentes noches de verano.

Está de acuerdo y se verá esa noche, cuando por fin tenga a su alcance la antigüedad ardiendo, encendida por él, recién venida, y grite, a la carrera, con la voz en lumbre, seguido de otros pánfilos que le piden a gritos la improvisada antorcha y que al fin son felices agitando sus despojos, dibujando en la noche círculos, dragones, rayos, eses, abanicos... Esto parecería casi tonto, aun cuando es, a todas luces, uno de los experimentos más hermosos y trascendentales —y encrucijada, además, del subjetivismo—, si en tales dragones, rayos y abanicos no estuviésemos viendo ya los primeros signos —¡y en manos infantiles!— de la Ciencia que hoy se nos viene encima y nos abrasa. Alucinados con los círculos olvidamos el fuego, y el mascarón de oro y el azul existente... Y las infinitas puertas invisibles de la antesala del juicio.

Acerca de aquel fuego tal vez debo declarar que no era robado... Mi madre, que en la gloria de la verdad del tiempo esté, con una inocencia sin límites me enseñó a encenderlo, y cuando las estrellas y los grillos estivales y la brisa que entraba por las ventanas, y algunas voces amigas que llamaban desde el zaguán, venían a sacarnos en volandas —o así iba yo, por lo menos, y sin poder conciliar el júbilo con la parsimonia—, me daba muy de prisa la merienda de fuego, quiero decir una piña seca, áspera de resina, y salíamos... No siempre até la piña a un palo para hacer una antorcha. También fué a veces el principio de una plácida hoguera resplandeciendo en rostros de muchachos. Allá se quedaban luego las últimas brasas, como recordándonos. Si alguna vez Prometeo se siente aterrido, puede acercarse... ¿Quién tiene hoy caridad para él? ¿Quién piensa en confirmarle, en darle la razón, en hacer del fuego un uso razonable... o por lo menos realmente heroico? Debe estar helado de espanto.

Para dejar en su natural equilibrio la virtud del ejemplo del remoto azul, debo decir algo de cómo era su ya también lejana cercanía; pues

aunque el feliz contemplador de entonces no hace reserva alguna a nuestro modo de entrar en su antesala, no nos deja salir de cualquier modo . . . Echa de menos algo que le sosiegue, que restaure el presente de entonces, la certeza instantánea, el suelo firme de lo verídico inmediato, ya que de otra manera, en puro vuelo, arden las alas, arde el tiempo, es pura llama inextinguible la memoria, no hay facultad de olvido, confianza en los vínculos firmísimos del propio ser en cada instante, ignorancia de sí, olvido, virginal memoria, sin la cual no hay regreso ni puntos cardinales, sino un gran mar, tumultuoso o terso, sobre el cual vuelan las horas, las estrellas, sin idea de puerto ni de nave, sin lejanos techos, sin luces familiares, sin alguien tan desamparado como nosotros, pero que sepa nuestro nombre. El niño no resiste, necesita la roca de su nombre, la perfección real de su pretérito, la presencia de rostros, verdaderos como rostros, misterios firmes como rostros, otros nombres . . . ¿Los pondré aquí? Alguien podrá tal vez leerlos y decir: ¡cómo se acuerda! Y mientras alguien no dice eso y de ese modo, como lo estoy viendo, no nos acordamos, porque no somos fieles. Sí, voy a decirlos. Aquella era la casa de la señora

Elena, que en paz descanse. Y ella y sus hermanas tenían un hermoso sobrenombre heredado, un título de nobleza popular que siempre me recuerda pájaros bordados en mantones de Manila, y no sé qué inaccesibles gorjeos de otros tiempos. Se llamaban las Paraísas, tal vez porque el tatarabuelo se llamase Paraíso. Y aquella casa olía a pan fresquísimo, pues allá adentro, por las noches, un santo espantoso o que se complacía en mantener vivo en los niños el mito del hombre feroz, amasaba el mejor pan del pueblo, y se asomaba tranquilamente a la boca del infierno, quiero decir, del horno. Se llamaba Ricardo. Sus dichos alborozaban a todo el mundo, y sobre todo a las muchachas, y los domingos era el domingo en persona. En ese y otros nombres, presentes unos, otros ausentes y otros de regreso, descansaba el pueblo, en aquel tiempo de certidumbres, y a todos nos llamaba con un nombre único la caracola de las pescadoras. Todo esto es parte de la cercanía del azul existente, y gracias a eso y a la fidelidad, puede el recuerdo tener consistencia... y nosotros resistencia. Y ahora veo también que aquel color tenía para mí una luminosa y firme significación heráldica. Descanse en paz y en la gloria del tiempo verdadero.

VIII

EVOCACIÓN DEL IDEALISMO PLATÓNICO Y RESPUESTA FINAL

El pequeño contemplador al que hemos ofrecido ahora algún auxilio (auxiliados por él) para que pudiera expresarse y, de ese modo, para que pudiera expresarnos, dar testimonio fiel en los graves asuntos que nos ocupan y que tan entrañablemente le afectan y le incumben, no era, ciertamente, una tabla, ni rasa ni labrada por ninguna escritura, sino una persona totalmente ingenua (al menos en ese momento) y muy prendada de la actualidad de lo posible según puede leerse en la faz de lo presente. No era posibilidad de ingenio —“lo que puede hacerse con tales o cuales elementos”, y que con tanta lozanía seduce a los pequeños ingenieros en otras ocasiones— ni todavía posibilidad de juicio or-

denado, lo que le detenía al pasar y le prendía. Pero estaba, sí, en actitud participante que, desde el principio, es atribuyente, aunque el decir se aplice o no haya siquiera el más leve designio de expresión posterior.

Ahora bien, esa actitud es de todos los días y con igual pureza, pero no se advierte casi nunca más que retrospectivamente y referida a ejemplos que parecen como pequeños astros que no contrasen para lo principal de nuestra ruta. De pronto nos toca otra vez su resplandor lejano y vemos que su pequeñez era aparente y su fugacidad también. Entonces decimos, decimos . . . Pero el decir se desata en muchas fuentes, y al fin vemos que la fiel prodigalidad del decir posible se propaga sin término, y que sería ilimitada si no tuviese un orden gravitatorio, una fidelidad, y si las formas y motivos de la fidelidad no fuesen *límites*. Así es nuestra memoria, esa es su lógica. Pero esa lógica está en la raíz de toda lógica.

No en vano, o por gusto de hacer metáforas o hipótesis, eran para Platón recuerdos las ideas. Y no hay una que esté reclusa en límites; o no son límites recluyentes los de las ideas, sino formas de la fidelidad. La idea está orientada y

nos orienta. Y nos es fiel si le somos fieles. Y nos conduce, nos invita a trascender, si la dejamos trascender.

Cierto es que una idea, al decir sí, dice no —es decir, "se define"— y que sin tal definición no tendría interioridad, no diría nada, o sería el caos lógico, ni siquiera la previa indeterminación esperando a ser signada de algún modo. La idea de esa indeterminación no es irracional, y ni siquiera inefable. Tiene clarísimos nombres interrogativos, y el principal es este: ¿Qué? El cual se refracta inmediatamente en varios y es, así, origen de categorías. Así, pues, ni aun la idea de lo indeterminado es indeterminada. A poco que se la tienta empieza a definirse con tan pródigo imperio, que puede alucinar luminosamente a Hegel y hacerle creer que de ella nace la realidad histórica... A partir de la lógica de la pregunta y de la previa indeterminación, no hay más remedio que irse acordando de las categorías, hasta dar con la existencia y aun con lo existente. Pero eso no se debe a la forma del proceso... La dialéctica —no sólo la hegeliana, sino la que le dió alientos, la platónica— es de naturaleza *mnemotécnica*, y tanto más viva y realmente libre cuanto más fiel

sea la técnica a la memoria viva. Recobrar la pureza de esta memoria viva dejándose orientar por ella es el sueño platónico. Dar la vuelta al sistema para rehacerla a partir de un supuesto olvido es peligroso. Claro que para recordar con pureza hay que olvidar bien. El puro olvido es muy buen comienzo. Pero ¿qué es puro olvido, sino memoria virgen?

No hay tabla rasa, ni previamente impresa, sino memoria virgen. Y decíamos que la fidelidad de las ideas sería indeterminada —no sería fidelidad— si las ideas no “se definiesen”. Pero recluirlas en su definición, en el nombre de su fidelidad, es dejarlas con nombre inerte y sin sentido. Así es cómo se desorientan de nosotros, nos pierden, y así es como las perdemos, aun cuando entonces parezcan relucir como monedas de oro en la palma de la mano. Miradlas de nuevo un poco y veréis cómo ellas solas se liberan del embrujo y vuelan. En ese instante están ganadas. No temáis que se pierdan ni que las perdamos.

Un círculo se define por lo que es y por lo que no es. Pero, 1º: ¿qué es y no es un círculo? No acabará jamás la geometría de decirlo, por

muy bien que lo diga desde el principio. Y 2º: no se podría empezar a decir lo que es un círculo si nuestra idea de él no estuviese orientada y franqueada en el "reino" de todas las ideas que hacen posible e inteligible la idea del círculo. Si una sola de las que no advertimos que están alumbrándonos se apagase, nuestra tartamudez sería inmediata, y no habría compás que pudiera sacarnos del apuro —pues no habría compás—, ni círculo anterior de que echar mano para que nos sirviese de patrón, porque el patrón —idea padre— brillaría por su ausencia.

Si las ideas no acudiesen, o si estuviesen todas presentes de la misma manera, no serían ideas. ¿Habría formas inmóviles, perfectamente concertadas según leyes de subordinación formal, de cuya actualidad procedan las ideas que acuden? Es decir, ¿tienen causa formal las ideas? ¿Su "objeto" es su causa? ¿Son copias desprendidas de la forma originaria, efectos suscitados por esa forma, o, en fin, frutos miméticos en presencia de aquello mismo a que se refieren? No sería difícil descubrir en el pensamiento antiguo un grave equívoco en este punto, pues de diversos modos su tendencia es a decir que sí. Platón se sitúa entre dos "empirismos": las cosas son copias defi-

cientes, no hay que dejarse "engañar" por ellas, ceder a su influjo, dejar que impriman en nosotros la noción deficiente ("opinión"); las formas puras, en cambio, están impresas en el alma, sin que esas originarias impresiones ("reminiscencias") deban confundirse con las formas de que proceden; gracias a la reminiscencia entendemos las cosas, pero también, a la vez, su deficiencia, su falta de fidelidad. ¿En qué consiste esa falta de fidelidad? En que son cosas... Se hacen y se deshacen. Se "contradicen". Hablan de perfecciones que no tienen. Nos recuerdan las formas puras y, al mismo tiempo, dejan huellas que embrollan nuestra memoria trascendente. Hace falta, pues, restaurar constantemente el sentido de orientación... para que un "empirismo" (el originario) no sea enturbiado por el otro, el de "los hijos de la tierra". Naturalmente el pensamiento platónico no puede resumirse. No sólo por su potentísima vitalidad, sino también porque fué un proceso de iluminación creciente y consiguiente... que todavía continúa. Pero el buen entendedor pondrá él solito las cosas en su punto y reconocerá con nosotros que en la historia del pensamiento platónico (antes de Platón, en él y después de él) existe, se transmuta, se

oculta y reaparece siempre de diversos modos, la idea de los dos influjos en contienda, uno verdadero, originario, directo —el de las formas puras, consecuentes, *lógicas*— y otro engañoso, posterior, indirecto — el de las formas aparentes, que, si son inteligibles, es porque son reflejo, aunque mortecino, de las formas puras. Nuestra salvación es la fidelidad, la dialéctica... Podríamos decir: la rectitud de juicio... que no es posible sin libertad de juicio.

Y justamente es esa libertad, con su riesgo, la que está por decir. Más aun, el idealismo platónico convertido en "materialismo platónico" realza de un modo asombroso lo que estamos diciendo y desvanece todo el aire de sutileza que podría tener. Traed a la tierra la virtud informadora del reino celeste de las ideas (después de clausurarlo), poned el *origen* de nuestras representaciones en las cosas, y el de las ideas en las representaciones, y no habrá idealismo —estilo idealista— que restaure la libertad de juicio. Los "hijos de la tierra" pudieron haber dicho: No hay más formas que las que están a la vista, influyendo en ella, pervirtiéndola —todo lo que gustéis—, haciendo ver a los ojos lo que ven, es decir, fantasmas; los cuales se alían entre sí de

diversos modos y según ciertas leyes de asociación y contaminación recíproca, y el resultado es la dialéctica, el Sumo Bien, y todo lo que estáis diciendo. (Podrán daros, quizá, ganas de apalearlos, pero es evidente que no se les puede contestar de cualquier modo, ni llamándoles simplemente desmemoriados, porque dirán que tienen muy presente lo que está presente, y que en eso, lo más inolvidable, fundan su teoría.) Yo no sé lo que diría Platón en nombre de Sócrates, y siento no tener las fuerzas de ambos para responder como Dios manda, pero estoy casi a punto de incurrir en la soberana ingenuidad de creer que me aprueban si digo o hago decir a Sócrates lo siguiente:

“¡Estáis locos! Yo no me acuerdo de nada. Sólo sé que no recuerdo nada, pero ese saber es memoria, memoria fiel...

No hay cosas informes. Pero mientras las cosas cambian, las formas no cambian, pues si cambiasen las formas no sabríamos que las cosas cambian. Las formas no pueden, pues, ser engendradas ni destruídas. Eso es indispensable para que tenga algún sentido lo que vosotros decís: que nada se crea ni se destruye, que todo se

transforma. En realidad estáis diciendo, sin querer, que nada puede subsistir sin forma. Pero yo digo que la forma del cántaro es antes del cántaro, en el cántaro y después del cántaro. Y que no es posible la de ese que veis, sin las formas que hacen posible semejante cosa. Y éstas son las que yo digo que son previas sin tiempo. Siempre son previas. ¿Cómo queréis que lo previo sea el barro? ¡Decidme qué es el barro! Si me decís algo estáis diciendo formas, determinaciones, y si no, tenéis que limitaros a señalar y a decir: Es eso que está ahí. Pues bien, podría estar en otra parte. Es una determinación común a todo lo que decís que no se crea ni se destruye. Pero aun para que tenga sentido ese "lugar", hacen falta las formas geométricas, y esas otras formas llamadas leyes que estudian tan pacientemente los pitagóricos. De otro modo, ¿cómo ibais a saber dónde está nada, ni la hora que es, ni el orden con que cambia de lugar un lugar móvil, ese trozo de barro, ni lo que tarda en endurecerse al sol? No sabéis vuestro oficio de alfareros si no reconocéis la primacía de las formas. Y no culpo al cántaro del engaño, sino a vuestro modo de mirarlo y no verlo. Lo que os engaña es vuestro cántaro. A mí me despierta. Y al des-

pertar encuentro su forma, que si fuese suya y sin antecedentes ni consecuencias, sería especie única aislada, que ni siquiera podría yo entender como especie ni como única ni como aislada. Por singular que sea, si tengo idea de ella es porque pertenece al reino de las formas, ninguna de las cuales puede entenderse si no se entienden otras, las que necesita, ni estas otras sin otras.

A vuestras pretendidas ideas aisladas llamo yo "opiniones", y a la manía de otros de suponer que juntándolas, mezclándolas, barajándolas o dejándose barajar por ellas se pueda llegar a tener idea de algo, llamo yo sofística. Juntando opiniones no despiertan ideas. Les da sueño. Y por asociación de ideas no nace el discurso. Las ideas no se engendran por mezcla, por la sencilla razón de que no se engendran; pero además porque son fieles a las formas y éstas no se mezclan, ni aun en lo que parezca más deforme. Su alianza es lógica, invisible (al menos con vuestros ojos) y sin señal ninguna de juntura.

A la lógica de las formas, creyendo estar a punto de acordarme de su razón originaria, llamo reino celeste, por su orden perfecto sin coacción ni especie alguna de ataduras; y a la fidelidad de las ideas a ese desembarazo llamo "cir-

culación de las ideas", que no hay ninguna buena si no circula, si se encierra, se obstina... o si tropieza al circular. ¿De dónde vienen las ideas? De ninguna parte. ¡Pero vienen! Y si no acuden yo no entiendo nada, ni veo nada. No están ahí, en el cántaro, no vienen de ahí; pero tampoco son mías. Lo mismo que da forma al cántaro me informa, sin duda, de tal forma patente; y entonces puedo *decir* algo. Y esa forma que acude como idea, a vuestro espíritu y al mío, y sin multiplicarse en varias para asistir a varias cabezas, ¿creéis que puede traer su luz de la sombra? ¿O que es algo apagado que se enciende en mí? ¿O, en fin, que soy su causa? Cuando la idea acude, veo que me precede, o que precede siempre a esa iluminación mía. Pero no acude por el aire, es un antecedente íntimo, una señal de mi ser y de su procedencia. Y como sé que no sé nada, que no consiste mi ser en saber algo, tengo que suponer que el saber no es suyo, sino de su origen, y que yo... me acuerdo. Soñando lo que no sé, soy tan veraz y tan mentiroso como Homero, a quien debo mis mejores luces para volar a donde me llaman. Pues las ideas no sólo acuden, llaman... Y antes de hacérseme presentes tengo yo que hacer presente mi fidelidad, ya

sea con razones o con fantasías. De otra manera, estad seguros, no me movería, y viéndome tan ocioso es raro que ellas acudiesen, de no ser por lástima. ¡Homero! No sé si he dicho alguna vez... ¡Habla uno tanto aquí en Atenas! Y la verdad es que me inspiran tan poca confianza los mudos, los reservados, los recelosos, los que no responden, los que no me auxilian ni parecen querer el auxilio de nadie, los que andan espiándome y tal vez diciendo que pervierto a la juventud...

—¿Qué ibas a decir, Sócrates?

—Digo que no sé si alguna vez habré dicho alguna impertinencia a propósito de Homero... Habrá sido, tal vez, contra los homeristas, que si lo leen no se enteran. Y ahora estoy pensando que tal vez él es mi demonio, el que me mueve... Oigo decir a algunos lógicos que primero es la idea y después el juicio. Pero ¿no hay un juicio que vuela, una paloma orientada, que, sin saber a dónde va, sabe que es fiel al rumbo y a la voz aún no oída que le llama? ¿Decís que por "asociación de ideas" o porque las que tiene le empujan a las que no tiene?

—No, Sócrates, no decimos nada.

—Homero cantaba hacia el porvenir, se canta

siempre hacia el porvenir, nadie canta de vuelta, porque no hay vuelta. Nos llaman... Y con nosotros van las antiguas naves y los héroes y todo lo que fué eterno en algún momento... y ya no sé qué iba a decir. Se me suspendió el vuelo del juicio. Pero se me quedó aquí el rumbo: ya me acordaré."

Después de oír a Sócrates y de verle, no sé qué decir, o no me atrevo. Me atrevería si pudiese verle con los ojos de la cara. En fin, hablaré con prudencia. ¿No os parece que esta noción de la libertad como condición del juicio es de muy viva tradición socrática y que, si llega a esclarecerse, desvanecerá muchos equívocos, y entre éstos el apuntado, el que he querido hacer patente "materializando" el idealismo platónico en una de sus fases o expresiones más divulgadas e influyentes?

Si parece un abuso materializar ese aspecto del idealismo platónico podéis hacer el experimento inverso, idealizarlo todo —¿otro abuso?— haciendo sustancial la forma o formal la sustancia, e identificando enteramente el ser con la idea del ser. Éste, en la cima del Reino, será entonces Idea de sí; y plenitud querrá decir identifica-

ción del ser consigo al saberse, al hacerse actual para sí cognoscitivamente. ¿Y con qué libertad? Apliquemos la oreja al pecho del sistema (sistema de sistemas en esta alusión)... No se oye un latido como no sea el del corazón del hombre que dice todo eso. Sí, ¿con qué libertad? Con libertad formal, conforme y hasta conformista. ¿Pues cómo no ha de *conformarse* el Ser con lo que sabe que está siendo? Es este un ser sin porvenir, aunque se explique de antemano y se prediga, pues en el fondo siempre se postdice. Como es el Ser, no se contradice. Su lógica esencial lo dice todo en orden conveniente, que contemplado en síntesis muestra no ser contradictorio. Claro, ¿cómo ha de ser contradictorio el ser de la realidad sabida al consumarse, o consumándose para saber de sí y realizarse, para realizarse en el saber? La perfección está predicha en la forma del proceso explicativo. Y como el ser así definido —archidefinido aunque se empiece por la indefinición— se propone a sí mismo como todo el Ser, pues de antemano se ha tragado de diversas maneras el no-ser, para que nada falte en sus dominios (y esto es perfectamente razonable mientras se trata del ser lógico), es natural decir que nada se le opone ni le mue-

ve... y que es libre. ¿Con qué libertad? Con libertad formal, la misma que tiene un triángulo, completamente de acuerdo en ser triángulo y sin que nada pueda oponerse porque, en realidad, todo concurre a que lo sea.

De muchos modos se idealiza el materialismo y se materializa el idealismo. Pero en todos hay —a veces inocentemente— este pecado original: la falta de humildad empírica. Cualquiera diría que la actitud más humilde es la de quien supone que sus nociones están originadas como efectos por las cosas. Pues no. Ese es el que antes de admirarse de las cosas se pone a definirlas y a restringir esa definición hasta entenderlas sólo como causas, como condiciones, tras de lo cual y de cortar las alas a las condiciones —pues todo vuelo le parece sospechoso y sólo cree en el contacto, en lo palpable y en el paso de hormiga (¡acabará, si le dejan, corrompiendo la Física y hasta las Matemáticas!)—, comienza a celebrar su servidumbre de un modo agresivo, diciendo “todos somos unos, y —gracias sean dadas a la Gran Cosa Multiforme— bastante poca cosa”. De lo más serio de su alma se defiende, o se oculta, con reglas de aparente prudencia y pregonado escepticismo... En realidad anda tan

escaso de lo uno como de lo otro. Y al decir ignorancia se refiere siempre a la que atribuye a los demás. ¿De qué personaje estamos hablando? ¿No estaremos a punto de cometer alguna injusticia? Muchas, sin duda, porque el tal personaje no lo es, sino una máscara ficticia —no toda máscara es ficticia— tras de la cual puede estar un rostro amigo, un sabio, un ángel, una persona honrada. Cuando algo se divulga en gran escala, todo palo es de ciego. Perdonadme, pues. Y en todo caso, con perdón o sin él, no seré yo quien deje en paz a los “hijos de la tierra”, a esos cabezas duras, que pueden ser buen fundamento... Es cuestión de encontrarles el origen. Quizá la prisa de trabajar o de divertirse —y hasta de hacer milagros— les ha hecho pasar por alto, a los más ingenuos, el misterio inicial de su buen sentido. Y después, como siempre, debió llegar el proselitista avinagrado a confirmar la precipitada negación —o mejor olvido— y a pregonar nuestra poquedad... o nuestra estúpida sublimidad, que es lo mismo.

Si se prescinde de la vida del juicio y de su previa actualidad antes de pronunciarse, y aun antes de saberse, sólo se le podrá después atribuir conformidad, pero no iniciativa. Es como si se

casara sin amor. Pero no sé si es buena la metáfora, porque con eso del "amor ideal", "la mujer ideal", "el ideal de cada uno" y la supuesta necesidad de conocerse antes de unirse —¿unirse o juntarse?— anda también el amor muy falto de juicio espontáneo. ¡Qué disparate! ¡Conocerse antes! ¿Definirse? ¿Calarse? Ni antes ni después. Amarse es no acabar de amarse (no acabar de conocerse). Estad seguros: sólo aciertan Romeo y Julieta. ¡Eso sí que es juicio, vivo hasta la muerte y desbordado luego en todo lo que él dice y llora, y no acabará de decir jamás, ante el vivo retrato de la muerte de ella! ¡Y a esto llaman "idealismo"! ¿De cuál? Lo más poético de Platón no es el "idealismo", sino el amor que lleva como saeta su juicio anhelante, su adivinación, a través de la fronda portentosa de las ideas que le miran.

¿Cómo podrá decirse lo que es la espontaneidad del juicio sin saber bien lo que es —o al menos lo que no es— su libertad? Es muy equívoco eso de suponer que la espontaneidad es un grado "inferior" de la libertad. No. Mi espontaneidad es mi libertad ignorándose, distraída. Cuando la noto es, casi siempre, porque ella misma eriza

la "crin" . . . De todos modos, dado que la espontaneidad del juicio (su distraída libertad) no puede, como es natural, ser del juicio, sino nuestra (es lo que suponemos que se ha estado entendiendo), parecería inexcusable, para que pueda darse por admitida esa libertad, que probemos la otra, la del querer, la de la acción . . . separada del verbo. ¿Es ese el método? ¿Hay que empezar por dividirse de ese modo? ¡Bonita trampa! En ella han solido tropezar mis ilustres precursores y no voy a ser tan mal discípulo que no aproveche su experiencia. Primero tengo que hablarlos espontáneamente (con distraída libertad) y con algunos tropiezos —más de los que quisiera— en que se muestre mi libertad un poco erizada. ¿O es que no valen nada los testimonios? Y en cuanto al método, puedo deciros confidencialmente que no lo he "tramado". Me pescó distraído, cuando estaba empeñado en demostrarme vuestra libertad y la mía en el mundo —en tiempo y espacio— con ciertos razonamientos geométricos.

Esa arbitrariedad de trazar una línea, llamarla AB, luego otra, A'B', luego una secante, y empezar en seguida a ver la inmensa vitalidad de un plano —¿del plano o nuestra?— de pronto me sorprendió mucho . . . Otra línea, otro surco,

un mar de rumbos... ¿Qué estoy buscando? Lo que no sé. ¿Y cómo sé lo que busco si no lo sé? El matemático dirá: buscaba una demostración de "tal cosa". Bien, buscaba una demostración que no sabía. Fidelidad a "tal cosa" no es lo mismo que fidelidad a la demostración que se busca. ¡Fidelidad a lo que se ignora! ¡Saeta del juicio en el albor de su antesala!

Para acabar, en fin, de responder de un modo inequívoco a la pregunta que hemos atribuído al empirista ingenuo (no suficientemente ingenuo), y hacer de paso más patente la espontaneidad a que nos referimos, vamos a suponer que llegados a este punto de nuestro diálogo con él —tácito o manifiesto—, antes de convencerse nos dijese: "Admito la descripción de esa antesala... Pero ¿no habrá que convenir, de todos modos, en que si el mismo objeto se presentase dos veces y en igualdad de circunstancias ante el mismo sujeto, y éste pudiese hallarse en ambos casos en el mismo estado, se repetiría el mismo hecho cognoscitivo y con las mismas resonancias y consecuencias? Pueden también suponerse dos sujetos idénticos, con igual historia y en la misma situación. ¿No harían el mismo viaje en uno y otro la fantasía y el discernimiento?"

Tal repetición implica la del mundo, cuya unicidad histórica y categórica hace nulo el sentido de la hipótesis, pues la repetición de "este momento" es ahora mismo tal como lo vivo y, simultáneamente, lo recuerdo. Con otra dualidad (como temporalmente repetido) ya no sería *el mismo*. Pero aun en el supuesto de que yo tuviese por único lo que sin embargo es repetido, y dado un testigo de mi repetición que pudiera serlo de mi intimidad y revelarme luego lo *acaecido* en ella las dos veces —o bien decirnos a dos seres idénticos (yo en este momento, y otro como yo en un momento como éste) lo acaecido en la intimidad de ambos—, no niego la *posibilidad* de que nos diese a los dos la misma noticia, o igual noticia a mí de mis dos veces, pero sí que esa posibilidad fuese la única y que, por consiguiente, procediese de la previa identidad de condiciones objetivas y subjetivas. O bien se trataría de una asombrosa coincidencia, o de que ambos —o yo las dos veces— hubiésemos estado habitados por el mismo ángel o el mismo demonio, o maliciosamente sugestionados de antemano por el mismo testigo que luego hubiese de informarnos. Y aun así, rescatada el habla propia y, con su fuente silenciosa, la libertad contemplativa y

reflexiva, yo —y supongo que el otro también, en la hipótesis de los dos idénticos— no me conformaría con noticia alguna que pretendiese limitar lo acaecido, darlo por expresado y terminado con el dictamen del testigo más fiel y más penetrante que quiera imaginarse. El más fiel soy yo mismo si se despeja mi memoria y si no hay reservas o temores que la estorben. Y a este propósito puedo deciros que si recuerdo algo con verdadera claridad —un mar, por ejemplo, que vi hace años y que se agita de nuevo, con su luz peculiar, en mi memoria— veo también de nuevo la hondura inabarcable de la contemplación posible, la eternidad de aquel instante, mi renuncia gozosa y angustiosa a confinar el vuelo de las palabras íntimas, unas decibles y otras indecibles, y entre las cuales las hay que golpean interiormente el pecho y jamás tendrán sílabas; acaso algunas puedan tener colores, mármoles, acordes; y como cada una se desata en otras, no se puede acabar de saber y de ignorar lo que se sabe y se ignora en cada una. Y es que no hay “cada una”...

Así, pues, a la hipótesis de que, repetidas las “condiciones”, se repetiría “el mismo conocimiento”, respondemos: No, sino el mismo objeto

de conocimiento, el cual implica la actualidad de todo lo que se requiere para que sea tal objeto... y de conocimiento. Y ese mismísimo objeto de conocimiento, el mismo mar, en el mismo instante, "vuelto a contemplar" por mí desde la misma nave y con los mismos años, y hasta ignorante de ese retorno, y sin recuerdo alguno ni vestigios de mis años "siguientes", sería igual comienzo de posibilidad contemplativa, pero no cauce repetido o rígido trayecto impuesto al verbo íntimo y al dilatado vuelo de la contemplación. Y si hoy se me declara algo de lo que en tal momento supe sin saberlo, es cierto que no se me habría declarado, al menos en este mundo, si hubiese muerto ayer, pero eso no excluiría aquel pretérito actual silencioso, al cual tengo que atenerme ahora para saber si acierto algo en lo que digo. Si alguna vez, aunque no abolida, queda suspensa y como ociosa la posibilidad del juicio, es porque la infinitud de su horizonte lo aquieta y lo pasma. Y justamente entonces no se hace ninguno. Pero "se vuelve al mundo" con la cabeza a pájaros, y de pronto con más frescura, decisión y rectitud de juicio... Con más espontánea libertad.

EL ALMA Y EL ESPEJO

1. — UNA SEMBLANZA EN FORMA DE EPISTOLARIO, Y CLASIFICACIÓN POSIBLE DE LOS LECTORES ALUDIDOS

Supongamos un joven lector de Dostoievsky. Es difícil que no se sienta constantemente aludido por las potentes y luminosas descripciones, directas o indirectas, francas o novelescamente sugeridas, que el portentoso escritor hace de la conducta e intimidad de sus personajes. En realidad, si es un buen lector debe pasarle lo mismo leyendo a Shakespeare, a Molière, a Goethe. ¿Y por qué no, también, al leer el Quijote, la Biblia, las tragedias de Esquilo, la Odisea? . . . Tratándose del Quijote quizá el joven lector no tendría inconveniente en admitir que sí, que a veces se siente aludido, pero de un modo más indirecto, más remoto, como si el mismo Cervantes deseara mantener cierta "distancia" entre sus personajes y el lector. (Es un buen ejercicio averiguar en

qué consiste esa "distancia" y a qué ética literaria responde. Pero ahora debemos seguir nuestro examen...) En cuanto a las posibilidades de sentirse *aludido* al leer alguno de los libros de la Biblia —los Cantos Guerreros de David, el Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, el Génesis— el joven a quien estamos ahora confesando se confiesa perplejo... No, realmente no acaba de sentirse aludido. (Nota importante: ¡Dostoievsky sí!) Respecto a las tragedias de Esquilo, aun cuando en ellas hay razonamientos, intriga, personajes que se explican, el joven dice que no deja de comprender su hermosura, su majestad y hasta su misterio, pero que, si ha de ser franco, no cree adelantar mucho en el "conocimiento de sí mismo" leyéndolas. Con los cantos homéricos le pasa lo mismo. Y alguna vez me ha dicho (este joven existe y ya empieza a sentirse aludido) que ciertos libros, cuyo valor no puede negar, tienen el grave inconveniente de que le dejan solo. En general, se siente solo si no le registran. Leyendo a Nietzsche se ha sonrojado muchas veces viéndose repentinamente "descubierto" por algún aforismo. Pero esto es para él un signo de que él existe para Nietzsche. Está cruelmente tenido en cuenta. Y, en general, la sinceridad de

Nietzsche le acompaña y le fortalece. Por suerte, cuando ya se cree muy fortalecido y dueño de la penetración del maestro, el mismo Nietzsche con muy clara conciencia de lo que está pasando se encarga de despistar al penetrante amigo —al camarada de penetración— en la página siguiente.

Nueva fase: el joven lee a los psicoanalistas. Freud le divierte, pero le parece un poco remoto, extraño, tal vez arbitrario. No tiene nada de particular... A nuestro juicio —ya intentaremos probarlo alguna vez— Freud es un genio formidable que no le cupo en la cabeza a Freud, en la cabeza que él mismo se había hecho sin contar con Freud. Sigamos ahora confesando a nuestro amigo. Cuando halló ocasión de escalofriarse y de sentir que no quedaba rincón de su alma sin “denunciar” fué al leer al sagacísimo Adler. Apenas halló en este psicoanalista (en ese aspecto de la denuncia) nada que no le hubiesen dicho ya Nietzsche o Dostoievsky, pero ahora la acusación era científica, sistemática, implacable, ordenada y, frecuentemente, referida a diversos secretillos que él, es verdad, no solía ocultarse, pero a los cuales hasta entonces no se le había ocurrido atribuir tanta importancia. ¡Pues sí, resulta que la tenían, y no sólo como pequeños

motivos para avergonzarse o recriminarse, sino como *síntomas*! No hace mucho recibí de este amigo una carta alarmante... (Son varios, naturalmente, los jóvenes amigos, conocidos o desconocidos, que se sentirán alarmados por la probable "alusión"... Que se tranquilicen, porque todo esto es una ficción literaria, ante la cual no vacilo en darme también por aludido.)

La carta "dice" en resumen: "He llegado a extremos de sagacidad introspectiva insospechados. Mis maestros fueron Dostoievsky, Nietzsche y Adler. Naturalmente los he superado. Les he visto el revés. Sé perfectamente a qué atenerme respecto a ellos y a mí. Ellos pretenden ser sinceros y me han enseñado a serlo. Pues bien, con toda sinceridad, he descubierto que mi sinceridad es hipócrita. Entiéndeme bien: mi sinceridad es sinceridad, pero es hipócrita. ¡Es un síntoma! Y mi penetración otro síntoma. Y el genio (no me refiero ahora al mío para no escandalizarte, sino al de cualquier genio) es siempre una sospechosa maraña de síntomas. No hay creación, sino transformación de síntomas. Y el fondo de nuestro ser es el deseo de ocultarse. ¿Por qué no dejarle que se oculte? ¿O por qué usar la máscara de la sinceridad? En resumidas cuentas nos en-

valentonamos, nos hacemos psicólogos, delatores de los demás y de nosotros mismos, para ocultar nuestra fundamental vergüenza. Por primera vez soy sincero al decir: tengo vergüenza. Y por última vez soy todavía un tortuoso hipócrita al sincerarme de ese modo. Te anuncio el paso decisivo: ser francamente hipócrita, sin reservas ni vueltas, con toda rectitud. ¿Utilizaré la sinceridad? Tal vez. ¡Es tan buen recurso! En fin, me dispongo a ser genio sin restricción alguna."

De otra carta: "Mis sospechas se confirman. Veo que soy lo que se llama un hombre de nuestro tiempo. He leído recientemente varios libros geniales —dernier cri—, unos bastante simples, con una sola avenida, y otros más laberínticos, con muchas callejuelas, cuya característica general es la *dialéctica* del síntoma. Aún no sé bien lo que significa esta frase, aun cuando es mía o, por lo menos, nacida como un hongo en alguna de las sombrías bóvedas de mi hipócrita cabeza."

De otra: "Soy algo más que un genio. Soy un zorro. Empieza a producirme terror la lucidez de mis sospechas. ¿Recuerdas mi carta anterior? Pues bien, la cosa prospera. Los genios más recientes se pasean ya con los síntomas al aire.

Pálidos, muertos de vergüenza, aterradores, seductores. Yo he comenzado a gritar desde la ventana de mi bohardilla que da sobre la Place Jussieu: ¡Hipócritas, hipócritas! Y uno de los genios me sonrió de un modo significativo. Noté que estaba en el secreto. No puedo olvidar sus ojos, dos verdes lagunas insondables.”

De otra: “¡Esa mirada, esa mirada! ¿Es vengativa o fraternal? No puedo saberlo porque, en el fondo, empieza a tenerme sin cuidado. Detrás de la venganza puede estar la fraternidad, y detrás de ésta la venganza.”

De diversas cartas: “¿Supondrás que me contradigo si digo ahora que la vergüenza no es el fondo de nuestro ser? El fondo, en realidad, es la desvergüenza. Pero con pura desvergüenza el ser no halla ley alguna para determinarse. Tendría que expresar de un modo simultáneo y explosivo —contradictorio, caótico, imposible— toda su desvergüenza. Gracias a la vergüenza hay restricciones, límites, que le permiten ostentarse, aparecer en tiempo y espacio y... presentarse en sociedad. Podríamos decir, renovando la terminología de uno de mis precursores, que la desvergüenza es lo dionisiaco y la vergüenza lo apolíneo. ¿Y el pacto? ... El pacto

(ya ves si soy consecuente) es la Hipocresía"...

"Sí, tienes derecho a decir que me contradigo. He maltratado a Apolo de todas maneras y veo que no puedo destruirlo. No hay modo de encontrar la desvergüenza pura. En cuanto doy o creo dar con ella es que se está expresando. Eso de la desvergüenza pura era una hipótesis, un postulado para explicarme el Síntoma, el Fenómeno. La desvergüenza en sí, el Noumeno Inverecundo, es incognoscible"... "¡Al diablo lo incognoscible! Esa palabra, desvergüenza, es una simple invención de la vergüenza, de la hipocresía timorata. A medida que me expreso, veo que el fondo es nulo. La Hipocresía perfecta es la conciencia de esa nulidad unida al empeño irracional de seguir expresándose. No hay más que dos caminos: sinceridad total (nihilismo) o hipocresía total, sin restricciones. Vanidad de vanidades, todo vanidad... ¿Eso dice el Ecclesiastés? Pues yo digo que el autor del Ecclesiastés es un vanidoso, un redomado hipócrita, un poeta. ¿Para qué se expresa? ¿Qué novedad nos cuenta? ¿Por qué ese afán de predicar, de exteriorizarse, si todo es vanidad? No hay otra sinceridad que la del silencio, ni otro silencio verdadero que el de la muerte, ni muerte más cabal que no haber

nacido. Huelgan las prácticas ascéticas. El desierto es una farsa. La negación de sí, la renuncia, una comedia fúnebre. ¡No haber nacido!". . .

"Después de mi última carta me he quedado pensando en esta frase: ¡No haber nacido! ¿Soy responsable de haber nacido? ¿Y es un delito? Si la verdad es la negación de toda apariencia y, por lo tanto, de la mía, no cabe duda que nacer es un delito. Falta saber si lo he cometido yo. Pero ¿a quién puedo atribuírselo, si sólo conozco síntomas, apariencias, y si además no tengo más que suprimirme para que cesen inmediatamente todas las apariencias que dependen de mí, entre ellas yo mismo como ser manifiesto y que se manifiesta?" . . . "¡Hallé la solución! ¡Eureka! La supuesta verdad es invención mía. Mi nulidad, o la noción de esa nulidad, también. La noción del supuesto delito, es una de tantas nociones a posteriori" . . . "Me preguntas qué entiendo por nociones a posteriori. Todas. Todas son a posteriori. Pero no vayas a confundirme con un empirista vulgar. El pobre hombre cree que hay alguna realidad como antecedente necesario de su experiencia. No; lo que hay es un acto previo, del cual se tiene en seguida la correspondiente experiencia y, por lo tanto, la noción. El delito

es creación mía. Después recreación. Es el momento en que le llamo delito. Y todas las nociones son así, a posteriori. A priori comprenderás que no puede haber noción alguna. Incluso la de la propia existencia es invención mía a posteriori". . . "¡Ahora sí que comprendo a Nietzsche! Voluntad de existir. ¿De poderío? Es igual. ¿De ostentarse? Es lo mismo. Lo que no puedo explicarme es su *caída* en la idea del eterno retorno. Le quedaba aún, sin duda, la superstición de la Eternidad, y se las arregló como pudo para justificarla. Pobre hombre. A Dostoievsky lo comprendo menos. Tendría que volver a la adolescencia para sentirme agitado por sus dramas de aldea. ¿Cómo después de haber descubierto la hipocresía irremediable se obstina en buscar una sinceridad positiva? Sólo hay la negativa, y aun ésta es paradójica en cuanto se expresa. Cabe suicidarse como Weininger. Pero es también contradictorio. Una expresión tan acabada y fulminante como esa es el colmo de la voluntad de existencia, de poderío y de ostentación. Pobre Weininger, pobre iluso. De Adler apenas me acuerdo. ¿Recuerdas las latas que te he dado hablándote de ese médico loco? Toda su obra es un síntoma. Y eso unido a la pretensión de

curarnos, es el colmo de la serpiente que se muere de la cola. ¿Será esa la famosa serpiente Pitón? Los médicos son unos ilusos. Apolo no les dijo aún la primera palabra. Pero ¿no es un iluso el mismo Apolo? Esa serpiente no hay modo de matarla. Sólo cabe dejarse devorar por ella". . .

"La dialéctica del síntoma es la del hombre y de la historia. A ella me entrego, a la espontánea codicia de experiencia de mi propio ser. Haré todo lo que quiera saber. Querré saber todo lo que se oculta detrás de lo que sé. Y así me iré cumpliendo hasta que me trague la sepultura que ya estoy inventando. Me cuidaré muy bien de no inventar el infierno. Cualquier descuido en ese punto sería fatal". . .

Hacia el fin: "No puedo resistir más mi libertad vacía. Ando buscando alguna fe de carbo-nero que me dé reposo o la ilusión del reposo. ¿Quiero encadenarme? No sé, no sé. . . Este es un nuevo síntoma inesperado. ¿Inesperado? Miento. En la sonrisa experta y acariciadora de algunos eclesiásticos hallé más de una vez no sé qué sima tentadora. ¿Me ofrecen descanso? ¿Me ofrecen experiencia, alguna nueva experiencia? ¿Me horrorizo de mí mismo otra vez, como en los tiempos juveniles! Me sorprendí asomándo-

me a la mística como a un paraíso artificial. Me sorprendí soñando con no sé qué delirios. Soñé con un ángel que se acercaba a besarme en la frente y desperté espantado del contacto, porque era exactamente el de un hocico. ¡Estoy creando ambiguamente el infierno, el mío! ¡No sé a quién pedir socorro! En torno sólo hay máscaras. ¡Oh, sinceridad, sinceridad! ¿Cómo es su rostro? Díme tú algo verdadero, tus dudas verdaderas, tu verdadera angustia, o cuéntame cualquier recuerdo de la niñez de ambos. He vuelto a releer algunas de tus cartas, llenas de silogismos. Y puedo jurarte que nada de lo que dices me convence. Pero eso de que alguien haga silogismos tan cándidamente, creyendo que hace de verdad algo serio, me ha producido de pronto una sorpresa tan luminosamente absurda que, por primera vez, me estoy riendo con ganas desde hace muchos años. Compré en una librería de viejo el *Parménides* de Platón, que tú me habías recomendado alguna vez, y lo estoy rebatiendo desde el principio al fin, sin dejar títere con cabeza. Esa pelea noto que me hace mucho bien. Pero ¿será otro síntoma? ¿Y de qué? Toda mi franqueza es desconfianza. Toda mi desconfianza es desconsuelo. No vuelvas a mirarme al rostro. Es quizá

lo mejor. Por otra parte, quizá te desprecio. ¿Te lo he dicho alguna vez? En general desprecio al prójimo. Unas veces porque me lo sé de memoria. Otras porque me parece un iluso. Otras porque no quiero que me regale nada. Yo me basto para inventarlo todo. ¿Qué? ¿Te parezco un personaje de Dostoievsky? En otro tiempo eso me hubiera consternado y, a la vez, lisonjeado. Ahora esa idea me deja muy tranquilo. Más aun, me indigna pensar que Dostoievsky pudiese tratarme como a un ser misterioso, y tal vez con una absurda mezcla de pavor y de caridad. ¿Hermanos? Sí, en la hipocresía. No sé si estoy disparatando... ¿Caeré al fin en manos de ese amigo (ya te hablé de él), discípulo de Adler, que me mira de un modo inadmisibile, con ojo clínico, y que además acierta siempre o casi siempre? Me ofrece una salud estúpida, y eso es lo que me indigna. Sin embargo, es probable que acabe confiándome a su tranquila protección. Regresaré a mi país natal en condiciones de hablar apaciblemente con el cura y el notario. Me haré conservador. Iré a misa sin fe, para dar ejemplo a los aldeanos. Y si apareces por allí, al primer silogismo te meteré en la cárcel.”

Proyecto de respuesta: "Vuelve a leer a Dostoievsky. Vuelve a leer a Nietzsche. (De los psiquiatras ya hablaremos.) Lee a tus maestros con fraternidad y, sobre todo, con admiración. Dale fortaleza y al mismo tiempo desármalos con tu admiración. No son espías, no son "psicólogos delatores". En su frenesí contra la simulación, Nietzsche llega a confundir rostros con máscaras. Pero contéplale a él en esa batalla. Asómbtrate de sus equivocaciones, sublévate francamente cuando no puedas soportarlas, pero sigue hasta el fin interrogándole... No da con la respuesta. En sus papeles póstumos (La Voluntad de Poderío) verás el destellante babel de sus hipótesis y querrás tú mismo hallar alguna respuesta que le oriente. Dirás al fin, de él y de ti: Estamos perdidos. Pero verás, al mismo tiempo, que él quiere *salvarte*. ¿A ti, personalmente? A ti, personalmente. Y cree que puede. Es un salvador en soledad total, un salvador desesperado. Compadécelo y reálzale. Vuelve a alzarle en tu alma y sigue preguntándole. Empezarás a saber, con ese *acto*, lo que es *sinceridad*. Lo sabrás si responde. Y lo sabrás si no responde. Pues verás que la sinceridad está ya en la pregunta y en el

doble fundamento personal de toda pregunta . . . Pero si lees también de nuevo al otro "culpable" de tu perdición, verás con qué asombro te mira viéndote perdido por su causa. Mira su rostro con franqueza. Empezarás "de nuevo" a saber lo que ya sabías de pequeño cuando una mano familiar se posaba en tu frente. Sabrás sin desorientada retórica y con todo el misterio conveniente, lo que es fraternidad. Ahora bien, en uno y otro caso, lo que ahora más me importa que descubras es el sentido de la palabra reflexión. En el caso de Nietzsche se trata de una reflexión en proceso y que nos obliga a nosotros a contemplar el proceso para reflexionar sobre él. No hay modo de "abarcар" tal proceso sin algún principio de orientación. ¿Y cómo orientarse? ¿Considerando la obra como síntoma? ¿Buscando explicaciones, claves, indicios, en la biografía del autor? Nietzsche es en gran parte responsable —y, por lo tanto, víctima también— del uso inadecuado (devorador) de la noción de síntoma, que es necesario distinguir muy bien de la noción de signo para no caer en la tenebrosa y movediza "dialéctica del síntoma". El mejor modo de entenderle es no secundarle en este aspecto. ¿Te parecerá absurdo que te recomiende la *lógica*

como medio de orientación para entender una *vida*? Conviene que te parezca absurdo, y, al mismo tiempo, que me creas, porque eso te obligará a desentenderte, de una vez, de dos cosas. Primera, de la lógica cadavérica. Segunda, de la idea cadavérica que tienes de la lógica. Para volverte loco te diré que si una flor no fuese silogística, jamás se podría hacer con algún fundamento el más modesto silogismo acerca de una flor. ¿Que no lo harás? ¿Que temes marchitarla? Es que tus silogismos son mortales. No son silogismos. En esas condiciones jamás podrás hacer una metáfora, o la que hagas será un silogismo detestable, inerte, falso, tonto, disfrazado o pintado con algún precioso colorín. Dirás, por ejemplo: "el plateado disco de la luna" y otras cosas por el estilo. Digo "silogismo" por decir "figura lógica", como tú, al decir "metáfora" te refieres a muy diversos tropos y no siempre a verdaderas metáforas. Te aconsejo, pues, que para entender la "vida" de Nietzsche (no digo vida y obra para no empezar separando lo que después tendrás que unir) procedas con lógica, es decir, procurando creer todo lo que te dice, de igual manera que él procuró creer todo lo que decía. Descubrirás así lo increíble (y será

la ocasión de aplicar la noción de signo). Al mismo tiempo que se despeja el proceso reflexivo se reflexiona sobre él. No se trata, pues, de dos etapas... Caso de Dostoievsky: no hace falta contemplar unitariamente su destino reflexivo para reflexionar sobre él. Basta imitarle en la reflexión al leer cualquiera de sus grandes novelas. Se puede, es verdad, contemplar la propia imitación. Es probable que entonces te preguntes: ¿Qué es lo que mueve a Dostoievsky —o qué es lo que “nos mueve”— a esta contemplación de sus personajes, entre los cuales es probable que estemos él y yo, y acaso maltratándonos del modo más irremediable y lastimoso? Sigue, sigue leyendo, sin sentirte espiado, sino siempre *aludido*, pero no como antes, en tu suspicaz y agitada adolescencia, sino de otro modo... ¿Cómo? Como si al oír la Pasión según San Mateo, de Juan Sebastián Bach o una Misa del maestro Victoria o de Palestrina, o al leer la Orestíada, se te ocurriese de pronto sentirte aludido... Entonces agradecerás la compañía de Dostoievsky. Te está encubriendo, protegiéndote, acompañándote como un hermano mayor en el gravísimo misterio de la reflexión. Comprenderás también la parsimonia de Goethe. Quizá no está de más que

leas el Fausto procurando quedarte a solas con Fausto y con Mefistófeles. Procura ausentar a Goethe. Entra como entraría Dostoievsky (pero sin la compañía de Dostoievsky) en el alma de Fausto. Rejuvenécete . . . Enamórate con esa segunda juventud espectral. Celebra un festín en que reluzca el vino sutilísimo que hizo brotar del revés del aire el Mensajero del Poder Posible . . . Contempla el Siempre sin Eternidad. Cabalga. Ve al aquelarre, tú solito, sin Goethe, pero reflexionando, viéndote . . . ¿No llamarás por fin al parsimonioso poeta? En una carta me has hablado de que tal vez te convendría casarte. "Acaso viéndome perpetuado en los hijos —decías— empezaré a sentir mi realidad". . . ¿Sabes lo que dices? ¿Has reflexionado sobre ese "cuentecillo" bíblico de Abraham e Isaac? Y ahora que te lo recuerdo ¿no te sientes aludido? ¿Qué harás cuando se presente el ángel y te proponga obediencia a la Eternidad poniendo en tus manos el puñal con que has de sacrificar la perpetuidad genesiaca? ¿Qué harás al ver los ojos suplicantes de Isaac? Tu Isaac será hijo de un sofisma. Y no hace falta la visita del ángel ni el puñal. Esa historia puede cruzar por tu alma en silencio, mientras tu Isaac te dice que le cuentes un cuen-

to... Adiós y perdóname, que no he querido hacerte daño."

Quien se sienta aludido por el epistolario que precede a este "proyecto de consejo" —y entonces también por el consejo mismo— estará ya en el umbral de la reflexión, sobre todo si, al mismo tiempo que percibe que el epistolario es apócrifo, siente con suficiente vivacidad "alucinatoria" que podría no serlo. ¿Y si no lo fuese? ¿Si os digo que es real? Antes de declarar la verdad histórica voy a concluir la historia. El autor del proyecto de consejo no llegó a enviarlo. Quiso antes conocer algo mejor la naturaleza del conflicto y contestó a su amigo con diversos epigramas dilatorios que le indujesen a denunciarse hasta el fin, tales como éstos: "Escapa de tu sombra. Quédate inmóvil escuchando el rumor de tus propios pasos. Procura contemplarte desde la acera de enfrente. No creas en tu existencia sin creer antes en la creencia misma. Etcétera."

Respondió a lo primero: "Ya lo hago, ya escapo de mi sombra mentirosa, buscando la realidad de mi ser en las tinieblas." A lo segundo: "Cada vez que escucho el rumor de mis pa-

sos noto que me conducen. ¿Quieres más inmovilidad?" A lo tercero: "Ya me vi una vez en la acera de enfrente. Lancé una piedra y se quebró el misterio. Era sólo un espejo." Y a lo último: "La creencia es increíble." A este "descubrimiento", como él decía, se quedó encadenado para siempre. ¿Cómo aconsejarle? A todas luces era inútil. Suscitando esa frase, el autor de los epigramas se había hecho responsable de un límite mortal. Su amigo había dicho, al fin, lo que tenía que decir: "La creencia es increíble". ¿Cómo acaba la historia? Puede continuarla el lector. Debemos ya declarar sin ambigüedad alguna que es ficticia. ¿Increíble? El lector "aludido" sabe que es una invención verídica, una hipótesis del ser sobre sí mismo, una amenaza real, de igual manera que podría ser una promesa real. Y convenientemente iluminada ¿no es también una "promesa real" la máxima en que se encarceló nuestro personaje? "La creencia es increíble"... Sin embargo, he aquí la tenebrosa consecuencia a que él creyó llegar en ciertos momentos. "Si la creencia es increíble —decía con desventurado alborozo— puedo creer lo que me plazca. Soy, al fin, soberano absoluto de un desierto. Puedo quizá "crear" lo que se me antoje,

pero creerlo . . . ¡nunca!" Última fase: "Quizá si me sometiese a ciertas reglas, pero no mías, sino ajenas, impuestas, arbitrarias y, a ser posible, incomprensibles, podría tener fe en las ilusiones que resultasen de la sumisión. Es mi última esperanza. Hipocresía perfecta, inocente, sin responsabilidad. No objetivada, querido amigo, sino ¡al fin! *objetiva* . . . ¿Me entiendes? Te meteré en la cárcel al primer silogismo."

Para completar este ejercicio de reflexión dramática debemos intentar una clasificación de los lectores aludidos:

Primer grupo: Los que se sienten felices, "liberados", al poder pensar: "Mi caso no es único."

Segundo: Los que se rebelan contra el autor, del cual dirán: "No ha comprendido a su personaje. Es inferior a él. (Es decir, es inferior a mí, al lector aludido.)"

Tercero: Los que se defienden de la identificación haciendo distinguos.

Cuarto: Los que se defienden contemplando al personaje con amable ironía, haciéndose cómplices de la que atribuyen al autor.

Quinto: Los que se sienten conformes, sin reserva alguna, con el epistolario, simpatizan pro-

fundamente con "su" autor y suponen al autor de este libro en tenebrosos manejos dialécticos, contra los que conviene estar en guardia. Éstos dirán: "Aquí sucede algo horroroso. El autor crea en nosotros la ilusión de una estrecha camaradería entre él y su personaje, lleva luego la ficción del afecto hasta el extremo de disimularlo (con lo cual nos parecerá más verdadero), y nos deja así pendientes de su solicitud..."

Sexto: Los que dicen sencillamente: "Ese *estado* es el mío. ¿Y ahora? ¿Qué gano con saberlo?"

Séptimo: Los que desean solución. (Otros dirán salvación; otros, salida.)

Octavo: Los que temen la "solución", pues por tal entienden la "pérdida del problema". (¿Tendrán otros después? ¿Y qué van a hacer sin problemas?) Éstos tienen grandes afinidades con los que temen la "salida", pues en cierto modo ese *estado* de que temen salir, es ya una costumbre que les protege, les entretiene, les brinda ocasión de sentirse.

Noveno: Los que temen la "salvación". Esta palabra es sumamente equívoca para quien teme salvarse, estar sano. Por otra parte, "no se explica" que alguien quiera salvar a otro. ¿No querrá someterlo? ¿O, simplemente, "hacer mé-

ritos"? La historia —y, sobre todo, "la historia verosímil"— está llena de laberínticos ejemplos de solicitud sospechosa. Y en cuanto a la propia salvación, ¿estamos seguros de desearla? ¿Es verdadera salud o algún secreto poder lo que buscamos? Estas consideraciones nos obligan a considerar otro grupo que, aunque designado de igual modo, no es exactamente el mismo...

Décimo: Los que *temen* la salvación. Es tan puro, tan simple, tan "legítimo" ese temor, que quien lo siente retrocede con frecuencia a la complicación previa, se refugia en ella, y pasa entonces a caracterizarse como perteneciente a alguno de los grupos anteriores. En cierto modo, si el lector aludido no es banal, es decir, si se siente aludido con profundidad, sentirá —no sin rebeldía— que ese temor es lo importante, "lo oculto" —siempre aquí lo importante es lo oculto—, cualquiera que sea el grupo en que antes haya tendido a incluirse, y aun cuando invente o descubra otros posibles para caracterizarse mejor. (Los que hemos dicho son, aproximadamente, los que corresponden a la "situación literaria", a la caracterización misma del ejercicio dramático, tal como ha sido impuesta por la naturaleza del ejemplo y por sus fines.)

2. — MEDITACIONES Y SARCASMOS DEL APOLOGISTA DE ESTEBAN

Carta de un lector: "Siento verdadera simpatía hacia ese amigo suyo, al cual he tenido que poner un nombre, pues me resultaba insoportable imaginarlo "anónimo", "apócrifo" y propuesto, además, como "ejemplo" por usted para un despiadado ejercicio dramático que aún no sé bien a qué conduce. Le he puesto un nombre reposado. Esteban. Y para mí es Esteban. Quizá usted se imagine que le he puesto mi propio nombre... Pues bien, quédese usted con la sospecha. No seré yo quien la confirme ni quien la desvanezca, pues no voy a dejarme aventajar por usted, de buenas a primeras, en eso de jugar al escondite. Y hablemos ahora del temor a salvarse y del deseo de salvarse. No estoy seguro de que exista verdadera simetría entre lo uno y lo otro, que temor y deseo sean dos actitudes opuestas—negativa y positiva— frente a la salvación posible o imposible, ni que la salvación que se teme sea la misma que la salvación que se desea.

Debo declarar, ante todo, que al leer la breve caracterización del primer grupo me dejé incluir en él inocentemente, y además (¡qué vergüenza!) sonriendo, celebrando la gracia como si fuese mía y no contra mí. Y ahora tengo esta duda, no del todo ridícula, y de la cual supongo que se reconocerá usted responsable . . . ¿Debe o no, en general, ser para mí un consuelo la tiernísima idea de no ser caso único, ejemplo solitario, en tal o cual círculo de sombras o de ridiculez? Si digo que sí, me encuentro con la objeción de mi propia sonrisa. Y si digo que no, que es un consuelo absurdo, irracional, propio de seres débiles, me parece que cedo a ella, a esa sonrisa equívoca, de un modo servil, como si fuese ajena o contagiada. ¿Y qué sé yo si es mía, de usted, o de nadie? En fin, es inútil que le pida consejo. Estoy seguro de que no acertaría a responderme. Así, pues, hay que tener cuidado con lo que se escribe. Ciertamente (pero esto no atenúa su culpa) que también me sentí incluido en el segundo grupo y, pensándolo bien, en el tercero y en el cuarto; en suma, ¡en todos!, de lo cual se infiere (grupos ocho, nueve y diez) que deseo la salvación —y, con ciertos matices, también la solución y la salida— al mismo tiempo que la

temo, y lo uno y lo otro con todas las ambigüedades que usted insinúa, y acaso con algunas más. Pero hablemos claro. ¿Qué es eso de la salvación? Si he de entenderle a usted del modo más juicioso posible, debo pensar que se refiere a la salud del ser, a la conformidad real con su propio fundamento; pero no bien se aproximan estas palabras; fundamento, salud, realidad del propio ser, comienzan los equívocos. ¿Qué sé yo de semejante salud? Podrá usted decir que no me acuerdo. Pero no veo yo qué diferencia pueda haber entre un perfecto desconocimiento y un perfecto olvido. Tal vez para acordarse de ella hay que tenerla... Pero si, al mismo tiempo, para tenerla hay que acordarse, ya me ha convertido usted en burro de noria, vendado como de costumbre, y para esas vueltas ya tengo las mías.

Vamos a razonar, sin embargo, aun cuando sólo sea por deporte. Si es, como parece, una salud que puede perderse —o sea, si la he tenido alguna vez, y la he perdido al nublarse mi memoria— no puedo decir que sea mía, propia de mi ser, como no lo es un día de primavera. Y si no la he tenido jamás, se trata para mí de algo desconocido en absoluto. Corro el peligro de in-

ventarla. ¿Cuándo sabré, de veras, que no me hago ilusiones? Más de una vez he visto, como al trasluz, mi muerte, la vanidad de mi fe ilusoria, en portentosos cielos pasajeros. ¡Ah, los conozco bien! ¡Conozco su mortificante hermosura, su soberana indiferencia! Y he aprendido a defenderme. No me tendrán, no... Cuando ya estoy a punto de entregarles el alma (pero ¿es que tengo alma?), con una gracia a veces exquisita —y que sería criminal si no estuviese inspirada en el deseo de evitar víctimas inútiles— interviene una de mis musas predilectas, no claramente celebrada por la Antigüedad Hipócrita, y sin matar mis ilusiones les pone ese nombre para que pueda dejarme lisonjear por ellas sin peligro. ¡Oh, musa protectora, Ironía de mi alma, no dejes nunca de protegerme a tiempo! ¿Le aburro a usted? Hablemos, pues, de la salud desconocida, a salvo por completo de mis dardos, ya que no sé hacia dónde se debe apuntar. De todos modos reconozco que la temo y la deseo. Inevitablemente soy absurdo. No puedo menos de parecerme algo a usted en ciertos aspectos.

Y ahora sigo razonando: ¿Cómo se puede temer y desear lo desconocido y darle en uno y otro caso el mismo nombre? Si dialogasen quienes

temen la salvación con los que la desean, ¿podrían entenderse? ¿No estarían unos hablando de la salvación deseable y otros de la temible, es decir, de dos cosas distintas? Y si soy yo quien, a la vez, desea y teme, ¿en qué fundarme para saber si deseo y temor —lo único que conozco, y no muy bien— se refieren a lo mismo? Pero aun dando por supuesto que se resuelvan estas dificultades ¿debo hacer caso del temor o del deseo? ¿En qué fundarme para responder, si, “dada la situación”, no estoy en condiciones de saber a qué atenerme sobre mi propio ser y, por lo tanto, sobre la fe que debo concederme?

Proceso de Esteban: aprende a ser sincero y se convence de que es *hipócrita*. Cualquier persona sincera puede llegar a la misma conclusión sobre sí misma si tiene las dotes introspectivas convenientes y la indispensable honradez intelectual para no atribuirse, sin pruebas, una sinceridad desconocida. Por mi parte conozco muy bien todos los resortes de mi “sinceridad”. En ese punto sí, sé a qué atenerme. Ni aun cuando me confieso hipócrita alcanzo a ser sincero. Ante todo no creo en la seriedad de mi confesión. De ninguna confesión. El paso de cualquier mujer me distrae. A lo sumo después de una confesión

apasionada que me conduce a ciertas convicciones profundas —pero falsas— y a una purificación —o más bien simplificación— transitoria y aparente, me obstino en ser fiel a ese ficticio estado para convencerme y convencer a los demás de que soy sincero, de que no mentía. Pero ya estoy mintiendo y, además, realzando cosas en las que ya no creo, si es que alguna vez creí en ellas de veras. ¿Somos Esteban y yo (y todos los “aludidos”) seres excepcionales, anómalos? No. Hasta ahora he podido, más bien, comprobar que ese es el estado normal o, cuando menos, habitual del hombre. En unos casos la vergüenza, en otros la conveniencia, imponen a todo el mundo ciertas normas de hipocresía consecuente o, como suele decirse, de honradez, cordura, lealtad, etc. La comodidad, la costumbre, la inercia, incluso la cobardía, contribuyen a dar cierta consistencia a tales virtudes. Afortunadamente se han santificado algunos instintos fatales para que no todas las virtudes sean falsas. De vez en cuando se apela a ciertos métodos de embriaguez —máximas morales, himnos, pedagogía, etc.— para solemnizar y exaltar la hipocresía individual o colectiva, sobre todo la colectiva. Los métodos son tan eficaces que muchas gentes no vacilan al

fin (o así parece) en sacrificarse por "la verdad", o en demostrar que es verdad sacrificándose. Todo esto no sería posible sin una profundísima inclinación a la mentira, y a buscar en ella algún asidero para nuestro ser, que se sabe ficticio, vano, transitorio. Peca para sentirse real. Busca el riesgo, el espanto, la contradicción, para inspirarse a sí mismo algún temor o algún respeto. Se hunde, se prepara con mil ardides el naufragio, para poder amar la salvación; se pervierte para creer en la pureza. ¿Que estoy preso en la dialéctica del síntoma? Lo está todo el mundo, unos sintiéndose claramente agitados por ella, por sus vendavales o sus brisas equívocas (para el caso es lo mismo); y otros horrorosamente entregados, con toda parsimonia, a la manifiesta brutalidad o aparente honestidad de sus negocios y de sus vanidades. Esos son los que se reirán de lo que digo y hasta es probable que hagan gestos de sapo escandalizado al oírme, sintiéndose, sin embargo, un poco más autorizados a hacer el sórdido negocio que pensaban, al ver que el mundo es así y que tan resueltamente lo afirma, bajo su responsabilidad, un sabio como yo.

Son tan viles que, si hubiese juicio final, con

sus testimonios me enviarían al infierno, diciendo: "¡Ese, ese es el que nos ha corrompido!" Si hubiese infierno, lo más desagradable para mí sería tener que rodar en sus abismos en tan vulgar compañía, teniendo que oír sus destemplados e hipócritas gimoteos alternando con broncas explosiones de rabia inconcebible (¿su *sinceridad*?) por los siglos de los siglos. Acaso empiece usted a sentir nostalgia de Esteban, su pobre amigo, y de su epistolario, tan ligero, tan arcángelico en medio de su siniestra hipocresía, al leer esta carta de un lector aludido. ¿Qué salvación cree usted que deseo y temo? De todo el ejercicio dramático se deduce que usted cree, al menos para empezar, en la reflexión dramática. Supone también que yo quiero y no quiero salir de este círculo en que la sinceridad introspectiva no parece rendir otros frutos que los de una desconfianza sin límites, y que ese querer y no querer deben iniciarse en el momento en que se ha hecho la semblanza de Esteban, es decir, la mía o, en fin, la del hombre en general siempre que se disponga a ser sincero. Dramáticamente proyectado, el fracaso de la sinceridad debía conducirme al umbral de otra cosa... ¿Otra sinceridad?

Supongo que me autorizará usted a hacer tam-

bién su semblanza. Alguna vez se hará la psicología del psicólogo —o mejor dicho, se intentará, pues en el fondo es imposible, frustrada de antemano como toda psicología— y se descubrirán algunas zonas de hipocresía inexplorada que sorprenderán por su refinamiento a los más prevenidos y desconfiados especialistas en espionaje, y demás servidores (falsos) de la Ciencia de lo Falso. Yo he pensado algo en el asunto, y sé que es usted un caso singularmente peligroso. En primer lugar puede pasar inadvertido, puesto que usted no se declara psicólogo. (Respecto a la introspección más bien parece contemplarla como un espectáculo, atribuyéndomela a mí, por ejemplo, y adoptando, mientras yo hago examen de conciencia, la misma actitud que si me viese trabajar de buzo.) Y en segundo lugar aparece y desaparece, entra y sale, como si fuese uno de tantos personajes del drama, y mediante ese ardid (no sé si voluntario o involuntario) pretende hacerme creer que no hay autor o, lo que es lo mismo, que no hay motivo alguno para desconfiar.

Todo esto, en última instancia, sólo tendría determinados efectos artísticos, más o menos felices, si no fuese un modo de crear ciertas con-

diciones generales de confiada expectación —de descuido, más bien— a favor de las cuales podrían ser aceptadas (y hasta deseadas) las más inadmisibles fantasías, si yo no estuviese aquí para dar la voz de alarma. Pero no quiero ahora detenerme en cosas que saltan a la vista para cualquier lector medianamente astuto. Seguro de que usted publicará esta carta sin mutilaciones ni deformaciones —pues le conviene hacer alardes de objetividad— voy a expresar ahora mi acusación más grave y, al mismo tiempo, más recóndita e imprevista, la que usted no se espera. Antes de concretarla —y no sólo por razones de método, sino también artísticas, o sea para prolongar su atribulada expectación y herirle luego por sorpresa— debo dejar bien establecidas mis premisas... La doctrina de Esteban tiene una historia venerable. Es quizá tan vieja como el hombre mismo. Sus remotos orígenes pertenecen a los albores de la desconfianza o, lo que es lo mismo, de la sabiduría individual. La probable unidad de la inspiración originaria, del descubrimiento primitivo, debió escindirse en tradiciones múltiples, que han venido después combatiéndose entre sí de un modo en apariencia irracional —es decir, mediante el uso de razones para pro-

bar que tal o cual sistema de recelo es el mejor, el más receloso, el más varonil, el más osado, puro y concluyente—, pero, en realidad, de la manera—si se me permite la expresión— más consecuente... El escepticismo y la sofística de todos los tiempos parecen haber procedido con gran sabiduría instintiva al multiplicarse en escuelas más o menos caprichosas y siempre tan aguerridas para combatir el dogmatismo, de cualquier índole que fuese, como para atacarse entre sí. Por otra parte, la filosofía ilusa, positiva, no sólo ha procedido de igual modo, sino que ha surgido casi siempre en los momentos culminantes del escepticismo y como para concluir (estimulada por él) su gran empresa disolvente. Fuese por designio estratégico o por afinidad profunda (me inclino a esto último), al combatir a los sofistas o pretender superar el escepticismo el filósofo ingenuo ha terminado siempre por asimilarse el estilo entrañable y los problemas de sus adversarios... ¿Adversarios? ¡Maestros, orientadores, precursores! Es tan profunda y sabia la desconfianza, que el escéptico no ha dejado nunca de encaminar al filósofo hacia su propia salvación (usted diría perdición) y esto sin malicia, como una liebre que se interna en un bos-

que y desorienta al que la sigue. No me negará usted que la Historia de la Filosofía es la Historia del Escepticismo . . . En fin, las consecuencias son bien conocidas. El recelo se ha hecho general, popularísimo —ya no es un privilegio de los sabios— y el que dice no sentirlo (tener alguna fe) es que lo disimula para espiarnos más cómodamente desde su cándido recinto. Hay también los que sólo usan la confianza indispensable para la vida práctica (los prudentes) y la otra la tienen en desuso y hasta quizá ya paralítica. En general, cuanto más mezquinos son los intereses de una persona, más corto es el horizonte de su desconfianza, por grande que sea su cazurrería. Abundan los que desconfían de todo menos de sí mismos, gracias, como es natural, a que procuran ignorarse convenientemente. Otros, perennemente amenazados por su propio juicio, contemplan en cambio sin reserva el rostro ajeno, en el cual nunca dejan de hallar signos directos o indirectos de la inocencia universal. Su dolor solitario es inmenso. Se consideran excepciones. Y hay, en fin (no intento ahora la clasificación), los que desconfiando de todo, incluso de sí mismos, ponen sin embargo un tino sorprendente en el uso y distribución del enorme caudal de su

recelo. Tienen hasta un sistema de presas para contenerlo en un momento dado. Contemplando entonces su rostro angelical —diabólico quizá un poco después, o al día siguiente— se despistará siempre el psicólogo más experto y penetrante. Un caso muy curioso, aunque bastante general, es el de la distribución obstinada. Me refiero a esas personas que se han resuelto a desconfiar hasta el fin de sus días de tales o cuales cosas (filosofía, música, mujeres, álgebra, cubismo, determinado país...); invertida así toda o casi toda su desconfianza disponible, consiguen parecer confiadas —¡y hasta serlo!— en otras muchas cosas. Los caudillos y jefes de partido saben muy bien cuán difícil, si no imposible, es inspirar confianza o decir algo que la inspire. Su fuerza se funda siempre en la desconfianza dirigida. Todo el mundo desconfía, pero desea saber de qué. Entonces los más sospechosos, y que saben muy bien a qué atenerse, suelen tomar la delantera y presentarse con grandes voces y con el índice extendido, señalando rumbos a la desconfianza natural, espontánea, irreprimible...

Quien prometa algo firme o dé explicaciones está perdido. Las gentes le miran perplejas, defraudadas. No consiguen creerle, o no les con-

viene. Es un iluso, un razonador y cuenta, al parecer, con ciertos impulsos que, consultando el propio corazón, todo el mundo sospecha que no existen o que es, en todo caso, un mal negocio suponer que existen. ¿Estoy a punto de parecerle a usted un pesimista vulgar? ¡Ojalá lo fuese! El pesimismo vulgar, esa farsa gemebunda, me causa una aversión estética inevitable. Pero con ciertos retoques y refinamientos podría servirme, al menos, para crearme un estilo elegíaco que arrullase mi alma hasta la hora de morir. Podría también hacer algunas novelas de las que llaman realistas. De un modo o de otro, quedarían de mí ciertos rasgos de observación de esos en que los tristes se suponen vengados, y algunas frases célebres, unas edificantes, proféticas, y otras mordaces, de alma atormentada, que el crítico futuro se encargaría de explicar como signos potentes, paradójicos, de mi oculta grandeza. Pero ¡ay! mis sospechas respecto al buen iluso me impiden ser ese elocuente (¡y, en el fondo, tan progresista!) desilusionado. El buen iluso no cree en sus propias ilusiones. Busca cómplices, gentes que le ayuden a creer. Desconfía de sí mismo hasta un límite insoportable, y tiene al fin que salir gritando: ¿No creéis que esto

que pienso por tales y cuales razones es la verdad? Y se golpea el pecho para que suene la verdad. Sólo hay entre el público uno que acaso llora, y ese soy yo, que no le cree, que está con él en esa negra y relampagueante sima de la creencia increíble. Procuro no mirarle. Procura no verme. Y sin embargo, sé que conoce y teme mi sombría caridad. No aplaudo, me escabullo. Algunos de esos ilusos, con muy buen tino, y sabiendo que es mucho más fácil ser celebrado pregonando supuestas vanidades inofensivas —o haciendo cualquier bello simulacro, más o menos reluciente y embriagador, de esos que a nada comprometen— se hacen poetas y se fingen locos, niños, inocentes, sublimes, arbitrarios, para oír un rumor o un estruendo irresponsable de lisonjas que los levante de su abismo de recelo.

¿Y el caso de usted? No hablemos de él. Es horroroso. Estoy seguro de que difícilmente podría yo ensanchar el campo de sus detestables conocimientos en esta rama —o más bien tronco— de la sabiduría primera (no última o decadente, como algunos suponen). Esteban a su lado es un ingenuo. Yo no tanto . . . Pero dejando a un lado este y otros matices, ambos coincidimos en lo más importante, o sea en cuanto a la imposibilidad

de coincidir con el propio ser. El principio de identidad falla tratándose del hombre. *A* es *A*, pero yo no soy yo. Si fuese igual a mí mismo, no habría por qué aconsejarme la identificación con mi ser auténtico. Ahora bien, ese consejo es imposible de cumplir por la sencilla razón de que no hay tal "ser auténtico". Mi autenticidad consiste, en última instancia, en mi falta de autenticidad, en la falsedad radical de mi ser, en su doblez espontánea. En cuanto existo desconfío de mí. Y es natural... Si yo trazo un círculo puedo tener bastantes garantías de poder trazar otro idéntico, usando el primero como patrón o conociendo el radio. Puedo decir el círculo *A* es igual al *B*, y la razón de su igualdad es que tienen el mismo origen y están impuestos por mí de la misma manera. Si algo no interviene para deformarlos mientras los reúno estoy relativamente seguro de que coinciden. (Digo "relativamente" porque hay algo inevitablemente sospechoso: "mi" seguridad.) Pero yo no estoy en mi poder, no lo he estado jamás, desconozco mi razón de ser, me encontré conmigo como con un extraño y sé, además, que no puedo repetirme, rehacerme, como repito un círculo.

La ilusión de los filósofos —la ilusión origina-

ría, aunque luego la transformen— es creer que pueden conocerse para fundarse, para “volver a ser” con responsabilidad originaria, con iniciativa: creen, en fin, que pueden, al menos, renacer conscientemente, aun cuando hayan nacido inconscientemente. Yo, como el vulgo (radicalmente escéptico), me atengo al hecho de mi encuentro conmigo, bastante vago en sus comienzos y siempre inquietante (pues sigue repitiéndose) si no me hago el distraído. El vulgo se hace generalmente el distraído, a pesar de lo cual dice muy juiciosamente: “No se puede decir de esta agua no beberé”. O, lo que es lo mismo: no sé quién soy. Y aun el filósofo ingenuo acaba también siendo vencido por esa fatalidad de nuestro ser. Ya es un síntoma importante que use la desconfianza, más o menos metódica, como una de sus fuerzas primordiales en su tentativa de hacerse libre mediante el conocimiento de sí.

Así, pues, soy doble porque desconfío de mí, porque no me conozco, porque soy para mí un ser insondable y que, además, quiere y no quiere ser insondable. Yo sé que rehuyo limitarme, que no quiero ser concebible —que es algo parecido a ser hacedero—, y, sin embargo, ando

a tientas buscando mis límites... ¿Para qué? Para negarlos inmediatamente. No quiero ser juzgado, definido, y sin embargo, me juzgo inevitablemente. ¿En nombre de qué? Lo ignoro porque me ignoro. Mi dualidad no procede, en fin, de que la verdad de mi ser esté encubierta por un ser fingido, banal, aparente, sino de que soy receloso de origen, por naturaleza. Estoy hablando de mí, pero supongo que se dará usted por aludido... Sigo, pues. No quiero limitarme al conocerme, y de ahí estas consecuencias fatales: En la hipótesis de que pudiese concebirme, limitarme, tener concepto de mí, me niego a tener ese concepto; y si me niego a tenerlo es que lo estoy negando desde ahora, dispuesto ya a hacer algo que lo contradiga, a desmentir mi propio ser. Si no es posible desmentirlo después de la limitación o determinación cognoscitiva, tampoco debe ser posible contrariarlo antes, en plena sospecha (no en plena ignorancia, como tal vez usted esperaba que dijese); lo cual quiere decir que una vez limitado seré tan sospechoso, tan ilimitado, como ahora, puesto que ambas actualidades deben estar conformes entre sí, o ser, en resumidas cuentas, una sola, si es que, de veras, yo soy yo. Si esta supuesta ilimitación es

ficticia será porque mi ser, dadas sus leyes, rinde tales ficciones, lo cual quiere decir dos cosas: una, que es sospechoso, y otra, que es sospechoso su dictamen y, por lo tanto, el dictamen final en que diga conocerse o estar en sí. Por último, en la hipótesis de que al conocerme no me atribuya límites, tengo que atribuirme extralímites y suponerme amenazado por la posibilidad indeterminada (desconocida) que de diversos modos acompaña a la posibilidad determinada (conocida) o, lo que es lo mismo: seguiré siendo tan sospechoso, y con tantos derechos a la suspicacia, como ahora. El asceta cree que lo más profundo y temible de su ser es de naturaleza pecaminosa, delictiva, siniestra, y se castiga horrorosamente... El sensual, y autor quizá de evidentes desafueros, procura, en cambio, explicarse su propia conducta con la hipótesis de un ser inocente en el fondo, pero desorientado, y acaso en algunas de sus atrocidades llega a descubrir síntomas de profunda santidad. Si *A* es *A*, yo en cambio, cuando me manifiesto como *A* tiendo a pensar que, en el fondo, soy *B*; o viceversa. Algo está claro para mí: que soy un desconocido. Y he aquí ahora lo más grave, la consecuencia inevitable: que uso la razón y los sentidos, y lo

que llamo memoria, entendimiento y voluntad. . . de un desconocido. No, no crea usted que sólo es insondable y sospechosa la voluntad. . . Mis ojos, mis recuerdos, mis manos, la razón con que pretendería convencerle si fuese un filósofo, son de un desconocido. Sentir, pensar, recordar, querer, hablar, son operaciones extrañas, extrañísimas, y que, no obstante declaro mías. Hago creer a los demás que sé quién soy, lo que quiero y por qué razones, etc. Soy, pues —como usted— un hipócrita perfecto, inevitable. Somos hipócritas por naturaleza, unos con naturalidad (sin darse cuenta) y otros de un modo muy particular, que no se puede llamar consciente, sino más bien suspicaz. Esa suspicacia es universal, pues todos tenemos las mismas razones para sentirla. Pero algunas personas estamos en posesión de ella, identificados con ella, advertidos de su fatalidad. . .

Y he aquí ahora, por fin, mi acusación. La doctrina de Esteban —acabo de probarlo— es una doctrina, y además grandiosa. Es la doctrina del hombre. Esquivada, combatida, disimulada, soslayada, pero implícita siempre de diversos modos en la filosofía culta o vulgar de todos los tiempos. ¿Y qué hace usted para des-

entenderse de ella, para sortear su inevitable influjo? ¡Considerarla como un síntoma! La dialéctica del síntoma es para usted un síntoma. La franca hipocresía es para usted, si no me equivoco, una soberana hipocresía, *oculta algo* . . . Y la contempla recelosamente al mismo tiempo que parece declararse confiado. ¿Cómo? ¿Desconfía usted de mi desconfianza, humana, profunda, antiquísima, nativa, originaria? Pues bien, de acuerdo. Ya está usted con nosotros, en nuestro infierno, pero además en su último círculo, en el más sospechoso y en el más hipócrita. No acaba aquí mi acusación. Más bien empieza . . . Debo poner a la luz del día la índole de su método, en cuanto se refiere a mi doctrina. Comienza usted por evocar dos casos de sinceridad heroica (frustrada, como es natural): Nietzsche y Dostoievsky. Se acuerda en seguida de las cartas de Esteban, fuertemente influído en su edad juvenil por el ejemplo de esos dos formidables hipócritas; y reuniendo hábilmente ciertos pasajes de esas cartas —que usted declara apócrifas para darles así ese carácter universal que ostenta lo imaginario, lo concebido, lo artístico— hace una especie de semblanza ejemplar, e intenta presentarnos como un *estado* lo que a todas luces es

una doctrina, y esto aun sabiendo o sospechando usted muy bien que su mayor pureza sólo es accesible para quien es capaz de llevar la sinceridad a extremos de honradez y de honesta osadía casi inconcebibles, hasta reconocer que aun la más firme es vana, inconsistente, capciosa, contradictoria, fugitiva, y que no alcanza jamás lo que se propone, ni aun puede, en el fondo, fiarse de sí misma, porque no tiene en qué fundarse. Si es un estado es el del hombre, y por lo tanto, el de usted. Pero no algo así como una fiebre, sino un "estado de la contemplación"... ¡Y en ese estado quiere usted contemplar ese estado!

Última confesión (pero no me crea usted más que hasta cierto punto): He vuelto a recordar los pasajes que usted da a conocer del epistolario de Esteban, he releído mi propia carta, he visto —no sin cierta ironía muy poco envidiable— mi propio papel en el ejercicio dramático, y, en fin, en la estructura de éste me ha parecido ahora descubrir no sé qué medidas de prudencia disfrazadas de humor, y no encaminadas a engañarme, sino a protegerme. (¿De qué?) También he pensado lo contrario: que se trataba de humor —un humor muy particular, no deliberado, sino terrible, fatal, propio de alguna esencial en-

crucijada— que usted disfrazaba de prudencia. Hay, sin embargo, algunas complacencias estéticas, e indudables jactancias, que por momentos parecen ser el motor principal de lo que usted cree su método y de lo que yo estoy a punto de creer su astucia. ¿O es que usted mismo busca extraviarse —¿para encontrar qué?— en el laberinto de sus ingenuas vanidades; o tentar al misterio haciendo ante él irresponsable ostentación de los propios poderes? Todo es verosímil. ¡Todo es verosímil! Mi carta está llena de alardes, de pretensiones fúnebres, de sospechosas severidades. ¿A qué esos lutos? ¿Por qué le acuso a usted de jugar, y de jugar conmigo, si yo he jugado también espantosamente con usted? ¿Y por qué el juego ha de ser menos digno de confianza, ya que estamos perdidos, que mi pretendida seriedad? También he pensado que acaso usted juega muy seriamente, que se deja llevar por una música que no alcanza a entender.

Si usted fuese un animal yo me complacería viéndole perseguir sombras de pájaros en el suelo de un parque. Pero el animal es llevado, no toma esa sospechosa iniciativa de dejarse llevar. ¡Usted me ve y sigue su danza vejado por mí y, por lo

tanto, dudando de usted mismo! ¿Para qué y hasta cuándo? ¿No sabe usted que la verdad podría ser enemiga del hombre, que la verdad de nuestro ser podría ser enemiga de nuestro ser? Tal vez nuestro ser quiere anularse (anularnos) después de ver su vanidad. Tal vez es su propio enemigo mortal. Todo es verosímil. ¡Todo es verosímil! . . .

Me he enfurecido de pronto. La poesía más mentirosa, más jactanciosa, me ha parecido algo que debía ser defendido caballescamente contra la ferocísima verdad. Luego vi que no era posible, porque con todas sus jactancias el poeta va derecho a su perdición, como si deseara ser quemado por esa ferocísima verdad. ¿O es que pretende seducirla? Todo es verosímil. ¡Todo es verosímil! La consecuencia de estas y otras verosimilitudes es que he empezado a vacilar, a sentir un gran terror que, por un momento, me pareció saludable. Pero en seguida vi que podía ser el comienzo de algo así como un vicio inconcebible, atroz. El hecho es que desconfío de mi terror, pero también de mi osadía. He vacilado mucho antes de resolverme a enviarle esta carta, porque a mí mismo me pareció mortal y como escrita por alguien que se ocultase en mi

alma para asesinarla de un modo equivoco, indirecto, desencadenando en ella algún pujante frenesí que la desconcierte y la aniquile. Me he visto en sueños vencido, humillado, vejado por mis propios poderes. Le he visto a usted (no le conozco) mirándome con extraordinaria suspicacia, creo que fraternal, y cuando quise decir algo —sencillamente porque aquel silencio era insostenible— me encontré de pronto con que usted había muerto y, es curioso, con que yo era su improvisado cadáver o, mejor dicho, su sepulcro. No, su cadáver . . . En fin, no sé bien. Después resultó que no, que no había muerto, pues reapareció montado en un burro —quizá demasiado chico, pero bastante burro como para creer que le llevaba a usted a alguna parte— y al pasar junto a mí me preguntó con cierta familiaridad, y como si yo debiese estar enterado: “¿Le has visto pasar?” Por no delatar mi ignorancia, al parecer inadmisible o sospechosa en ese momento, no quise preguntarle, a mi vez, a quién se refería. Moví la cabeza afirmativamente, con gesto de persona enteradísima, y señalé hacia cualquier lado. Usted no vaciló. Enderezó su burro hacia el lugar del horizonte que yo le indicaba y partió de nuevo, al parecer muy

agradecido y, aunque calmosamente, con una certidumbre que me dejó asustado. No bien le perdí de vista, notando que mi propio ser, aunque no me sintiese ya sepulcro, me causaba una nueva extrañeza, distinta de la acostumbrada, me propuse recapacitar, adueñarme de mí de alguna manera. "Seamos francos, pensé. Lo que acaba de suceder es vergonzoso." Y quise en voz alta decir: "He mentido, he fingido saber lo que no sabía, etc., etc." Me sucedió entonces algo que aun ahora no puedo recordar serenamente. No lograba decir: "He mentido". Desperté con angustia infinita. La luz del alba me espiaba. Preferí levantarme y salir a la calle. Me crucé con un carro madrugador y me pareció que hasta entonces jamás había visto caballos. Dije casi en voz alta: Caballos. Y del carretero dije: Hombre. Y de mí, de mí . . . Por no pedir socorro saqué un cigarrillo y pedí lumbre a un hombrecito borroso que pasaba en ese momento. Y ahora sí que tiene usted derecho a burlarse de mí por lo que sigue . . . He vuelto a leer a los filósofos ingenuos. ¿Para qué? Aún no he logrado averiguarlo. Quizá es una manera de rezar, como otra cualquiera."

3. — DIVAGACIÓN FINAL SOBRE LA LUZ INTROSPECTIVA Y LA REFLEXIÓN DRAMÁTICA

El apologista de Esteban dice que me vió en sueños. Pues bien, yo debo confesar que también le vi a él, y que, soñado, no era menos real que las demás personas —unas conocidas y otras desconocidas— que figuraban en mi sueño. Pero, además, vuelto a contemplar en plena vigilia, dudo también que sea un personaje mío, pues aparte de las razones generales que hacen dudosa la supuesta subordinación originaria del personaje al autor (hay que pensar, más bien, en la comunidad de origen), y que aconsejan no usar sin reservas o prudentes distinguos la palabra "mío", hay algo en este caso que la adelgaza más, o que la hace —por "compensación dramática"— más leve aun que de costumbre, pues es patente que, si en alguna medida él es un personaje mío, yo he estado, en cambio, a punto de ser sin medida un personaje de él —¡y además sospechoso!—, lo cual, diga él lo que quiera, creo que nos hubiese perjudicado a los dos. Encomen-

dada a su óptica la simultaneidad contemplativa, la unidad de visión —es decir, prevaleciendo él como autor— es indudable que yo sería el derrotado, pero ninguno de los dos el victorioso. No habría victoria ni, por lo tanto, generosidad. No habría nada que agradecer. La generosidad humana es una acción de gracias, y quien no da las gracias —el mezquino, el pedante o el que supone que sus fuerzas son suyas— puede ser vencedor, pero no victorioso. Apenas puede victorearse a sí mismo. A lo sumo cacarearse destempladamente. No creo, en absoluto, capaz de tales cacareos al apologista de Esteban. He visto en su alma el resplandor del buen juicio y de la caridad, pese al poder de suspicacia profunda, de lealtad a la sombra, con que él se hubiera obstinado irremediabilmente en suponer ficticias, sintomáticas, y hasta quizá infernales tales luces, si alguien hubiese pretendido hacer de espejo para devolvérselas. Si en sueños no pudo decir "He mentido" es porque, en realidad, no mentía . . . Apostaba —que no es lo mismo— encomendándose al azar, a mi locura y a mi burro. ¡Cómo no voy a estar agradecido, y más temeroso que nunca, sin embargo, de defraudar su ciega confianza de desconfiado! En fin, ya ve-

remos... Si le defraudo, venga otro con más suerte.

Pero volviendo ahora al tema de la autoría, digo que, sin odiarle y odiarme, no podía dejarle ese cetro, pues una vez centrada en su doctrina la unidad del drama, seríamos dos sombras silenciosas que, a lo sumo, se compadecen mutuamente —pero no muy seguras de compadecerse, y sospechando, además, de la compasión—, y el desenlace postdramático sería, exactamente, el éxtasis de ambos ante la negación del ser de ambos, o sea ante la pura nihilidad insospechable... Un éxtasis, sin embargo, sospechoso —para él y para mí— y que, forzosamente, lleva implícita su propia negación. Éxtasis, por lo tanto, dialécticamente giratorio y cuya fórmula —radical inversión de la noción de lo sagrado, ingratitud perfecta— es ésta: No contra no. Se necesitaría entonces un sí pujante, limpio, humilde y arbitrario. ¿Quién lo daría? Acaso los dos a la vez y sin saber por qué, en plena ignorancia, porque en realidad la autoría no es nuestra... Pero este es mi punto de vista, no el suyo declarado. Así es que, dentro de la relatividad dramática con que él o yo podemos llamarnos autores, sostengo lo dicho. Como este

es, de todos modos, un problema de los más peligrosos y que no debe ahondarse sin haber antes alcanzado para el alma ciertas seguridades, luces muy francamente protectoras, no creo legítimo (desde el punto de vista de la Ética de la Reflexión) detenerme ahora más en él. Si Dios me da vida y salud ya veremos si puedo acercarme otro día más resueltamente al misterio del Teatro, no para profanarlo, sino para refrescar y purificar mis fuerzas y compartir el riesgo de quien haga lo mismo, pues de ese modo si uno flaquea el otro puede alzarle. Y hoy ya no queda otro recurso a quien quiera de veras y con verdadera reverencia ser poeta dramático o, en general, poeta; pues la luz dramática es inexcusable en toda creación literaria que de algún modo merezca llamarse poesía. Es hoy muy grande el desbarajuste y necesita estar muy sano, pero además muy claro para sí, muy firme en medio de tan agigantadas y sospechosas veleidades, quien quiera por vocación inevitable y por su confianza en la virtud de las palabras, ayudar al hombre a entenderse sin aniquilarse, y a "representarse", con gracia y dignidad, como signo patente de su propia trascendencia. En pura intrascendencia no hay canciones ligeras (no hay canciones)

sino fabricados soniquetes. No hay danza sino pataleo. No hay humildad, sino apocamiento (y, a veces, apocamiento engreído, que es el más odioso). No hay obediencia, sino cobarde o interesada sumisión. No hay grandeza natural, sino soberbia. No hay lucidez, sino malicia estúpida, la de ese encanijado que ahora me está señalando con el dedo (¡creyendo reírse!) y diciendo al vecino: "¿Has oído? ¡Se cree un ser trascendente!..." Pues claro que sí, les digo a él y al vecino (que cree sonreírse), y a causa de eso estoy pensando hace siglos —pues tengo precursores— el modo de haceros participar un poco de esa modestia que me caracteriza.

Pero pasemos ahora de estos personajes al tema general del teatro y de la reflexión dramática. Eso que llaman decadencia del teatro no se remedia con "experimentos". Si son banales estad seguros de que a nada conducen. Y si no lo son... permitidme que os diga muy seriamente: cuidado con los experimentos (y sobre todo en el momento de su divulgación). Lo primero, reverencia. Ya es un principio de salud. Y, ya en plena salud, no abusar de ella. Todo lo cual no excluye —sino que, más bien, autoriza— el alegre descuido y hasta ciertas jactan-

cias tentadoras, ciertos signos osados de amor, a las puertas de la verdad terrible (terrible porque el amor puede abrasarnos). Amigos míos, escribid los libros que necesito. (Entre éstos cuento, como es natural, los que estáis ya escribiendo y los que han recreado ya mis ojos. Más bien quise decir que quien se me adelante en los que anuncio dará señales de mucha cordura, pues me conozco y sé que me olvido de hacer lo que prometo alborozadamente, y que, además, no siempre mido bien mis fuerzas.) He aquí algunos capítulos tentadores de un libro que alguien debe escribir —si lo hace mal, otro lo hará mejor— sobre la relación *teatral* del hombre con su propio ser: La dignidad del Hipócrita (sobre la transparencia y humildad del actor perfecto). —Persona y personaje (con algún comentario a las intuiciones de Unamuno sobre el particular). — La doble fuerza del juicio explícito (salvadora y mortal). — Arte y sinceridad. — Las tradiciones rituales como disciplinas contra la veleidad del síntoma. — De la malicia del autor, y fuerzas que éste requiere para que aquélla beneficie. — Arte de la alabanza. — La guardia del poeta en la frontera del entusiasmo y el terror. Etc. Pero mientras no aparecen los libros

nuevos no está de más leer o volver a leer con "preguntas nuevas" algunos de los que no envejecen nunca. ¿Cuál, por ejemplo? "Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister", por ejemplo... ¡Cuán lejos ha ido Goethe por estos caminos! Se le pierde de vista. Los que al leerle y tomarse la temperatura se encuentran fríos —de lo cual deducen que él es frío— es natural que encuentren novedad, "hondura" ¡y hasta calor! en todas esas ficciones —realistas, dicen... ¡qué idea de la Realidad!— con que ahora pretenden ponernos los pelos de punta. Para esas cosas declarar que soy calvo; y desde luego, frío.

Lo mismo para Esteban que para su Apologista, lo primero para conocerse es ser sincero consigo mismo, sincerarse íntimamente, hacer examen de conciencia, confesión ante sí y sin reserva alguna. Pero en seguida surge este problema: ¿Quién es el que se confiesa, y ante quién, y por qué? Esta respuesta: "Soy yo el que se confiesa ante sí, y porque quiere conocerse", no puede parecerles satisfactoria ni lo es, porque, ante todo, lejos de ser una respuesta, con su aparente simplicidad agrava y multiplica las preguntas posibles. Quién quiere conocerse es que no se conoce; de modo que la respuesta ingenua

se traduce así: Yo, que no sé quién soy, me confieso ante mí (un desconocido) porque deseo saber quién soy. Confesión previa: Yo soy testigo de mis actos y de mis intenciones, pero un testigo a veces silencioso, a veces falso, y al cual debo obligar yo mismo a ser veraz y explícito. O lo que es igual: Si yo fuese espontáneamente sincero conmigo mismo no tendría que hacer el propósito de sincerarme íntimamente, ni de precaverme, mediante examen atento y deliberado, contra la doble posibilidad de olvido y reserva. Esta confesión previa implica ya un juicio sobre sí mismo. Desconfío de mí como testigo y, sin embargo, tengo que confiarme al dudoso testigo para saber quién soy. La sencillez inicial del propósito se complica además por otras vías. No bien se examinan un poco las intenciones se ve que pueden ser justificaciones, ocultar otras más recónditas, y éstas, a su vez, otras. Con cierta sagacidad introspectiva y fiados en su virtud, pero sin otro amparo, se llega en seguida a la dialéctica del síntoma, de la cual una persona digna no puede desentenderse con subterfugios.

Lo frecuente es el regreso cobarde y marrullero a la sinceridad mediocre, llevadera... Pero no es ese el caso que nos interesa. Y volviendo al

caso heroico, ejemplar y, al mismo tiempo amenazado de fracaso, no debemos olvidar, pues no es accidental, la circunstancia que —en nuestro ejercicio— precipita al autor del epistolario hacia la culminación de su proceso: la lectura *irreflexiva* de Nietzsche y Dostoievsky. Podrían ser otros los autores —y en nuestros días abundan los que, sin tener la pasión salvadora de uno y otro, se entregan sin prudencia alguna, y sin la gracia acompañante necesaria, a los más sinuosos alardes de “penetración”—, pero es indudable que los mencionados hacen muy explicable la íntima pujanza que adquiere para un ser entusiasta, realmente sincero y, en realidad inocentísimo como nuestro Esteban, el problema de la sinceridad. Ellos le ayudan, además, a proyectar su personal conflicto con plena universalidad, y a sentir —o, más bien, a “descubrir”— como propios los impulsos ajenos, a hacer de su alma un universo dramático, pero radicalmente inestable, irremediablemente paradójico, que, para ser de veras universo, necesita principios de unidad, y que se acusa, al mismo tiempo, de no tenerlos, no hallarlos . . . y hasta de no quererlos.

Después de haber conducido a Esteban a esta “imitación del hombre” y a tocar los confines

de la desolación, Dostoievsky suspende el juicio, enmudece y le enseña a enmudecer, pero también a *esperar*. Y esto es lo que no aprende Esteban, pero es tal vez porque no fué bien enseñado por el mismo Dostoievsky. No hacemos reproches a este santo . . . No podía hacer más —ni acaso *debía*, pues no estaba fundada la reverencia colectiva conveniente— porque se había perdido (y sigue perdida) la gran tradición del “silencio trágico”, algo que, por otra parte, no se puede inventar ni restaurar, pues es eterno, propio del hombre mismo, el cual, al mismo tiempo, tiende a rehuirlo con malicia infinita . . . Tiene que ser vencida esa malicia. Por eso es bueno el vendaval de Dostoievsky al quebrantarla, al obligar a cada hombre a sentirse sin protección humana una vez que se reconoce hombre. Nietzsche busca principios de unidad y da en principios inertes —que él mismo postula desconfiadamente uno tras otro, hasta acabar en el babel de las hipótesis, de los principios verosímiles, pero todos radicalmente sospechosos porque se fundan en analogías opresoras. Cohiben el universo dramático, lo limitan de un modo inadecuado, porque es otro el origen, la especie y el uso de la universalidad que ostentan o pretenden. Por fin,

con gran sabiduría, Nietzsche se pone a contemplarlos todos con igual recelo y se queda suspenso entre luz y sombra, amando la eternidad y sin poder redimir el tiempo. Padebió el silencio trágico, la reflexión perfecta, pero no acabó de aleccionarnos. (Se había equivocado ya al principio, en su libro hermosísimo sobre el "Origen de la Tragedia Griega".) Y nuestro personaje—universalísimo y lleno de razón, como dice su apoloquista— se entrega al uso de los poderes que en él desencadenan los dos maestros, pero sin disciplina reflexiva, quiero decir, sin la conveniente, porque es justamente la que ellos no alcanzaron a comunicarle, aun cuando el que la alcanza o la desea claramente ve que la tenían. En Nietzsche era un sino, la tenía trágicamente. Va derecho a su perdición, a la perdición del humanista (a la victoria del hombre) de un modo inevitable. Pero hay que contemplar la curva de su destino para darse cuenta... En Dostoievsky era inmediata, pero sin ceremonia (no queremos decir moderación, sino ceremonia) porque ésta hacía mucho tiempo que estaba desacreditada, y sigue estándolo. Se la confunde con enormes estupideces, se la pretende "restaurar" mediante el uso de solemnidades

inicuas, simiescas, insoportables — y más insoportables cuanto más “cultas”, maduras y penetradas por la savia de la Antigüedad pretenden ser... ¿De qué se trata, pues? En honor a quien sienta con oportuna gravedad el asunto y su perenne lozanía, preferimos dejarle ahora solo con sus meditaciones y acompañarle en ellas más sosegadamente en otra coyuntura.

En general —y prescindiendo ahora del destino de Nietzsche y Dostoievsky y de la significación de uno y otro en la historia de la sinceridad— toda la gran literatura, con prudencia o sin ella, concurre a despertar la peligrosa y salvadora idea de la amplitud del hombre en cada hombre. Pero además basta la mutua comunicación confidencial o, simplemente, la observación espontánea de la conducta ajena, para que se despierte en cualquier persona —y sobre todo en las mejor dotadas desde el punto de vista de la intuición dramática— la noción natural de que ningún impulso “comprensible” para nosotros es ajeno a las posibilidades impulsivas de nuestro ser. Y si a esto se añade que, al comprender, se imita —y de ahí la necesidad de una disciplina de la mimesis comprensiva—, se advier-

te hasta qué punto puede volverse tortuoso el problema de la sinceridad para quien, por su misma generosidad expresiva y receptora, es entrañablemente un buen "hipócrita". Si Esteban hace alguna hipótesis acerca de sí mismo (y sin alguna predisposición a las hipótesis suele ser muy torpe y superficial el examen de conciencia) propenderá a representársela, pero no sólo formalmente, sino con íntima apariencia de adhesión voluntaria, con entrañable y viva hipocresía, lo cual, mientras confíe en sí como persona o esté protegido por una ética personal muy firme y bien fundada, lejos de ser un vicio peligroso es una virtud, un signo saludable, un poder natural que le permitirá reconocerse y conducirse mejor. Pero fiado sólo en la virtud de la sinceridad, y a partir de una radical desconfianza en sí mismo como testigo de las propias intenciones, no es difícil que pase de la apariencia de voluntad a una desviación práctica efectiva, o a fronteras dudosas en que ya apenas podrá distinguir, o salvar de la mutua contaminación, categorías personales tan diversas a plena luz como éstas: representación, complacencia, tentación, vértigo, inclinación, complicidad, participación... Esteban acabará por deslizarse

siempre velozmente desde ciertas hipótesis (generalmente las de más fácil representación, y que suelen ser las más vejatorias o las más deplorablemente enfáticas) a su confirmación ambigua. Obsérvese el paralelismo entre este proceso y las funestas dotes del mal actor —o del actor sin disciplina ni pureza—, el cual, como es sabido, halla siempre muy fáciles recursos para ser celebrado fingiendo una grandeza inexistente —que ningún poeta verdadero ha podido representarse jamás— o, con muy fácil grosería, unas bajas pasiones que apenas tienen nada de pasiones, aunque algo, sí, de bajas. Naturalmente, jamás Esteban podría admitir ese teatro, pero por eso mismo le sirve a las mil maravillas para escarnecerse. La palabra "farsante" acaba siendo tal vez la que usa con más dolor y, al mismo tiempo, con más facilidad para referirse a sí mismo. Señores: el problema del Teatro es gravísimo. Pero dejemos este sermón para otro día. Ahora debemos acompañar un poco más a Esteban en sus pleitos. Tiene razón para desconfiar de la sinceridad porque esa sinceridad solitaria, desamparada, sin fundamentos claros y, además, despenada, o es sospechosa o disolvente (y, en este caso, también sospechosa). Cuan-

do descubre la hipocresía integral como salvación paradójica y la sumisión como último reducto en que tal vez pueda creer lo increíble porque no es él quien lo crea (quiere decir: no es él quien lo finge) sino que se lo dan creado (¿o fingido?), y cuando responde con tan violenta gracia —puedo decirlo así porque es suya, no mía— a mis consejos disfrazados de epigramas, no hace más que ser una persona honradísima, consecuente, y tan fiel a la desolación de sus principios, que ya debiera empezar a sentirse con ciertos derechos a creer en algo. Y, por mi parte, declaro que yo creo en él. Ahora bien, el problema reaparece aun más al desnudo y con aterradora universalidad —nada hiperbólica, como podría creer el hipócrita vulgar— en la siniestra y honestísima carta del Apologista, en quien creo también, a pesar del peligro en que estuvo de apagar las últimas luces y de hacer estallar el corazón mismo del drama. Tampoco él se cuida de establecer categorías a cuya luz puedan verse los límites de la sinceridad posible, sin entenderlos como síntomas de irremediable hipocresía. Y esta misma es celebrada por él sólo negativamente. No se le ocurre que pueda tener un alcance muy respetable, muy "sincero".

Si nosotros empleásemos la palabra *imitación* para evitar ambigüedades, él diría que toda imitación es ambigua, falsa, hipócrita, mientras no es identificación con lo imitado, y que no hay modo de atestiguar la identidad porque uno de los supuestos términos se oculta. No conocemos nuestro ser porque no somos responsables ni testigos de su origen. No nos conocemos como testigos veraces porque el primer testimonio, el de nuestra unidad esencial, queda en seguida desmentido por nuestras propias veleidades. No somos ni podemos ser, pues, "fiel imitación" de nuestro ser auténtico porque faltan principios que acrediten esa fidelidad, y ni siquiera podríamos decir a qué se refiere... Como se habrá advertido, tampoco se detiene a examinar la diversidad de usos, valores y significaciones de la imitación. Pero además tendría razones para desconfiar de su propio dictamen porque, a partir de la "confesión previa" (en que el testigo, desconfiando de sí mismo, se encomienda indagar-se), si no se encuentran otras luces no hay modo de evitar la inseguridad absoluta en que él termina o pretende —de una manera equívoca, insegura...— terminar. Si le acompañamos bien en su frustrado examen de conciencia descubri-

remos la fatalidad que él procura ocultarse, y, justamente, "examinándola". Rehuye el sino de la reflexión. Éste es esencialmente humano, manifiesto unas veces, otras disfrazado o sorteado, o indefinidamente diferido. Y el temor es legítimo...

No se puede, en efecto, cumplir ese destino —ni, en general, ningún destino— de cualquier manera. No se puede, tampoco, precipitar a los demás a la reflexión irreflexivamente, acaso sin saber lo que se hace. De ahí la *ceremonia*, el carácter sagrado de la tragedia antigua y, en general, la responsabilidad profunda de toda poesía. Reconocernos hermanos, acompañarnos bien, estar dispuestos a confundirnos en el júbilo de las fiestas y en la desolación de las catástrofes, es, sin duda, lo primero. Esta es la santidad dionisiaca que Nietzsche *describió* tan lúcidamente en su libro juvenil, pero ocultándose a las propias luces al pasar de la descripción a la interpretación. Pero quedó "advertido" y nos dejó advertidos...

La reflexión trágica es una proeza, un acto salvador (no un alarde) que restaura sin tasa, sin ponerle precio, el valor del hombre —y, al

mismo tiempo, del consejo—, y esto en el momento en que el hombre deja a su vez, de todo corazón, de pedir cuentas . . . Al acercarse a este problema, que era el suyo —pues le incumbía mostrar la vanidad del pesimismo— Nietzsche se hizo preguntas equívocas: ¿Cómo se explica el “pesimismo” griego? Lejos de ser un signo de pesimismo, una queja con pretensiones de universalidad, ¿no será más bien un alarde de salud la Tragedia? Y su respuesta fué que sí, que era un signo de salud, de aceptación entusiasta de la vida con todas sus consecuencias . . . Y se propuso ser sano, salvarse de esa manera. Pero ese “pesimismo trágico” —podría llamarse también optimismo estético— era un arreglo wagneriano de Schopenhauer. Nietzsche lo “sospechaba”, como es natural . . . Pero, previas ciertas enmiendas no muy fundamentales, apostó y ganó, ganó trágicamente, cumpliendo su destino al perder la apuesta. La belleza de su libro es doble. Es un espejo misterioso que, con cierta inclinación, nos muestra al posible poeta trágico pugnando con el escepticismo para hacerle entender y aceptar la tragedia (y la historia) con razones escépticas, pero pujantes, vitales, saludables; y, variando el ángulo, muestra resplandecientes adivinaciones

sobre el temible y verdadero alcance de la reflexión trágica.

Sí, lo primero es el entusiasmo. Pero lo segundo puede ser el terror sin salvación, la radical desorientación del ser, o su precipitada fuga hacia el recinto de la desconfianza, ya sea la frenética o la habitual, la de todos los días. La poesía, el don de la palabra, fracasa entonces, si no es también el don del silencio, porque el don de la palabra es, desde el principio y por principio, el don del silencio. En la palabra misma, en su corazón está el silencio, la sumisión profunda, y sin saber por qué, a la razón potente de la luz de origen. Pero el poeta trágico, el humilde, sereno y valeroso Esquilo, es el que se aventura (... y puede aventurarse porque antes ha purificado su corazón, y no hay más fuego para eso que el de la generosidad perfecta), es el que se aventura a *decir bien*, a decirnos bien, para acabar diciendo en la frontera justa del entusiasmo y del terror, y deteniendo el alma en ella con el poder de su reverencia: ¡No sabemos lo que decimos! ¡Bendita sea la palabra! (Loado sea el silencioso corazón de la palabra.) Hacen falta dos músicas —¡claro, claro que tenía razón Nietzsche!— y que se hermanen en esa frontera. Bendita sea la palabra,

pero, por eso mismo, no abusemos de la amistad de Apolo, pidiéndole palabras anticipadas, convirtiéndole en astrólogo. Y no busquemos el silencio en el tumulto, en el babel deliberado, en la supersticiosa licencia, porque pronto el inocente macho cabrío comenzará a mostrar un semblante equívoco, y no será ya sacrificado en las fiestas dionisiacas... Empezará, con otro nombre, a presidir el aquelarre. ¡Atrás, bruja, en nombre de Dionisos! ¡Silencio, astrólogo charlatán —aunque seas un sabio—, en nombre de Apolo! Vuelva el poeta a hacer su guardia heroica —la más humilde y la más valerosa— en la frontera del entusiasmo y el terror. Alguien capaz de resistir el peso inmenso de la palabra humana, de cantar hasta el fin, de cantar por último con su corazón silencioso cuando no pueda decir más. Alguien capaz de volver regalando sentencias —sin saber lo que dice—, refranes con mil años desde el día en que nacen, canciones como pájaros, disparates de amor, prodigios de prudencia, y mil cuerdas locuras que quieran decir todas lo mismo, aunque con muy varia lección y diversión: ¡No sabemos lo que decimos! ¡Loada sea la palabra! El cantero no puede entonces menos de hacer una estatua. El poeta cómica tiene entonces ra-

zones más firmes para enderezar a buen fin sus burlas. El juez se vuelve justo. La flauta pánica recobra su derecho a alegrarnos. El soldado no teme morir. Ama al enemigo. Se entienden otra vez —sin entender nada— los olivos, las peñas, los arroyos.





ÍNDICE

PÁGINA

<i>Nota preliminar</i>	7
----------------------------------	---

SOBRE LA LIBERTAD CONTEMPLATIVA

I. Pregunta y declaraciones del Empirista Ingenuo	13
II. Espacio y Tiempo como condiciones reales de la Sensibilidad y del Mundo Ostensible	26
III. Sobre esta "cárcel" quizá no tan oscura	53
IV. Legitimidad de la pregunta inicial y comienzo de respuesta	58
V. Dos articulaciones temporales: nexo causal y tránsito cognoscitivo	75
VI. Variaciones acerca de la Antesala del Juicio	96

	PÁGINA
VII. Contemplación de un recuerdo . . .	115
VIII. Evocación del idealismo platónico y respuesta final	124

EL ALMA Y EL ESPEJO

1.—Una semblanza en forma de Epistolario, y clasificación posible de los lectores aludidos	149
2.—Meditaciones y sarcasmos del Apologista de Esteban	171
3.—Divagación final sobre la luz introspectiva y la reflexión dramática	197



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
BUENOS AIRES EL DÍA VEINTE
DE SETIEMBRE DE MIL NOVE-
CIENTOS CUARENTA Y OCHO EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE J.
HAYS BELL, CAMPICHUELO 553.

Piñete, Rafael, 1899-1981 (sp.)

E 12574





