joven, vive extrovertida, llena la conciencia de percepciones actuales, que la mantienen adscrita al mundo, preocupada por él y por las necesidades que él impone.

Otra prueba de ello, y una sin duda de las más elocuentes por el carácter multitudinario de los hechos que la constituyen, es el rango privilegiado que la política tiene entre las grandes tareas nacionales. A todos ha llamado siempre la atención el gran número de partidos que solicitan la voluntad ciudadana, partidos cuya formación no obedece en la mayoría de los casos a una necesidad efectiva de los tiempos. La multiplicidad de las organizaciones es tal, que no sin razón han podido atribuir algunos a su número el desconcierto creciente en las convicciones políticas del chileno. Sin embargo nadie ha señalado el valor simbólico del fenómeno, que tiene causas más profundas que la mera ambición de los dirigentes y la ingenuidad de los dirigidos. La política, según lo mostramos detalladamenete en esta obra, es uno de los acontecimientos periféricos de la historia, y uno de los eficaces resortes de la extroversión y colectivización del hombre. En ella se expresa, mejor que en cualquier otro orden de cosas, el sentir y el pensar multitudinario, la mentalidad del hombre accidentalmente impersonalizado. Se presta, además, la política, ~~valiéndose de excepcionales acontecimientos~~, para la sazón del espíritu practicista, que, requiere, no tanto de la acción en general, según se cree, como de una mera forma de ella, la más primaria de todas; la acción contingente sobre los hechos inmediatos. En la política halla, pues, el chileno lo que el estadio actual de su evolución necesita; extroversión y practicismo. La política, al igual que todas las modalidades de

ritualeS a que concurren los hombres en agrupación, tales como la familia, la nación, el Estado, la humanidad, las asociaciones transitorias, etc. Se caracterizan estas formaciones porque gracias a la espiritualidad de que gozan, poseen cierta personalidad aparente, que lleva a muchos a asimilarlas a los auténticos sujetos de la vida, que son los individuos humanos. En esta obra se pretende mostrar el origen y el significado de semejante error; nosotros afirmamos que sólo el individuo tiene efectiva realidad, y que lo demás -la personalidad de las agrupaciones en que el individuo milita-, posee un carácter puramente simbólico. Familia, nación, estado, ciudadanía, sociedades, son simbólicas unidades, mediante las cuales, para el servicio de ciertas necesidades prácticas, se prescinde provisoriamente de la real, verdadera, auténtica diversidad de los tipos individuales. Se trata, en verdad, de cosas impersonales, de cosas que, no obstante tener realidad, sello propio, no son sujetos de la acción histórica y de la vida, sino a través de la acción y de la vida que los individuos acometen. Sin embargo, hállanse dotadas de una poderosa capacidad de beligerancia frente a la persona del hombre. Limitan por una parte la zona de expansión de que éste puede disponer, inhibiendo sus iniciativas e impulso; la incitan por otra a comportarse de cierta manera, exigiéndola emplearse en el servicio de tales o cuales profesiones, artes, empresas en general; son, en una palabra, fuerzas limitativas de la individualidad, y por eso se hallan permanentemente en estado de lucha con ella.

En el presente capítulo nos proponemos examinar la naturaleza de uno de los instrumentos de esa acción limitativa: la política.

Para entendernos, debemos iniciarnos con la política considerada, no como ciencia o idea, sino como experiencia viva, como hecho

que se da a cada instante junto a nosotros. En este caso, preguntarnos algo acerca de la política es como preguntarnos por una función vital, como el comer y el respirar, por ejemplo.

Esto no significa que la política sea para nosotros esencial y primaria; creo justamente, que es lo más accesorio y sobrepuesto de la vida; pero quiero decir que es una realidad de cada instante, un hecho inevitable que se realiza en el vivir del hombre con la espontaneidad y rigor de los hechos fisiológicos, y aún con la necesidad que a éstos caracteriza.

Pero no todos los hechos necesarios a nuestra vida tienen para nosotros idéntica significación o valor. Para algunas vidas el arte es una necesidad; tiene, sin embargo, una significación diferente del comer, que es una necesidad también, de un orden más perentorio e inmediato, pero de ínfima eficacia en la o r i e n t a c i ó n de la vida, en el logro de su forma. La política posee igual estilo de importancia: hállase, como hecho, condicionando la vida, sosteniendo sus estructuras civiles; pero, al igual que las funciones vegetativas, su acción extiéndese por abajo, como los cimientos de un edificio. A partir de ella la vida se desarrolla libremente, y no le urge recordarla para nada, como no sea para transformarla en ideal y meta, lo que sólo ocurre en cierta clase de hombres -los grandes políticos-, y lo que implica también hacer con la política algo más que mera política. Lo normal es que la política sea un menester de significación secundaria en la orientación y organización efectiva de la vida. Para lo que me propongo decir en este capítulo, es de gran interés que insista en la intención que lleva envuelto este pensamiento; no está demás, por consiguiente, que insista en él con algunas consideraciones accesorias.

Al afirmar la subordinación de la política, su postergación en el plano de los valores, seguramente va el lector a resistirse. ¿No está la política rodeándonos, acosándonos, llenando cada resquicio en el ámbito de nuestras preocupaciones? ¿No está el aire que respiramos sacudido por arengas políticas? ¿Y no se ha hecho la política una dramática circunstancia del hombre cuando azota como una catástrofe a Europa, haciéndose locura, martirio, muerte? Todo esto es cierto y, reconociéndolo, yo diría aún más: la política es ahora, y por primera vez en los últimos siglos, un factor de la cultura que compromete la vida misma del hombre. Pero nuestra disconformidad surge cuando, del drama público, que he reconocido, desplazamos la atención al drama personal que quiero que también se reconozca.

¡Historia e individuo! ¡Colectividad y persona! ¡Devenir del hombre como íntima conciencia solitaria y como espectáculo exterior y colectivo! He ahí los términos extremos a donde va a parar cuanto puede pensarse en torno al hecho del hombre puesto a vivir en sociedad. No se trata de dos conceptos, sino de dos hechos concretos, que sólo por la intuición se nos revelan. Como el espacio y el tiempo en la física, hay también en la filosofía estas experiencias inmediatas: y o e h i s t o r i a .

Cuando digo que la política es una cosa normalmente accesoria de la vida del hombre, estoy pensando justamente en eso, en el h o m b r e, en el y o, que no en los hombres; en el hombre como singularización de una conciencia en la esfera del ser; en ese e r g o s u m a que llegara Descartes, en esa v o l u n t a d que proclamara Schopenhauer, en ese sentimiento de actividad interior que estatuyera la ahora metafísica de Maine de Biran. Estoy, por lo tanto, pensando en

lo único sobre lo cual puedo pensar con absoluta certidumbre; en el fluir de mi propio drama íntimo, en m i mismo; es pues, en t i mismo en quien debes pensar, para entendernos, lector.

Por graves razones, algunas de las cuales se harán patentes en el próximo capítulo, el hombre vive más como resonancia de los otros que de sí mismo; más como accidente que como substancia; rara vez se hace en él conciente el s í m i s m o profundo, el y o e x i s t o cartesiano. Por eso ha sido siempre trágica la sordera de la humanidad para quienes vivieron diciendo a sus contemporáneos que había un reino abisal de lo absoluto que era de maravilla conocer. Resuena por eso en mis oídos como una promesa todavía incitadora el n o s c e t e i p s u m del filósofo de Atenas. Al retornar el hombre de tiempo en tiempo a las escondidas playas de su natividad ontológica, descubre sorprendentes porciones de su propio ser jamás sospechadas.

La política es, en la hora de hoy, de un valor quizá excesivo, pero ese avlor, en todo caso, atañe sólo a la periferia de la vida del hombre, pues en cuanto al ser íntimo de éste, es un factor que cuenta entre otros tantos, y con menos títulos que muchos. Pero como la individualidad o realidad íntima del hombre se da en el seno de lo histórico, como el árbol sobre la tierra, aquel valor de la política para la historia del hombre ha de trascender hasta su profunda singularidadad. Esto lo consideraremos diciendo que la política es importante, que tiene para el hombre ese valor que se llama la i m p o r t a n c i a, y que, en algún sentido nos obliga a atender a ciertas cosas. Cuando en las horas aciagas la política se hace en lo histórico un coeficiente de alta numeración, esa importancia para el hombre ha de crecer también y entonces diremos que la política se ha hecho lo más importante en la vida histórica. Es lo que ocurre hoy,

por ejemplo.

Pero si la política es importante, no es igualmente s i g n i f i c a t i v a . Importancia y significación son dos expresiones que quiero emplear como desiguales, para distinguir dos conceptos que me han parecido siempre disímiles en esencia. Hay cosas de suma importancia que no tienen para nosotros gran significación. ¿Qué es entonces la significación? Entiendo por tal la capacidad axiológica que algunas cosas tienen para suscitar el interés de nuestra integral persona en virtud de la incitación o llamado que ejercen a ciertas disposiciones naturales y esenciales de ser. Lo significativo actúa sobre los fundamentos radicakes del hombre y constituye, por lo mismo, la base de sustentación sobre que su vivir descansa. Como en este libro se postula que la individualidad es la categoría del ser que más importa al hombre, p. ej., ser Juan, Pedro, etc., sostenemos que es significativo para el hombre sólo aquello que puede predicarse como esencia de su persona.

¿Esencia? Así llaman los metafísicos lo que constituye el fondo del ser, por oposición a las modificaciones que no lo alcanzan sino superficial o temporalmente.(1)

Ese fondo metafísico de la persona humana, ni estática ni dinámicamente es de naturaleza simple; por el contrario, es uno de los complejos más sutiles que cabe imaginar; sin embargo, ante la conciencia, único medio que puede revelarlo, es la unidad misma que surge de la acción y la memoria. Pero al surgir no se presenta sólo como un recuento de experiencias

(1) Cf. Lalande. Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. Alcan. Paris. 1928.- La esencia es lo invariable en el seno de las variaciones homogéneas; el momento idéntico de una seria de variaciones imaginarias; en la estructura necesaria del objeto del pensamiento. Véase M. Levinas, artículo sobre Husserl en la Revue Philosophique.

sino como un impulso a desarrollarse en una dirección específica, que se llama el futuro y cuya base biológica son la tendencia y el instinto. La memoria humana, preñada de destino, de futuro virtual: he ahí el ser del hombre, su esencia, su entidad personal. Diremos que algo tiene para él significación cuando es capaz de potencializar esa esencia suya, cuando puede incorporarse como objeto de su querer a lo que como permanente y absoluto se oculta detrás de sus accidentales determinaciones. Desde este punto de vista, hay dos clases bien marcadas de seres humanos. Unos para los cuales la vida toda es conciencia de lo que para ella tiene significación; son los hombres que viven vigilantes de sí mismos, sabios de su propia esencia. Frente a éstos, se encuentran aquéllos para los cuales la vida transcurre como un azar o lotería de contingencias que van saliendo al paso y desapareciendo después; las cosas significativas llegan al alma por la vía de lo inconciente y sustentan secretamente al individuo, que vive ignorando su propia naturaleza. Fácilmente se podrá apreciar que esta distinción corresponde en muchos aspectos a la que de modo espontáneo hacemos entre hombre superior y mediocre, entre tipo creador (1) y burgués.

Es a esta esencia conciente o subterránea a la que yo aludo al decir que hay valores de los cuales, por afectar a las esencias personales, puede decirse que poseen significación.

Algo diverso es la importancia, y entender esta diferencia es utilísimo para evitar equívocos sumanente graves a que se llega en el estudio del hombre histórico y metafísico. Creo, por ejemplo, que

(1) Creador no sólo de objetos culturales (arte, ciencia, filosofía), sino de la propia vida, que es una de las más difíciles creaciones, y de la cual puede hacerse una obra de arte de conmovedora perfección.

la disparidad subsistente en el plano de la historia entre el materialismo y el idealismo, pierde su razón de ser cuando se ha logrado separar bien claramente estos conceptos de importancia y significación de las cosas para el hombre. Es importante aquello que de cualquier manera integra el cuadro de circuntsnaicas con las cuales debe contarse en la vida humana; en dos palabras, tiene importancia para el hombre todo factor de su medio vital. Es importante, en este sentido, el paisaje geográfico y humano; lo son la montaña, la rosa, sus vecinos. Es importante también el régimen económico en que desencuelve su actividad, el tipo de cambio, la repartición de la riqueza y la clase social en que milita. Mas, no olvidemos que silenciosamente, pero quizás si en forma tal vez más decisiva, es importante también su sistema endocrino y el bagaje de la herencia biológica con que ha venido a vivir. Geografía, economía, biología: todo eso es importante, o si se quiere, fundamental para hacerse la imagen del hombre en cuanto individuo. Pero no todas las cosas importantes significan lo mismo para el hombre; esto es lo que me interesa dejar bien establecido. El individuo compromete la esencia de sí mismo sólo con algunas de las muchas cosas que juegan en su vida, aun cuando las que desatienda puedan significarle la muerte. Y es que no todo lo que contribuye a la vida del hombre nutre igualmente su personalidad, consolida su espíritu, hace de él un hombre. Significativo, esencial, es sólo aquello que da espiritualidad a su ser, individualidad a su hombre. El resto de las cosas, las importantes pero no significativas, son para él sólo un apoyo; teniendo que vivir, se afirma en el medio, como el arquitrabe en las columnas que lo sustentan.

Justamente eso, la subsistencia, es decir, la sustentación

de la existencia, es una de las muchas tareas vitales con que tiene que habérselas el hombre. Mas la subsistencia es la subsistencia de algo, y ese algo es una vida, esto es, una esencia personal, un hombre. Al mismo tiempo que en nuestro vivir hallamos factores que nos salen al paso y condicionan nuestra existencia, hallamos dentro de nostros la realidad fundamental que somos, que nos definimos angustiosamente como "yo", como nombre nuestro, como existencia. A cada rato vamos comprobando que somos un ser frente a todo, que estamos labrados existencial, y, por lo mismo solitariamente, en la totalidad del universo, como conciencia en medio de una inconciencia inmensa. Y así, sentimos latír nuestra determinación personal frente al árbol, a la estrella, al amigo nuestro.

Ahora bien. Esta existencia no le es dada al hombre como patrimonio formado, como una materia ya elaborada; al contrario, es propio del hombre estar formando, nutriendo, potencializando esta existencia suya (1). No es, pues, el mero percibir la función primordial de nuestra psique, sino el nutrirse la conciencia del hombre, acrecentando su solidez como persona. Esto, en buenas cuentas, es percibir también, pero percibir transformando en esencia personal, incorporando al ser los objetos de percepción. Ha de nutrirse el ser del hombre y, por lo mismo, ha de crecer. Desde las cosas, lo riegan corrientes de alimento y fortaleza, como riegan a la planta los finos arroyitos de sustento que extrae de la tierra. Vivas e innumerables raíces esparce el alma humana en torno suyo, buscando ávidamente el corazón fortificante de su medio, fuente de esencias; va el hombre como digiriendo, como co-

(1) Es esto mismo lo que desarrollamos en el capítulo primero: la esencia de la vida humana es el futuro, que es un órgano nuestro, una porción de nuestro ser.
Ortega y Gasset, a quien mucho debo en el despertar de mi vocación

miéndose al mundo y trayéndolo a su persona.

Pues bien; la política pertenece al orbe de sustentación del hombre, que no al de su nutrición existencial. Con ella ha de contar la vida humana, como ha de contar con tantas otras cosas que no tocan a la determinación de sus esencias. Su acción sobre el hombre es, pues, accesoria, que no fundamental. Por eso hemos dicho que la política es siempre importante, a veces muy importante, pero que carece de una verdadera significación para la persona humana, entendiendo por tal a cada uno de los hombres, en cuanto representan una conciencia alerta de sí misma ante el universo todo, el histórico y el natural.

Para entender mejor este aserto, conviene que fijemos bien nuestro concepto de la política.

Fundamentalmente, la política es la dinámica social del hombre impersonalizado. En realidad el hecho político lo vemos precipitado siempre por hombres señeros y, en cuanto personas, bien definidos. Pero esta observación no contradice mi punto de vista. Aparte de que el genio político no crea su propia política, sino que expresa y da realidad a un estado latente de cosas, los elementos humanos que a él importan son sólo aquéllos que resultan de la neutralización de las fuerzas personales, de todo aquello que hace de cada hombre una unidad idéntica a sí misma.

No creo que haya un carácter más patente que el que en la anterior definición se propone, para separar el hecho político de otro cualquiera de la cultura. El aporte del hombre en la política es siempre una acción tan acomodada a su fin, la colectividad, que pierde del hombre que lo ha creado todo lo que de inalienable y personalizado po-

filosófica, dice en alguna parte que la vida es siempre un tener que hacerse el vivir de cada cual a sí mismo, un programa, una tarea.

día existir en él. Compárese, para verlo, con el hecho artístico, por ejemplo. La obra de arte, en la medida en que lo es, encierra la espiritualidad personalísima de un hombre, la conciencia solitaria de donde alguna vez brotara. Al revés, el ejercicio de un derecho, acto esencialmente político, sólo es eficaz en relación con su impersonalidad, con su desconexión de toda conciencia metafísicamente singularizada.

Sólo a base de esta colectivización del hombre, de esta incorporación suya a la infusa realidad de lo mostrenco, es posible la creación de esa eficiente cosa que es el Estado, imagen gigantesca del hombre esencial.

No puede, pues, la política fortalecer la raíz del ser humano como persona, como individuo de drama y soledad. Los materiales de vida que puede la política aportar son justamente aquéllos que la marejada del hombre ha arrojado de sus profundidades a las costas del mundo en rededor.

Sin embargo, puede muy bien la política elevar su significación vital. Esto ocurre cuando de condición o circunstancia exterior del individuo, se transforma en objeto de su voluntad, en destino suyo, en gran empresa de su vida. Es el caso rarísimo de los grandes políticos, de los que acometen con fervor mesiánico la causa social, haciendo de estos problemas, de suyo frívolos, una empresa animada por una profunda intuición creadora. Pero, claro está, es éste el caso excepcional. Las más de las veces las circunstancias políticas nos urgen como otras cualesquiera, y cuando nuestra acción se ve necesitada por sus exigencias, vamos a ella con entusiasmo, pero con nuestra abisal persona impermeabilizada y a la defensiva.

Muchas veces nos habremos encontrado, sin duda, con el fenó-

la cultura,puede llegar a ser una manifestación fundamental del espíritu histórico;sus modalidades y ritmos traducen entonces una idiosincracia típica,en cuya realidad los ~~los~~ hechos adquieren su significación y su fuerza. Más,no es éste nuestro caso, como no lo ~~es~~ en el caso de nuestra aptitud legislativa, ~~y como no lo es en el caso~~ ni en el de nuestra vocación historiográfica. Jurisprudencia,historiografía y política,- menesteres que no por casualidad son afines y están aquí juntos-,traducen,no tanto una espiritualidad vocada para tales cosas,como una disposición para lo que ellas estimulan admirablemente; la extroversión y el espíritu práctico,con todas las cualidades psicológicas que siguen de modo indefectible a tales disposiciones.

Todo concurre,como se ve,a confirmar la adolescencia de nuestra mentalidad histórica,adolescencia que no es sólo nuestra, sino,en general,americana. Sin embargo,hay adolescentes,y niños también,que revelan en ciertos aspectos de sus reacciones una precoz maduración,una disposición prematura en la natural idiosincracia de su edad. Conservan,en general,sus fundamentales características,pero junto a ellas manifiestan algunas un tanto precoces de reflexividad,voluntad,reposo u otras cualquiera . El caso de Chile es de una precocidad de este tipo. Entre los países de América,se distingue por ciertos rasgos propios de la plenitud histórica,que sólo a través de varios siglos puede consolidarse. El fundamental de todos estos rasgos a que aludo,el que regimenta a los demás,imponiéndoles su sello,es,sin duda el de la sobriedad espiritual. Chile es un pueblo sobrio. Esta sobriedad suya,como que está en contraste con otros caracteres pueriles de su ima-

rens de la pavorosa vaciedad espiritual de los políticos de profesión, que es preciso no confundir, por supuesto, con los grandes políticos, con los políticos por destino creador. Aquél es el hombre que llena su vivir con la preocupación por las cosas del Estado o la ciudad. Mas, siendo así que esta preocupación, como que no ~~(nacía)~~ provenga de las esencias más íntimas del hombre, es incapaz de nutrir la vida, y quienes de ella subsisten, llevan el hueco de sí mismos. Moviéndose en la esfera del hombre impersonalizado, no tardan en hacerse sordos a toda intimidad personal y extravían el sentido del yo profundo. A fuerza de existir para los demás, dejan de existir para sí mismos, y se incapacitan para la empresa de ser ante sí que caracteriza a toda vida verdadera. He ahí por qué nos enoja tanto la vanidad del joven, frecuente hoy día, que prematuramente ha dejado llevarse al ejercicio político. Con decidida audacia resuelve él todas las cosas, las más graves del destino del hombre. No hay para él más realidad humana que la que puede publicarse en las asambleas y partidos, ni más inteligencia útil que la que es capaz de animar un periódico de combate. Todo el hombre es para él una empresa de extroversión gigantesca y piensa que cuanto vale en la historia puede hacerse con sólo su grita de militante. Como se ve, no es sólo el deporte, sino también la demagogia, lo que forma el ambiente espiritual de las multitudes jóvenes de hoy día; vamos a ver en el capítulo sexto de esta obra los graves efectos de semejante formación.

Como en esta conducta hay mucho de deportivo, el vigor de estas gentes, su dinámica, hasta su vitalidad biológica si se quiere, están bien, porque se mantienen en una tónica elevada. Mas ¿lo está así mismo su espíritu? ¿Lo está su conciencia humana vigilante? ¿Es que no hay para el hombre el deber de realizar en sí valores de máximo rango metafísico? Bueno; esto es, precisamente, lo que yo afirmo.

y claro que lo digo sólo para los que tienen una previa afinidad con semejante idea, ya que no creo útil ni posible predicar la transformación de convicciones en un terreno como éste. La flor ha de surgir ahí donde hay un aliento de vida predispuesta, y la mano del hombre no ha de hacer otra cosa que humedecer y aligerar la tierra un poco para ayudar la maravilla del suceso.

A muchos debe de sorprender, sin duda, esta postergación que se hace aquí de la política dentro del sistema de los valores vitales.

Sin embargo, mire un poco el lector en torno suyo y de seguro terminará hallándome razón. Es sólo cuestión de observar los hechos y asimilar su experiencia con espíritu claro y con amor por la verdad.

Todos lo sabemos: la política no es un tentador ejercicio. Las multitudes la miran hoy con desconfianza y, si no la desdeñan por completo, es porque en ella se juegan sus más inmediatos intereses y porque se estimulan sus más irresistibles pasiones. Después de todo, la política, aunque veleidosa, suele compensar a quienes le rinden pleitesía y, aunque seria, es también un juego. Pero, a despecho de su prestigio utilitario, hay siempre para el "curriculum" político una cautelosa reserva, una mirada de vecindad precavida. Al hacer política, el ciudadano toma inconscientemente sus medidas, y nunca se aventura tanto como para entregar a ella su auténtica personalidad. Se interna en sus peligrosos aledaños con la idea del explorador que entra en la selva, presto a regresar apenas el peligro arrecie. Todo el mundo se siente en política como en un medio, si bien habitual, extraño, no hecho para el normal y pleno progreso de la vida auténtica. En este sentido, yo no encuentro nada más elocuente que la expresión de que la gente se sirve para hablar de su participación en la política:

"se mete en política", dicen del que la practica muy de cerca. Y en verdad, de"meterse en política" se trata, desde que no nacemos ni vivimos espontáneamente en ella; a ella entramos en virtud de contingencias que no deciden acerca de nada imprescindible. Nos "metemos" a ella saliendo de nuestro orbe esencial, a veces de nuestro deber mismo.

Claro que no siempre tiene una causa desinteresada y libre el desdén que el hombre de la calle suele manifestar por los quehaceres ciudadanos. Quizás si las más de las veces el verdadero fundamento de tal desdén se halle en un criterio mercantil de sentido común, que avisa al hombre prudente acerca de muchas sorpresas de la política, que, pródiga a veces de beneficios, suele en ocasiones pedir y quitar mucho más de lo que da.

El recelo de otros hombres es más hondo y fundamental. Para ellos, las ocupaciones políticas significan la desatención a lo primario, que es la propia persona y su relación con el mundo. En los menesteres civiles, no existe la actitud religiosa de vivir con la persona toda desde sus más secretas raíces de existencia, elevándose hasta una cima de visión universal. Lo político es algo que sabemos formado en torno nuestro, sin nuestro compromiso vital. Es, por lo tanto, un medio en que estamos, no lo que somos. Y todavía más: es una porción bastante mínima del medio en que estamos; apenas la formada por la conjunción de las acciones humanas en vistas a una organización de los poderes sociales. El hombre espiritual, es decir, el hombre que aspira a habilitar su persona para una comprensión universal de lo existente, no puede desatender a la obra de sustentación interior de la vida, y cuando se ve obligado a postergarla, siéntese suicida.

Spengler ha podido escribir páginas impresionantes, hasta profundas y hermosas, sobre el papel activo de la política en la his-

toria. Para él la vida es política (1) y, por lo mismo, práctica del imperio de los hechos, oscura acción de fuerzas impersonales y ciegas, que toca al estadista mandar, captar y dirigir. La historia la hacen, según él, los hombres de Estado. Ante el cuadro de la historia que bosqueja, uno se estremece en verdad, y el alma, tímida, se recoge, traspasada de la humildad con que elevamos a veces los ojos al cielo estrellado. Pero, en el fondo, hay en la actitud, más que nada, sorpresa y sugestión. Fácil es mostrar, y ya volveremos a aludir a ello, que la vida es política porque p a r e c e ser política, y que los poderes del Estado son los verdaderos poderes de la Historia, porque también p a r e c e que así fuera. ¿Por qué?

Tiene la vida del hombre dos formas que se desenvuelven paralelamente: una externa, superficial y de espectáculo, como si dijéramos pública; está formada por todo cuanto pudiéramos llamar los hechos de su vida; en cuanto al individuo, su hacienda, su profesión, sus ideas, sus amistades, sus trajines cotidianos; en cuanto a los pueblos, su economía, leyes, guerras, monumentos, diplomacia, etc. En torno al corazón de la vida, en torno al núcleo creador de estas cosas, se acumulan ellas, formando una densa capa de vida realizada. No son la vida misma, que asciende y pugna a cada instante, labrando sobre el futuro su pasado; son lo que a su paso la fuerza espiritual creadora ha dejado como detritus, muestra de su avance poderoso. No son esos hechos otra cosa que vida petrificada. Pues bien, la política es una acción que se mueve entre tales residuos de la vida, sobre tales superficies del ser individual e histórico. El espíritu mismo que rige el avance sobre el futuro, la dirección misma de la vida, ese bulle por debajo de las plantas del político. El propio político no obra sino por el impulso

(1) Spengler.- "La Decadencia de Occidente". (Tomo IV)

de fuerzas que desde las profundidades operan sobre él y que no han nacido en otra parte que en el acto, al parecer beatífico, de la contemplación pura o, si se quiere, de la vida no politizada. Por eso yo propongo definir la política como el arte de las formas. Spengler la llama el arte de las posibilidades. Las posibilidades no se dan en la superficie histórica, sino en sus profundidades, donde está la pretensión al futuro, donde está el espíritu que no es todavía acción, sino vago impulso, y, por ende, teoría. La obra del político consiste, no en crear, sino en dar régimen a la posibilidad, forma a la materia de la historia. Pero la materia misma, e incluso el sentido de la forma que el político le da, son producto del espíritu que en ocasiones a Spengler tanto desespera, no obstante la espiritualidad tan densa de que su obra aparece contagiada.

Esta exterioridad de la política hace de ella una empresa de mínima seriedad, entendiendo por seriedad el compromiso íntimo del alma, que ante una cosa -estímulo para la acción-, se sitúa exigiéndose a sí misma la concurrencia de sus más profundas fuerzas. El elector que emite su opinión ciudadana en ruidosa justa democrática, y el jefe de partido que hace declaraciones no se encaran ni con la salvación de su alma, como el acongojado feligrés que se confiesa, ni con la expresión de su ser, como el poeta, ni con la verificación de su tesis, como el hombre de ciencia, ni con la súbita visión de lo absoluto, como el filósofo. Muchos intereses importantes entran, sin duda, en juego en los quehaceres constitucionales, pero ninguno es de tan grave seriedad como aquéllos en que el hombre se ve solo consigo mismo ante la responsabilidad de su propio destino. Me dirás, lector: es cierto, no nos jugamos en política la salvación del alma ni la visión de lo absoluto,

pero -y dejo aquí latitud conveniente para un gesto demagógico- nos jugamos la salvación de nuestro pueblo. Mas, si así se me contradice, es que no nos hemos entendido, pues hablamos ahora de una salvación de la propia persona para la vida perfecta, es decir, para la vida plenamente realizada como conciencia y como fuerza en medio del Universo, sea esto por las vías de Dios, del arte, del pensamiento, de la vida pura o de la acción histórica de tipo creador. Esa salvación del pueblo es, naturalmente, una necesidad imperiosa, una urgencia colectiva impostergable. Pero, desde el punto de vista en que aquí estamos colocados, su intención puramente económica y política la condena a ser una farsa, un brumoso espejismo con el cual se escamotea al pueblo que se trata de salvar precisamente la mejor parte de su salvación.

¿A qué engañarnos por más tiempo? Cuando hablamos de e l p u e b l o, así, en tono mayor, pensamos siempre en difusas e impersonales turbas en marcha. Pero eso es un mito. El pueblo es una realidad de hombres concretos, con un corazón que late y una conciencia que vigila, con apetitos que reclaman su derecho y con espíritu que en lo inconsciente aspira a la perfecta libertad. Cada hombre de ésos vive su vida, como yo la mía, y tú la tuya, lector. Ese cuerpo multitudinario de seres descabezados y sin la realidad dispersa del vivir personal, es un mito o, en el mejor de los casos, una realidad de formación transitoria y anormal, provocada por causas patológicas de duración inestable. Poniendo las cosas bien en este punto, se verá que el primer deber para con el pueblo consiste en procurarle la perfección en sí misma de cada una de las personas que lo componen, elevándolas a un plano de suprema espiritualidad, es decir, de máxima conciencia y sensibilidad para los valores universales. El sentido común dice, natu-

ralmente, que esa exaltación de la persona del hombre sólo es posible mediante el juego de ciertas condiciones mínimas de seguridad material. Pero esas condiciones son sólo el principio de una tarea inmensa que excede mucho más de lo que parece la esfera de acción de la política.

Desde luego, es excepcional que en la política intervenga n u e s t r a persona, lo nuestro, y por n u e s t r o entiendo todo aquello mediante lo cual expresamos el hecho singular de nuestra existencia. Lo que en ella ejercitamos es nuestra acción proyectada sobre el plano estatal, esto es, nuestro ser periférico y relativo, no el interno drama individual.

Yo no niego que la historia nos aparece en grandes espectáculos de movimientos colectivos, de impresionante forma. Esto es propio de las vastas perspectivas: desde la alta montaña no divisamos el sencillo y armonioso vuelo de la mariposa, ni la azul maravilla de la flor que, única en el mundo, ocupa su lugar en la infinita variedad de las cosas del Universo; en cambio, nuestra mirada sigue con asombro, como algo homogéneo y simple, la continuidad de las grandes líneas del paisaje: el bosque, lejano y compacto; el prolongado río, la amplísima curva del firmamento. Al acercarnos, veremos desaparecer la gigantesca composición, pero, a cambio de la contracción del límite, se incrementa la riqueza del detalle y del colorido y, por lo mismo, se profundiza en la realidad concreta que, en su minúscula precisión, sostiene la arquitectura de las grandes perspectivas.

En la misma forma, aproximémonos un poco hacia la imagen histórica: cada vez, y en proporción directa a nuestra cercanía, el gran aparato de los hechos colectivos se diluye y es como absorbido por los centros de la vida concreta, personal y compleja de cada uno de los in-

dividuos. Son éstos, en verdad, el material con que la historia trabaja sus grandes formas, que, de no hallar en las conciencias individuales un soporte real, serían sólo un abstracto y fantasmal espectáculo literario, incomprensible para la inteligencia del hombre. Es esto lo que deseamos que se comprenda y a lo que vamos a volver en otro capítulo de este libro: sólo en la histroria viva y singular de las almas individuales halla la historia pública su realidad y su sentido.

Por lo mismo, la verdadera condición humana radica en la ~~construcción~~ formación de la historia personal, de la historia interna del espíritu, que va a ser a la larga el material de construcción para el desarrollo de la vida colectiva. Lo demás, todo lo que sea contrariar el impulso de íntima expansión de la persona, es frustrar la posibilidad de la dicha verdadera, cual es, según lo mostráramos en páginas anteriores, hacer de la persona un espejo en que se proyecte la totalidad del Universo, lo que exige dilatar al máximo el dominio de la conciencia. En este sentido, debe haber en el hombre un primordial impulso de introversión, esto es, de interna vigilancia, de atenta audición para sí mismo.

Estoy ya previendo una objeción: ¿no el gran político, se me dirá, ¿no es en el fondo de su ser donde capta el sentido de los hechos exteriores? ¿No están penetrados sus actos por un poderoso sentido creador, que lo emparienta a ratos con los grandes intuitivos del arte y de la ciencia? Y, por lo mismo ¿no se da en él una hondísima historia espiritual, una segura vocación de la persona? Muy cierto es todo eso, descontando, claro está, la necesaria limitación a que se ve sometido el político en la realización de los valores de la cultura, dada su peculiar actitud ante las cosas. Es cierto, y precisamente por serlo se

trata del gran político, que al acometer su oficio pone en marcha el mandato irresistible de su interna perfección. Para él, la conducta social es la traducción del alma entera y su obra política es una empresa de exteriorización de la persona.

Me parece infecunda y, por lo mismo, de inferior menester la política del hombre medio y el ejercicio colectivo de la política, que procura poderío y beligerancia social a las más superficiales capacidades del individuo. En tal sentido, la política significa trastrueque de valores y el sometimiento de lo fundamental a lo accesorio, la desnaturalización del ideal proceso formativo de la persona.

Esto último es lo que a mí me parece más grave. El imperio de los intereses políticos suscita una desviación en el camino de la perfección individual; el hombre se impersonaliza, gregariza sus reacciones, mecaniza la espontaneidad creadora del alma, cegando la fuente misma de donde la sociedad, a cuyo servicio cree estar, debe extraer su fortaleza. Por eso es tan desagradable el trato con esas criaturas políticas que no s salen al paso con alarmante frecuencia. Vemos en ellas autómatas ejemplarees, cuya vida falsa traúcese a través de cada gesto, de cada palabra. Nos hacen la impresión de seres mezquinos: su mezquindad consiste en lo reducido de su horizonte, cerrado por infranqueables barreras de tozudez, que les impide el libre desarrollo del alma. Piensan pobremente, su sensibilidad es precaria y su visión de la vida tan falsa, que pretenden que ella tenga la estrechez de su propio espíritu. No es raro que, encerrados en la rigidez de principios y sentimientos impersonales, privados de vida espaciosa, sean enfermizas sus almas, y que incuben en ellas sentimientos contrarios a la vida en apogeo. Por eso, es tan frecuente hallar entre este tipo de seres al resentido, al soberbio, al envidioso, al intolerante, ejemplares todos

de esterilidad espiritual.

Este ejemplar humano es el engendro característico del fenómeno de impersonalización espiritual que trae aparejada la política cuando se hace de ella una modalidad autónoma y directora de toda otra forma de la vida. Pasa a ser ella entonces el centro de todas las preocupaciones, hasta del arte, y la instancia más alta en la jerarquía de los valores, no obstante sus limitaciones sin cuenta. Al impersonalizarse, se desprende el hombre de su ser íntimo, se le quita a sus actos la natural sustentación, que es su persona. Y esto significa, sencillamente, el imperio del hombre colectivo, que entonces domina sin contrapeso.

A mí me parece anómalo este dominio, no obstante la complacencia y asentimiento con que se cree lo contrario. El fundamento de mi parecer es lo que procuraremos demostrar en el capítulo siguiente.

gen histórica,es una anticipación de la que ha de ser,sin duda,su personalidad definitiva en los tiempos de sazón. En épocas de juventud,ni individuos ni países son normalmente sobrios. La sobriedad es ~~una~~ esa virtud de la reacción justa,ecuánime,proporcionada ante las cosas. Lo contrario de sobriedad es frenesí,o,como debería decirse en América,tropicalismo. En virtud de un sinnúmero de razones,geográficas,históricas,raciales,culturales,-que las hay de los órdenes más diversos-,los chilenos ponen en sus cosas siempre la fuerza adecuada para el efecto justo. No obstante los pintorescos y lamentables hábitos de la embriaguez popular,-hábitos contraídos más por razones exógenas que anímicas,- el espíritu nacional es metódico,equilibrado,sereno,contrario a todo exceso,como que el exceso no sea algún accidente desventurado,provocado por la atrábilis particular de alguien,que nada expresa desde el punto de vista general.

El frenesí es una cualidad dionisíaca;la sobriedad,apolínea. Chile posee,pues,una indiscutible mentalidad apolínea,que explica el ponderado ritmo clásico de su evolución cívica y de su organización institucional,y el tipo mesurado,digno,de su literatura,que revela,por sobre todo,una espiritualidad equilibrada,proporcionada,justa,no obstante la profundidad que suele alcanzar en ocasiones. Por eso,sin duda,hay en nuestro país menos chabacanería que en otros de América,no obstante haberla,y no escasamente. Por eso también,nuestra sensibilidad es más profunda;junto a otros pueblos podemos,a lo mejor,aparecer frívolos,cuando lo que en verdad ocurre es que somos menos superficiales.

Por eso también,-más no sólo por eso,pues hay otras razo-

CAPITULO V

LO SOCIAL Y LO PERSONAL EN LA VIDA DEL HOMBRE

El hombre es menos social de lo que Aristóteles decía, si es que al decirlo pensaba que la vida e historia humana fueran un proceso creciente de colectivización de la persona. Creo, sin embargo, que tal no fué su pensamiento. Su fórmula tiene sólo un alcance biológico y se limita a constatar el hecho de la vida gregaria, que no es un problema para nadie. El problema surge cuando la constatación de ese fenómeno simple sirve para inferir consecuencias que se aplican a cosas más complejas, tales como el valor y función de la conciencia de individualidad. Es el caso de muchas ideologías que expresan o tácitamente inspiran la vida contemporánea. Por sociabilidad del hombre entienden no únicamente la material conjunción de unos hombres con otros en el seno de la comunidad organizada y el hecho de sus in-

tercambios psíquicos recíprocos, sino mucho más todavía: el carácter impersonal de su existencia. Todo el hombre sería sólo un eco de lo social; sus actos mismos, una coordinación de reflejos socialmente provocados; la historia, el microscópico despliegue de las formas colectivas de la vida. Sin embargo, no me parece que deban interpretarse necesariamente así las cosas.

Es cierto que el desarrollo cronológico de los hechos corresponde a ese modo de ver y que, por lo mismo, nadie puede sostener con seriedad las doctrinas que hacen del hombre singular la célula histórica por excelencia. Es irrebatible en este sentido el pensamiento de la sociología contemporánea, tan exactamente expresado por Eduardo Meyer: "El hombre aislado, que el derecho natural y la teoría del contrato social ponían al comienzo de la evolución humana, es una construcción desprovista de toda realidad y, por consiguiente, saturada de errores, tanto para el análisis teórico de las formas de vida humana, como para el conocimiento histórico. El hombre pertenece más bien a los animales gregarios, es decir, a aquellas especies animales cuyos miembros individuales viven de una manera durable en agrupaciones sólidas". "El conjunto de la evolución intelectual del hombre supone la existencia de grupos delimitados. Antes todo, el elemento más importante al hombre, el lenguaje, el único que caracteriza al hombre y el único que ha permitido el desarrollo del pensamiento formulado, no se ha creado en el hombre aislado ni en las relaciones de los padres con los hijos: él nace de la necesidad de comunicación entre iguales, gracias a los intereses comunes y a las relaciones reglamentadas entre seres unidos. Pero, por otro lado, la invención de las herramientas, la adquisición del fuego, el

amaestramiento de los animales domésticos, la radicación en habitaciones, etc., no son posibles sino dentro de un grupo, o al menos no han adquirido significado sino por la razón de que lo que ha podido ser ventajoso para un individuo llega a ser propiedad del grupo entero. Que, por lo demas, las costumbres, el derecho, la religión y todo otro bien espiritual no hayan podido nacer sino en el seno de tales grupos, es algo inútil de seguir mostrando. Por consecuencia, la organización en tales agrupaciones (hordas, clanes), que encontramos dondequiera que conozcamos hombres, no es solamente tan vieja, sino mucho más vieja que el hombre: es ella la condición previa del nacimiento mismo del género humano"(1).

La conciencia humana fué siempre solidaria del grupo, y, más que eso, función directa suya. Pero no se revela bien la naturaleza de nuestra suerte sobre la tierra si no vemos tras ese hecho algo más general y profundo, y que permite explicarnos su significación y su génesis.

El hombre vivió durante mucho tiempo prendido a su grupo, pues su individualización ha sido un proceso, una conquista, un esfuerzo permanente a lo largo de la historia. El hecho es, en efecto, mucho más radical de lo que Meyer señala: no sólo en el grupo sino en el mundo, no únicamente en el medio social, sino en el contorno físico estaba disuelta la conciencia. El material de hechos rigurosos que a fines del siglo pasado y a lo largo del actual han revelado los sociólogos, investigando las leyes específicas de la mentalidad primitiva, es la base de mi aserto. Para Lévy Bruhl, la mentalidad primitiva y la semi-civilizada de algunos pueblos contemporáneos nuestros -herederos retardados de aquéllos-, es colectiva y mística. Para Krelinger es

(1) Eduard Meyer: "Histoire de l'Antiquité". (Trad. francesa de Maxime David; Paris - 1912; Librería Paul Geuthner - Cap. I; 2, 3).

colectiva también y, además, materialista y realista. Ahora bien; tanto el misticismo como el materialismo primitivos, no son sino la traducción de un hecho bastante más general: la subordinación del hombre al mundo, el prendimiento de su conciencia a las cosas, de las cuales sólo tardíamente podrá independizarse. En efecto, para el primitivo las cosas hállanse dotadas de virtudes invisibles, de intangibles fuerzas que dirigen su comportamiento con respecto a los hombres. El mundo exterior es un asiento de poderes operantes. ¿Cuál es el origen de esta concepción? ¿Qué mecanismo psicológico la sustenta? El examen de los hechos nos procura una respuesta adecuada: los poderes que el primitivo ve ocultarse por doquiera no son sino la penetración de las cosas por la propia conciencia humana, la proyección de ésta sobre la realidad del mundo; lo que para el primitivo es un ser invisible, místico, animador de las cosas, es en realidad, su propia alma presa entre las redes de la materialidad cósmica (1). A la inversa, el materialismo primitivo, que lleva al hombre a representarse todo según los hábitos de la extensión, aun las meras propiedades o relaciones de las cosas, no es sino la intromisión del mundo en su conciencia, la presión subyugadora del espacio tangible y resistente sobre sus pensamientos y sus actos. Ha habido un encantamiento, un hechizo del espíritu por la materia; la conciencia se ha materializado. Este doble fenómeno de invasión de la materia por la conciencia y de la conciencia por la materia, hace del mundo en que el primitivo habita una extraña realidad, cuya imagen participa a la vez de los caracteres de un materialismo muy ingenuo y de un incipiente espiritualismo. Así, la luna es un ser animado, actuante, lleno de fuerzas místicas; pero los po-

(1) Igual interpretación admite el animismo que, según Tylor, explica el singular comportamiento del hombre primitivo.

deres mismos de que ella está cargada son materias, sustancias, que el contacto directo con sus rayos o con los objetos que ha bañado puede trasmitir en provecho del hombre. Materia y espíritu, mundo y conciencia se intercambian en un proceso de recíproca osmosis, de mutua penetración e influencia. En un doble sentido, pues, está el hombre prendido, ligado, enajenado por el mundo físico: primero, en virtud de la proyección de su conciencia en las cosas y, en seguida, por la intromisión y tiranía de éstas en los procesos de su pensamiento.

Por otra parte, idéntico fenómeno de subordinación ha disuelto la conciencia en el seno del grupo social. Hay unanimidad de pareceres entre los sociólogos para señalar ese carácter colectivo de la mente precivilizada. El sistema de los afectos y pensamientos, y con mayor razón el de los usos más elementales, es función de la actividad difusa del cuerpo social; es el grupo quien quiere, piensa, decide, obra; su conciencia es la tradición y sus órganos de actividad los ritos y costumbres practicadas desde tiempo inmemorial. El individuo mismo es tan sólo el modo como lo colectivo se actualiza.

Como se ve, la individualidad del hombre no es la célula originaria de su historia, y no tan sólo porque jamás se haya dado hombres aislados, sino principalmente porque la conciencia misma hállase disuelta en el seno de lo social y de lo cósmico.

Es fácil señalar las transformaciones que sobrevienen a esta inicial modalidad de la naturaleza del hombre. De esa fusión de lo personal y de lo colectivo por una parte, de lo espiritual y de lo físico por otra, habrá de hacer el sentimiento de la individualidad, que en épocas bastante remotas de la historia se encuentra ya formado. Pero este proceso de desprendimiento de lo personal, es, por su naturaleza

misma lento, casi imperceptible y de compleja estructura. No es posible, pues, señalar, siquiera dentro de una extensa latitud cronológica, las épocas de su aparición y término. No obstante, pueden describirse sus etapas fundamentales con cierta racional exactitud.

Toda la primera parte de su vida se desgasta en un inconciente esfuerzo por desprenderse el hombre del mundo físico que lo circunda, por desmaterializar sus modos de relación y comprensión ante el universo, por espiritualizar, en fin, el contenido de su persona. Poco a poco, el espíritu adquiere su libertad, la conciencia, su sentido personal.

El contacto del ser psíquico con el mundo tiene lugar en la periferia de la conciencia; ahí se han radicado las sensaciones, imágenes y perceptos; en esa zona nuestro ser y la materia se penetran, confundiendo sus propiedades (1).Por debajo de esa corteza de interpenetración psicofísica, trabajan los procesos que desprenden al ser de su adhesión inmediata a la externa materialidad y la dan una modalidad propia de energía psíquica, fuerza espiritual, en suma, conciencia. Uno de esos procesos -no me atrevo a decir si es o no el más importante-, es la consolidación del pensamiento abstracto: elaboración de ideas generales y desarrollo de las leyes de la racionalidad. Como ya lo mostramos con todo detalle, la idea recoge la pluralidad infinitamente variable de las imágenes y la condensa, potencializando de este modo la acción humana que ante un estímulo actual tiene, mediante la idea, una amplia latitud de desplazamiento. La idea es, por eso, experiencia y previsión, instrumento para el trabajo del ser en el tiem-

(1) Lo esencial de esta idea, si bien no el sentido en que aquí se la toma, hállase expuesto por primera vez en Bergson. Véase "Los datos inmediatos de la conciencia".

po. La idea ha sido siempre el símbolo de la espiritualidad: al elevar el contenido de la representación por encima de la actualidad rígida de la materia, y al acrecentar el potencial de la actividad, previendo acciones no realizadas, transforma a la conciencia en una verdadera faente originaria de energía. La psicología conoce con relativa precisión los mecanismos reductores de las imágenes concretas a la idea abstracta; en tales mecanismos desempeña el lenguaje articulado la función más importante.

Pues bien; cuando el lenguaje, en virtud de su propia madurez, ha podido emplearse en esta función generadora del pensamiento abstracto, la conciencia del hombre comienza a extender sux áreax, penetrando más profundamente en el ser psíquico, retirando su acento de la perfieria donde se operaba un prendimiento al mundo material, y concentrándose en las zonas donde la espiritualidad tendrá su asiento definitivo. De este modo el hombre, evadido del cautiverio físico, se recoge dentro de sí: la conciencia de la individualidad ha iniciado su evolución.

Pero esta empresa por entonces no pedía más; no podía la emergente individualidad del hombre surgir desde un comienzo con la fortaleza necesaria para subsistir por sí sola; aún era menester un medio protector; este medio fué la propia sociedad humana, en cuyo seno continuó el fenómeno su intensa madurez. Por eso la independencia del ser respecto al grupo social es un hecho que sólo harto más tarde se va a consolidar. Era indispensable, por lo demás, que esta consolidación fuera lenta, y que la disolución en el grupo continuara por un largo tiempo todavía, una vez desprendido el hombre de las cosas. Aparte de que sólo el grupo podía sustentar la individualidad

naciente, como recién hemos indicado, sólo mediante la prodigiosa fuerza que la sociedad depara era posible el decisivo acto de disolver la unidad con el mundo de la materia y adquirir el hombre su autonomía espiritual.

Así se explica, pues, el predominio social en los albores de la vida del hombre. Ese predominio no era el término ni la dirección de un proceso: era sólo una etapa, estadio o momento de un ciclo evolutivo más amplio. Debía, por lo mismo, ser transitorio, como lo fué efectivamente. En el seno de lo colectivo, como el cristal de salitre en el agua madre que lo contiene, fué precipitando lentamente la individualidad, la personalidad singular del hombre, cuyas múltiples reverberaciones están ya en la historia clásica de los griegos, y son la fuerza misma del hombre renacentista. Naturalmente, en este caso, como en el de todos los fenómenos psicológicos y sociales, no podía tratarse de transformaciones absolutas; toda evolución vital es por esencia una ~~evolución~~ dirección en los procesos, el predominio creciente, pero no exclusivo, de una tonalidad determinada. La formación de la persona individual en el medio colectivo en que estaba disuelta no fué, ni podía ser, un fenómeno de cristalización pura. Grosera en sus comienzos, fué haciéndose cada vez más perfecta; sin embargo, el límite estricto de esa perfección no se ha alcanzado todavía, y creo que no se alcanzará nunca, en virtud del carácter reversible que presentan algunos fenómenos históricos. Por eso, en toda época, antes mucho más que ahora, es posible constatar curiosos rasgos de primitivismo psicológico, con una marcada acentuación de la modalidad colectivista del espíritu. Se trata, en verdad, de zonas no evolucionadas, estratificadas, resis-

tentes al proceso de la transformación (1).

La individualidad de la persona humana no ha sido, por tanto, un dato primario de la experiencia exterior; no ha consistido ella en hechos, sino en procesos; ha debido alcanzarse a través del proceso de la individualización, cuyas dos primeras etapas quedaron señaladas más arriba: la decantación del hombre colectivo dentro de lo cósmico, primero, y la decantación del hombre individual dentro de lo colectivo, después.

Esta conclusión nos permite apreciar el puesto de la individualidad en la historia y nos da ocasión para determinar en forma adecuada el alcance de nuestra doctrina que, a riesgo de ser motejada de individualista, subordina a lo personal lo colectivo.

La individualidad de la persona humana, acabamos de decir, no es en la historia un dato de la experiencia externa. En otros términos: lo individual no se nos aparece como naturaleza, como cosa dada al hombre por el imperio de las leyes naturales, como hecho producido de una vez, a la manera de las astros o de las plantas. No es la persona humana algo con que el hombre se encuentra; es algo que el hombre se hace; no es nada que el hombre reciba; es algo que el hombre construye. La sociedad, en cambio, es un dato de la experiencia, es esencialmente naturaleza; el hombre la halla como una realidad hecha con independencia de toda intervención suya, como un elemento de su mundo, al modo que halla el mar, la selva, las estrellas, o el canto de los pájaros.

---

(1) Kroeber señala gran número de estos rasgos de supervivencia primitivista en la mentalidad ya evolucionada de muchos pueblos, tales como el romano, el griego, el egipcio, el caldeo. Estos mismos rasgos pueden comprobarse aún entre nosotros, en las poblaciones campesinas, v.gr.

He ahí la fuente de error de muchos exégetas de la sociología. La sociedad humana es lo primero y lo más empírico en la cronología del hombre, justamente por ser ella naturaleza, experiencia exterior. Pero nada nos indica que el hombre deba ser sólo naturaleza. Por el contrario, una buena parte de la realidad del hombre se da fuera de ella y en ocasiones en contra de ella. La naturaleza es sólo una de sus partes, y no la esencial, puesto que es común a los géneros de la animalidad y de la materialidad en que el hombre participa. La esencia suya, la que especifica su ser y lo trasiega de lo animal a lo humano, es su capacidad axiológica, esto es, su aptitud para crear y reverenciar valores, sometiendo a ellos su conducta.

El neo romanticismo naturalista de los últimos años, estimulado principalmente por el psicoanálisis y la pedagogía nueva, ha deformado de manera sustancial la imagen del hombre en este aspecto. Pedagogos, historiadores y naturalistas, deslumbrados ante la inédita maravilla del encrespado mar de la subconciencia, como el explorador ante la fauna de una selva virgen, no pudieron menos que exclamar: e c c e h o m o! Por eso es que en todas partes y a cada momento cimos exaltar el fondo natural instintivo del hombre como fuente de humanidad. Ni siquiera la poesía, a cuyas tiendas levantadas en las altas cimas de los afanes humanos suelen no alcanzar las tormentas del pensamiento científico, ha escapado al contagio; el surrealismo no es, en efecto, otra cosa que la manera poética de este "m a l d e l s i g l o", de este naturalismo que pretende haber descubierto al hombre en una negación audaz de todo cuanto el hombre ha hecho como ser culto, es decir, históricamente conformado.

Para juzgar a esta antropología romántica hay que comenzar

nes-,el pueblo chileno no es siquiera tan alegre como otros. Se produce sin duda entre nosotros el humorismo,que va desde el ánimo de la calle hasta la más alta literatura. Pero el humorismo no es síntoma de alegría,sino más bien de melancólica idiosincracia. El humor tiene algo de trágico,de infusa tristeza,que,por asentar en un alma apolínea,mesurada,reflexiva,no se traduce en arrebato apasionado.(1) Por eso el inglés,pueblo ejemplarmente sobrio,es también humorista; el español,pueblo frenético,es,en cambio,alegre,en el sentido dionisíaco de la expresión.

Confirma con elocuencia esta observación,la manera verdaderamente extraña que la gente tiene de divertirse en la calle, y en toda circunstancia de aglomeraciones. Cuando uno podía esperar el divertimiento multitudinario,se encuentra,como en los teatros,con que los más,asisten complacidos,pero no contagiados,a la alegría de los menos. Entre los gritos,bailes,luces y canciones de algunos cientos de personas verdaderamente contentas y animosas,se pasean los demás,si no impasibles,al menos tan mesurados,que bien ve uno que nadie quiere expandirse más de la cuenta,por miedo a hacerse espectáculo para el vecino. No es,pues,un accidente que no haya entre nosotros fiesta de carnaval; decir que es sólo falta de costumbre,es no decir nada y decirlo todo. No es la costumbre la que crea las cosas acostumbradas;si algo se acostumbra,es porque

(1) ~~La Biblia.~~ La literatura de Jotabeche y de Jenaro Prieto,y buena parte de la obra poética de Nicanor Parra,cuya empresa literaria ha recogido, ~~más que lo pintoresco, sino~~ lo espiritual de la infusa alma chilena,traducen perfectamente la natural propensión al humor que en Chile se constata.

naturalmente por ser no romántico, pues de lo contrario no vendríamos a parar sino a un romanticismo de segundo grado. Ahora bien; ¿qué es lo que descubrimos aplicando esta regla de modo estricto? Pues estas tres leyes fundamentales, cuya mecánica sencilla proporciona una explicación mucho más adecuada del hombre que todo los deliquios surrealistasy nativistas de los literatos a la moda:

1) La esencia del hombre, la cualidad es pecífica que en la escala zoológica lo distingue, no es un término, sino un proceso, no es una constante, sino una variable histórica;

2) Consiste esa esencia en la voluntad permanente de regular su naturaleza, es decir, aquello con que el hombre se halla, por la cultura, aquello que el hombre para sí mismo se hace;

3) La cultura, esto es, el principio regulador de la historia del hombre, es una forma: la forma que el hombre da a la naturaleza, a la que hay en él mismo, en su cuerpo y en su alma, y fuera de él, en su mundo.

Lo que el naturalismo de nuestros pedagogos ha pretendido hacernos pasar por la imagen inédita del hombre no era, como se ve, sino un remedo, sombra o caricatura. Bien está, está muy bien, reconocer sus derechos a las fuerzas naturales sobre que tiene su asiento la persona del hombre. Pero la persona no es sólo eso: es además, y principalmente, forma, forma que es ley, orden, ideal, regularidad, control, razón. Naturalismo y racionalismo, dos acentuaciones viciosas de los rasgos predominantes de la figura del hombre, ha sido siempre vicio de quienes en algún sentido han puesto cualquier interés en deformar siquiera la apariencia de lo humano: teólogos en otro tiempo; en nuestros días, ciertos políticos con apariencias de sociólogos.

No se ha de decir, pues, que si proviene la individualidad de un proceso de diferenciación en el seno del natural colectivismo primitivo, es ella artificial, postiza o superflua. Justamente ese es su título de primacía: ella se ha formado a lo largo de la historia del hombre, como los diamantes en el seno de las masas vegetales carbonizadas. Ha llegado a ella el hombre conquistándola en todas las esferas: desde la cósmica a la social. Artificial es la pugna opuesta por hacer que las partes otrora diferenciadas se hagan homogéneas, lo que en el terreno biológico, cuyas leyes de evolución corresponden por analogía esencial a las formaciones históricas, equivaldría a llevar al hombre de su estado actual de refinada subdivisión funcional y anatómica, al de protozoo simple y homogéneo.

Mi conclusión es bien clara, e insiste en ella ~~porque~~ para que el filisteísmo politizante no la confunda ni la deforme a gusto suyo. El hombre es fundamentalmente persona, individuo; su individualidad es la sustancia de su realidad. La sociedad -hecho de donde aquella individualidad proviene, y no término hacia donde vaya, según habitualmente se cree-, es sólo una circunstancia o condición de ella. Todo intento de soborno de la persona, toda acción que la aparte de su interés y preocupación por sí misma, por su formación, desarrollo y grandeza, son otros tantos propósitos deformantes de la naturaleza del hombre. De esta idea se deduce, lógicamente, el carácter de perversión histórica y de deshumanización del hombre que tiene el Estado que se eleva a la dignidad y rango de persona, y dentro de la cual los individuos se disuelven, se desvanecen y apagan como las estrellas en el resplandeciente cielo matinal.

Se deduce también el carácter meramente instrumental y de-

rivado, no generador ni originario que tiene la política, la cual no determina dinámicamente los intereses fundamentales del hombre, ni los subordina axiológicamente. Para la política, en efecto, como lo mostraremos con despacioso análisis en un capítulo próximo, el hombre es un factor abstracto de la convivencia; como tal, su especificidad es indeterminada y general; cada individuo es un mero ejemplar de su clase, profesión o partido; nada hay en él que como individuo pueda interesar a la política, si no son aquellas capacidades susceptibles de reducción a lo impersonal y gregario. No digo yo que la política pueda obrar de otro modo; ni siquiera digo que d e b a hacerlo; todas las aptitudes que posee para el desempeño de su misión reguladora de la fisiología social, derivan sin duda de esa c onversión de lo personal a lo mostrenco. Lo que sí digo es que la pretensión, que es la de muchos filósofos, de otorgar a la política funciones determinantes en la formación de todo lo que es el hombre aparte de ser un animal multitudinario, me parece manifiestamente viciosa, por sus fundamentos y sus fines.

Sin embargo, mi afirmación no tiene correspondencia alguna con el egoísmo moral o con el individualismo de los economistas liberales. La idea de la perfección y grandeza personales excluye a lo primero. El perfeccionamiento que buscamos no es otro que la expansión de nuestro ser, su universalización mediante su contacto y comunidad con las almas, cuyo dominio allende la nuestra, representa el principio de nuestra propia infinitud. El individualismo económico a su vez, es contrario, por su fundamento moral egoísta, a nuestro personalismo existencial y es contrario también al ideal de la expansión creadora del ser. En efecto, esa expansión sólo es posible cuando exteriormen-

te se han alcanzado todas las condiciones que hagan de la sociedad política un órgano regulador de la vida material, en términos tales que esa absurda "lucha por la existencia" que algunos proclaman, y que no es específica en el hombre (1) -lucha que no es por la existencia, en sentido estricto, sino por la seguridad material, una mera condición de ella-, que esa lucha, digo, no sea ocupación de la vida del hombre. Semejante propósito sólo puede realizarlo una organización colectivista de la economía, cuyos principios reguladores de tipo ideal son para mí los de la nueva Economía del Estado. No es tema de este libro, ni materia de mi competencia, discutir cosas de la economía o de la política social. Pero aludo manifiestamente a ella en esta ocasión para mostrar, pues ello mucho me interesa, que todo intento de adjetivación de nuestro individualismo existencial como ideología liberalista es errado; hay que defenderse de esa incapacidad a veces tan nacional y tan sudamericana, para desnudar la raíz de las cosas y verlas y comprenderlas, antes de cubrirlas con la bruma de los adjetivos con que se descargan nuestros prejuicios y pasiones.

Nuestra confesión individualista tiene, por consiguiente, un alcance metafísico y ético. Su metafísica se contiene en esta fórmula: sólo el individuo es sujeto de existencia conciente, y por lo mismo, sólo en él pueden radicarse los fines de las empresas del hombre. Las cosas a que se suele atribuir la autonomía histórica, existen en él, o por él, ya como representaciones suyas, ya como determinaciones objetivas e ideales de su razón axiológica. Así, el Estado y la Humanidad representan sólo campos que las existencias individuales determinan por la interacción de todas ellas. La existencia es para el hombre el hecho conciente de su vida, la que a su vez -hemos visto-, tiene por

(1) La buena inteligencia de esta afirmación, remito a lo que dijeron para cerca de lo que debe entenderse por cosas propias, específicas del hombre. No solo por las meramente naturales, esto es, las de la animalidad a que está adscrito, sino las culturales, esto es, las que él mismo se da para salir de aquélla y entrar en la historia.

contenido, no el verbo, sino el tiempo hecho carne. Se vive con una conciencia que es conciencia de un cuerpo y de un alma; apetito y angustia son la sustancia de que estamos hechos. Otra forma de existencia humana es irrepresentable, más aún, irreal.

Como se ve, la prioridad que concede a la persona sobre lo social está más allá de toda polémica entre individualismo y socialismo. Desde luego, debo decir que si en el campo de esta discrepandia hubiera de fijar posiciones, me quedaría con el último. Ello sin duda, semeja bizarra paradoja. Pero no hay tal. Lo que para mí importa es la esencia metafísica del ser humano, y lo que postulo es que el hombre, en todo momento, vive desde sí hacia el orbe objetivo, que se le aparece como un sistema de imágenes organizado en torno suyo. En otros términos, digo que la persona del hombre es un punto de apoyo, el único, para sus fuerzas de acción sobre el universo, y que jamás deja el hombre de ser el sujeto solitario de su propia existencia. Esta afirmación no tiene que ver nada con la disparidad que separa a egoístas y altruístas. Es una fórmula de existencia, que no proviene de teorías ni de otros supuestos, y que por describir escrupulosamente un hecho de nuestra experiencia fundamental, reclama la objetividad de una definición. No concibo que se pueda prescindir de ella en una doctrina del hombre, y creo que en el hecho nunca ha ocurrido tal cosa en la historia de la Filosofía, aunque algunos filósofos se hayan resistido a otorgarle explícitamente un lugar en sus doctrinas. Que haga alguien la prueba de despojar al hombre de su conciencia personal en la imagen del mundo que se da en su experiencia, ¿qué subsiste? Nada absolutamente, salvo el haz de las funciones reflejas y habituales. De inmediato el mar de la inconciencia material del mundo irrumpe en el va-

cío donde poco antes una conciencia, refleja sobre sí misma, coordinaba en un sistema representativo la pluralidad de imágenes del universo.

Sin embargo, hay momentos de nuestra vida en que parecemos vivir, no desde nosotros mismos, sino más bien desde cosas opuestas a nosotros. Son los momentos en que, olvidados de nuestro ser íntimo, nos damos para el ser de otro u otros: la amada, la familia, la humanidad, la patria. Mas ¿hay entonces un verdadero olvido de nuestra persona, en el sentido en que hemos hablado de la preocupación metafísica que postulamos como esencial? Lo curioso es que la psicología, ciencia bastante más exacta y desarrollada que lo que algunos creen, estudia estas manifestaciones entre las tendencias y las pasiones, fenómenos de carácter egocéntrico. La verdad es que, cuando nos aguijonea un sentimiento de fuga de nuestro yo y cuando nuestro ser se proyecta sobre el de los demás, acometiendo empresas heroicas, no hacemos otra cosa que dejarnos llevar por un profundo egoísmo metafísico. Al ordenarlo todo según la ley de nuestra pasión, hacemos de la realidad un objeto para nuestros afanes, para nuestra explosión individual, y, por lo mismo, la condición que nuestro ser necesita para realizarse. En el fondo mismo de esas conductas de renunciamiento del ser, hay una aspiración ética fundamental, que regula nuestra relación con las cosas. La esencia del sentimiento ético es sin duda la subordinación del ser propio al ser ajeno. Pero tal modalidad constitutiva del valor moral no lo es al modo de una relación física entre dos cosas, o de un principio de coacción externa; es cualidad suya primordial, el surgir del fondo mismo del ser, de su estructura más profunda, ser, por tanto, su sustancia, ser el ser mismo. El acto moral no es nada exterior al individuo, cosa a que él tienda: es parte suya, su esencia, centro de confluencia de

toda su persona. La patria, la familia, la humanidad, el prójimo, centros de gravitación del ser moral son, por eso, lo contrario de lo que se cree. Se les designa como direcciones para la impersonalización del hombre, cuando en realidad son modalidades eminentes que asume la expansión del ser individual.

La buena inteligencia de cuanto hemos dicho exige la resolución de otro problema, cuyo análisis va a ponernos en descubierto una de las tantas estructuras paradojales de la realidad del hombre.

Si observamos con atención la naturaleza de nuestro sentido de lo personal, comprobaremos que siendo el fenómeno que permite nuestra absoluta singularización entre todo cuanto existe, y sobre todo entre los demás hombres, nada puede revelárnoslo mejor que su enfrentamiento con el medio en que está inmerso. El hombre no es para sí una cosa que el ensimismamiento descubra como la atención los objetos del mundo. Uno no se apercibe o capta sino en el acto móvil, expansivo de la existencia; y existir no es estar aquí algo, sino hacerse algo continuamente a través de un proceso ininterrumpido de expansión. Nuestra individualidad está, por eso, siempre proyectada fuera de sí, aun en los momentos de la introspección profunda. Cautivo del anillo que cierra herméticamente su contenido, y que impide que cosa alguna tenga acceso pleno a su intimidad, el ser se halla reducido a un constante esfuerzo de progresión. Por eso lo encontramos en casi todas las formas que asume su realidad, orientado, dirigido hacia algo trascendente a su interior misterio. Aún más. Sólo en ese acto de hallarse lanzado como una flecha sobre las cosas, o más bien con la tensión del arco que ha de lanzar la flecha; en ese acto de su impulsión a lo que está fuera de él, se muestra a sí mismo el hecho de su existencia. Las de-

más realidades pueden aparecernos como cosas relativamente autónomas, con un perfil propio en el medio que ocupan. Nuestro propio ser nunca: somos sencillamente un algo puesto en referencia dinámica a las cosas. Ese algo que descubrimos con una imagen más o menos convencional, de lo que creemos ser o de lo nos dicen que somos, es el misterio del hombre. Lo llevamos en nostros, o más bien, él y nosotros somos la misma cosa; no obstante, su presencia es un acto de polarización entre lo inmanente de la conciencia y lo que a ella trasciende. Para ser, necesitamos que otra cosa sea a un tiempo con nosotros, y que este hecho de la existencia simultánea tenga un realidad dinámica: nuestra activa proyección sobre la cosa.

Pues bien; la comunidad de los hombres es, por razones obvias, el objeto decisivo para el descubrimiento de nuestra individualidad. Todo cuanto somos es, en alguna forma, una referencia a la realidad del prójimo, acción y reacción sobre ella. Hay un fenómeno donde se muestra el hecho con claridad muy particular: el fenómeno amoroso. En la experiencia del amor aparece con más acentuación que nunca el movimiento progresivo de nuestros contenidos personales allende su própia frontera de existencia. Nos lanzamos, ávidos, fuera de nosotros, hacia el otro polo o eje que de pronto ha adquirido nuestra vida. Sin embargo, ahí mismo, sobre el plano de la realidad ajena que nos arranca el ser de su centro, se proyecta la imagen de nuestra soledad, que es la de la persona singular que somos. Al estar más próximos que nunca de lo otro, al emprender la evasión del claustro interno y aproximarnos al ser que amamos, confundidos casi con su realidad, estamos aún más cerca de nostros. Amando somos el ser que ama. En la profundidad inescrutable del gran misterio está el hecho de la individualidad inaliena-

ble. ¿Qué es para nosotros el amor triunfante? Una forma plena que de pronto asume nuestra progresión o expansión existencial. Era necesario que el oscuro sentido del ser inédito, la mera posibilidad que palpitaba en nuestra conciencia, desenvolviera sus contenidos, se pusiera en movimiento, orientada por un polo trascendente. Al hacerlo se revela a nuestra propia mirada la sorprendente realidad que atesorábamos en proyecto. Hasta ese momento disuelta en el ensueño, bastó el tirón del ser extraño para que definiera sus formas y viniera a la plenitud de la existencia viviente.

Lo que es en el amor tan patente, es un poco más difuso y escondido, pero no menos real, en todos los hechos, actos y expresiones de nuestra vida. En la angustia, en la esperanza, en el presentimiento, en la alegría, en el deseo, en el odio, en el conocimiento, en el recuerdo, en la fantasía, en la duda, funciona idéntico mecanismo de relación entre un algo indefinible, pero conocido de nuestra intuición, y alguna cosa que lo trasciende. Por eso podemos decir que existir no es para el hombre existir en sí, sino existir para algo, por algo; ser no es lo que somos en nosotros, sino en algo que excede nuestra intimidad. El hombre es, pues, una disposición constante fuera de sí, una aptitud para todo aquello que lo trasciende. Puesto en relación, confrontado con su mundo, siéntese ser algo, descúbrese a sí mismo. Existimos amando, odiando, deseando, imaginando, pensando esto o lo otro.

Pero esta polaridad de su vida no hace del hombre un ser extrovertido y, por tanto, impersonal, como una consideración superficial de lo anterior pudiera colegirlo. A primera vista, parecería que por necesitar de lo ajeno para la realidad de lo propio, nuestra conciencia no sería otra cosa que lo poco o mucho puesto en el hombre por la ac-

ción de su medio, y que, siendo la comunidad humana según hemos dicho, el más importante de los centros de polaridad, no seríamos otra cosa que un foco dónde el haz de las aciones sociales concentraría su potencia. No ocurren así las cosas, sin embargo, como la viviente intelección de los hechos nos lo muestra.

Al salirse fuera de sí nuestro ser, enfrentándose con los polos trascendentes de su realidad -las cosas y hombres de su medio-, no se identifica y confunde con lo extraño, no obstante activarse, moverse en torno suyo, procurando recubrirlo en toda su extensión. Ante su medio, y en virtud de la misma actividad expansiva que sobre él lo arroja, el yo se condensa y potencializa, surge con forma definida de lo informe, del ensueño en que se hallaba disuelto; hay una especie de cristalización del ser dentro de sí mismo. La luz no se produce en la superficie que la refleja sobre nuestra retina: sin embargo, para verla, necesitamos que sea reflejada. Así también, nuestro ser ha de reflejarse en las cosas, teniéndolas ante sí de alguna manera; ellas no son su fuente, sino sólo la condición que necesita para verse.

Al amar estamos frente a algo, pero no indiferentes, sino interesados; el objeto de amor nos activa, nos pone en marcha; al ser en ese momento, estamos siendo con ocasión de algo. Pero como al amar, el amor es un movimiento incesante y renovado del alma, nuestro ser, no obstante hallarse referido, dirigido, dispuesto hacia el objeto de amor, está siendo algo, está mostrando su real existencia, está en suma, mostrándose a sí mismo. El goce y la angustia del amor son con la ocasión de la amada; pero en ese goce y angustia nos sentimos a nosotros mismos. Por eso, la constante disposición para su medio en que la esencia del hombre consiste, es, al mismo tiempo, la constante in-

comenzó necesitándoselo,y fué la necesidad la que hizo posible su costumbre. A la inversa,la falta de una costumbre,muestra la falta de la necesidad que pudo haberla consolidado.

Ahora bien;así como no hay contradicción entre nuestra modalidad de extrovertidos y practicistas, signo de nuestra adolescencia histórica,y el hecho de darse entre nosotros la sobriedad espiritual como nota predominante,tampoco la hay con el hecho de nuestra indiscutible vocación para la poesía. Pero mientras que en el primer caso el hecho que parecía opuesto a la juvenil extroversión del chileno era sólo una manifestación de anticipada madurez,en este otro caso el hecho aparentemente incompatible con esa extroversión,-nuestras grandes aptitudes poéticas-,es un fenómeno de igual categoría,que nada de excepcional posee,y que en un diverso plano de cosas simboliza idéntica modalidad espiritual,más refinada por cierto,que nuestra vocación para la historia,el derecho y la política de partidos. En efecto, la poesía es un producto específico del alma joven,si no necesariamente de la adolescencia,al menos anterior a la adultez. Tres hechos verifican este aserto. En primer lugar,el hecho de que la poesía,sobre todo en uno de sus característicos y espontáneos géneros,la epopeya,sea muy anterior a otros géneros,y aun a otras formas del arte,y,por supuesto,a toda manifestación del pensamiento lógico. En la historia de la cultura griega,los aedos o cantores primitivos,anteriores al propio Homero,que es ya un poeta evolucionado,se sitúan más allá del siglo X A.C. De esas épocas,de las que apenas quedan algunos nombres adornados por la leyenda,como Orfeo y Lino,no se conserva en cambio,trasunto alguno de otro

mersión dentro de sí. Extrovertido, el hombre se profundiza; lanzado fuera de sí, está del modo más radical ensimismado.

No obstante su carácter paradojal, esta forma de existencia que nos ha sido dada, explica, con rigurosa exactitud, las acciones recíprocas de la persona individualísima del hombre y del medio social que lo rodea.

El hombre es conciencia y proceso de existencia singular. Sin embargo, vivir no es monologar. Cuando monologamos, cuando expulsamos de nuestro ámbito psíquico todo cuanto podemos, procurando reducir la vida al polo subjetivo, empezamos a disolvernos en el ensueño, en un estado de vago sonambulismo existencial. Sólo dialogando podemos adquirir plena conciencia de lo que podemos ser. Pero este diálogo no ha de ser necesariamente mundano o extrapersonal. El diálogo con el mundo es un verdadero análisis espectral de nuestra realidad, cuya unidad orgánica, como a través de un prisma, se esparce y se dispersa a través de la pluralidad de las cosas que la solicitan. Por eso a cada instante tenemos ante nosotros la multitud espectral de lo que somos, es decir, lo mucho que resultamos ser ante las cosas. A medida que vivimos, más ancha es esta dispersión, y más difícil se nos hace el acceso a la unidad de nuestra persona. El amigo, el negocio, el amor, son otras tantas vías por donde va algo de lo somos, que es apenas el comienzo de lo que desesperamos de ser. No es excesivo, pues, pedirse a ratos una vuelta a la fuente interna donde reside, latente, la unidad del ser que a retazos vamos siendo. En nuestra propia intimidad podemos hallar también el otro polo que necesitamos para que la chispa de la existencia potente se dispare; esa función desempeña, por ejemplo, la imagen interna de nosotros mismos, contemplada a lo largo de su des-

arrollo temporal.

Pero el mecanismo natural de nuestra realidad es el enfrentamiento con el mundo, y, sobre todo, con el hombre. Ante otros hombres, disparados los resortes del amor y del odio, de la simpatía y la repulsión, de la imitación y del contraste, de la reverencia y de la soberbia, de la compasión y de la indolencia, el ser del hombre se realiza activamente y, por lo mismo, a través de la más importante de sus modalidades.

Pero este diálogo con hombres en que el ser del hombre consiste, es el camino de la soledad, el medio como la individualidad se consolida día a día. Ante la presencia de los demás, comprueba cada cual lo impenetrable que él mismo es. Acompañado, el hombre siéntese más individual y solo, precisamente porque entonces hay no confusión, sino confrontamiento de los seres en compañía.

La sociedad humana se justifica, pues, como origen y condición de la individualidad, que se expande, prolifera, fortalece, en una palabra, vive, con ocasión de aquélla. Ante ella somos algo; es el polo objetivo de nuestra subjetividad. Ella existe para que tenga nuestro amor objeto; nuestra soledad, compañía; nuestro deseo, dirección; nuestro ser, en fin, su desarrollo activo. Porque existir es para el hombre ser ante sí mismo, tenemos que comenzar siendo ante los demás, único modo como ponemos en máximo ejercicio la existencia.

LA REALIDAD DEL ESTADO

Entre las [illegible] hay una que, no obstante su [illegible] tina, difiere fundamentalmente [illegible] lasismos con el individuo, [illegible] la familia, la patria y la [illegible] dual; como agéliza, es [illegible] personal, y en consecuencia [illegible] afuera. Es respetada [illegible] como esta máxima entre las [illegible] y de él toma buena parte de lo que [illegible] es la forma casi corpórea que [illegible] que los hombres, que no tiene [illegible] el órgano mental le proporciona [illegible] la familia, la comunidad de nuestros [illegible] accidentalmente militarmas, son, o bien [illegible] se muestra consecuencia moral, [illegible] del ideal ético, o bien entidades de [illegible] meramente reales. Pero el Estado es otra cosa. Lo [illegible] real; su presencia se revela no sólo a través de sus [illegible], sino de las limitaciones de todo orden que [illegible] nuestra mas experimenta; es el órgano del poder social, [illegible] el cuerpo con que actúa el alma difusa de la [illegible] de los hombres. ¿Po-

CAPITULO VI.

LA REALIDAD DEL ESTADO.

Entre las modalidades que asumen las fuerzas impersonales, hay una que, no obstante su parecido con otros fenómenos del mismo tipo, difiere fundamentalmente de ellos por la naturaleza de sus relaciones con el individuo. Se trata del Estado. El Estado es, como la familia, la patria y la humanidad, una institución supra individual; como aquéllas, es un principio regulador del comportamiento personal, y en ocasiones muy frecuentes, el término de sus muchos afanes. Es respetado, buscado, amado. Está ahí presente, como cosa máxima entre las otras cosas. Vive el hombre en su seno, y de él toma buena parte de lo que necesita para vivir. El Estado es la forma casi corpórea que ha tomado la sociedad impersonal de los hombres, que no tiene modo más eficaz de existencia que la que el órgano estatal le proporciona. La humanidad, la patria, la familia, la comunidad de nuestros amores, las asociaciones en que accidentalmente militamos, son, o bien meras representaciones de nuestra conciencia moral, conceptos límites, direcciones abstractas del ideal ético, o bien entidades de extensión y trascendencia reducidas. Pero el Estado es otra cosa. Lo sentimos, lo palpamos casi; su presencia se revela no sólo a través de sus propios actos, sino de las limitaciones de todo orden que con ocasión suya nuestro ser experimenta; es el órgano del poder social, y, por lo mismo, el cuerpo con que actúa el alma difusa de la colectividad de los hombres. ¿Po-

dría negar alguien que el Estado sea un instrumento eficaz de la impersonalización del hombre sobre el cual tan decididamente actúa? ¿No vive el Estado una vida autónoma, que no es la de los individuos que comprende? ¿No se diluye en él la vida personal de cada uno de sus miembros? Se ha mostrado que las pasiones altruístas no constituyen en verdad maneras de vida colectiva, fenómenos de impersonalización, pues, reducidas sus propiedades a las de toda aspiración moral, es innegable su caracter egocéntrico, en el más puro sentido metafísico de la palabra. Sin embargo, el sentimiento de sumisión al Estado, que suele alcanzar mesiánico arrebato, no es susceptible de reducción al puro sentimiento moral, como otras pasiones similares. En efecto, la fuerza de acción psicológica del Estado es de la más compleja estructura; las aspiraciones éticas que suscita son reducidas, en relación con otros elementos constitutivos. No siempre encarnamos en él un ideal de justicia o de amor; muchas veces se nos presenta como una realidad simplemente práctica, sin atributos morales, y por lo mismo, sin incitancias para nuestra conciencia ética. ¿Concluiremos, pues, que el Estado constituye una excepción, y que hay que ver en él un fenómeno de impersonalización del hombre, y por lo tanto, la prueba de una evolución colectivizadora del ser humano? Mi respuesta es negativa, y su fundamento principal constituye el tema de este capítulo.

Pero sun antes de recurrir al análisis que sigue, disponemos de un antecedente para acercarnos a la misma conclusión; basta para ello averiguar cual es la naturaleza de la relación entre el Estado y los individuos. Podemos considerarla desde doble punto de vista: desde el punto de vista del Estado, esa relación se llama poder social, y se manifiesta en la acción protectora y coercitiva sobre sus miembros; desde el punto de vista del individuo, esa re-

lación reviste dos modalidades: el acatamiento al poder, que es la modalidad pasiva; y la organización de ese poder, modalidad activa, que no es otra cosa que la política. En la medida, pues, en que el individuo se interesa por el Estado y se da a él, dedicándole sus afanes, en la medida en que se desvive por él, el individuo es sujeto de vida política. Ahora bien: la naturaleza de ésta nos es ya conocida en cuanto a sus efectos sobre las esencias personales del hombre. Ya mostramos su carácter deformante y accesorio, y su incapacidad para sostener y nutrir la vida verdadera. No es, pues, el caso de que la política sea esa modalidad de la vida, en que se realizaría precisamente el vivir del hombre impersonalizado ;no; es que la política es sólo un aspecto de la vida, y el más periférico de todos. No hay vida integral en ella, por su carácter superfluo, y por su incapacidad para alcanzar hasta el centro existencial del hombre, que por debajo de ella queda, si bien paralizado, intacto, indemne, vivo. Bastaría esa observación sobre la naturaleza de la relación activa del individuo con el Estado, para que concluyéramos negando a éste su capacidad para sostener una vida del hombre a la vez plena e impersonalizada. Sin embargo, no huelga acometer un análisis cuidadoso, y llegar a idéntica evidencia por otro camino. Para conseguirlo vamos a examinar la naturaleza objetiva del Estado, su modo de realidad, en suma, su esencia misma.

¿Qué es el Estado?

Preguntarse lo que es el Estado, es preguntar por algo más que por su mero concepto, porque en verdad el concepto sólo dice relación con nuestro modo de representarnos el Estado, con nuestra idea acerca de él, pero no con su realidad intrínseca, con su objetividad. Y es ésta la que, naturalmente, nos importa de modo in-

mediato. ¿Qué es el Estado como cosa? ¿En qué modo peculiar de acción consiste su presencia frente al hombre? ¿Cual es, en fin, su viviente realidad? Tales preguntas no quedan siquiera implícitamente respondidas en las clásicas definiciones. Dígase que el Estado es la nación políticamente organizada; o la personalidad jurídica de la nación; o que es el órgano de acción del poder social, como yo preferiría decir, siempre, en uno y en otro caso se trata de la idea del Estado, formulada con mayor o menor exactitud; pero ni esas ni cualesquiera otras definiciones podrán revelarnos la naturaleza objetiva de él, su modo de realidad. En este caso, como en todos, hay en las cosas concretas, en los fenómenos, mucho más que en el respectivo concepto, y es por eso que éste desde el punto de vista ontológico es sólo un esquema aproximado de aquéllas, por mucho que desde el punto de vista lógico sea su más exacta representación.

Mas, lo que no se expresa a través de la ceñida fórmula conceptual, podemos obtenerlo mediante el análisis fenomenológico, para lo cual debemos partir, no de la idea, sino de la actividad real del Estado; no de su concepto, sino de su fenómeno.

Pongámonos en medio de la realidad experimental de los fenómenos sociales; entre ellos hay uno característico que denominamos el Estado; observemos atentamente sus condiciones, y el modo de su presentación entre los otros fenómenos. En primer lugar, ¿en qué consiste el fenómeno del Estado? Como nuestro método nos obliga a un trabajo de simple comprobación experimental, para responder no habrá que partir de teoría ni de principio alguno, y nuestra labor ha de consistir en una descripción minuciosa de simples hechos de la experiencia general. Pues bien, mi respuesta es ésta: el fenómeno del Estado consiste en una forma peculiar de acción entre el individuo y el grupo social. En sí mismo, el Estado no tiene reali-

dad material, y la que parece ser suya es generalmente la de la nación o territorio poblado por hombres de un origen común. La ideal realidad del Estado comienza cuando se considera al grupo social en una modalidad sui generis de relación con el individuo. La esencia del Estado no es, por lo tanto, la de un ente o ser, sino la de una relación peculiar, la de una forma característica de acción recíproca entre el grupo social y el individuo. Esto no significa, naturalmente, como algunos afirman, que el Estado carezca en absoluto de realidad, y que consista sólo en una ficción jurídica. El Estado tiene una realidad: es un modo singular de inter_acción entre la sociedad y cada uno de sus miembros, interacción viviente, dinámica, perfectamente real. Lo que el Estado no tiene es la realidad de los seres o entes, y es ello lo que confunde a los teóricos y los mantiene aun en vivísima disputa. El Estado no es una cosa: es una acción. Cosas son, en cambio, la nación y la familia; aquélla es la materialidad del grupo y del territorio enlazados por una historia viviente, que es a la vez tradición y porvenir; ésta, es la corporeidad de los individuos unidos por lazos de parentesco natural o jurídico. El Estado nace cuando en el cuerpo material de la nación sobreviene una fuerza que actúa característicamente sobre el individuo. Como sin esta acción el Estado no existe, es concebible que haya grupos nacionales que no son Estados, como efectivamente los hay. Carece, pues, de todo sentido discutir si el Estado es persona real o ficta: sencillamente desde el punto de vista filosófico no es persona, ni cosa que se parezca. Los juristas podrán atribuirle personalidad moral, pero ya eso es otra cosa: esa atribución es, como todo lo jurídico, meramente convencional y práctica, y nada nos dice acerca de la esencia ontológica del Estado.

Diremos, entonces, que, considerada la cuestión filosóficamente, el Estado es una manera particular de comportarse la sociedad con el individuo y éste con aquélla. Esta particularidad de comportamiento trae aparejado consigo un nuevo elemento fenoménico: una forma peculiar de presentación del grupo social ante la conciencia. Por comportarse de esa cierta manera que es la esencia del Estado, asume el grupo una forma de ser grupo, una modalidad específica para la conciencia del individuo, con lo cual al elemento relación en que el Estado consiste, viene a agregarse uno más: una forma de darse a la conciencia, de percibirse por ésta. En efecto, no pensamos ni percibimos idéntica realidad cuando es la s o c i e d a d o el E s t a d o lo que nos damos como objeto; hay en el último una cualidad formal propia que lo distingue de aquélla.

Como vemos, dos elementos hay en la esencia constitutiva del fenómeno estatal: una relación peculiar del grupo con el individuo, en primer término, y una forma característica de representación después.

Examinemos ahora, ateniéndonos siempre a la verificación de los hechos, la naturaleza de ambos elementos. ¿En qué consisten esa relación y esa forma?

La modalidad típica de relación entre el grupo social y el individuo, modalidad que llamamos Estado, tiene su origen en el ejercicio del poder social, que es el hecho y el derecho del mando originario y exclusivo dentro del grupo. Es el ejercicio de ese poder lo que vincula la sociedad a cada uno de sus miembros en una relación dinámica cuyos momentos fundamentales son dos: la autoridad o ejercicio del mando por parte del grupo, y el acatamiento al poder por parte del individuo. La autoridad, efecto activo del poder social, es la verdadera fuerza creadora del grupo, y el germen de

donde nace su realidad autónoma. Sus manifestaciones son las que juristas y sociólogos llaman los poderes del Estado: legislativo, ejecutivo y judicial. Todas ellas envuelven, como atributo constitutivo, el imperio social o facultad de someter compulsivamente a sus estatutos la conducta de cada uno de los miembros del grupo. La autoridad no es, pues, sólo el derecho al mando, sino el mando en acto, el poder en movimiento, ejercido a través de órganos de acción real.

Pero la relación dinámica entre el individuo y la sociedad no es solo un acto imperativo de ésta, y por lo mismo, no se manifiesta por completo en lo que hemos llamado su momento activo. A él sigue necesariamente, como parte de la realidad efectiva del Estado, el acatamiento al poder por las voluntades individuales. En efecto, el ejercicio de la soberanía, y por tanto, la fuerza exterior que obliga a hacer o no hacer algo, suscita en las conciencias personales un acto efectivo de adhesión y respeto al poder. Esta adhesión no es sólo un hecho material de acatamiento, sino la sumisión libérrima, concientemente deseada, estimada y constituída por parte del individuo, quien al aportarla, se hace miembro de la realidad espiritual en que el Estado se sustenta. En virtud de este concurso de la voluntad y del sentimiento íntimamente compenetrados en la adhesión libre, es que el Estado nos aparece como una comunidad viviente de conciencias, como un ámbito psíquico, y no como una mecánica agregación de seres compelidos por fuerzas exteriores.

La esencia del Estado es, por consiguiente, el ejercicio efectivo del poder social, libremente acatado por los miembros de la comunidad. No obstan para la validez de esta fórmula los actos de resistencia individual o colectiva a una manifestación particu-

género literario,ni mucho menos de pensamiento abstracto. El padre de la Filosofía,Tales,va a vivir cuatrocientos años más tarde; pero aun él y muchos de quienes le siguen,continuarán siendo,en el fondo,más poetas que filósofos. Un fenómeno parecido es posible comprobar en todas las culturas.

En segundo lugar hay un hecho no menos evidente que el anterior: el cultivo de la poesía empieza en la mayoría de los casos en la adolescencia,y alcanza su orto durante la juventud. Los grandes poetas lo han sido cuando jóvenes;en esa época,al menos, han consagrado su personalidad,su acento propio. Más tarde no han hecho sino explorar y recorrer el mundo poético en donde, ~~como jóvenes, abrieron~~ cuando jóvenes, abrieran los maravillados ojos.

Hay todavía otro hecho que comprueba definitivamente lo que venimos diciendo; el pueblo,que en tantos sentidos representa las etapas iniciales de la formación cultural,y,por tanto,lo primitivo,juvenil y espontáneo,no conoce otro modo literario que la poesía;la leyenda que también conoce,y que cultiva con maravillosa capacidad,es poesía también.

En todos los tiempos y países ha ocurrido y ocurre tal fenómeno.

Nada de extraño tiene,por otra parte,que puedan concurrir la capacidad poética y la extroversión simultáneamente entre los rasgos característicos de una mentalidad histórica juvenil. Y no es extraño , porque la poesía no requiere como indispensable condición el temperamento introvertido para manifestarse. Al contrario, en sus formas primigenias,y por tanto las más naturales,la poesía representa una forma de superior extroversión. El poeta ve las

lar de ese poder, manifestación que puede referirse, ora a actos determinados del poder, ora a sus ejecutores mismo. Las rebeliones políticas, -que ese es el fenómeno aludido-, son rebeliones contra gobiernos, contra mecanismos del poder en ejercicio, pero no contra el poder mismo del Estado, cuya vigencia es perenne y absoluta.

He ahí descrita la naturaleza intrínseca del Estado, su estructura objetiva, su modo de existencia, y por lo mismo, su "q u é e s" esencial.

Pero el Estado es también un objeto para la conciencia. Si bien ésta lo produce en la medida en que siente y acata su poder, aquél tiene el destino de muchos productos psíquicos: se objetiva y se hace entonces término de la relación aperceptible conciencia - cosa concebida. En este fenómeno tiene su origen la f o r m a de representación conciente que como c o s a adopta el Estado para el hombre. No es esta forma algo precisamente objetivo; es sólo el modo de representarse uno al Estado, o, en términos más exactos, es la imagen del Estado.

Su naturaleza subjetiva e individualísima se manifiesta en la variada condición que asume de uno a otro individuo. Hay diversos modos de representarse el Estado, y por lo mismo, son múltiples las formas psicológicas de éste. Pero su variedad admite una efectiva sistematización binaria, cuyos ~~dos~~ tipos ~~fundamentales~~ tienen su origen en otras tantas concepciones del Estado, ambas inadecuadas a mi manera de ver, pero igualmente útiles para mostrar, - que el lector no lo olvide,- el fondo de insobornable individualismo que hay en la realidad del Estado.

Hagamos, pues, el análisis de los dos tipos de representación aludidos.

Ocurre a veces que el individuo ve en el Estado una pura ficción con realidad administrativa y jurídica, y con patente eficacia policial, que, ejercida con limitaciones o sin ellas, no le quita su calidad de artificio y maquinaria. Esta concepción corresponde a una imagen plástica determinada, como ocurre con todo pensamiento abstracto (1). En efecto, para quienes así juzgan el fenómeno estatal, el Estado se aparece bajo la imagen de una multitud más o menos informe, agrupada en torno a un centro urbano, que podría adquirir en algunos mucha precisión, e identificarse, por ejemplo, con la forma de un edificio o de un foro; esta imagen es

---

(1) Suele creerse que manejamos en el curso ordinario de nuestro penser abstracciones puras, esquemas absolutamente genéricos, y sin contenido singular y concreto como las imágenes. En el capítulo II de este libro, hice ver lo infundado de esta apariencia. A mí me ha sido hasta hoy imposible hallar una sola idea pensada como abstracción absoluta, inmóvil, fantasmal, en el acto inmediato del pensamiento. Todo lo que pensamos como objeto abstracto y general, tiene un soporte de intuición, - de intuición en el sentido kantiano de representación única y concreta-, algo así como una materialización interior de difusos contornos. Esto, por supuesto, sin quitar al concepto su esencia genérica y su indeterminación actual con respecto al objeto. Pero, segun ya lo mostramos detenidamente, esa esencia, que es sólo formal y lógica, no podría ser aprehendida como representación si no fuera móvil como las imágenes, si no tuviera un contenido concreto, y es el contenido se lo damos al destacarla sobre un fondo de imágenes materiales, cuya calidad variará de indivuo a individuo, segun sus hábitos y su sensibilidad. Unamuno aporta a nuestra explicación un valiosísimo ejemplo cuando nos cuenta que en sus experiencias

siempre estática; hállase constituída por una extensión borrosa en un espacio ideal, lleno de seres humanos en estado de agregación o concurrencia.

La naturaleza de artificio, de simple instrumento jurídico que tiene para muchos el Estado, se revela aquí por el sólo hecho de esta representación de mosaico que se descubre en el fondo de la representación infraconceptual. En sus relaciones con entidad semejante, el individuo tiene que darle el trato de un utensilio, de un mero instrumento para la vida, y, por lo mismo, de algo por entero ajeno al fundamental dominio de su ser, que es sujeto y no cosa de vivir. La distancia que entonces se produce entre el individuo y el Estado es máxima, y cuando aquél se entrega al servicio de éste, lo hace en sentido de limitación: amputa una buena parte de sí mismo en pro del buen mecanismo civil. Por supuesto que nunca la amputación podría ser la absorción total del individuo, pues esto, que implicaría la anulación de la conciencia personal, del sentido mismo de la propia individualidad, transformaría los ciudadanos en entes montruosos, vacíos de toda subjetividad. Subsiste, pues, en el fondo de esta enajenación del individuo para el servicio público, un reducto metafísicamente intacto de personalidad, que permite hacer una radical separación entre la persona y el Estado.

Hay todavía otra concepción del Estado, y es la de quienes lo sienten como un ser actuante y vivo. El Estado no es ya el mero régimen del poder colectivo, la suma de las acciones individuales, sino una fuerza central, sujeto de vida y acción impersonales, dentro de cuya esfera, las nuestras, las privadas de cada uno, son tan sólo un acontecimiento baladí. La imagen de susten-

tación que corresponde a este concepto, es, por supuesto, bien diversa de la que hace un momento examinábamos. En este caso, que no es sino el de una hipóstasis extremada, el Estado se representa como un ser, como un gigantesco ser en desarrollo, que ocupa un vago e indefinido espacio, vago e indefinido él mismo. Las ~~es~~determinaciones concretas de esta imprecisa representación varían en los individuos, desde una general identificación con el territorio nacional, hasta una particular exaltación de la persona del caudillo, que pasa a ser en la imaginación de sus secuaces algo así como un esquema del impalpable rostro del Estado.

La relación con un Estado así intuído, tiene ~~también~~ otra naturaleza que la del caso anterior. Ahora no se trata de un instrumento de la vida colectiva, ni de un artificio para la convivencia, ni siquiera de una simple institución, útil y necesaria. El Estado es algo vivo, real, un centro de acción personal, una verdadera fuerza autónoma asentada en el fondo del régimen jurídico y político de un país. El individuo tiene que asumir ante él la actitud á que nos lleva todo ser dotado de conciencia y vida, actitud que difiere profundamente de la que asumimos ante un objeto inerte. La emoción característica que conmueve al individuo, es, por eso, un exaltado sentimiento de sumisión y entrega. Como el Estado es el ser que congrega a la vasta multiplicidad de los connacionales, y como es al mismo tiempo el eje de la vida pasada y el porvenir de las generaciones futuras, su persona suele adquirir relieves casi teológicos, y ~~al individuo le~~ arrebata entonces al individuo un frenético sentimiento místico, que en sus antecedentes y efectos cuesta a veces distinguir del verdadero impulso religioso.

Para este caso es menos evidente nuestro aserto de que ante el Estado existe siempre una afirmación de la persona individual, y por ello, la contraposición de aquél y de ésta. La dificultad está en el especial sentimiento de amor y de obediencia con que el individuo se somete al ente estatal. En nombre del Estado suele sacrificar su más caro patrimonio afectivo, entregándose, presa de un embriagador regocijo y frenesí, a la matanza guerrera, en que se juega la propia vida con un inquietante y extraño desinterés (1). Pero investigando un poco tras esta apariencia, veremos que es bastante fácil verificar nuestro punto de vista.

Desde luego, el renunciamiento en aras del Estado es en estos casos un accidental fenómeno de contagio colectivo, con ocasión de las grandes ceremonias públicas o de la tensión multitudinaria con que algunos acontecimientos, las guerras por ejemplo, suelen iniciarse. Tráta~~ndose~~se entonces de un fenómeno de anestesia de la persona, de inhibición temporal de la conciencia autónoma, que responden a una presión exterior mecánica y contingente. La verdadera y profunda esencia del individuo, esa en cuya virtud el mundo de los objetos se nos aparece como una imagen relativa a un punto firme y absoluto, -nuestro yo-, se halla entonces como virtual y en potencia, pronta a revelarse, apenas cesen las externas fuerzas de perturbación. La absorción del individuo por el Estado tiene, por eso, mucho de artificial y fugaz, y el hecho de que no sea un fenómeno espontáneo lo confirman la violencia, la espectacular propaganda y el mesiánico ritual con

---

(1) Apenas nos referimos aquí al fenómeno de la psicología de guerra, que he aludido con más atención en el artículo "Filosofía del Pacifismo". (Revista Universitaria. - Nos 172; 1939. - Santiago de Chile)

que se acosa a las personas para lograr su conveniente anestesia.

Mas, aparte de ese hecho, a primera vista evidente, hay otro, que suele escapar a la observación vulgar por su carácter más sutil y profundo. Por lo mismo, vamos a examinarlo con alguna minuciosidad.

Las etapas históricas que corresponden a esta forma del Estado, que hoy día hemos dado en llamar totalitarias, provienen siempre de una situación anterior de miedo colectivo al porvenir social. Miedo; es esa la palabra que el rigor científico exige, salvadas que sean las modalidades atenuantes que siempre imponen las circunstancias propias a la singularidad de cada caso. Se apodera de la conciencia común en que participan las gentes para la vida pública, un estado de angustia indefinible, de temor al futuro colectivo. El horizonte histórico se muestra cargado de vagas, pero inquietantes amenazas, y nadie sabe personalmente lo que espera a la vida nacional.

Toda convivencia social normalizada tiene un supuesto previo que la rige como la ley de la gravitación a las masas físicas: el dominio más o menos seguro del porvenir, la previsión intuitiva del estado futuro de la cosa pública, a lo menos en su amplio esquema y ritmo. Esa es la esencia de las democracias que espontáneamente se suscitan y mantienen. Pero en el caso que ahora describimos ocurre lo contrario: el futuro de los hechos nacionales es un futuro rebelde, que se sustrae a todo control de anuncios previsores. La visibilidad hacia adelante es mínima y el destino se presenta incierto; tiene que ocurrir entonces lo que ocurre a todo el que se aventure por un camino desconocido en noche tenebrosa: el asalto del miedo, los reflejos defensivos del cuerpo en peligro.

Semejante clima de brumas e incertidumbres, no se soporta fácilmente. La vida, veíamos, es disposición del alma hacia el futuro, hacia las zonas no vividas aun de nuestra acción posible. Ahora bien, esta zona, según lo demostramos, es parte de nuestro ser; aunque puramente virtual y futura, es un órgano sensible y vivo del espíritu, sobre el cual se proyecta nuestra conciencia desde la intensidad del presente actual (1). A pesar de su relativa palidez y debilidad frente a este último, el futuro, como material que es de la vida y de su acción, ha de estar sometido al dominio de la conciencia, la cual, para vivirlo, lo penetra por un acto de intuición sui generis. Esta intuición consiste en la peculiar dirección en que orientamos nuestros impulsos dentro del plano de lo temporal. Cualquiera actividad humana que se considere tiene esta referencia a un hito ideal, virtual, colocado en el tiempo futuro. Este hito obra sobre nosotros como un centro o punto de atracción viva, y el característico sentimiento, la vaga representación con que psicológicamente lo registramos, nos lo revela como una parte interior de nosotros mismos, desde la cual se fuera multiplicando nuestro vivir hacia el pasado.

Ahora bien. Es fácil comprender desde este punto de vista de riguroso psicologismo, el sentido que la vida tendrá para toda conciencia que, por cualesquiera circunstancias externas, siente dificultarse esa concreta y actual penetración en el futuro que

---

(1) El presente es el límite entre lo que no somos t o d a v í a y lo que y a dejamos de ser (Véase algo de esto en Bergson,"Materia y Memoria",cap.III y W.James,"Compendio de Psicología",cap.XVIII). Llamo presente actual a esa zona del tiempo que nuestra conciencia recoge en una intuición de existencia que ya pasa. Le doy este nombre redundante porque postulamos la existencia de un presente no actual, sino virtual, formado por nuestra proyección o dirección protensiva hacia la zona del tiempo futuro.

hemos explicado. La base misma, la estructura de la conciencia se resienten y vacilan.

Insisto otra vez, como ya lo hiciera anteriormente, (1) en que no se trata de que los individuos puedan predecir el futuro, anticipando sus pormenores con mirada profética. Lo que hemos llamado intuición del futuro o sentimiento del presente virtual, y que se funda en la circunstancia de que lo va a ser presente lo es ya por el hecho de que vaya a serlo,- es la posesión emocional y vagamente representativa del esquema de acción, del ritmo general de vida hacia el cual tiende nuestro devenir personal. Es precisamente en la pérdida de este sentido o dominio de los esquemas generales del porvenir colectivo en lo que consiste la anomalía que precede a la implantación de los Estados totalitarios.

El miedo a que antes aludíamos es, pues, el anuncio de conciencias vacilantes y en peligro de perder su esencia más profunda, cual es la intuición fundamental del tiempo como unidad que se extiende entre el pasado y el porvenir.

Como he querido dar a esta investigación un carácter estrictamente filosófico, no creo necesario extenderme en las consideraciones y búsquedas de índole puramente histórica que probarían mi aserto de ser tiempos de aguda crisis psicológica los que concurren a la totalización del Estado (2). Facíl sería señalar re-

---

(1) Véase el § 1, del capítulo I de este libro.

(2) Tambien por la índole filosófica de este trabajo, y por no ser materia de mi competencia, no desarrollo el problema de cuales son las condiciones sociales e históricas que provocan el efecto aquí explicado de perderse por las gentes el dominio del porvenir colectivo. Hay las más variadas causas espirituales, económicas y políticas. Los entendidos podrán hacer el examen. Yo me he limitado a explicar el efecto de esos fenómenos en las conciencias.

ferencias precisas, y para ello no ha menester salirse de la zona de los sucesos contemporáneos, pues en los acontecimientos políticos más dramáticos de la hora presente está su comprobación ejemplar. Dejo para el lector la tarea de confrontar los hechos con la teoría, en la seguridad de que se avendrán perfectamente.

Las almas atemorizadas procuran huir de la zona del miedo o cuando menos defenderse. La fuga y la defensa consisten aquí en una cohesión de las fuerzas individuales y en una proyección del ansia de seguridad personal en la pantalla de la vida colectiva. Y cuando nadie podría sospecharlo, en virtud de un escondido y seguro proceso, se hallan los individuos bajo el dominio de un mito exterior, objetivo, personalizado, en el cual refugian las conciencias ciudadanas su inseguridad e impotencia. Ha surgido la atracción mística del Estado totalitario, cuya esencia, segun vemos, es la de una poderosa ficción para las almas desesperanzadas.

Como se ve, este análisis nos lleva a la comprobación de la idea que nos sirviera de punto de partida, a saber, que la modalidad totalitaria del Estado implica sólo una aparente derrota del individuo, o, en último caso, un accidente de transitoria duración. En verdad el fenómeno tiene profundas raíces individualistas y personales, pues sólo gracias a de una insolvencia y debilidad de las almas puede generarse. Las mutilaciones que el hombre sufre como consecuencia, no alcanzan a extirpar el núcleo de individualidad que diera su fortaleza al Estado y la liberación del hombre sometido es un hecho virtual, al que tiende normalmente la evolución histórica, que no puede persistir en una situación de provisoria convalescencia como es ésta.

El Estado totalitario no es una entidad de autónoma existencia, de fuerza originaria. Aunque así parece ocurrir por el

sentimiento de plenitud nacional y de juvenil pujanza que entonces se registra por todas partes, lo cierto es que tales plenitud y pujanza son producto de los individuos mismos, que, mediante la hipóstasis del Estado, tonifican artificialmente la propia decadencia. El Estado totalitario, bajo las espectaculares formas de una metafísica y espectacular prepotencia, oculta su verdadera realidad: el individualismo a la defensiva. Eso nos explica la soberbia, la mística, el frenesí, la intolerancia atrevida y batalladora de sus secuaces, que en la grandeza estatal han sublimado un bravo egoísmo de salvación personal.

¿Qué otra modalidad de salvación podría sobrevenir si no ésta? El individuo sacude la abrumadora carga de las responsabilidades; no hay ya que decidirse como en la vida personal y libre. La decisión es ahora un fenómeno de repercusión mecánica, en que las conciencias actúan como las masas físicas, desplazándose unas a otras por impulsión y choque.

Las formas victoriosas del Estado totalitario ocultan, pues, un fondo de angustia, de miedo, de miseria psicológica.

Por otra parte, bajo el signo apocalíptico de su triunfal advenimiento, resuena para la intuición perpicaz una inquietante pregunta: ¿qué poderes sustentarán después el peso del cuerpo colectivo hipertrofiado? Pues la verdad es que se trata de una hipertrofia, de una proliferación parecida a la que suele afectar, en virtud de una fisiología mal regulada, a los organismos animales en ciertas zonas de su anatomía. No es natural que las células del órgano estatal proliferen abundantemente a expensas de las corrientes espirituales que nutren la vida de sus miembros. Lo natural es que el hombre viva como hombre, y por lo mismo, como individuo de potencias armónicamente desenvueltas. En el Estado to-

cosas, siente la necesidad de mostralas conservando las esencias mismas de las intuiciones en que ha podido captarlas. La poesía procura revelar lo que el alma, encantada ante el espectáculo del mundo, ha retenido en la experiencia del encantamiento. Claro está que toda auténtica poesía es naturalmente subjetiva, en la medida en que traduce una visión peculiarísima de las cosas, una imagen profundamente personal; pero ese subjetivismo no es otra cosa que la figura particular que la extroversión ha adoptado en el poeta; lo importante es que de modo natural propende su atención e interés al espectáculo maravilloso del mundo, al devenir incesante de percepciones e imágenes, elementos predominantes de la mente extrovertida. Por supuesto que el poeta, frente a un hombre que no lo sea, resulta en alto grado introvertido; la naturaleza quintaesenciada de su extroversión, que le lleva más allá de las representaciones en que el común de los mortales queda, y lo pone en contacto con escondidos ritmos y realidades, lo hace en cierta medida extraño a su medio social, aislándolo; este aislamiento, al replegarlo sobre sí, ensimismándole, introvierte relativamente su persona. Es natural también que haya poetas por excepción introvertidos, en virtud de una personal estructura de sus almas; más no es ese el caso general. Natural es también que haya ejemplos de disposiciones compensatorias, equilibradas, en que extroversión e introversión se dan en armonía. Probablemente sea este el caso de Goethe, y en cierta medida, también el de Nietzsche.

Todo esto nos muestra, y en parte nos explica, la falta de auténtica disposición para el pensamiento filosófico. Buena parte de quienes en Chile se preocupan de temas de Filosofía, sienten por

talitario la vida individual sostiene una mole inmensa de cosas sociales que la oprimen y ahogan sin permitirle su expensión: las represiones, la guerra, la propaganda, las consignas, los ritos públicos, la prepotencia del "partido", la alarma constante, los uniformes, los saludos, el nacionalismo delirante, etc. Todas estas cosas, y las victorias mismas conseguidas por el Estado adentro y afuera, requieren una potencia espiritual que impulse continuamente tales cosas. Esa potencia no puede venir ni de las almas individuales, ni de la tradición. De aquéllas nó, porque están, si no extinguidas, empequeñecidas, menguadas; han dejado de ser centros de vida activa, de creación originaria; actúan por reflejos, bajo la presión de los estímulos que desde afuera reciben. De la tradición no puede sobrevenir tampoco, pues la tradición verdadera, la que opera como fuerza protensiva, y no como lastre, la que es aliento impulsivo que viene del pasado histórico, y no mera consolidación de formas ya periclitadas, es un poder que sólo puede transmitirse por los espíritus, de uno a otro, en el contacto viviente, en la acción recíproca de uno sobre otro. La tradición requiere, por eso, una afinidad de almas, de conciencias individuales bien formadas. Donde estas hayan dejado de ser centros de energía espiritual, no hay tradición posible. La tradición es un modo de hacerse presente la historia en las personas, un modo de resonar en ellas, de pugnar por transmitirse hacia el futuro, a través del presente. Si no hay un órgano capaz de aprehender su fuerza y acumularla, se ha de perder irremediablemente, como las ondas electromagnéticas cuando falta el aparato adecuado que las recoja, las transforme y las haga de alguna manera aprovechables. Sin el concurso de personas, conciencias, seres libres, pueden crearse hábitos, no tradiciones; entre la tradición y el

hábito hay la distancia de lo muerto a lo viviente.

¿De dónde vendrán, pues, las fuerzas que sustenten la extraordinaria proliferación de la vida del Estado que en el totalitarismo se produce? Las que en un comienzo la hicieron posible, el miedo y la sugestión,- fuerzas en general exteriores y reflejas,- cesan muy pronto; consolidados los poderes omnímodos y las victorias del Estado, desaparecen los grandes focos de polaridad. ¿De donde vendrán, pues, las fuerzas capaces de sustentar la vida? No se ve, en verdad, fuente alguna. Sobre la jocunda vida multitudinaria, se cierne ya el anuncio de su próxima decrepitud, como sobre la alegría de las bacanales, avanza imperceptiblemente la próxima tristeza de los cuerpos laxos, y como sobre la haz del imperio romano tendía la decadencia su invisible sombra.

Sin embargo, las formas victoriosas del Estado totalitario inducen fácilmente a engaño, y no sin gran dificultad puede sustraerse nuestra inteligencia crítica a su potente seducción. Pocas instituciones ofrecen en verdad atracción estética tan grande como el Estado totalitario: su trazado es magnífico e impresionante su unidad; obra con una acción de gran empuje, incontenible y segura. El ejercicio del poder es un rito majestuoso, de gran estilo, que parece inspirado en estatutos físico naturales: tanta son su exactitud y su fuerza. Es sin duda esta perfección estética de sus formas el origen de ese misteriosísimo sortilegio que ejerce el Estado totalitario sobre amplias zonas de las juventudes nacionales, que, al entregarse a su culto, parecen como hechizadas.

Como se ve, el fenómeno del Estado totalitario es un hecho de filiación más psicolígica que política. Se trata de una situación de encantamiento colectivo, de hipnotismo difuso de las masas. La sugestión general crea esa arrebatada alucinación de la

realidad sustancial del Estado que no tiene más evidencia ni mayor verdad que los espejismos en el desierto. El adormecimiento de la conciencia individual que entonces sobreviene, y que ha seguido al esfuerzo de salvación personal, explica una característica que, siendo una de las principales del Estado absoluto, no se la ha destacado convenientemente por sus detractores o panegiristas: el imperio incontrarrestable de las masas. Refugiado el yo personal y libre en las profundidades de la conciencia, encadenado el ser por la angustia y la omnímoda sugestión, la acción de las fuerzas periféricas de la persona no tiene ya trabas. No hay ya una fuerza diferenciadora, una modalidad de ordenación y síntesis creadoras. Cada individuo se transforma en una haz de reacciones simples, inmediatas y primarias, emanadas de la psique típica del alma natural común a todos los hombres, como el aparato de reflejos y de instintos orgánicos.

Los pensamientos y afectos que imperan entonces son producto originario de las masas, y cuando éstas aparentan rendir admiración y acatamiento a un jefe divinizado, no hacen otra cosa que contemplarse reflejadas en él, espejo fiel del querer y del sentir multitudinarios.

Creo, por consiguiente, que la esencia del Estado totalitario es precisamente el reverso de lo que se dice; lejos de representar la organización de los auténticos valores individuales, y la vigencia de un estatuto de diferencias jerárquicas, orgánicamente distribuídas, es la absorción de lo heterogéneo de la persona por la homogeneidad de la masa; la inmersión de lo personal en lo mostrenco; la subversión de toda jerarquía; la invasión del orden de los valores, que supone distinción de m o d o s d e s e r, y por lo mismo, centros de existencia creadora, por la

mecánica difusa de la sugestión colectiva. El Estado totalitario se funda, en una palabra, en el imperio de lo vulgar.

Resumamos brevemente lo dicho en este capítulo, y señalemos nuestra conclusión.

La idea del Estado, como todas las ideas abstractas, se sustenta en ciertas imágenes que hemos llamado preconceptuales. Dos tipos predominantes de estas imágenes se dan en los individuos: la de una agrupación multitudinaria, de borrosos contornos, cuyos elementos son los individuos mismos en estado de agregación o concurrencia; la de un ser, si bien informe, inmenso, a la vez que actuante y vivo, que asume, ora la corporeidad del territorio nacional, ora la imagen misma del caudillo que lo dirige. Ahora bien: trátese de aquélla o de ésta representación, hemos demostrado que en ambos casos la realidad del Estado hállase referida al ser personal del hombre, y que son las modalidades de la conciencia de éste las que suscitan el tipo correspondiente de existencia que aquél asume. En un caso el Estado no es sino un mecanismo institucional, cuyos resortes están al servicio de la vida del hombre. En el otro, el Estado no es sino un símbolo de almas desesperanzadas, un artificio alucinatorio de que las masas se valen para el ejercicio del poder. Pero en ningún caso es impersonal la vida del hombre, ni hay tampoco un sujeto de vida colectiva. Esto no significa que el Estado sea necesariamente una ficción, como sostienen algunos. Es una realidad, pero su realidad no es la del ser, sino la de un modo peculiar de relacionarse el individuo con el grupo, y una forma característica de representarse el individuo esa relación. Tal relación, cuya esencia es la del Estado, consiste en el ejercicio efectivo del poder social, libremente acatado por los miembros de la comunidad. Hay, por consiguiente, sólo dos modos efectivos de ser,

y son ellos, el hombre y el grupo, términos de la dualidad estatal.

Esta imagen del Estado nos hace luego sospechosa la corporeidad mística, la metafísica magnitud que asume en la forma totalitaria de su organización. ¿No será una falsa visión de su estructura la que nos lleva a ver en tales casos un ser dotado de existencia y personalidad autónomas? El análisis que para contestar a tal pregunta hemos emprendido nos condujo a una respuesta afirmativa. En el totalitarismo se ha producido la objetivación de una imagen colectiva destinada a conjugar los mecanismos defensivos de una conciencia personal desquiciada por la incertidumbre histórica. Se trata, pues, de un espejismo delirante, que la propaganda tranforma luego en un estado de aparente normalidad.

La dificultad que mayor resistencia opone a la concepción dinámica y funcional del Estado desarrollada en las páginas anteriores,-concepción que no ve en aquél sino la polaridad de acciones recíprocas entre el individuo y el grupo jurídicamente organizado,- tienen su origen en una manera muy particular de considerar la historia, manera del todo natural en el hombre, que al adoptarla, acentúa uno de los más trágicos aspectos de su vida. En efecto, ¿qué es para nosotros la historia?; una resaca incesante de generaciones, un oleaje siempre renovado de multitudes, una avalancia de pueblos que hacen de la tierra un pudridero inmenso. Razas, naciones, estados, ciudades, religiones, guerras, vida y muerte multitudinaria; ese es el espectáculo incesante de la historia para la mirada retrospectiva del hombre que la contempla desde la altura de su propia vida, aparentemente duradera. En el fondo de ese escenario móvil, la individual existencia de cada hombre se hunde, para nuestra visión panorámica, entre las sombras de lo irreal y lo informe. En vano nuestra mirada procura detener

siquiera ilusoriamente la avalancha; en vano procuramos fijar en medio de los ritmos inmensos de la vida histórica, una forma, un ritmo, una imagen de vida singular; apenas creemos haberlo conseguido, la gran imagen de las generaciones arrebatadas por la voragine del tiempo recobra su movimiento y arrastra en su carrera el escorzo que débilmente consiguiéramos dibujar entre las brumas del pasado.

¡Qué profundo sentimiento de angustia, la más grande sin duda que puede soportar el hombre, experimentamos al recorrer los nombres, fechas, piedras, cruces, tumbas, recuerdos todos que en los cementerios se amontonan! Están enterradas ahí, no los hombres, sino las generaciones, cubriéndose unas a otras; hay mausoleos, otrora imponentes, que ya nadie visita; la piedra ha podido desafiar al tiempo, pero no ha conservado lo personal del hombre en cuya memoria fuere levantada. Un sentimiento parecido nos invade al visitar otros refugios de la Historia: museos, archivos, bibliotecas. En medio del número inmenso de papeles, libros y cosas, lo individual se extingue como una débil huella que el viento borrara omnipotente; únicamente las grandes masas de los hechos, sus formas y ritmos parecen tener alguna significación y realidad.

Es explicable, entonces, que la Historia sea una articulación de hechos bajo amplias perspectivas, donde la diaria, constante y penosa historia de cada hombre no cuenta para nada. No obstante que la vida es para cada ser su historia concreta labrada sin interrupción en la materia del tiempo, la Historia, que pretende ser la imagen de la vida del hombre, es la negación misma de esa vida tan personal, y por eso tan real, de cada uno de los individuos.

Yo me estremezco de pavor leyendo los libros de Historia

donde el hombre ya no es el ser concreto que todos no sentimos ser, sino una simple modalidad impersonal del devenir, una especie entre las especies, un ritmo entre los ritmos del mundo. Advienen pueblos, naciones, razas; nacen y se extinguen imperios; se mueven y se despedazan ejércitos. Formas, formas... ¿Pero qué es todo eso, Dios mío? ¿No son multitudes de hombres dotados como yo de un doloroso esfuerzo de existencia personal, insustituíble, propia? En medio de la carrera incontenible de las generaciones que veo precipitarse entre las sombras del pretérito, me parece oir un lamento, que por un instante me llena de alegría el corazon: es el grito de un niño que acaba de nacer, desgarrando las entrañas de su madre, estremecida por el dolor y la dicha; un niño, un hombre, un nombre. Pero al punto su eco se pierde en el vertiginoso remolino de las multitudes y su realidad se desvanece para siempre.

Se comprende que una imagen semejante del pasado se proyecte sobre el presente mismo y que nos haga ver a nuestro alrededor, no existencias, sino formas, no individuos, sino naciones, no vida, sino Historia.

Pero el hombre tiene que vivir, y la vida no puede ser sino existencia de hombres, multiforme realidad de individuos. Una cosa es hacer Historia y otra tener que vivir la vida. El pasado tiene su estructura propia, pero el presente tiene también lasuya. Por desconocer esta verdad elemental, los hombres suelen desnaturalizar su propio sino, segando las fuentes de la dicha. Spengler ha podido despreciar las pequeñas empresas del hombre, oponiéndolas a las grandes formas de la Historia; pero la verdad es que su mirada, abierta sobre las amplias perspectivas del pasado humano, perdió su virtud de acomodación para mirar en torno

suyo y ver, con sencillez, lo que todos vemos: el hombre que está a nuestro lado, y cuyo corazón presuroso no es sino la imagen del nuestro, que late individual y solitario entre arcanos y grandezas.

No necesitamos seguir adelante en estas consideraciones. Lo dicho basta para mostrar nuestro aserto de ser la vida del hombre una empresa de su exclusiva persona, y de no tener sentido la existencia sino como tarea y drama del individuo. El grupo humano tiene existencia también; pero la tiene sólo como interacción de los seres múltiples que son los hombres, o en otros términos, como condición de la vida personal.

Por eso yo no puedo ver en el Estado sino el contrapunto del hombre puesto a vivir frente a su grupo. Lo demás sólo pertenece a la manera de comprender la Historia, que es tambien un medio para desfigurar el presente.

CONCLUSIONES.-

EL PERSONALISMO FILOSOFICO.-

El puro conocimiento racional del universo, la traducción de su objetividad en conceptos, es la finalidad de la ciencia; la transformación de la ciencia en poderío espiritual, es, además, el propósito de la filosofía. La ciencia elabora, ordena, sistematiza y relaciona las ideas; la filosofía las convierte en fuerza para la vida. La ciencia conduce al saber de las cosas; la filosofía a la comprensión del mundo. El que sabe puede pensar correctamente, quien comprende puede vivir con plenitud. El pensamiento es la idea como representación, proyecto o símbolo de algo; la vida es la idea como realidad, acción o existencia de ese algo que la ciencia nombra, pero no muestra. Nombrar las cosas, es, por eso, la tarea del sabio; mostrarlas es la empresa del filósofo. Sin embargo, ciencia y filosofía sirven por igual a la necesidad espiritual del hombre, y sus regiones tienen recíproca influencia. No difieren como dos esencias entre sí irreductibles, sino como dos momentos diversos de una misma relación. La ciencia, y con ella la vida práctica, es el momento inicial en la marcha del espíritu; la filosofía es el momento siguiente, donde

C O N C L U S I O N E S.-

EL PERSONALISMO FILOSOFICO.-

El puro conocimiento racional del universo, la traducción de su objetividad en conceptos, es la finalidad de la ciencia; la transformación de la ciencia en poderío espiritual, es, además, el propósito de la filosofía. La ciencia elabora, ordena, sistematiza y relaciona las ~~xxxxxxx~~ ideas; la filosofía las convierte en fuerzas para la vida. La ciencia conduce al saber de las cosas; la filosofía, a la comprensión del mundo. El que sabe puede pensar correctamente, quien comprende puede vivir con plenitud. El pensamiento es la idea como representación, proyecto o símbolo de algo; la vida es la idea como realidad, acción o existencia de ese algo que la ciencia nombra, pero no muestra. Nombrar las cosas, es, por eso, la tarea del sabio; mostrarlas es la empresa del filósofo. Sin embargo, ciencia y filosofía sirven por igual a la necesidad espiritual del hombre, y sus regímenes tienen recíproca influencia. No difieren como dos esencias entre sí irreductibles, sino como dos momentos diversos de una misma evolución. La ciencia, y con ella la vida práctica, es el momento inicial en la marcha del espíritu; la filosofía es el momento siguiente, donde

~~el~~

sona.

ella,más que vocación y angustia,curiosidad,y más que una necesidad,satisfacen en sus aledaños un propósito de esparcimiento intelectual. No es tal vez el caso de todos,pero sí el de los más,lo que ocurre,no por lamentable accidente,sino,como hemos podido mostrarlo,por histórica regimentación.

La Filosofía,que es el estatuto más elevado del pensamiento,no es sin embargo un mero ejercicio del intelecto. En el sistema probo y pulcro de las ideas tiene,sin duda,la Filosofía su expresión más genuina y su más directa finalidad. Pero esos son nada más que sus resultados. Anterior a ellos,y haciéndolos posibles, se encuentra el padecimiento filosófico,la angustia de los problemas,el desconcierto original ante el hombre y el mundo. El filósofo antes que pensar,ha tenido que vivir sus ideas;tiene,pues,para él plena vigencia el proverbio latino "primun vivere deinde philosophari", aplicación ésta mucho más justa que la que suele dársele por ahí,con ánimo ligero. Habituados a manejar representaciones,creemos penetrar por ellas en las cosas mismas;diestros en el uso de los conceptos,creemos que en ellos está cuanto quiso significar el hombre,olvidando que son sólo esquemas de la fluidez del pensamiento que los generó,y que el pensamiento mismo no es sino uno de los modos del conocimiento,y que el conocimiento no es sino una función de lo viviente,y que la vida,en fin,no es sino una forma de la realidad. El curioso de la Filosofía,el pedagogo de ella,la busca como un pretexto para el ejercicio de su virtuosismo intelectual. La aprende o la enseña en lo que ella tiene de periférico y sobrepuesto,mientras se le escapa lo que hay en ella de decisivo : el descubrimiento del misterio,y la experiencia de la

el espíritu despliega la totalidad de sus formas: lo que fera un esquema, hácese realidad; lo que era conocimiento bosquejado, transfórmase en existencia lograda; lo que era concepto hácese experiencia; lo que era representación deviene mundo. El paso de una cosa a otra es natural, necesario, pues, en efecto, según lo explicamos al estudiar la naturaleza del concepto abstracto, en él se contiene, a la manera de una disposición virtual,-como la forma viviente en el huevo,- lo que más tarde ha de ser acción, realidad vivida.

Sólo para una mirada superficial, lax ciencia y la filosofía son una a otra exteriores, o cuando más, complementarias. Sólo para un juicio ligero también este libro carece de seguridad"científica" y es un mero destiler de subjetivas intuiciones.

Pero una consideración pubera de sus contenidos descubrirá el carácter positivo de sus problemas y la garantía intelectual y práctica de sus puntos de vista en la experiencia misma del hombre normal. Llamemos experiencia a todo cuanto encontramos como producido o en acto de producirse en la coonciencia. ¿Por qué ha de ser menos experimental nuestra intuición del valor moral, que la comprobación de los pesos moleculares? ¿Por qué ha de ser positivo el fenómeno de la gravitación y no la realidad de la conciencia?. Al extender de este modo la significación del concepto de experiencia, formulamos un pronunciamiento inicial, que es el de la fenomenología, y que me parece indispensable para elaborar una justa doctrina del hombre. Aún más: nos parece que la conciencia, para las necesidades del conocimiento humano, que son todas las de la razón, es una realidad de orden tal, que no necesita referencia alguna a principio, fenómenos o prueba de cualesquiera especie. La esencia de la conciencia consiste en volver la razón sobre sí, en involucrarse el movimiento progresivo del pensamiento, que ~~m~~, con respecto a cualquier otro campo

sona.

a todo otro objeto que se le dé, se halla siempre insatisfecho, en tensión. En la cochencia concluye pues, la cadena o serie ilimitada del discurso racional, cuyo mecanismo consiste en apoyar un término en otro, éste en otro, éste en otro todavía, y así hasta el infinito. Llegada esta onda lógica a la conciencia, prácticamente se inmoviliza, teóricamente pierde su posibilidad y, lo que es más, su sentido. En ella el pensamiento se resuelve en su propia esencia que es, como lo han mostrado diempre los filósofos, pensarse a sí mismo; la razón se hace razón de sí; y el hombre, existencia de algo que existe contemplándose, si no absoluta, al menos relativamente.

Sobre este principio tengo dos observaciones que hacer. La primera, que no ha faltado jamás el consenso de los filósofos para reconocer que el movimiento progresivo de la razón tiene un término en ciertos objetos que ya Platón reconocía como irracionales,(1) que Aristóteles y Kant llamaron categorías, y que Bergson, si bien en un sentido (~~vaga~~) más psicologico ~~profundo~~, ha llamado los datos inmediatos de la conciencia. No obstante la unanimidad de los pareceres en ese respecto, no siempre se ha resuelto la problemática ~~ex~~ cuestión que era la de encontrar, no el obstáculo infranqueable a la racionalidad, el irreductible irracional, sino el ~~cambio~~ campo donde el movimiento de la razón terminaría, po agotamiento de su interna propulsión. Las categorías y demás intuiciones son, simplemente, aquellos objetos del pensamiento que, por su carácter homogéneo y primario, pueden pensarse sin sustentación lógica, esto es (que no son deductibles;) pero la razón ante ellos pugna siempre; la detienen, pero no la resuelven. Sin embargo, si se considera con un poco de atención la modalidad esencial de la conciencia, podrá comprobarse que ella es el campo donde el pensamiento, que parecía moverse ~~sin límites~~ sola.

(1) Véase Platón: Teetetos y la República

en línea recta, cambia de dirección y, replegándose sobre sí, reflejándose, progresa cíclicamente, y su avance, que parecía abierto, muestra ser cerrado. Por tanto, en la conciencia se resuelve lo irracional de sus datos inmediatos; en ella el pensamiento se involucra, se da a sí mismo como objeto, y la necesidad racional se satisface en la comprensión de su propia esencia.

Los objetos de la intuición pueden ser simplemente dados, presentados, y sentirse ante ellos la razón impotente para racionalizarlos; mas la conciencia, campo donde las intuiciones se dan, es de una modalidad tal, que en ella se resuelve el movimiento racional en el hecho de contemplar su propia existencia.

La segunda observación se refiere al valor que la conciencia tiene como experiencia de conocimientos absolutos . Hemos dicho que, para las necesidades del conocimiento humano, que son las de la razón, ella es un objeto donde el conocimiento alcanza su máxima plenitud.¿Quiere decir está que el conocimiento es sólo relativo al hombre, y que no ha de darse sino como un aproximado bosquejo de la realidad? No lo creo. C onocer es para el hombre objetivar, esto es, universalizar los contenidos de la conciencia; la verdad consiste en un proceso de conversión de la conciencia en mundo. Pues bien: este proceso es un hecho y como tal no puede ser relativo. El conocimiento que el hombre tiene de las cosas, ya por intuiciones, ya por conceptos, es , por tanto, absoluto, en sí; las cosas no son: van siendo; cada vez, a lo largo del desarrollo de la mente humana, adoptan la forma que la conciencia de hombre les dá a medida que ésta objetiva más y más sus contenidos en forma de conceptos, principios, percepciones, leyes científicas, etc..

sona.

Es a esta conciencia, fuente originaria de la razón, y por eso suprarracional ella misma, a donde hemos acudido para la elaboración de la imagen del hombre que este libro se propone. El examen de algunos de sus contenidos, nos permitió la conclusión ya anunciada en los últimos capítulos, y que ahora formulo explícitamente: la restauración de la individualidad como esencia ontológica y ética del hombre.

El análisis de las constantes espirituales, el del tiempo y de la libertad p. ej., y el de las formaciones impersonales, como el Estado, nos muestra que la realidad positiva del hombre se da en la individualidad de su existencia. S e es siempre un hombre tal o cual, sujeto de vida singularísima, drama personal en el tiempo. Todo el complejo universo en que el hombre vive, puede reducirse progresivamente a uno u otro elemento, simplificándose en grado sumo; sólo una cosa hay irreductible, indócil a toda simplificación: la soledad de la conciencia, y en ella, la individualidad que nutre.

Esta individualidad no es un azar; es la resultante necesaria de una conciencia libre, temporal y racional. A ún más; la individualidad no es sino la manera como el hombre constata en él la acción de una libertad racional en el tiempo. La libertad no opera en el vacío, sino en el tiempo; no representa el imperio del azar, sino de la racionalidad; su desarrollo se traduce en una figura espiritual característica, en un resultado psíquico determinado, en una forma anímica definida, que es la individualidad. El individuo representa, por consiguiente, la unidad espiritual que continuamente elabóra en el tiempo una libertad racional.

Es esa individualísima constitución de su existencia la que sona.

del hombre un ente real, desde el punto de vista ontológico, un ente responsable, desde el punto de vista ético, y un ente creador, desde el punto de vista histórico.

La historia del hombre, como hemos sostenido, no es sólo representación de los historiadores, sino, antes que eso, vida de los individuos. Es en ellos, en sus conciencias, donde tiene su asiento efectivo. No es, por eso, historia, la figura general de los hechos para una mirada retrospectiva, sino el padecimiento concreto y la creación contínua de la vida en la existencia de los individuos. Por eso, resistir unos cuantos hombres la marcha al parecer ineluctable de los acontecimientos, es hacer la historia, pues la vida del porvenir contendrá, en mucha o reducida proporción, la acción de esa resistencia. Las grandes representaciones impersonales,- Estados, imperios, razas, pueblos,- son símbolos de la realidad mutiforme de la vida concreta. Esos símbolos son algo más que meras abstracciones en la medida en que traducen la multiplicidad efectiva de la existencia individual.

La plenitud de la persona del hombre, la conformación cada vez más perfecta de su individualidad es el sino de la historia, y lo que una mirada perpicaz descubre bajo la apariencia accidental de los acontecimientos.

Sin embargo no se ha de llamar individualista a esta posición. El individualismo, en sus diversas modalidades, y, sobre todo en sus manifestaciones prácticas, supone el aislamiento de la persona del hombre, su reducción a lo propio, su empequeñecimiento moral, histórico y metafísico. Yo prefiero que a una doctrina que postula la realización concreta de la espiritualidad de cada individuo, y, por lo mismo, la más alta plenitud de la conciencia, se la llame personalismo, pues su ideal es la constitución de la persona.

hace del hombre un ente real, desde el punto de vista ontológico, un ente responsable, desde el punto de vista ético, y un ente creador, desde el punto de vista histórico.

La historia del hombre, como hemos sostenido, no es sólo representación de los historiadores, sino, antes que eso, vida de los individuos. Es en ellos, en sus conciencias, donde tiene su asiento efectivo. No es, por eso, historia, la figura general de los hechos para una mirada retrospectiva, sino el padecimiento concreto y la oración contínua de la vida en la existencia de los individuos. Por eso, resistir unos cuantos hombres la marcha al parecer ineluctable de los acontecimientos, es hacer la historia, pues la vida del porvenir contendrá, en mucha o reducida proporción, la acción de esa resistencia. Las grandes representaciones impersonales,- Estados, imperios, razas, pueblos,- son símbolos de la realidad mutiforme de la vida concreta. Esos símbolos son algo más que meras abstracciones en la medida en que traducen la multiplicidad efectiva de la existencia individual.

La plenitud de la persona del hombre, la conformación cada vez más perfecta de su individualidad es el sino de la historia, y lo que una mirada perpicaz descubre bajo la apariencia accidental de los acontecimientos.

Sin embargo no se ha de llamar individualista a esta posición. El individualismo, en sus diversas modalidades, y, sobre todo en sus manifestaciones prácticas, supone el aislamiento de la persona del hombre, su reducción a lo propio, su empequeñecimiento moral, histórico y metafísico. Yo prefiero que a una doctrina que postula la realización concreta de la espiritualidad de cada individuo, y, por lo mismo, la más alta plenitud de la conciencia, se la llame personalismo, pues su ideal es la constitución de la persona.

En el individualismo, el individuo se repliega, se encierra, se encastilla dentro de sí; oblitera los conductos de su comunicación con los demás seres; reduce su mundo, y sin saberlo, su propia individualidad, al no darse en él las experiencias de la confrontación y polaridad con el prójimo, que permiten exaltar el sentimiento de la propia existencia. En el personalismo, en cambio, el hombre necesita de los demás individuos, ora para reducir su soledad, ora para acrecentar la plenitud de su conciencia mediante la entrega generosa, que es un modo de dilatar la existencia, y darle al propio ser un sentido moral. Como propone que la historia culmine en la individualidad perfecta, su ideal moral será el altruismo, que multiplica las formas de existencia individual, al multiplicar las relaciones del ser, y que conduce a la realización de los mejores valores éticos. En general propenderá a cualquiera idea y práctica apta para la superación del egoísmo y de toda modalidad de conducta que signifique un empobrecimiento de la persona. Como ya los mostramos en el capítulo VI, la esencia de lo que somos no se realiza únicamente en la soledad aceptada, sino también en la soledad resistida; no sólo en el verse el individuo a sí mismo, sino en el confrontarse con los demás. No exclusivamente, pues, en la soledad, sino en la compañía; no sólo en la búsqueda de la propia plenitud, sino en el amor; no sólo en el pedir, sino en el dar; en suma, en la experiencia de lo propio conjugado con lo extraño, se da la individualidad perfecta.

Idéntica deformación de la individualidad verdadera sobreviene con la práctica de las virtudes sociales, cuando esa práctica no va acompañada de un sentimiento de plenitud personal, de apogeo de la íntima esencia. Extinguida la conciencia de la personalidad, empañada la visión de esa figura peculiar que cada uno de nuestros actos completa, la solaridad, el altruismo, la convivencia, la

historia, hácense mecánica actividad sin grandeza ni sentido, y sin posibilidades de sustentación verdadera. Podrá haber entonces acompañamiento, pero no compañerismo; comunidad pero no convivencia; tolerancia, pero no amistad; moralidad, pero no virtud; respeto, pero no amor; acatamiento, pero no veneración. Compañerismo, convivencia, amistad, virtud, amor, veneración, implican estados de plenitud en la persona, conciencia de su singularidad, que al convivir, amar o venerar, entregándose, exalta y dignifica su propia esencia. Colectividad de personas, sociabilidad sin impersonalización; he ahí el enunciado que da el personalismo a su ideal de vida histórica.

En una circunstancia tan desconcertante y difícil como la actual de nuestra cultura, -desconcierto y dificultad que consisten no tanto en la angustia que ponen en las almas esta guerra dolorosísima, como en la pérdida del sentimiento de seguridad-, una doctrina del hombre como la expuesta puede desempeñar una misión, por modesta e intrascendente que ella sea. Traducida en fuerza espiritual, habrá tenido eficacia si puede al menos dar rumbo a algunas almas a la deriva, sean ellas pocas o muchas.

Creo que puede sobrevenir un estado de cultura auténtica, en que sienta cada cual el ritmo seguro de la vida ascendente, y en que cada hombre tenga la adecuada intuición del futuro. Creo que ese estado vendrá cuando pueda cumplirse el destino del hombre: el acrecentamineto de la individualidad creadora. Creo, en fin, que es América el medio propicio para la constitución de una filosofía del hombre fundada en la exaltación metafísica, ética e histórica del ser individual, concebido éste como el campo adecuado para realizar un ideal de humanidad libre y éticamente superior. Tal filosofía tiene que fundarse, ante todo, en la libertad espiritual, y en la capacidad del hombre para hacer la

historia, padeciéndola, sufriéndola, viviéndola día a día sin trascendentalismo. Resistir a los acontecimientos que parecen fatales, si ellos disgustan, hacer la historia con la vida, no dejarse hacer la vida por la historia, ha de ser la norma de conducta. Individualidad, por eso, creadora, no fatalista; soberbia, aún ante la adversidad. En eso puede draducirse un personalismo filosófico que se sienta, no como doctrina, sino como fuerza espiritual. [redacted]

F I N.-

sorpresa y angustia consiguientes.

Como tal experiencia no sobra entre nosotros, este libro, como hay varios en América, vivido, sentido, padecido por su autor, se aventura a una malandanza al entregarse a la pública curiosidad. Hay el peligro de que lo que en él es problemático, sea tomado por ideología, y que la descripción de sus experiencias, se tache de intención proselitista. Sin embargo, lejos de mí todo ánimo de proponer a las gentes sólo ideas, pensamientos, juicios, razones. Si hay algo o mucho en el libro que pueda tomarse como tal, puede el lector dejarlo como cosa complementaria en relación con lo decisivo, que es su propósito de comunicar un modo viviente de sentir y comprender al hombre, sentimiento y comprensión que suponen el acto de originaria intuición de sus esencias. Sólo en la medida en que pueda comunicar esa intuición, el propósito mío habrá sido satisfecho y mi obra podrá contarse como cosa significativa y meritoria. ¿Hasta dónde podré conseguirlo? Sin duda dentro de muy estrechos límites. Sólo en virtud de una armonía preestablecida entre nuestros espíritus, lector, podrá surgir a través de estas páginas el vívido destello con que la intelección practica sus sondajes.

Un escritor debiera tener siempre a la vista semejante condición, que es también la desventura de su oficio. Escribimos, en verdad, sólo para quienes están de antemano destinados a convivir en el orbe de nuestras intuiciones fundamentales, de antemano ligados a nosotros por esa oculta correlación que enlaza a algunas almas a través del universo. No obstante haber libros universales, ningún libro se ha escrito jamás para la humanidad; toda literatura acaba irremediablemente por encontrar almas reacias, extrañas, im-

permeables a la contaminación espiritual. En esto reside la principal antinomía de la acción intelectual, desde el punto de vista sociológico. Pues todo afán intelectual, y especialmente el de tipo filosófico, nace con apasionada tendencia a su difusión universal. El escritor quisiera provocar una corriente de continua y recíproca osmosis entre las conciencias distantes de los individuos de manera que, partícipes todos ellos en una comunidad viviente sintiéranse portadores de la unidad y plenitud a que el ser del hombre aspira. Y, claro, no lo consigue en la circunstancia particular y concreta de su propia obra.

Más, no se ha de desesperar por ello. El pensador, por razones obvias, ~~como~~ rebasa el momento actual ~~en~~ que lo encierra, y, suspendida la visión por encima de la corriente universal del tiempo, se derrama en el devenir que arrebata a todo lo existente. De esta manera aprende a juzgar su propia obra como un instante, como un momento apenas en la evolución del espíritu.

En este libro se propone una doctrina del hombre, una concepción que implica un modo peculiar de sentir y valorar la propia y ajena existencia. El tema no es nuevo; aun más; es uno de los más viejos temas filosóficos. La solución no es nueva tampoco; a través de las más diversas vicisitudes, y en los más diferentes sentidos, ella ha venido transmitiéndose, difusa y tácita, a través de múltiples ideologías, hasta nuestro tiempo. Esa solución, por otra parte, la poseemos todos implícitamente en la sabiduría inefable de la vida cotidiana. Ella es la esencia misma de nuestra realidad. Debiendo llamarla i n d i v i d u a l i s m o, he preferido otro nombre, p e r s o n a l i s m o, para evitar las numerosas significaciones

Copia en Tomo 1

Memorias.

equívocas y tendenciosas que a aquél frecuentemente se asocian.

Lo que este libro aporta es la discusión de dificultades múltiples,la ordenación de muchas consecuencias,y,sobre todo,la dramática actualización de los contenidos del tema. Al afirmar la irreductible simplicidad de lo individual en el hombre,la prioridad de sus valores,y al resolver cierto aspecto de su conflicto con las fuerzas impersonales,se renueva y completa,-con la garantía de un análisis más o menos acabado,que se inspira en las tendencias predominantes de la filosofía moderna,-una imagen del hombre verdaderamente necesaria en la hora presente.

El tema del hombre,aun si se le trata en su primigenía intuición de ser espiritual,se expande en un haz de múltiples problemas,al modo de la luz por el diamante. El tiempo,la conciencia, la acción,la soledad,la muerte,la simpatía,la esperanza,la existencia,la cultura,el valor moral,la libertad:de la imagen del hombre, una e indivisible,surge en tumultuosa dispersión el espectro de éstas y de otras fundamentales intuiciones. Y entre ellas,claro está,la individualidad,síntesis de todas. Diversas circunstancias, a las cuales no es ajena mi espectación ante la historia contemporánea,hicieron que proyectara sobre ella mi atención,y que,investigándola,procurara un camino para el hallazgo de una imagen del hombre,si no acabada,bosquejada al menos en sus rasgos fundamentales.

Propongo,pues,una concepción del ser individual,una teoría de la individualidad,nada nueva tal vez,pero susceptible de engendrar una fuerza espiritual que salve nuestras vidas naúfragas. Fundada en la experiencia inmediata del vivir,del existir del hom-

bre, su punto de partida es la intuición que tiene cada cual de sí, la que da a la vida personal un contenido. Apartándome de toda teoría preconcebida, mi tarea ha consistido en una descripción pulcra, exacta de los hechos de la experiencia inmediata de nuestra individualidad psicológica. Aspiro a conducir al lector a una intimidad profunda, donde su ser pueda contraerse puro, simple, esencial, en el seno de la propia conciencia, como el tímido caracol en la hermética soledad de su refugio.

En la primera parte de la obra se investiga sobre los contenidos de la individualidad. ¿Qué experiencias forman los supuestos esenciales de nuestra persona, es decir, de la irreductible unidad de nuestro ser? Temporalidad, libertad y racionalidad son esas experiencias; sobre el cañamazo de tales realidades, entre sí asociadas, compenetradas, confundidas casi, se teje la imagen de la individualidad que cada cual es, y que no puede dejar de ser sino superficial y provisoriamente. La individualidad es un drama; no está jamás hecha de modo definitivo; se hace continuamente. Su historia es, por eso, una afirmación y negación constantes de sus más reales esencias. Hasta donde la negación de lo individual es posible, y qué tiene ella de efectivo, es lo que se muestra en la segunda parte, al tratar sobre el simbolismo de lo impersonal. Ciertas fuerzas, las fuerzas impersonales, atacan de continuo la individualidad y en ocasiones, lesionan, ya que nunca extinguen, su realidad profunda. Entre ellas, la política y el Estado son las de más volumen y eficacia. Dedico por ello un estudio especial a su naturaleza, significación y valor. La concepción del Estado que a este propósito expongamos, es una consecuencia necesaria del planteamiento del problema

de la individualidad,y de la solución que creo ha de darle toda filosofía que se apoye en la experiencia psicológica,medio donde la individualidad se manifiesta. Esa concepción permite apreciar con cierta exactitud el significado verdadero del drama contemporáneo,drama agudo como pocos en la Historia;la beligerancia entre una conciencia individual poderosa,insobornable,creciente,y los poderes sociales que,dotados de gigantesca magnitud,procuran su aniquilamiento. Otrora fueron las potencias físicas las que,confabuladas en un espectáculo de poderío inmenso,amenazaron la seguridad del hombre,la prosperidad del ser individual a que un sino inevitable nos conduce. Hoy son las potencias sociales,tan poderosas como aquéllas,y como aquéllas tan temibles.

A más de alguien parecerá nuestra posición ilusa,soñadora,impotente,antihistórica. ¿No está ya en los hechos actuales preformada la figura del hombre del porvenir? La necesidad de la historia,¿no hace de él sólo una materia dócil para los grandes designios impersonales del Estado prepotente? ¿No vemos ya elocuentemente expresada la lógica de los acontecimientos,que son trágicos sólo para quien resiste aún su poderío invencible? En épocas de incertidumbre,como en medio de las grandes catástrofes,regresa la mentalidad del hombre a sus formas primitivas. Una de esas formas es la mística de lo irracional,y,sobre todo,el pensamiento fatalista. Pero los espíritus que conservan algo de la plenitud de otros tiempos,pueden vigilar todavía en medio del caos,y señalar el verdadero deber a las almas confusas. La historia no ha caído sobre el hombre como una lápida;la ha hecho él,resistiendo a veces a lo que parecía invencible.¿Por qué no ha de resistir ahora a lo

que parece fatal,si siente la necesidad de otro mundo que el que se avecina? Es absurdo,naturalmente,oponer a los hechos la melancolía;a los acontecimientos,la romántica nostalgia de lo que pudo ser y no fué. Pero es absurdo también someterse a lo que amenaza nuestra propia realidad. Lo justo,lo humano,lo " histórico ", es exponer al devenir ciego,la acción conciente;al ataque,la resistencia;a la fatalidad,la voluntad creadora. El hombre ha de esperar la muerte vigilante,despierto,vivo,y así no se habrá traicionado a sí mismo,anticipándole su obra.

En un país donde,por razones que lo son propias,y por otras que impone la modalidad de los tiempos,no ha habido hasta hoy un interés efectivo por el pensamiento filosófico,propongo estas reflexiones,si no para la filosofía misma,al menos para que pueda formarse una conciencia espiritual potente,superior,preparada para esta hora. Por esta vía podemos quizás anticipar el advenimiento de las ideas como expresión de nuestra cultura;ello es necesario, porque ello ha de contribuir a una mayor plenitud de nuestra vida pública,sobre todo cuando se comprenda que el pensar filosófico,más que ejercicio del intelecto,puede serlo de los espíritus.

No es,pues,vano intento el que aquí se expongan intenciones,propósitos a veces,en el plano de las verdades demostradas. En el deseo va todo lo que somos,todo lo que cada cual puede dar de sí. No sin razón ha dicho el griego genial: " es duro luchar contra el propio corazón;cada uno de nuestros deseos está comprado al precio de nuestra alma ". (Heráclito de Efeso;Fragm. 85;Diels)

CAPITULO 1

LAS DOS CONSTANTES DEL RESENTIMIENTO.-

1.- El hombre y el sentimiento del futuro.-

Entre las múltiples formas que el escepticismo adopta, la más ~~frecuente es,~~ frecuente es, quizás, la del resentimiento.

El resentido no vive la vida desde sí, sino desde los demás; por una rara alteración del órden natural de las cosas, la vida de los otros hombres, sus personas, ideas, valores y existencias, realidades todas del mundo objetivo, se han hecho subjetivas en él, han llenado su conciencia. El vivir del resentido no tiene como el de los otros un contenido particular y positivo; todo él es un eco fantasmal: el eco de las vidas ajenas. En verdad, no es tan extraño el hecho, si consideramos que en diversa medida y en desigual manera, todos somos para el mundo externo un medio de resonancias, y que la conciencia no es sino la penetración de cierta parte del mundo, el ser del hombre, por el universo entero. Sin embargo, en el resentimiento, tiene el fenómeno dos modalidades características, que permiten su exacta filiación. La primera es que, al par que el hombre normal hace de lo exterior materia viva de sí, parte de su ser, asimilándola a su propia esencia, el resentido enquista dentro de sí lo extraño, lo conserva como objeto irreductible, en virtud de su incapacidad para disolverlos normalmente en la corriente de la experiencia. La segunda es que la presencia enquistada del mundo exterior en el alma resentida, crea un tipo de afectividad sui generis, tipo que se caracteriza por la pérdida de la sensibilidad estimativa.

Esta sensibilidad es uno de los atributos esenciales de la conciencia normal. De una u otra manera, una imperiosa ley de afinidad nos lleva hacia las cosas, en un irresistible movimiento de identificación con ellas. Subjetivamente considerada, esa afinidad es el ingrediente primario y original del amor; decimos entonces querer, amar esto o aquello. Desde el punto de vista objetivo, es el germen que suscita en el mundo externo una nueva realidad, agregada o confundida en la cosa misma: el valor, eje de la atención amorosa del alma. Amor o estimación en las conciencias, valor en las cosas: he ahí los términos de la relación normal entre el hombre y la realidad de su ambiente. Pues bien, el resentido carece de la capacidad estimativa. Las cosas, o gran parte de ellas, no tienen para él un mágico sortilegio de atracción, y su conciencia, por lo tanto, no siente el amor ni percibe los valores. Su mundo está, por eso, doblemente amputado; por la faz subjetiva, porque no se registran en él los movimientos de la afinidad amorosa con que toda realidad, por humilde que sea, encrespa al mar de la conciencia; y por la faz objetiva, porque no hay para él valores, virtudes, en las cosas, y éstas no tienen más presencia que su corporeidad inexpresiva.

Empobrecido de esta manera su universo, el resentido no puede vivir en él, sino a disgusto, y por lo mismo, al revés de los otros hombres. Las cosas no lo atraen, no lo llaman ni tiran fuera de sí; nada de extraño, pues, que él esté lejos de ellas, cargado de aversión y rencor. Mas, como el odio no es sólo una forma del sentimiento sino también y principalmente, de la acción, al odiar procuramos el aniquilamiento de la cosa odiada, su exterminio total. La aversión del resentido no se dirige tanto a la materialidad, como al rango de dignidad o de valor de las cosas, y, por lo mismo, más que a destruirlas, tiende el resenti-

miento a rebajarlas de nivel, a degradarlas.

Ahora bien. No hay degradacióm mayor para una cosa que expulsarla del plano de lo existente, negando su efectiva realidad. Esta negación reemplaza adecuadamente el ataque a la cosa misma y aun colma sus efectos, muy a gusto del resentido: sustraída la cosa al régimen de la verdad, su apariencia adquiere entónces un valor negativo, el más negativo de todos, y como tal, privilegiado para la visión del resentimiento.

Por eso el resentido tiende naturalmente a la postura escéptica; ella le sirve de manera muy eficaz para ~~trastocar~~ trastocar el estatuto de los valores reales, degradadndo el más excelente de todos: el estatuto de la verdad/

Originariamente, llámase escéptico al individuo que, provisto de una extremada cautela para creer, hace de la duda una actitud intelectual casi sistemática. El escéptico carece de convicciones, y no sólo por haber dejado de adquirirlas, sino por faltarle la convicción inicial, aquélla que es fundamento de todas las demás: la confianza en la verdad misma, la creencia en la posibilidad de su existencia y aprehensión. En principio, el escepticismo es, según se ve, una disposición del intelecto, y no compromete del ser sino su entendimiento discursivo. Por lo mismo, requiere un excepcional refinamiento de la inteligencia, refinamiento nada común, sin duda, en virtud de la amplísima cultura científica y filosófica en que ha de sustentarse. El legítimo escepticismo intelectual es algo insólito; el que suele salirnos al paso con no rara frecuencia, es, la mayoría de las veces humorismo, cuando no pedantería.

Pero hay una especie muy singular del escepticismo que, aunque similar a la anterior, difiere de ella por su significación y su gé-

nesis. Se trata de un escepticismo filtrado hasta los sotanos del alma, y que de simple régimen del intelecto se ha transformado en modalidad de la vida. No es ya la sola inteligencia la que ha suspendido su natural ejercicio, sino la vida misma en que esa inteligencia se sustenta, y son vacilantes no sólo los pensamientos de aquélla, sino los actos de ésta. En el escepticismo racional una buena parte de la persona sobrevive indemne de la fatal mordedura; deshecho su régimen de ideas, subsiste activo el haz de su funciones vitales, y entre ellas, una de fundamental importancia: la función estimativa, gérmen de la simpatía y del amor. En esta otra forma escéptica, en cambio, hállase comprometido el ser entero, alterada la totalidad de sus funciones. Se trata de un escepticismo vital, cuya propiedad más importante es, sin duda, la anomalía en la percepción axiológica, en la sensibilidad para los valores, en la propensión estimativa. Bajo su dominio el individuo tiene cortados los lazos de conexión amorosa con el mundo, ocluzas las vías por donde las cosas acceden a la conciencia valoradora, cuyas funciones principales, admiración, deseo, complacencia, encuéntranse paralizadas.

Pues bien, en el grado de su culminación, el resentimiento conduce a esta modalidad del escepticismo viviente, el cual, como estado del ser y forma de la vida, es su expresión inmediata, y como teoría del mundo , su más útil instrumento. No siempre, claro está, hay una conexión tan estrecha entre ambos fenómenos; la contaminación escéptica del ser puede tener como antecedentes una etiología bien diversa que la del resentimiento. Sin embargo, la relación se da con más frecuencia de lo que se cree, y a no mediar el carácter inconciente que ella tiene, muchos escepticos no nos parecerían sino resentidos

El análisis cuidadoso de esta especie del escepticismo posee un alto interés filosófico, no tanto para el conocimiento de lo que él

hecho es, sino de lo que no es, o sea, para el conocimiento del hombre natural , de la persona legítimamente desenvuelta.

En lo que sigue de este párrafo hago el ~~intento~~ intento de ese análisis.

Desde el punto de vista de su comportamiento, el escéptico es el hombre no sólo sin convicciones, sino además sin necesidades, el hombre que al par de dudar, nada necesita, ni siquiera la solución de su duda. Necesitar es percibir algo con una modalidad especial en relación a nuestra vida; las cosas necesarias unen, a su realidad propia, otra sobrepuesta, que procura a nuestra acción un rumbo determinado. La necesidad hace del ser una entidad dinámica, pues, sacándole de sí, lo pone en movimiento hacia algo que fuera de él existe, y que de este modo hácese parte suya, condición trascendental de su intrínseca realidad/ Al necesitar descubre que su esencia no era algo dado totalmente, de una vez y para siempre, sino más bien algo de realización pregresiva, indivisible sin duda, pero sometido a un proceso de incremento contínuo. Lo que necesitamos no es sino algo cuya posesión, en cualesquiera de las formas que hay de poseer, representa el grado de la propia realidad a que nuestro ser tiende en virtud de una interna preformación de su natural desarrollo. El ser del hombre se va haciendo gradualmente, sin interrupción ni salto, y cada uno de sus estados no es en sí mismo otra cosa que la tendencia al siguiente Es esa tendencia a proseguir su desarrollo virtual, el sino evolutivo de su persona, la que la necesidad revela al individuo mediante la desarón y anhelo de que siempre se acompaña.

Porque ser es para el hombre hacerse, prolongarse continuamente de un grado a otro de realidades, vivir es necesitar, estar a cada rato necesitando. Sólo vivimos en la medida en que esperamos, es decir, en que desesperamos ; y para ello es menester que algo nos falte que

Copia en Tomo 1

Memorias.

necesitemos algo. De esa manera, nunca en verdad podemos decir que somos, sino más bien que vamos siendo, que hemos sido y seremos.

Por eso, nuestra vida no está formada por un instante, ni tampoco por la suma toda de los instantes vividos, sino más bien, por la ininterrumpida sucesión de todos ellos. Existir humanamente es tener conciencia de sucesión continua, de tránsito seguido; ¿a través de qué?; de nuestras emociones, claro está, de nuestros deseos, de las necesidades todas que llenan nuestra vida.

¿Has pensado, lector, alguna vez, en qué es un río?¿ Es río esta porción del agua, o aquélla, o la suma de todas las porciones?. Al coger en mis manos una parte de su líquida materia, ¿puedo afirmar que tengo una porción del río aprisionada?.¿Sí?. ¿Y cómo distinguirla entonces del agua de una poza?.Es que en verdad el río no es ésta ni aquella porción que yo pueda recoger, sino el correr mismo del agua, el batalloso desplazarse de sus ondas, unas en otras, hasta el mar. Así la vida, que es fluencia, deslizamiento, carrera desde el melancólico paraje de la vida vivida, que es memoria, a la incierta zona de la vida por vivir, que es el futuro.

Junto a la memoria hay una función anímica que los psicólogos no han estudiado todavía: la percepción del futuro, que nos permite sentir nuestra vida como tránsito como movimiento, como inestable marea de existencia. No se trata del futuro según la representación que el lenguaje habitual nos proporciona. Esa representación es, más que una percepción o visión, un concepto, el concepto del tiempo venidero, mera abstracción objetiva y sin contenido, mediante la cual designamos un futu-

ro impersonal, abstracto, y, sobre todo, estático. La función a que aluda ahora es la intuición o visión viviente, personal y concreta del futuro, de lo que cada cual llama" su futuro ", y que es tan actual, tan vivido, como aquello que llama su pasado. El pasado, aunque lejano e irretornable, está siempre ahí, junto a nosotros, gravitando con su potente masa psicológica sobre nuestro ser actual. Así también el futuro, que aunque remoto, indeterminado e impredicible, está presente ya como tendencia general del ser, como virtual arribo a un nuevo grado de su realidad. No puede, por eso, decirse que el futuro es sólo aquello que hemos de vivir; el futuro está ya en nuestro presente como deslizamiento de nuestro ser hacia él, como acción constante suya, como dirección en la actividad de nuestra conciencia. Al llegarnos el futuro y hacérsenos presente, ¿no lo hemos sentido mucho antes como angustia?.

¿Qué es tu vida lector, qué es la mía?. No es sólo la que ahora estamos viviendo o la que hasta hoy hemos vivido, sino además, y principalmente, la proyección de la vida personal hacia el infinito limitado del tiempo futuro; cada uno siente su futuro como un concreto suyo, como un coeficiente de su vida, como un órgano de ella, a pesar de su indeterminación y lejanía. Hay veces en que yo he sentido dolerme el futuro, en que me ha ocurrido sufrirlo mucho más que el pasado, y por lo mismo, con mayor actualidad. La muerte de un ser querido nos aterra por la soledad que desde ella nos aguarda. Nos representamos lo que nos queda por vivir y, empañada todavía por la lágrimas y por la incertidumbre vemos, borrosa en la lejanía, la ruta que nos aguarda, los instantes que desde ahora, desde esta muerte, tendremos que vivir solos sin la compañía que gozábamos hasta hoy.

No es excepcional que la vida del hombre sea un extrañarse permanente de las cosas, pues es ella misma una carga siempre renovada de extrañezas; que no te sorprenda, pues, lector amigo, esta paradojal descubrimiento: el futuro es, por definición, la vida venidera, lo que será pero que todavía no es; sin embargo, es tal futuro sólo en la medida en que está "ahora", "aquí" presente, dentro de mí, en la zozobra actual de nuestra vida. ¿Qué quiere decir esto? Dos cosas muy claras, e intuitivamente muy simples: la primera, que nuestro vivir es el estado de indeterminación constante de nuestro ser, que siempre está ~~siendo~~ siendo algo más que lo de ahora, y que al par de vida, es una aspiración a la vida, una esperanza siempre renovada; indeterminados en toda la longitud de nuestra existencia, sólo puede determinarnos la muerte, la cual, -oh admirable coincidencia, - es, precisamente, el poder que nos termina. (¿Es, pues, la negación de esta reconstrucción permanente de nuestro ser en el tiempo, es, pues, la ausencia de esta indeterminación lo que nos depararía la vida eterna y perdurable que ofrecen las religiones?). La segunda, que el hombre lleva el futuro consigo, como cosa actual, tangible, inmediata, perceptible a su conciencia. Naturalmente no quiero decir con esto que el futuro sea la mecánica consecuencia de nuestro estado actual, la determinación progresiva de nuestro ser al modo de un huevo en desarrollo, pues eso, aparte de discutible y pueril, no corresponde a mi afirmación de que el futuro no es sólo lo que ciertamente ~~lo que~~ va a venir, sino lo que, por nosotros, está actualmente viniéndonos y haciéndose sentir como esencia de nuestra vida. No encuentro nada más gráfico para explicarme, que concebir nuestro presente como un vértigo: inclinados ante el tiempo ~~inclinados ante el tiempo~~

inexcrutable, padecemos vértigo hacia el futuro, sentimos un irresistible empuje hacia él, o, lo que es lo mismo, un tirón suyo. Sin ese vértigo, empuje o tirón, carece de representación y realidad la vida del hombre.

Tampoco tiene conexión este pensamiento con la videncia milagrosa que del futuro ~~k~~ suelen tener quienes, por varias razones, se anticipan, en prodigiosa ocasión a los acontecimientos; no se trata aquí de ver hechos en el futuro, sino de ver el futuro mismo como tiempo, de sentirlo cada cual dentro de sí, como parte de nuestra existencia concreta, en la cual, naturalmente, puede alojar su contingente realidad un hecho cualquiera, exterior a cada uno de nosotros. Esa previsión o anticipación cordial de los hechos futuros existe también, mas sólo por raro acaecer, no por necesaria condición de la vida. Landsberg la ha descrito muy bien:"Todo presentimiento verdadero de nuestro futuro, -dice-, proviene de la experiencia oscura de un acontecimiento que nace, desde ese momento, en nuestra profundidad inconciente. Presentir el porvenir, -nuestro porvenir o el de aquellos seres íntimamente ligados con nosotros-, significa una cosa diferente a calcular, por métodos más o menos racionales, la verosimilitud de los acontecimientos futuros; lo mismo que hay una diferencia de naturaleza entre el fatalismo y el determinismo"(1) La experiencia que aquí preocupa a Landsberg, es el presentimiento, sin duda, la preformación imaginaria de los determinados y particulares contenidos de que el futuro puede componerse. Lo que a mí me ocupa, en cambio, es el futuro como

(1) Landsberg: "Piedras blancas" y "Experiencia de la muerte"; 1vol. ed.Séneca: 1940.

totalidad, como unidad temporal, como constante general de la actualidad dinámica de nuestro ser. Así concebido el futuro, forma del tiempo concreto de nuestra vida, no necesita estar lleno de hechos, sucesos, acaeceres, para tener realidad actuante y viva en nuestro presente inmediato. Un acaecer cualquiera determina en él una relación particular con nuestro ser, pero el mismo, independiente de todo hecho, es un "algo" para nosotros, puesto que es una condición permanente de nuestro sino vital. Ese algo,- que como tantas veces he repetido, está presente en nuestra actualidad y, no obstante ser lo que ha de sobrevenirnos, es, por ~~sí~~ esto mismo, parte y órgano de nuestra existencia,- asume en la conciencia dos formas bien individualizadas; la angustia y la esperanza. Una y otra muestran la realidad de lo que conceptualmente no es sino un absurdo: que el futuro esté inmerso en el presente y que sea la esencia misma de nuestra realidad. La angustia y la esperanza muestran al hombre que, aparte de lo que es o ha sido, está siendo también, día a día, lo que no es aún, lo que alguna vez será; ambas representan la vivencia actual del futuro, su participación en el presente. La observación de ellas permite afirmar además, resumiendo lo dicho anteriormente, que el futuro no está fuera de nuestra vida, como algo a lo que ella se moviera, sino en ella misma, tocándola en su ~~vértice~~ vértices, a partir del cual la incertidumbre del porvenir se ensancha y aleja como un cono. El ser del hombre no es, pues, una agregación de estados, una serie de acaeceres psíquicos; es, al contrario, una totalidad progresiva, que si bien se desenvuelve en el tiempo, está toda ella contenida en cada uno de sus momentos.(1) Al vivir somos ya en un minuto la totalidad de nuestra existencia, la persona toda, la individua-

(1) La idea matriz de este pensamiento es la de duración, tal como la explica en "Los datos inmediatos de la conciencia". No pretendo, por ello

idad perfecta. A lo largo del tiempo se repite incesantemente este fenómeno.

La idea del futuro que, según se ve, penetra la vida en todas sus partes, está también en la representación fundamental de las otras modalidades del tiempo: el pasado y el presente. ¿Qué son, entonces, uno y otro?

Desde luego, el pasado es la conciencia, no de lo no presente, puesto que se halla siempre ante nosotros, al alcanse de nuestra percepción por la memoria, sino de lo que no tiene futuro, de lo que, por la modalidad irreversible del ascenso de nuestro ser, no puede dar ya dirección a nuestra vida. En cuanto al presente, el análisis hace en este sentido, interesantísimas revelaciones. ¿Vale la pena intentarlo con atención.

La percepción del presente se ha formado por la concurrencia de dos fenómenos importantes: 1) La conciencia del futuro que se estrecha y extingue, que se va perdiendo, es decir, la vida como un ir pasando; 2) la conciencia del futuro como futuro, como espacio próximo del ser, es decir, la vida como un estar viniendo. Cualquier instante de nuestra existencia, puede descomponérsele espectralmente en esas dos experiencia. El amante, por ejemplo, que tiene entre sus brazos a la amada, y que vive intensamente la actualidad de su enardecida pasión, si pudiera inmovilizar un segundo siquiera de su experiencia, comprobaría que no puede percibirlo sino en cuanto a tránsito de sensaciones que llegan y pasan, unas en pos de otras, y que su apasionado presente no es otra cosa que una fuga, que un renovarse constante,- que un "panta rei", - como diría el griego,- de su inestable ser.

Mejor ejemplo tadavía, ofrece la experiencia del goce musical

idad perfecta. A lo largo del tiempo se repite incesantemente este fenómeno.

La idea del futuro que, según se ve, penetra la vida en todas sus partes, está también en la representación fundamental de las otras modalidades del tiempo: el pasado y el presente. ¿Qué son, entonces, uno y otro?

Desde luego, el pasado es la conciencia, no de lo no presente, puesto que se halla siempre ante nosotros, al alcance de nuestra percepción por la memoria, sino de lo que no tiene futuro, de lo que, por la modalidad irreversible del ascenso de nuestro ser, no puede dar ya dirección a nuestra vida. En cuanto al presente, el análisis hace en este sentido, interesantísimas revelaciones. Vale la pena intentarlo con atención.

La percepción del presente se ha formado por la concurrencia de dos fenómenos importantes: 1) La conciencia del futuro que se estrecha y extingue, que se va perdiendo, es decir, la vida como un ir pasando; 2) la conciencia del futuro como futuro, como espacio próximo del ser, es decir, la vida como un estar viviendo. Cualquier instante de nuestra existencia, puede descomponérsele espectralmente en esas dos experiencia. El amante, por ejemplo, que tiene entre sus brazos a la amada, y que vive intensamente la actualidad de su enardecida pasión, si pudiera inmovilizar un segundo siquiera de su experiencia, comprobaría que no puede percibirlo sino en cuanto a tránsito de sensaciones que llegan y pasan, unas en pos de otras, y que su apasionado presente no es otra cosa que una fuga, que un renovarse constante,- que un "panta rei", - como diría el griego,- de su inestable ser.

Mejor ejemplo todavía, ofrece la experiencia del goce musical

Abandonados a la sucesión armónica de notas y melodías, de contrapuntos y temas, no sabríamos cómo determinar un instante presente que no fuera sucesión, curso progresivo del ser entre el pasado y el futuro.

Este pasar constante del ser de un momento a otro de su realidad implica el desgaste permanente del futuro , una merma contínua de sus posibilidades y por lo mismo, un estrechamiento permanente de la vida Por eso la vida del hombre revelada por la actividad de su conciencia en el tiempo, más que un ascenso, es una caída; un ascenso, sí, en cuanto pasa de un grado de realidad a otro más completo; pero caída también, en cuanto va precepitándose a un término, presa de incontenible vértigo

Lo extraordinario de este hecho es que la vida adquiere en su virtud una forma de paradoja casi incomprensible,-y subrayo el casi para dejar latitud a investigaciones futuras que ayuden a resolverla. En efecto, la vida como conciencia y esfuerzo sobre la materia, el é l a n v i t a l que dijera el gran filósofo, es creación renovada, indivisible y contínua. La vemos aparecer por todas partes, desde el protozoo elemental hasta el hombre organizado, como un triunfo sobre lo inerte y resistente, sobre lo imprevisible y discontínuo, en las formas orgánicas, a través de cuya plasticidad delicada y multiforme, la materia parece despertar de su inconciencia , animándose de nuevo contenido, como se anima la piedra al despertarse en ella la forma del ángel que la mano del escultor descubre.

En relación con el sentido regresivo que tiene la vida para nuestro sentir profundo,- toda actividad es siempre una anticipación de su propio término.- este carácter creador de la vida orgánica resulta inexplicable. En efecto, sólo se crea aquello que extraemos del futuro: la forma que no "es " y que imponemos al mármol; la

idea que nunca concibiéramos, y que ahora nuestra razón consiente. ¿Cómo explicar entonces que puedan consolidarse dos sentimientos antagónicos en el seno de una misma y única experiencia? Si la vida es creación, es también ascensión, y no caída. Pero el hecho es que sentimos las dos cosas. El poeta, que tras horas de apasionada búsqueda proclama sus estrofas, constata que su vida ha ascendido, que se ha adelantado ej su propio curso, dando"Ser"a lo que"era" todavía y que ha vencido una resistencia en sentido contrario, y que al hacer lo, ha subido una pendiente. Pero, ¿no se siente también perdedor de algo en el hecho de su creación?¿ No está ahora más próximo a la muerte, no pesa sobre sí un pasado más denso que lo inclina sobre sí mismo, aniquilándolo, como los frutos maduros a la rama del duraznoP

El sentimiento de la muerte es una categoría que condiciona toda nuestra imagen de la vida y del tiempo. Con razón ha podido exclamar el profundo Heráclito:"Muerte es lo que sentimos estando despiertos"(1). Sí. Muerte es lo que sentimos estando despiertos, como si la vigilia no fuese para otra cosa que para revelarnos aquélla. No podremos, pues, decir que "subimos la cuesta de la vida", desde que viviendo sentimos más bien como caemos; pero tampoco es esto sólo que sentimos, pues en el acto creador y libre es nuestro ascenso lo que con patente realidad se manifiesta.

La verdad es que la vida tiene esa doble expresión que señalaremos al decir que todo en ella se ~~comporta~~ comporta como un ir pasando y un estar viniendo, una creación y un aniquilamiento simultáneos(2)

(1) Heráclito de Efeso: Fragmentos(21;h.Diels).

(2) Los admirables estudios de Bergson sobre la vida, toman lo vital desde el punto de vista ontológico, como una realidad metafísica. cuyo teatro es la totalidad del universo, y cuya expresión genuina

con señalarla es claro, la dualidad no está resuelta; pero en esta ocasión, se trata sólo de describir pulcramente el suceso, por lo cual dejo deliberadamente este aspecto del problema para un estudio futuro.

Los poetas han descubierto siempre este contenido escencialmente temporal de la vida humana, y lo han cantado con angustia. Por eso la profunda, infinita melancolía del clásico cuando canta, al descubrir el cambio en la raíz de toda forma de existencia:

> " Pasáronse las flores del verano,
> el otoño pasó con sus racimos,
> pasó el invierno con sus nieves cano;
> las hojas que en las altas selvas vimos
> cayeron; y nosotros a porfía
> en nuestro engaño inmóviles ~~seguimos.~~ vivimos".

(Epístola moral ; Anónimo sevillano ; siglo XVII)

".... Y nosotros a porfía en nuestro engaño inmóviles vivímos. "

Esta inmovilidad y engaño que tan dramáticamente evoca el gran poeta anónimo, no es sino nuestra persistente proyección sobre el futuro, nuestra esperanza, alimento que nutre nuestras vidas .

es la fuerza específica que anima las formas orgánicas y que avanza por entre la materia hasta la conciencia del hombre. En este libro, en cambio, se habla de la vida como"conciencia de existencia" en el hombre y en el hombre solamente. No se trata de la vida en lo que es ella metafísicamente considerada, sino del,vivir de la vida por el hombre, del ser el hombre una forma de vida. Se trata, pues, de d dos acepciones homogéneas, pero no idénticas del mismo vocablo. Así tomada, la vida es para Bergson,-y ha dicho sobre ello lo más profundo que en su especto se haya dicho en la filosofía de todos los tiempos,- una dirección ascendente en el devenir universal, "un esfuerzo para subir la pendiente de la materia que desciende", una realidad que se hace a través de otra que se deshace"(La evolución creadora; cap. III). Asimilado a nuestra fórmula verbal, el concepto bergsoniano de la vida corresponde a un " ir cayendo," que no al "estar viniendo" antes señalado, el cual sólo puede ser real para la conciencia del hombre.Para el hombre la vida no sólo va , sino además viene, en el sentido en que siente el futuro como porción virtual de su ser que se actualiza poco a poco. Había que explicarla en ese sentido.)

"La fe es la sustancia de las cosas que se esperan", proclama San Pablo en las escrituras. Pero también las cosas que se esperan son la sustancia del existir mismo, razón por la cual, cuando la fe nos deja,-la fe en cualquier cosa,aunque sea en nosotros mismos,- estamos irremediablemente perdidos.

Esta doble naturaleza del sentimiento de la vida, así fenomenológicamente expuesta, tiene para mí una significación axiológica muy importante. Hemos visto que todo vivir humano lleva envueltas dos dramáticas experiencias que, con ser antagónicas, forman la ~~raíz de la existencia.~~ doble raíz de la existencia: el sentimiento de la muerte y de la creación, de la resurrección y del aniquilamiento. Recuérdese:la vida como un ir pasando, la vida como un estar viniendo. A la par que desesperamos de morir, crece en nosotros la dicha de crear, de acercar el futuro hacía nosotros.Este ritmo es capaz de explicar,-lo creo-, la vida toda del hombre:la religión, el arte, hasta la silenciosa desesperanza del hombre que como bajo el candil del anonimato el diario pan de su angustia.

¿Cuál es la norma, entonces?.La norma no, el destino, más bien: La exigencia para sí mismo, el acrecentamiento del ser, esto es, la vida como necesidad.Las necesidades del vivir son muchas, y es cuestión de capítulos próximos hablar de unas de ellas. Pero con lo dicho se ha mostrado el aspecto quizás fundamental de este problema.

Es fácil comprender ahora el verdadero sentido de la anomalía que entorpece la visión del mundo en el resentimiento y en el escepticismo que de él deriva. El resentido, que ha borrado del mundo o de buena parte de él, la realidad de los valores, y que por lo mismo nada acata, admira ni apetece, es sencillamente el hombre que, al no necesitar cosa alguna, carece también del futuro, cañamazo

sobre que el hombre teje y desteje la existencia. El escepticismo vital en que ese resentimiento acaba, no es sino la consolidación total de esa amputación del futuro. Para resentidos y escépticos la vida es sólo un ir pasando; suelem ellos decir que ellos viven y que se ha de vivir sólo el presente; mas, ya entenderá el lector que se trata de un presente desprovisto del futuro, que es su órgano irreemplazable.

2.- El testimonio de la libertad.-

El transcurso del tiempo no se nos da como transcurso puramente objetivo de cosas pasadas. Es, al contrario, subjetivísimo, y al hundirnos en la profunda soledad de la memoria personal, no es tanto el devenir de la montaña, del lago, de"las hojas que en las altas selvas vimos ", lo que nuestra intuición atestigua, como nuestro propio devenir, el paulatino desgaste del futuro y la disolución en el pasado del núcleo de nuestro yo.

Sin embargo, en el curso mismo del desmoronamiento de su ser en el tiempo, intuye el hombre una esencia que se escurre intacta a través de los cambios, que pasa indemne de una a otra forma temporal. Esa esencia que, no obstante permanecer siempre la misma está sin interrupción modificándose, es lo que fluye entre dos estados sucesivos de la conciencia, enlazándolos unos con otros y ordenándolos en la carrera del tiempo; pasa del uno al otro por expansión o crecimiento de ella misma, no por traslación; está presente siempre en una nueva parte del tiempo cada vez , pero sin desplazarse; penetra simultáneamente las regiones del pasado y del futuro a través del presente , así como penetra la vida las partes de los organismos. Su movilidad se comunica también a los contenidos que enlaza, y por eso nuestra conciencia es en el tiempo una carrera: un hecho sigue

al otro, y todos forman una serie móvil,solidarios de las partes diferentes de ella gracias a la esencia común que a todos los penetra. Vemos el pasado precipitarse de continuo sobre el presente: es que desde éste un algo móvil lo arrastra al invadir cada uno de sus contenidos.

Viviendo, pues, adquirimos la conciencia de ser cada cual una esencia que en el seno mismo de la evolución subsiste, una existencia que cambiante, permanece como suspendida por encima de la corriente de sus propios cambios, una realidad, en fin que, no obstante su dispersión en el tiempo, conserva su unidad y cohesión. Esa realidad o esencia es lo que significamos al decir"mi persona", "mi yo", cuyos contenidos, solidarios entre sí, afines unos de otros oponen a la unidad de su sujeto, el resto del universo, como algo independiente y extraño.

Con distintos nombres, desde Sócrates y Platón, hasta Unamuno y Landsberg, y a través de las más diversas vicisitudes conceptuales, la filosofía ha atendido siempre a este concepto fundamental del ser permanente, primario y fundamental del hombre, si bien los filósofos han hecho a ese propósito más doctrina que descripción exacta de lo que revela la conciencia .

El sentimiento de nuestra existencia es el único patrimonio inalienable que poseemos.Una idea, una pasión, un impulso, advienen a nuestro yo, rizan como un oleaje la superficie, y desaparecen después, a veces para siempre. Su origen no importa;vienen generalmente de las más hondas profundidades, pero su presentación es siempre fugaz y sobrepuesta. No son sino modos de darse del hecho que es nuestra esencia: el sentimiento de la existencia variable, pero idéntica a sí misma, y opuesta a la realidad del universo entero. Púsose una vez Descartes a desnudar de atributos el alma, para

hallar eso de estable y perdurable a que podría reducirse el hombre. Todo fué apareciendo como bagaje accesorio y sobrepuesto. Las ideas recibidas por tradición o ciencia, los prejuicios, las más elementales creencias. Sólo una cosa quedó, por fin: el hecho de la propia existencia. "Pienso, luego existo", anuncia Descartes, jubiloso. Había descubierto lo absoluto del hombre. Sin embargo, la filosofía posterior ha hecho posible corregir uno de los términos del hallazgo cartesiano. Como buen racionalista, el hecho fundamental era para él pensar, tener ideas, juicios, representaciones. La verdad es que no parte nunca el hombre de sus pensamientos en el hallazgo de la propia realidad. Es obvio mostrar que al pensar, el pensar mismo se nos revela como un producto, como algo puesto en nosotros que emana del ser, pero que no es el ser mismo, como una manifestación de una función previa de nuestra psique. Por eso, al pensar lo importante no es el pensar mismo, sino el sentir que se piensa. Es decir, que el pensamiento se nos revela como una forma específica de actividad. Es, pues, en un elemental sentimiento de la propia actividad donde yace la oscura fuente de nuestra personalidad.

Sin embargo, como la actividad del hombre es sólo un caso de la gigantesca actividad cósmica, se hace necesario determinar para el hombre un rasgo específico, esencial y privativo suyo. Si comparemos nuestra actividad interna y personal, con una forma cualquiera del dinamismo físico, de inmediato constataremos una diferencia importante, y es ésta: mientras en la naturaleza toda manifestación de energía es siempre derivada y periférica, en el hombre la actividad psíquica es originaria y central. Eso es, al menos, lo que en nuestra conciencia se revela. La piedra que se mueve, por ejemplo, ha tenido que ser impulsada, y este impulso proviene de otro cuerpo que ha debido derivar su

impulso de otro, y así sucesivamente. Tal es el hecho que permite elaborar una imagen mecánica, naturalista del universo. Por el contrario, en el obrar del hombre hay la conciencia,- nótese bien,- la conciencia, de ser su yo el manantial originario de toda acción posible. A esta conciencia del yo como fuente primigénea de la actividad del ser propio, es a lo que la filosofía llama la voluntad.

Y llegamos así a una altura en que el lector podría aprestarse, y no sin algo de razón, para el análisis polémico, porque hemos abierto ya de par en par la ventana sobre la incertidumbre y estamos ante el inacabable problema del libre albedrío. Eludiré la contienda, sin embargo. Llevado de mi propósito de no teorizar, sino de hacer una descripción exacta de la experiencia, de la apariencia psicológica,- método que tan fecundo se ha mostrado siempre en filosofía, - creo que es mucho más útil invitar al lector a fijarse atentamente en lo único que hay en estas cosas de indiscutible y positivo: la experiencia interna, y dentro de ella, el sentimiento del tiempo que transcurre.

Planteándose cada cual el problema de ese modo, nada podrá atacar la evidencia de esta conclusión: dentro de la experiencia interna, somos testigos de nuestra propia libertad.

Esta verdad, señalada muchas veces en la historia de la filosofía, tiene para mí un enorme significado; veo en ella una de las esencias del hombre, como ya lo supone el hecho de que incluya su análisis en un estudio sobre los contenidos de la individualidad.

El hombre es testigo de su propia libertad, como lo es de su desmoronamiento en la dirección del tiempo que fluye. Ambos hechos, tiempo y libertad, son las condiciones necesarias en que se nos aparece la experiencia del yo, las dos formas del ser del hombre antes si mismo, en suma, las dos constantes del espíritu. Tan absurdo e imposible de

imaginar es un yo suspendido sobre el cauce del tiempo, inmóvil e imperturbable, sin transcurso, como un yo sin conciencia de libertad subjetiva. La asociación de estas dos esencias se explicará fácilmente al mostrar en el párrafo que sigue que la libertad es propiedad del ser en el tiempo, y que, por lo mismo, la libertad es libertad para determinarse como ser temporal.

El determinismo ha cerrado siempre los ojos a esta conciencia inmediata de la libertad, conciencia cuya real estructura y contenido,- analizados en el capítulo III de este libro,- muestran la realidad del acto libre en el hecho mismo de su apariencia. Pero aún sin ese análisis puede verse el verdadero carácter de esa conciencia inmediata. En efecto, como ya lo señalábamos más arriba, y como tan patentemente lo ha hecho ver, entre otros, Maine de Biran, ser es para el hombre, ser activo. Ahora bien. Nadie me objetará, sin duda, que ser activo, no es ser determinado a la acción, sino al contrario, determinarse a ella, no ser movido, sino mover, no ser resistencia,- como habríamos de serlo si fuéramos movidos,-sino impulso. El acto libre fluye dócilmente de la conciencia, y ésta funciona siempre entonces como lo haría un cuerpo en el espacio donde todo roce hubiera sido eliminado; es que mientras no halle la resistencia a su ejercicio, la conciencia es fuerza originaria, energía primaria, en suma, libertad.

Por eso la libertad es la experiencia en que nos hacemos conciente de ese ser activo y persistente que es cada uno, de ese yo que es nuestra esencial naturaleza, y fuera del cual nos hundimos en la vasta inconciencia de lo que no comparte nuestra intimidad personal: planeta, océano, planta, universo, en fin. Como en un espejo, en la libertad de contempla cada cual a sí mismo, atestigua su existencia, siendo así que sólo en el juego de la acción originaria y de lo que a ella resiste se hace la conciencia i

~~resiste,~~ se hace la conciencia objeto de sí misma.

Me he preguntado muchas veces si no será falta de sentido común la del determinismo cuando, al constatar la conciencia de la libertad la llama "engañosa apariencia", negando con ello su realidad verdadera a lo que a través de ella se manifiesta. La verdad es que con el concepto de apariencia así peyorativamente manejado, se elude lo que hay de fundamental en el problema, a saber, que la vida del hombre, que no es otra que la que él vive, se da como conciencia de libertad; y que, en cuanto a esa conciencia, no puede ser otra cosa que apariencia, pues si no nos apareciese, no existiría, por no tener otro modo de existir los fenómenos psíquicos que la apariencia; en su apariencia, en efecto, está todo lo que son; su apariencia es su realidad, desde que aparecer es ser para la conciencia y ellos son tales fenómenos, en cuanto lo son para ella.

Otra cosa es preguntarse si a la experiencia subjetiva de libertad corresponde una libertad exterior, una libertad en sí, una indeterminación de los fenómenos considerados unos en relación con los otros. Mas, si queremos atenernos estrictamente a los hechos, sacrificando aún las teorías más preciadas, veremos que tal pregunta carece de sentido. Desde luego, ¿cómo habríamos de resolver una cosa que para establecerla nos exige salir de la conciencia y, por lo mismo, de los límites de la única y posible experiencia.? Determinar, por ejemplo, si mi desplazamiento hacia la izquierda es un acto mecánicamente provocado por fuerzas ajenas a un poder autónomo de voluntad, sería en primer lugar, contradecir la experiencia misma en que el acto se ha dado, ya que éste aparece, es decir, existe en la conciencia como determinado por el querer del sujeto . Hay más todavía: semejante pretensión vendría a parar en algo por principio falso, ya que, juzgar objetivamente un acto cualquiera, es juzgar sobre un objeto diverso del que se

da en la experiencia interna, que es una modificación del sujeto en el tiempo. En efecto, todo puede concurrir para que mi pierna, encogida ahora, tome una posición más cómoda; basta para ello que una fuerza adecuada ponga en tensión los músculos correspondientes. Es fácil elaborar mecánicamente un esquema analítico del movimiento observado, pero tal esquema no es sino el símbolo del acto real, una manera de representarlo, una mera descripción suya. Mas, así como la narración de un combate, por exacta que sea, no es el combate mismo que representa, sino su traducción en palabras, así también la serie de causas y efectos mediantes los cuales pretendemos explicar desde fuera y objetivamente el acto libre, no son sino la alusión a su realidad. Esa serie es sólo la fase objetiva del acto, y, por lo mismo, su visión periférica. Para formarla, hemos tenido que salir de la conciencia ; vemos entonces moverse la pierna, determinada por la rotación de los huesos, éstos desplazarse por contracción de músculos etc.. Sin embargo, el acto libre, en la medida en que es libre, es un hecho psíquico, y, como tal, subjetivo. Su realidad verdadera está en el hecho de su apercepción por la coonciencia. Lo que el observador de fuera parace su estructura misma, no es sino la manera que ha tenido el hecho de exteriorizarse físicamente. Podría alguien pretender que mi dolor de muelas es el conjunto de movimientos que lo expresen y que lo que llama dolor mi conciencia es sólo engañosa apariencia?/ Nadie sin duda; el dolor no es dolor mientras no lo padece por dentro una conciencia. Como desde fuera no puede sufrirlo espectador alguno, su realidad íntegra, psicológicamente considerada, por lo mismo, su cualidad de dolor, se agota en la fase subjetiva. ¿Por qué pretender entonces negar la libertad psicológica por la sola carencia de exterioridad?.

El error del determinismo en este sentido tiene su origen sólo en el desconocimiento de la diferencia de naturaleza que distingue fundamen-

desconocimiento de la diferencia de naturaleza que distingue fundamentalmente el conocimiento del exterior y el de lo interno. El primero es, como ya lo hacía ver Leibniz, un conocimiento c i r c a r e m, en torno a la cosa, no en la cosa misma. En efecto, cualquier objeto del mundo exterior que conozcamos es para nosotros una simple representación, un esquema de su realidad, una alusión a su objetiva estructura. Si se trata, por ejemplo, de una mesa, decimos conocerla cuando tenemos una imágen suya, esto es, el perfil del espacio que ocupa lleno por sus particulares propiedades. Lo objetivo de ese conocimiento consiste en que nuestro entendimiento percibe una dualidad y una distancia entre la imagen que está en nosotros y la cosa que está afuera. Para ~~conocer~~ conocer la mesa hemos tenido que elaborar un esquema representativo del objeto cogido periféricamente, no en su interioridad. Si quisiéramos conocer esta interioridad, deberíamos dividir la mesa en partes infinitesimales; mas, de cada una de ellas tendríamos una nueva imagen de contornos, exterior y periférica, la dificultad se repetiría no obstante llegáramos a la molécula y al átomo: siempre la intrínseca realidad de estos elementos se sustraería a nuesta representación. Muy diferente es el conocimiento que tenemos de los hechos de conciencia;éstos, se dan en actos simples, de aprehensión directa, se presentan de una vez, por modo inmediato, y su realidad es todo lo que la conciencia percibe. No conocemos estos hechos en sus contornos, sino en su profundidad misma, totalmente, o i n r e, como diría Leibniz. Nada más hay, por eso, en mi dolor que lo que hay en el acto de sufrirlo; nada más en mi pensamiento, que lo que pienso.

No pueden, pues, la visión y análisis objetivos, substituir el fenómeno psicológico mismo en el estudio del acto libre. Nada Morias de nuestra conciencia existencial, constantes del espíri

tiene que hacer, en verdad, la serie cinética que se da ante cualquier observador, al que el acto mismo "no le va ni le viene". con la experiencia mía, la que yo y sólo yo tengo cuando caigo en el caso de "querer mover" la pierna, y moverla porque lo he querido. Se trata de dos casos por esencia diferentes: en el primer caso consideramos el fenómeno objetivamente, y como tal, es sólo un desplazamiento físico dado en el espacio, independientemente de todo sujeto; oponer libertad y determinación en este caso es plantear una disyuntiva sin sentido. En el segundo caso, en cambio, no se trata ya de un hecho de espacio, sino de tiempo, y al puro desplazamiento físico se agrega ahora la modificación de una conciencia; la libertad se revela entonces como condición del acto mismo, dado en la experiencia interna, que es la única a la cual puede aplicarse la tan discutiva alternativa.

Como vemos, es decisivo el valor que tiene nuestro sentido interno de la libertad, pues constituye una constante primaria, una categoría de la individualidad. Queramos o no entenderlo nosotros, podamos o no explicarlo, el hecho es real, evidente: somos testigos de nuestra libertad, en la cual, contempla el yo sus propios atributos.

3.- Libertad y temporalidad.-

El análisis de la libertad y del sentimiento del tiempo nos han mostrado que la individualidad está como labrada en ella, hecha de su realidad, de su sustancia psíquica. Como veremos en otro capítulo de esta obra, la persona concreta que cada cual es, no aparece sino cuando la libertad y la temporalidad, categorías de nuestra conciencia existencial, constantes del espíri-

I N D I C E .

INTRODUCCION.....Pág. 3.

PRIMERA PARTE.- Los contenidos de la individualidad.

Capítulo primero.- Las dos constantes del espíritu.- 1.- El hombre y el sentimiento del futuro. 2.- El testimonio de la libertad.- Libertad y temporalidad. ..... Pág. 21.

Capítulo segundo.- El primado de las funciones prácticas. 1.- Naturaleza de las ideas generales. 2.- Sentido del pensar teórico. ..... Pág. 49.

Capítulo tercero.- La voluntad del ser libre. .... Pág. 75.

SEGUNDA PARTE.- Simbolismo de lo impersonal.

Capítulo cuarto.- Significado real de la política. Pág. 92.

Capítulo quinto.- Lo social y lo personal en la vida del hombre. ..... Pág. 115.

Capítulo sexto.- La realidad del Estado. ..... Pág. 139.

CONCLUSIONES.- El personalismo filosófico..... Pág. 165

R E F E R E N C I A S B I B L I O G R A F I C A S

tu, asumen un modo de realización particular, lo que ocurre, al adquirir contenidos propios cad una de ambas formas, que sólo por abstracción podemos considerar vacías. La realidad del tiempo no es, pues, nunca la del transcurso en general, sino la de un transcurso particular y concreto: es el individuo el que transcurre, su conciencia con sus particulares contenidos. Cada individuo representa en este sentido la reducción del tiempo a la existencia concreta, o más bien dicho, la individualización de lo temporal. Ocurre, en verdad, lo que con las materias de que los escultores se sirven para esculpir sus estatuas: cada una representa un modo particular de existencia de la materia informe. Estos modos podrían multiplicarse al infinito; siempre habría una forma diferente de las otras, insubstituíbles en su singularidad. El símil es exacto, a condición de advertir también la desemejanza que es fundamental : la materia del escultor puede considerarse prácticamente sin forma alguna con respecto a las que por obra del artista ha de adquirir. Habría, entonces, un mármol o un bronce sin individualidad. Mas, no ocurre lo mismo con el tiempo. No es el tiempo una forma general de la existencia, sino la forma particular de presentarse ésta. Así como no hay alegría sin un sujeto que la goce, no hay tiempo ni puede concebírsele, si no es como duración de un sujeto, como transcurso de una conciencia determinada, lo que supone un contenido propio y siempre renovado.

Acontece otro tanto en la conciencia de la libertad. Nos sentimos libres en cada caso particular de nuestra actividad. No es la libertad, entonces, la conciencia de la indeterminación en general para obrar sin coacción, sino la conciencia que al hacer tal o cual cosa, al aplicarse nuestra voluntad a un objeto dentro de todos los posibles, lo ha hecho por un impulso expontá-

neo, emanado de la unidad misma del ser. Se es libre, pues, en cada momento de la conducta, cada vez que el ser opera mediante actos de volición concreta. No se es libre para querer o no querer indeterminadamente, sino para querer esto o aquello;

Por eso es que el tiempo es el medio, el único, en que la libertad es posible. Si nuestra experiencia interna no transcurriera, si viviéramos todo lo que somos en uno solo e indivisible instante, carecería de sentido la idea de libertad, ya que al ser en ese instante único, seríamos todo lo posible, nuestro estado interno no podría experimentar modificaciones, y no habría, por tanto, indeterminación de nuestro ser. Somos libres en cuanto que, arrojados en la corriente del tiempo, nos sentimos capaces de determinar nuestro ser en cada uno de los instantes vividos.

A su vez la libertad es la condición y el medio de la realidad del tiempo. La esencia de nuestro sentimiento temporal era, veíamos, la protensión de nuestra vida lanzada hacia el futuro, nuestro empuje hacia el estado próximo del ser, con la reducción consiguiente del área del futuro. Por eso es que me atrevo a decir que nunca somos algo efectivamente: el ser del hombre está siempre indeterminado, fuera de nuestro alcance; él no es nunca lo actual, lo de ahora, pues el ahora es sólo un punto móvil, dinámico, en que se resuelve el paso del instante aún no vivido al instante que acaba de transcurrir. El presente, como lo enseña hoy la Psicología, concebido como una zona inmóvil del tiempo, es una pura ilusión. La imagen más adecuada para explicar este sentido psicológico del tiempo, es la de uno de esos antiguos relojes de arena, en que de un embudo superior cae permanentemente el fino polvillo a una pirámide basal, a través de una pequeñísima abertura en que convergen los vértices respectivos. Mien-

tras la pirámide inferior aumenta su contenido, el nivel del embudo desciende más y más y a través del punto central hay un continuo escurrirse de la arena. Así también, el movimiento de la conciencia es a la vez ascendente y descendente: asciende al enriquecerse momento a momento incesantemente, con nuevas experiencias, avanzando hacia el futuro; desciende, en el seno mismo de esa ascensión, porque sus actos se aniquilan al tiempo de producirse, hundiéndose en el mundo irreal del pretérito, que es irretornable.

Pues bien;la libertad es el trance de lo que aún no somos, pero hacia lo cual tendemos, hacía lo ya ido, a través de la fugaz realidad del presente. Aún más:la libertad es el presente mismo, que no tiene otra realidad que la del acto libre en que el ser acrecienta su pasado. La extraña naturaleza de nuestro ser, que o se está en el futuro o en el pasado y que debiera ser por lo mismo irreal, no lo es sin embargo: su realidad es la de la libertad que en cada momento se realiza en la conjunción del pasado y del futuro.

Como se ve, la temporalidad sólo puede existir para una conciencia libre. Si nuestro ser no fuera incierto, móvil, dinámico, y si además estuviera rigurosamente determinado en cada uno de sus momentos, de tal manera que uno fuera la mecánica secuencia del otro, no percibiríamos duración alguna de nuestro ser, nos contemplaríamos en bloque cada vez, y no habría para nosotros la conciencia tan real que poseemos de la incertidumbre e indeterminación de nuestro futuro.

Libertad y tiempo hacen, pues, la persona que somos y que, llamándola con un nombre propio, la tenemos por el hecho más incontrovertible de existencia.

[illegible]

EL PRIMADO DE LAS [illegible] TEORICAS

Naturaleza de [illegible]

1.- Sentido del [illegible].

El principio de que la [illegible] del [illegible], que la da su propia aprehensión, al más [illegible], en que se funda todo el presente [illegible] de la [illegible], tiene como garantía, en primer lugar, la propia [illegible], que [illegible] la posibilidad de un "ser en sí" [illegible] y, en seguida, los resultados que de él derivan, [illegible] una imagen satisfactoria y coherente de la realidad [illegible] del hombre, sin tener que recurrir a hipótesis [illegible], que [illegible] sólo difícilmente aceptables. [illegible] a la inter- [illegible], de [illegible] lo que se proponen realizar. [illegible] la lógica y la [illegible], me parecen [illegible], y [illegible] que [illegible].

CAPITULO II

EL PRIMADO DE LAS FUNCIONES TEORICAS

Naturaleza de las ideas generales.

1.- ~~Sentido del primado teórico.~~

El principio de que la conciencia no posee otra realidad que la de su propia apercepción, ni más ser que su apariencia -principio en que se funda todo el presente estudio de la individualidad-, tiene como garantía, en primer lugar, la propia idea de conciencia, que excluye la posibilidad de un "ser en sí" de las cosas concientes; y, en seguida, los resultados que de él derivan, y que permiten elaborar una imagen satisfactoria y coherente de la realidad objetiva del hombre, sin tener que recurrir a hipótesis metaempíricas, que si bien suelen estar filosóficamente aseguradas, tienen el inconveniente, a mi entender decisivo, de desnaturalizar y ocultar la realidad misma de lo que se proponen explicar. Ambas garantías del principio, la lógica y la prágmática, no parecen tomadas del patrimonio de nuestras evidencias incontrovertibles, y estimo que por ello, su análisis es innecesario.

En efecto, la primera -la garantía lógica, es decir, la observación de que la propia idea de conciencia excluye la posibilidad de un "ser en sí" de las cosas concientes-, se funda no sólo en la evidencia intuitiva, sencillamente en el principio de contradicción; ser una cosa conciente, una representación o una emoción, por ejemplo, implica estar presente en una conciencia, vale decir, aparecérsele a ella en el curso de su duración, como parte o momento suyo; la realidad de los estados de conciencia está, pues, en la conciencia misma, y no fuera de ella; afirmar lo contrario implica un absurdo: el absurdo de los juicios que niegan en el predicado una esencia dada en el sujeto. Si lo que tiene ese modo peculiar de realidad que llamamos "estado de conciencia" se halla o no en conexión con otras formas de realidad, como la que hay entre la realidad psíquica de los colores y la realidad física de las ondas luminosas correspondientes, es una cuestión diferente, que corresponde a las teorías de la causalidad y del paralelismo psicofisiológico. Mas, desde el punto de vista fenoménico, y por tanto, positivo, la realidad de lo conciente es absoluta y una sola. Todo lo que el hecho de conciencia es, está en su apariencia, o sea, en su presencia en el acto del conocimiento.(1)

La segunda, la garantía pragmática, se funda en la coherencia de resultados que pueden alcanzar las diversas aplicaciones del principio. Hemos visto ya los más importantes de esos resultados: el análisis y comprensión de los fenómenos de vida temporal y libertad. El principio de la realidad absoluta de la conciencia nos permite tomar el tiempo y el acto libre como objetos reales, y no como misteriosa perturbación de lo real, o simple negación suya, por la acción inexplicable de la apariencia o del ensueño. En idéntica forma, se verán más adelante otras aplicaciones coherentes del principio, y entre ellas,

(1) Para la completa discusión metodológica de esta afirmación, me remito a Husserl; la fecundidad de su método puede probarse una vez más a lo largo de estas páginas.

la que es el tema de este libro: la idea de la individualidad, cuya estructura de apariencia conciente, lejos de implicar su inexistencia, es la base de su más efectiva realidad.

Pues bien; a esa categoría de las realidades pertenece la de las ideas o conceptos, cuyo sistema y régimen llamaremos la racionalidad en este ensayo. Como la libertad, los universales tienen en la conciencia su existencia, son reales en ella. El principio de la realidad absoluta de la conciencia permite que nos apartemos de la secular y multiforme polémica entre realistas y nominalistas, quienes han podido discutir la realidad de las ideas sencillamente porque vieron siempre en lo psíquico la apariencia de otra cosa que la psiquis misma, la indirecta manifestación de una realidad sustraída de la conciencia, cuyos contenidos, al ser meras apariencias de lo real, no pueden ser sino irreales desde el punto de vista ontológico. Más, revelada la insuficiencia de ese supuesto, y devuelta a los contenidos concientes su efectiva realidad, la polémica cesa, pues el nominalista verá que tan real es mi idea del árbol,en mi conciencia, como la imagen del árbol concreto que ante mi vista tengo, y el realista, por su parte, que aquélla es tan singular como ésta, pues una y otra se dan como insustituíbles ejemplares de existencia; la idea en el sujeto que la piensa, y la cosa, en el lugar del espacio que la contiene.

Las ideas son, pues, reales, tan reales como el mundo que esquematizan y su realidad consiste, no en ser metafísicos arquetipos de las cosas, como lo quería Platón, sino objetos ~~(contenidos)~~ de la conciencia del hombre. Sin embargo, una pregunta surge a este propósito. Si la realidad de los universales consiste en su objetividad dentro de la conciencia, esa objetividad misma, ¿qué es? Si la idea es

un contenido psíquico ¿cuál es la modalidad que distingue a ese contenido de otros diversos, como las imágenes, por ejemplo? ¿Cuál es, en una palabra, su estructura?

La respuesta que de acuerdo con la filosofía clásica debiéramos dar a esta pregunta, ofrece dificultades bastante serias, y nos obligará a buscar la solución por un camino diverso; seguir uno u otro no es indiferente, pues el problema, tanto como a la teoría de las ideas interesa a la concepción de la libertad; creo, por eso, que conseguiré demostrar la naturaleza del acto libre por el contenido de las ideas generales, y, lo que es más, la correspondencia necesaria que existe entre racionalidad y libertad, correspondencia tal, que donde falte ésta no puede existir aquélla y, por consiguiente, probablemente donde aquélla exista, ésta ha de existir también.

La Filosofía nos ha venía acostumbrado a una concepción harto extraña de las ideas generales. La idea, ha venía dicho, es el esquema representativo de las esencias, el signo mental que nos sirve para designar por abstracción las cualidades comunes -y sólo éstas-, a una pluralidad infinita de representaciones concretas. Así por ejemplo, mi idea de "a n i m a l" sería la esquematización de los atributos comunes a todas las representaciones concretas de animales, esquematización que tendría lugar en un cuadro representativo cuya unidad, fijeza y universalidad le darían el carácter de i d e a, la idea de "a n i m a l". Según esta concepción, al pensar los conceptos, pensamos en abstracto las cualidades comunes a la pluralidad de los objetos a que el concepto se refiere. A primera vista, parece la explicación muy verosímil y muy lógica; no lo es tanto, sin embargo. Al examinar un poco la naturaleza de ese abstracto esquema de representación se comprueba que, según

la filosofía clásica lo explica, es algo o impensable o inútil, y sea que se afirme aquéllo o que se piense lo último, en ambos casos resulta un absurdo.

En efecto, ¿cuál sería el contenido del concepto? Otros conceptos, sin duda, puesto que se ha formado por la esquematización de las propiedades comunes a un gran número de imágenes, propiedades que a su vez son abstarcciones, cuyo contenido es abstracto también, si bien de un grado de abstracción más remota. En el caso del concepto "a n i m a l", v.gr., pensaríamos esquemáticamente una síntesis de atributos abstractos, pertenecientes en común a todas las imágenes posibles de la animalidad; tales, por ejemplo, corporeidad, vida orgánica, capacidad de desplazamiento, vida de relación característica, etc. Cada uno de tales atributos es, por su parte, un concepto general -el de vida orgánica, por ejemplo-, que, si se analiza, se verá formado a su vez por otros conceptos abstractos, en este caso, cada una de las propiedades de lo viviente. De la misma manera, si tomamos el concepto de triángulo, y procuramos averiguar el contenido de nuestra conciencia al dárselo como objeto, encontraremos que ese contenido lo forman otros conceptos: figura, rectas que se cortan, ángulos; cada uno de éstos es, a su vez, un esquema representativo de conceptos más simples: espacio, punto, movimiento. Llega un momento, claro está, en que el análisis se detiene: el entendimiento ha alcanzado las categorías fundamentales, y la descomposición resulta desde entonces imposible. Como se ve, según esta concepción el concepto se va haciendo más vacío a medida que se hace más universal, lo que estatuye la lógica clásica con mucha precisión al decir que la extensión y la comprensión de las ideas se encuentran en razón inversa. En esta reducción, el entendimiento

alcanza por fin los conceptos de comprensión mínima, pero de máxima extensión; como no puede apoyarlos en otros, no obstante ser ellos el apoyo de todos los demás, les concede el rango de categorías o conceptos primarios, cuyo contenido lo proporcionan las intuiciones inmediatas. Ahora bien; es éste el punto donde comienzan las dificultades.

Los universales tienen para la concepción clásica un contenido, mientras el análisis descubra en ellos otros conceptos, en éstos, otros, y así sucesivamente, hasta alcanzar las categorías. El concepto en sí mismo es vacío, y no deja de serlo por contener otros conceptos, pues éstos son vacíos a su vez. Sólo en un momento de esta reducción progresiva adquiere la representación un contenido concreto, y ese momento es, precisamente, el término de la serie, término que está formado por las categorías o conceptos fundamentales. Pero, cosa extraña, el contenido de las categorías es el de las intuiciones empíricas (espacio o movimiento, p.ej.), las únicas que podrían dar a los conceptos un significado real en el mecanismo de esta teoría. Lo extraño del hecho consiste en que la idea resulta ser un producto superfluo e innecesario del conocimiento, pues éste se elevaría de las intuiciones concretas hasta los universales, los que, en última instancia, a trueque de no poderse pensar en forma alguna, no tendrían más contenido que el de esas mismas intuiciones. ¿Qué sentido podría tener un mecanismo semejante? En verdad ninguno, pues no se ve qué función desempeñaría para el conocimiento la conversión de las intuiciones en ideales esquemas que no podrían pensarse sino convertidos a su vez a la intuición. Me parece obvio indicar el carácter decisivo de esta dificultad para la clásica doctrina.

Tal dificultad subsiste, cualesquiera que sean los retoques

El hombre no es sino una caña,la más débil de la naturaleza;pero es una caña que piensa. No es preciso que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor,una gota de agua bastan para su destrucción. Pero aunque el universo lo aniquilara,el hombre sería aún más noble que aquel que le da muerte,porque sabe que muere;el universo,en cambio,ignora la ventaja que tiene sobre él.

Toda nuestra dignidad consiste,pues,en el pensamiento. En él debemos buscar nuestra excelencia,no en el espacio o en la duración que no podríamos llenar. Esforzarse,pues,en pensar bien;hé ahí el principio de la moral.

(PASCAL.- Pensées; art. XVIII , XI)

teóricos con que la doctrina se perfeccione, mientras se conserve en ella la tendencia a considerar las ideas como objetos estáticos del entendimiento, y no como realidades dinámicas, según son en verdad. C Concebidas las ideas como esquemas representativos de carácter fijo, inmutables como la palabra misma que las expresa, para explicar su génesis y estructura no cabe otra concepción que la clásica. ¿Cómo explicar de otra manera que la multiplicidad variable y móvil de las imágenes genere conceptos de contenido homogéneo, aplicables no obstante a todas ellas? ¿Cómo hacer ver la posibilidad de que subsista en mi entendimiento el concepto único y perdurable de "h o m b r e", mientras la continua mutación de la experiencia me ofrece cada vez un ejemplar distinto del concepto, y la riquísima proliferación de las intuiciones imaginativas no termina jamás de proponerme nuevas imágenes de hombres posibles, diferentes todas entre sí?

Pero nada obsta para reemplzar la teoría del concepto estático, por otra más adecuada, la teoría del concepto dinámico, que corresponde mucho mejor a la realidad de la experiencia psicológica, y que evita la dificultad antes señalada. Para ello, basta conservar en la estructura psicológica del concepto la movilidad de las imágenes que lo suscitan, movilidad que al par de hacerle congruente con todas ellas, le da de inmediato un contenido real. El concepto no sería entonces la esquematización de lo real, sino la ~~realidad~~ condensación misma de las imágenes en que se apoya; no sería tampoco la abstracta síntesis de sus cualidades comunes, sino la ~~condensación~~ compenetración dinámica ~~de la serie~~ de todas las imágenes posibles. Al pensar una idea general, mi entendimiento no tendría necesidad de separar de sus representaciones concretas -reales o imaginarias-, un patrón inmóvil y estático que, sin contener a nin-

guna, correspondiera a todas. El acto de pensar el concepto sería el acto de darse como posibilidad de imagen presente la serie de todas las imágenes virtuales, que en sucesión de velocidad prácticamente infinita, se esbozarían unas en pos de otras, o más bien, unas en otras, dada la celeridad de la serie. De esta manera, el contenido de la idea es el repertorio condensado de todos los contenidos intuitivos. De esta manera también, el paso de las imágenes singulares a las abstractas no es ningún misterio, y se vuelve a ver que los escrúpulos nominalistas, por una parte, y los realistas por la otra, no tienen ninguna razón de ser, porque, en efecto, entre las representaciones concretas y los universales, no habría diferencia alguna de naturaleza; éstos no serían sino la condensación, o si se quiere, la compenetración concreta y recíproca de aquéllas.

Por consiguiente, en el fondo de nuestros actos de ideación habría justamente lo contrario de lo que se cree: una inestabilidad o movilidad activísima de la conciencia, que oscilaría entre los extremos de toda la serie de los concretos posibles, posándose en cada uno de ellos. Sería tan rápida la oscilación, que habría entre ellos una verdadera superposición condensatoria. Esta explicación resulta hoy día verosímil gracias a las concepciones activistas de la percepción, tan sagazmente desarrolladas por Bergson y el pragmatismo. Remitiéndome a las obras en que esas concepciones se exponen (1), básteme por ahora recordar su modalidad característica: nuestras imágenes, por ejemplo la de un cuerpo en el espacio, son esquemas concientes de nuestra posible acción, fórmulas de actividad virtual, movimientos en estado latente; percibir algo en el espacio no sería sino esbozar una

---

(1) Véase: Bergson.- Matiere et mémoire. (Capítulo I).
William James.- El significado de la verdad.

síntesis de acciones posibles sobre él.

Se comprende entonces lo que queremos decir cuando definimos la idea como una condensación de imágenes, como su compenetración mutua gracias al movimiento rapidísimo de la conciencia que pasa velozmente de una a otra; tal explicación significa que los universales no son sino la virtualidad total de todo un género posible de acciones concretas , o en otros términos, una dirección específica de nuestra actividad a través de un número indeterminado de posibilidades concretas. Cada imagen particular sería una posibilidad concreta de acción; el concepto mismo sería la dirección típica de la actividad al adoptar sucesivamente cada una de esas posibilidades. Así, mi idea de "a n i - m a l" sería una modalidad activa de la conciencia formada por la multiplicidad conjunta de todos los modos particulares y concretos de acción en que cada una de las imágenes se resuelve (perro, gato, ave, león, insecto, etc. etc.)

No obstante la naturaleza dinámica de los conceptos, éstos, en el uso cotidiano aparecen como inmóviles, y por eso pudiera creerse que la experiencia psicológica nos contradice. (1) Mas no hay tal. La aparente rigidez del acto conceptual, su inmovilidad y fijeza, débese a que pensamos más la palabra que el concepto mismo, más su forma expresable que la realidad profunda que lo constituye. Las palabras tienen la maravillosa virtud de inmovilizar la vena líquida de nuestro pensamiento; coagulan su plástica materia, detienen su movilidad. Sin embargo, basta romper la envoltura lingüística de la idea para darse cuenta de que lo que psicológicamente es real en ella, es la rapidísima corriente de imágenes concretas, la oscilación entre esbozos diferentes de actividad. Un hecho muy fácil de constatar ayuda a esta revelación:

(1) Sin avanzar, por ahora, otra cosa que su origen es que no obstante, esa dirección característica de la idea general tiene

al pensar un concepto cualquiera, por muy abstracto que sea, vagamente lo afincamos en una de sus imágenes concretas, cuya precisión y tipo varían según las modalidades individuales; si es la idea de árbol en que pensamos, algo de un árbol determinado hay en nuestro pensamiento: una borrosa forma o un empañado color o una imprecisa distancia, una incierta particularidad en fin. Toda idea tiende, pues, a sustantivarse; mas, si procuramos fijar la idea como tal en ese proyecto de contenido concreto, al punto encontraremos una resistencia; el movimiento veloz de imágenes, que es la esencia misma del concepto, estaba como detenido o retardado en uno de sus momentos; al pretender inmovilizarlo en definitiva, se recupera y continúa su progreso; nuevas formas reemplazan a la anterior en acelerada sucesión, y la idea revela entonces el carácter esencialmente dinámico de su realidad.

Si se considera con un poco de atención este modo de concebir las ideas, no escapará a una intuición penetrante su significado para la vida psicológica. En efecto, así concebidos, los universales constituyen, en el plano representativo, la medida exacta de esa indeterminación constante de la vida del hombre a que hemos aludido en páginas anteriores, el esquema justo de la proyección de nuestro ser en el futuro. La idea es un proyecto de imagen virtual que tiende a actualizarse; pero como no es el proyecto de una sola imagen, sino de todas las que en ella se condensan, la idea resulta ser esquema del futuro, latitud de posibilidades, estatuto regulador de la actividad venidera del ser. En la idea se esboza todo lo que, en el curso de nuestra proliferación temporal puede llegar a adquirir contornos definidos; es, por eso, el tiempo mismo el que dentro de la idea palpita prisionero. El sentido común, del que la filosofía no debiera apartarse nunca demasia-

do, corrobora estas consideraciones cuando llama i d e a l -bien pudiera decirse i d e a r i o -, al programa de la vida futura, al anticipado escorzo de nuestro inédito porvenir.

Creo que el lector deduce ya la conclusión de este largo análisis: los universales, y el régimen de todos ellos, la racionalidad, son, como repertorios de lo posible, como latitud de la indeterminación, el correlato necesario y adecuado de nuestra libertad, que encuentra en la idea una latitud de oscilación para su determinación eventual. Todo lo que podríamos hacer, la serie de imágenes de nuestras decisiones posibles, está en los conceptos preformado, dibujado vagamente. Esto no quiere decir que la indeterminación de nuestra voluntad sea puramente racional, en el sentido de que sólo se mueva entre conceptos; al contrario, nuestra voluntad oscila con bastante frecuencia entre polos afectivos; mas, el acto a que ella tiende, el hacer mismo que es su término, -hacer esto o aquello-, se da en imágenes y éstas se condensan en conceptos. Por eso la idea es, precisamente, la aneja latitud de nuestra indeterminación.

Obvio es, por tanto, reconocer que entre la racionalidad y la libertad hay una profunda correspondencia. Desde luego, la aptitud para elaborar conceptos, esto es, condensaciones de imágenes virtuales, es la condición que hace posible la libertad. Un ser dotado sólo de imágenes concretas, siempre actuales, no poseería medio alguno de previsión coordinada y constante de lo venidero; la memoria misma de nada le sirvería, puesto que, careciendo del concepto, no tendría órgano de proyección genérica sobre el futuro.

Pero la correspondencia es todavía más importante y profunda. Como el concepto es condensación de imágenes múltiples, confusión de unas en otras en virtud de la rapidísima sucesión que las coordina, un

ser en quien no hubiera imágenes virtuales, y que viviera adscrito siempre a la imagen presente, actual, realizada, carecería de todo concepto y racionalidad. Ahora bien, un ser tal sería aquél en quien la imagen no fuera una mera posibilidad de acción, sino un imperativo de acción inmediata, aquél que, en presencia de una determinada condición periférica, debiera reaccionar actual e inevitablemente de una manera también determinada, aquel, en suma, que careciera de libertad. El automatismo de su conducta le obligaría a estar proyectado siempre sobre el presente, y pasaría de una imagen a otra mediante reacciones sucesivas, todas diferentes entre sí. Su representación del mundo carecería de conceptos en la medida en que el concepto supone imágenes acumuladas y, por lo mismo, esbozos de acción posible. Si el hombre se eleva de la imagen al concepto es porque ante aquélla puede comportarse eligiendo su reacción dentro de una amplia zona de actos posibles, de modo que a la representación actual y concreta agrega otras que, condensadas en infinito número, van a constituir lo que llamamos un concepto.

El significado exacto de la actividad conceptual y de la racionalidad que la organiza, queda de esta manera bien definido con respecto al acto libre; si sólo en seres no automáticos puede prosperar lo racional, la existencia de una inteligencia conceptual como la del hombre es presunción suficiente de la libertad que preside su comportamiento. Esta afirmación no implica, desde luego, un juicio etiológico; su verosimilitud es independiente de toda prioridad causal; por eso, aunque el análisis anterior no nos autorice para decir que el hombre es racional porque es libre, o que es libre porque es racional, puede afirmarse que la racionalidad es el correlato mismo de la libertad en el plano de las funciones representativas.

2.- El sentido del pensar teórico.

Bastarían las consideraciones del párrafo que antecede para comprender la función de lo racional en el proceso constructivo del ser del hombre. Se ha visto cómo las ideas generales posibilitan el libre albedrío y como hacen que la indeterminación constante y la movilidad portentosa en que la vida consiste, sean la materia, no para la obra del azar oscuro, sino de la voluntad creadora. La racionalidad, según se ha descrito, es el instrumento preciso para que el caudal portentoso de la vida y del tiempo, no se transformen en una vorágine ciega cuya furia, al arrastrarlo, quitaría al ser del hombre todo su sentido.

Podemos examinar ahora, con abundantes elementos de juicio, el papel que en la vida cotidiana del hombre desempeñan las ideas cuando regimentan su comportamiento, ordenan su actividad, organizan su sistema de valores, cuando constituyen, en suma, el cuerpo de una teoría.

La extrañeza, dicen los filósofos, es la primera actitud del hombre ante las cosas.(1) Tiene su origen la extrañeza en la soledad metafísica de nuestro ser, cuyo existir consiste, a la par que en la posesión del ser propio, en la oposición á todo lo que uno no es, en buenas cuentas, al universo entero. En medida superior a lo que habitualmente se cree, la existencia humana es función de su medio; pero esta funcionalidad suya no tiene el sentido de una mera solidaridad causal, como es frecuente que se diga; su verdadera dependencia tiene un carácter metafísico y es, más que causa, realidad y contenido de nuestra existencia. En efecto, nuestra vida vive de un doble impulso de afirmación centrípeta y de centrífuga negación. En el acto mismo de vivir, de abrirse nuestra conciencia en medio de la realidad, tocamos nuestros límites, que señalan a la

(1) Platon : Théètète (Ed. Les belles lettres. - Paris. 1924. - 155 d.).

vez que la extensión de cuanto somos, el principio de aquello que, por estar más allá de nosotros, no podremos ser jamás. La percepción más simple (~~más sencilla~~) envuelve este curioso y a la par enorme fenómeno de sentirnos a un mismo tiempo siendo y no siendo; he aquí un insecto humilde, que zumba afanoso en torno a la flor cargada de néctar y perfume; yo lo percibo, sigo sus movimientos, admiro su diligente desempeño; pero en el fondo mismo de estos actos, percibo la radical oposición entre mi alma, donde el beatífico espectáculo se refleja, y el escenario que solicita su atención y complacencia. Hay algo de impenetrable entre ambas cosas; mi ser está aquí, fluyendo, moviéndose, manando del hontanar propio, haciéndose y rehaciéndose en el tiempo; el ser que contemplo está allá, en el sitio donde metafísicamente no puedo estar, por mucho que me aproxime. Pudiera la vista abarcar de un golpe la escenografía del mundo, penetrando todos los ocultos sitios, toda profundidad, percibiendo toda minúscula proporción; no obstante, su irreductible aislamiento habríase acrecentado; mayor aún sería la superficie de contraste entre su ser y las cosas; presentes ellas de una vez en la conciencia, hallarían más remotas aún que el astro lejano, de las aguas que, estremecidas de amor, creen tenerlo aprisionado entre sus ondas.

Lo que somos y lo que a nuestro ser trasciende, determinan recíprocamente sus esencias; percibimos nuestro yo sobre el fondo extraño de lo que él no es, y por eso, cuando ansiosos de sentir los latidos más puros de nuestro corazón nos sumergimos bajo la superficie agitada de la conciencia, parece como si dulcemente fuéramos dejando de existir, disolviéndonos entre las sombras del no ser. Mucho nos cuesta percibir entonces el rítmico latido de nuestra realidad que, sepul-

tada casi en el fondo mismo de lo inconsciente, alumbra como un destello lejano. Es la no existencia misma la que sirve al hombre de pantalla para sentir, palpar, ver su existencia.

En este sentido es que puede el hombre definirse más que como el ser racional, como el ser solitario. Y no en cuanto carezca de compañía, sino en cuanto, acompañado, percibe que acompañarse es, para vencer la soledad, ponerse a vivir dos en común, y por lo mismo, oponer los seres compañeros.

Es por eso que en la vida del hombre desempeña una función tan importante la esperanza, es decir, todo lo que no es, pero que quisiera ser y que algunas veces no ha de ser jamás. Lo que no somos está siempre ante nosotros como una soquedad inmensa, como el sitio ideal para el alojamiento de nuestra realidad efectiva. Como indeterminación constante que es nuestra vida y como obra de progreso continuo del ser a través de la no existencia, lo que somos está como hechizado por lo que no se es o lo que no se ha podido ser. Ese es sin duda el origen del peculiar desgano con que solemos mirar lo que en otro tiempo fueran el interés apasionante de nuestra vida, de ese hastío con que juzgemos en ocasiones la obra ya hecha y que al hacerla veíamos proyectala sobre la eternidad.

Porque estamos solos, porque es impenetrable nuestro ser, porque lo sentimos finito entre las cosas, y porque en las cosas vemos no tanto lo que ellas son como lo que nos quitan de ser a nosotros, es porque la vida del hombre es como una aventura en lo desconocido. En todo cuanto el hombre hace hay un intento para reducir la extensión casi infinita de lo extraño y para penetrar con su ser el ser ajeno. ¿Qué es el amor sino la búsqueda constante de la corriente viva del

tada casi en el fondo mismo de lo inconsciente, alumbra como un destello lejano. Es la no existencia misma la que sirve al hombre de pantalla para sentir, palpar, ver su existencia.

En este sentido es que puede el hombre definirse más que como el ser racional, como el ser solitario. Y no en cuanto carezca de compañía, sino en cuanto, acompañado, percibe que acompañarse es, para vencer la soledad, ponerse a vivir dos en común, y por lo mismo, oponer los seres compañeros.

Es por eso que en la vida del hombre desempeña una función tan importante la esperanza, es decir, todo lo que no es, pero que quisiera ser y que algunas veces no ha de ser jamás. Lo que no somos está siempre ante nosotros como una soquedad inmensa, como el sitio ideal para el alojamiento de nuestra realidad efectiva. Como indeterminación constante que es nuestra vida y como obra de progreso continuo del ser a través de la no existencia, lo que somos está como hechizado por lo que no se es o lo que no se ha podido ser. Ese es sin duda el origen del peculiar desgano con que solemos mirar lo que en otro tiempo fueron el interés apasionante de nuestra vida, de ese hastío con que juzgemos en ocasiones la obra ya hecha y que al hacerla veíamos proyectada sobre la eternidad.

Porque estamos solos, porque es impenetrable nuestro ser, porque lo sentimos finito entre las cosas, y porque en las cosas vemos no tanto lo que ellas son como lo que nos quitan de ser a nosotros, es porque la vida del hombre es como una aventura en lo desconocido. En todo cuanto el hombre hace hay un intento para reducir la extensión casi infinita de lo extraño y para penetrar con su ser el ser ajeno. ¿Qué es el amor sino la búsqueda constante de la corriente viva del

I N T R O D U C C I O N

La empresa y la intención de este trabajo constituyen una aventura más desventurada que venturosa. Su tema,que adviene a la elaboración conceptual,después de haber sido afán viviente de mí mismo en estos últimos años,es la investigación en los contenidos fundamentales de la persona humana,tema sempiterno de la angustia filosófica. ¿Cuántos espíritus hay que puedan interesarse en Chile por un asunto filosófico? Muchos son,sin duda, los curiosos,estudiosos y lectores de la Filosofía;pero,los que la leen,¿la necesitan? ; ¿la sienten los que la estudian?. Tengo razones poderosas para estimar como insólita la vocación auténtica por el filosofar y las cosas al filosofar anejas. Semejante vocación requiere,entre otras,la virtud de una introversión profunda. Introvertido no es quien vive en el ensueño,como suele creerse,ni tampoco el que carece de interés y de a-

ser amado para arrojar la propia en ella, confundir sus aguas y llevarlas por un solo cauce? Se dice que en el amor buscamos convivir; pero la verdad es que aspiramos a más: no se trata de llevar dos una vida, sino de hallar un solo ser para las vidas de los dos, cuya soledad se acentúa mientras mejor se enfrentan.

En la creación artística ¿no ocurre otro tanto? ¿No busca en ella la conciencia creadora su expansión? ¿No trata el artista de filtrar a través de la materia su ser mismo, para hacer en él partícipe el ser de los demás? Nos expresamos en el arte, mas no para que nos oigan o admiren, sino para que nos vivan, nos tengan dentro de sí como cada cual a sí mismo se contiene. Su soledad hace también del hombre un ser religioso y metafísico. Disuelve la exterioridad de las cosas en el seno de una realidad invisible, porque disuelto él mismo en ella en el instante de las intuiciones suprasensibles, siente su ser expandido, sin límites, confundido con cada cosa, pero siendo todavía el mismo sujeto de existencia.

Se comprenderá entonces por qué deba el hombre para vivir no sólo tomar el mundo que se ofrece a su dominio, sino, principalmente, comprenderlo. La comprensión de las cosas, que es no sólo tener ideas de ellas, sino intuiciones, le permite atraerlas un poco hacia sí, y hacerlas, en cierta medida, parte de su espíritu. Extrañamos algo cuando su ser está totalmente fuera del nuestro; comienza a disolverse la extrañeza con la simpatía, que es un modo inconciente de comprender, y se ha disuelto más con la comprensión. Al comprender podemos representarnos incluso aquello que del ser no vemos y podemos ~~casi~~ acaso hacernos la ilusión de que lo tenemos dentro de nosotros mismos.

Ahora bien. El instrumento característico de la comprensión

es la teoría, palabra que, por usarse a menudo en sentido falso, conviene retraer a su verdadera acepción. Teoría, etimológicamente, es contemplación. Contemplar es, más que mirar, ver, acto de poner en la mirada un contenido. La contemplación es, por eso, la experiencia que sigue a la extrañeza y el hecho que antecede al amor. A través de la contemplación nos dan las cosas su ser, se nos muestran, revelan en esencia, y si no absolutamente, al menos en principio, hay una mengua de nuestra soledad. Por eso el hombre no es sólo el ser que se extraña, sino además el ser que contempla y que al contemplar, ama, y que, amando, dilata y expande su existencia.

Teórico es, pues, el individuo en el ejercicio de la función primordial de la comprensión; el artista, el místico, el sabio, el filósofo, el profeta, el que ama, el que perdona, el que busca, el que, en fin, tiene de alguna manera puesto el mundo bajo su mirada, son teóricos.

Como en la raíz de la actitud contemplativa se encuentran la extrañeza y su término el amor, la actitud teórica consta de dos etapas, no siempre sucesivas. En la primera, procuramos quitar a las cosas su faz insólita, haciéndolas familiares y conocidas. Para ello las asimilamos a lo que ya conocemos y que, por conocido, tiene quizá algo de nuestro ser. Buscamos entonces de las cosas la sustentación genérica, universal, su necesidad misma, despojándolas de su contingencia. En la percepción cada cosa afirma su singularidad, su independencia del resto de cuanto existe. La tarea del hombre consiste en convertirla al sistema de las otras cosas, hacer que cada una tenga un sustento dentro de la totalidad del universo. Es en esta etapa en donde las ideas desempeñan, como se sabe, un oficio principal. Ellas permiten coordinar lo disperso, y poner en lo grande y lo pequeño el acento

de una común especificidad.

En la segunda etapa la contemplación teórica pone en las cosas esa supra realidad que es el valor; percibe en ellas un modo de ser capaz de suscitar el amor. La teoría hace entonces de las cosas un eje de la actividad de la vida, les da un sentido con respecto al ser del hombre. La teoría, como fuente y régimen del amor, es, como se ve, bien diversa de lo que de ella dicen por ahí. No es lo teórico inactivo, ni en este sentido puede oponerse a lo práctico; toda teoría, si lo es, es un acto de amor, en la medida en que es acto de comprensión. Y no es por cierto inactivo el amor, que agita el ser del hombre, lo dilata, lo saca de su centro y lo extiende sobre el mundo. La diferencia exacta entre la vida teórica y la práctica, según ambas por lo común se entienden, radica en que, mientras el teórico hace de las cosas algo por sí mismo digno de atención y de amor, el hombre práctico se interesa por ellas sólo en la medida en que ellas le sirven para pasar a otras. Por eso es que, resbalando por encima de la corteza de las realidades, le interesan en el universo sólo las relaciones funcionales. El teórico en cambio, se interesa por aprehender la realidad misma de las cosas, su entraña llena de misterios.

El modo de aprehensión puede revestir caracteres en verdad diversos; uno de ellos es la teoría ideativa, la comprensión según conceptos, apta sobre todo para ordenar la imagen física del mundo. Pero hay muchos otros que en general suponen la intelección viviente del sentido de las realidades, de su colocación particular en el conjunto universal de los seres. Tales, por ejemplo, la intuición religiosa, la intuición artística o la mera simpatía. En verdad, toda comprensión verdadera, sea conceptual o intuitiva, es una penetración en el sentido de las cosas. Sentido de las cosas llamamos a la manera de mostrársele

a cada hombre el puesto y ritmo propio de los seres dentro del ritmo general de las evoluciones; sentido es, por lo tanto, la figura peculiar con que las cosas dibujan el hecho de su existencia entre todas las demás. Si esa figura peculiar la referimos a los estados ulteriores de la cosa misma y del mundo, la llamamos el s i n o. Toda realidad tiene un sentido y un sino. La actitud práctica consiste en ocultar aquél para atender sólo a éste; las cosas se hacen entonces sólo función, trabajo; la individualidad del ser, el hecho de su existencia, se desdibuja y disuelve en el seno de las grandes direcciones evolutivas del mundo. La perfecta actitud teórica, en cambio, liga a la función un sujeto, pone tras cada sino un sentido, aprehende no la actividad, sino los sujetos activos. Ningún teórico de verdad -y no olvidemos que la esencia de lo teórico reside en la contemplación-, olvida la atención que las cosas merecen como cosas, los seres como seres. Por eso el juego algebraico de las ideas puras, la mecánica racionalista del pensamiento, sólo lleva a una pseudo teoría, jamás a una teoría verdadera. La idea que no conduce de alguna manera a la intelección del sentido en lo real, y que, por lo mismo, no lleva a sentir el mundo, no es comprensión completa y, por lo mismo, no es auténtica teoría. Lo teórico es, más que ciencia, religiosidad; más que acción, magia. La teoría adecuada es la proliferación de nuestro ser al poner en contacto su centro existencial con el corazón de las cosas. Atribuir al cultivo de lo teórico la inacción, es no saber en qué consiste la teoría ni la acción. Porque en la estructura psicológica de la idea está la realidad misma con toda su multiforme y multicolor riqueza de contenidos concretos, es porque lo teórico es la expresión misma de la vida y porque el filósofo, que es el contemplador por ex-

celencia, es, a la vez, tanto o más que el político, un verdadero hombre de acción.

Para una visión superficial, Platón es inactivo, César es el movimiento mismo; aún para un explorador tan profundo de los arcanos históricos, como es Spengler, la eternidad de Platón la entienden sólo ciertos filólogos (1). Mas la verdad es que el pensamiento platónico no está formado por sus ideas disecadas en un manual de filosofía, sino por el espíritu poderoso de sus Diálogos, que se transmite continuamente a través de los tiempos en sucesivas ondas de aliento casi imperceptible. Los antiguos pudieron creer que el aire no pesabe porque no lo sentían sobre sus espaldas como un fardo; fué necesario para conocer su verdadero peso que Torricelli mostrara el equilibrio de una columna de mercurio. Así también hay quienes creen todavía que las fuerzas espirituales no actúan porque no sirven para derribar árboles, mover las naves o detener el curso de los planetas; habría que mostrarles, quizás, el movimiento que en las almas producen los grandes poderes espirituales, -ideas, emociones-, movimiento que, extendido a veces, no por la superficie, más por las honduras de una generación entera, parecería, si pudiera verse, como una marea incontenible.

Lo teórico es una manera de acción universal; como su magia consiste en la dilatación del ser, en el acrecentamiento de su riqueza representativa, es el instrumento mismo que permite a la vida proliferar en la conciencia y en la conducta del hombre. Una opinión falsa sobre lo que las ideas son, produce una opinión falsa sobre lo que las ideas pueden. La actitud teórica se funda en el acto de la comprensión, de la percepción correlativa del sentido y del sino; la comprensión es ya

(1) Oswald Spengler: La Decadencia de Occidente. (T.IV; Espasa-Calpe, Madrid; 1927; pág. 259, nota)

un poder de acción, porque su fin está en el amor y en la conciencia del deber. Que se emplee o no ese poder en una tarea de efectiva realización es sólo una cuestión contingente de psicología personal. Lo que importa es que ese poder exista, que existiendo, alguien actuará.

El carácter eminentemente activo de lo teórico es el que en una o en otra forma lleva a los idealismos más puros, de su aparente quietud, al caudal piafante de la vida. Platón sustrajo las ideas al proceloso devenir de las imágenes, elevándolas, como sagradas e inmóviles custodias, por encima de la movilidad constante de la vida. Y como llamara al hombre a la contemplación de esos rígidos modelos, hay quienes creen que la invitó a infringir el sino móvil de la existencia. Sin embargo, el llamado platónico no fué para mirar, sino para contemplar, y contemplando, admirar; quien contempla y admira, no se inmoviliza; ama. En la cúspide de su pirámide de ideas, pone Platón el amor, que atrae, que saca a los seres de sí mismos y los hace marchar más allá de sus limitaciones. Para Platón la belleza es el resplandor de lo verdadero; la verdad tiene, pues, un resplandor, un imperio de acción sobre las conciencias, que en ella encuentran confundida la belleza, fuente de donde saca el amor toda su fuerza.

La conducta práctica del hombre, su dedicación a los trabajos del mundo, el hacer de las cosas cada día, no es, pues, nada que pueda sustentarse por sí mismo. Toda conducta es una espiritualidad en marcha; hay que ver el mundo para transformarlo; y para verlo, hay que tener mucha teoría en el alma; por eso la ciencia, la religión, el arte, la intuición viviente de las cosas humanas, son las fuentes de donde surgen las invisibles potencias de transformación.

Una mala inteligencia de lo que es el hombre, lleva a inter-

pretar la historia en un sentido diverso del indicado. El hombre es, primariamente, como el animal, extrovertido, y sólo por un proceso posterior decanta en él un sentimiento de ponderación personal y, por lo mismo, de introversión. De un modo correspondiente, se puede observar que primero aparece la acción concreta del hombre sobre su medio, antes que el pulso metafísico de su intimidad personal y que, por tanto, primero encuentra el hacha paleolítica y la catapulta, antes que la doctrina del soberano bien o del imperativo categórico. Mas, como tendré ocasión de mostrarlo en un próximo capítulo, esta subordinación cronológica no nos revela la jerarquía lógica y axiológica de ambos elementos. Son estas últimas las únicas que pueden interesarnos. Bien sabemos hoy que la historia vale como imagen orgánica de la vida del hombre, más que como cronología. Sólo en la medida en que tras la dispersión casuística de los acontecimientos podamos hallar su ley, su necesidad, su sentido, hay historia verdadera y útil. La prioridad del hecho práctico en la historia no significa su primacía axiológica. Cuando únicamente la técnica podía importar al hombre, el hombre mismo no estaba aún formado, como tampoco lo está cuando, en la infancia, le importa sólo el ejercicio de sus instintos y reflejos.

La aparición del hombre tal cual hoy la concebimos, es un hecho tardío, que creo se pueda identificar con la madurez de la conciencia individual en el seno de la conciencia colectiva. Es en ese borroso e indeterminable instante en que el hombre descubre dentro de sí un individual soporte metafísico de existencia, cuando la historia del hombre verdadero -nuestra historia-, recién ha comenzado. Lo anterior no es aún la historia del hombre: es apenas la historia de un animal inteligente que empieza a libertarse frente al mundo. Constituído sub-

jetivamente el hombre, prodúcese una vuelta hacia las cosas: busca el yo su expansión. Pero este retorno posee otro sentido que la extroversión del yo prehistórico e infantil; se trata ahora de la extroversión de un ser dotado de conciencia personal que, al oponerse a las cosas, se extraña, y extrañándose ejercita sus funciones teóricas.

Según se ve, tiene un sentido natural poderoso la obra a veces inédita del hombre que a la vista de los hechos, pregunta por su oculta teoría. En él opera la función muy humana de expandirse entre las cosas, comprendiéndolas.

No es inacción, por eso, la actitud del teórico por antonomasia, la del filósofo -y ya sabemos que hay otras modalidades de lo teórico- que a la vista de los hechos se entrega a buscar la oculta teoría. En este acto suyo de inmovilidad aparente, se preparan las grandes fuerzas futuras. Exigiéndose a sí mismo el maximum, procurando entregar de sí lo mejor, suele callar por un tiempo en las horas aciagas, mientras busca el cabal sentido de las cosas, es decir, aquél que en su intimidad ~~la oculta~~ disimula.

Las fuerzas máximas suelen ser, como los diamantes, hallazgos de profundidad; el corazón del hombre se halla situado en una región de hondura ~~[illegible]~~ corporal; lo mejor de sí mismo lo guarda el mar avaramente en abisales rincones de su imperio; y a Dios lo encontramos sólo cuando hemos cavado hasta las fronteras del ser y hemos ido dejando a nuestro lado inservibles escombros de realidad aparente. Así también, lo existente nos entrega su misterio, el problema, ~~de~~ su solución, la guerra una promesa de paz, únicamente cuando hemos sabido llegar a lo profundo que en lo absoluto y universal reside.

Es en la filosofía en donde hallamos la más clara confirmación y paradigma de lo dicho. La labor del filósofo es por esencia de abs-

tracción y teoría, de pensamiento sin lastre de acción inmediata o de flagrante utilidad. Sin embargo, su significado para el hombre es tal, que, pudiendo los individuos prescindir de ella por completo en sus afanes cotidianos, acuden a su fuerza en todo momento supremo de la vida: en la hora de las dudas, de las resoluciones máximas, de los sacrificios, de la soledad, de la exaltación afectiva, de los misterios, del amor, de la rebeldía, de la beatitud, de las esperanzas, de la muerte próxima.

Toda filosofía, aun la filosofía de lo práctico, es teoría, es decir, espíritu. Es teoría porque su esencia consiste en tomar las realidades en sí mismas como fuente de interés, y no con referencia a lo que ellas ~~significan~~ implican para determinados propósitos de conducta. Es teoría también porque busca de las cosas la sustentación genérica, última, absoluta, despojándolas de su contingencia. En esto coincide con la ciencia positiva, que busca también la forma genérica de lo existente. Pero, mientras que la ciencia busca de las cosas el género próximo, siendo cada concepto suyo sólo un caso de lo general, la filosofía explora en lo absolutamente general, haciendo de lo universal mismo el objeto de su estudio.

Filosofar, y aun teorizar, es descubrir las leyes de la simpatía que coordinan todo lo existente, mostrar vías secretas por donde las cosas se comunican, se penetran, se confunden. Considérese cualquier sistema filosófico: el universo es siempre la constante. Pensamiento en expansión universal: eso es la filosofía. Y tanto lo es, que el propio pensamiento es en ella objeto de teoría. La ciencia nos permite hacer la teoría para dominar los hechos; la filosofía nos lleva a investigar lo teórico y a entenderlo. La necesidad de sustentar la teoría mis-

ma, apoyándola en la intuición de algún valor supremo, es lo que proporciona al pensamiento filosófico uno de sus más importantes contenidos.

El carácter natural de las funciones teóricas, al acentuarse, da a la filosofía una predominante dirección humanista. Por eso los sistemas, cualesquiera que sean su estilo y su principio, rematan en una doctrina general del hombre, y tienen la ética entre los problemas fundamentales. Una filosofía que no esté animada por una verdadera pasión frente al destino del hombre, no es en propiedad verdadera filosofía. La verdad es que todos los grandes sistemas lo han estado, aun aquellos que han sido sólo ciencia natural, como el de los antiguos jonios.

Y si ahora, lector, me acosaras con ansiedad, como yo mismo lo hago, preguntándome ¿para qué sirve la filosofía, cima de lo teórico?, yo habría de responderte: para que yo, tú, y todos, participemos en la comensalidad universal de lo humano. Filosofar es humanizar, humanizándose; por eso mismo, en la filosofía lo teórico y lo práctico se penetran y confunden.

cuidad para la percepción del mundo que en torno a su ser prolifera. Al introvertirse,el hombre descubre,si no lo que es,al menos cómo es eso que él tiene por realidad suya,y este conocimiento de su manera de ser lo coloca en la realidad plena,y por tanto en un estado de máxima vigilia. Por otra parte,la posesión más integra de su ser,le permite conocer más claramente el mundo, al separarlo de su intimidad. Los contornos de las cosas puestas alrededor del hombre se dibujan mejor,al hacer más patente la separación de lo íntimo y de lo exterior,de lo propio y de lo extraño. Estado de ensueño,de encantamiento perdurable es,a veces,el de la experiencia común en el hombre extrovertido,que percibe su ser y el de las cosas confundidos,disueltos el uno en el otro,compenetrados a través de indiscernibles límites. Habitualmente no se halla el hombre en aptitud para responder cual es lo suyo y cual lo del mundo entre cuanto halla en su experiencia. Cosa y percepción,imagen y materia,realidad y sueño,objetividad y imaginación,yo y mundo,todo se da en un acto de indivisible identidad,que hace del hombre mismo una cosa entre las cosas,y de las cosas,una expresión de la conciencia. La aptitud para la introversión,que al descubrir al hombre su oculta realidad,le permite miara el mundo con más diáfana mirada,es entre nosotros una actitud sin duda poco frecuente. Si no con toda razón,al menos con parte de ella,ha podido decir Max Daireaux de los chilenos que constituímos un pueblo de mineros,marinos e historiadores.(1) La fórmula es exacta mien

(1) Dice el texto de Daireaux : "Al sur ,entre los Andes y el mar, estrecho y vertical,asentado como una antorcha,Chile se repliega sobre sí mismo. Rudo país de mineros,y marinos,tiene el culto de la acción y de la fuerza,y la afición al estudio. No es un país de poetas sino de historiadores,de sociólogos,de constructores. Es

CAPITULO III

LA VOLUNTAD DE SER LIBRE

El carácter de acción inmanente de la vida humana, nos se muestra ser, según veíamos anteriormente, una realidad consagrada en esencia por su inmersión en el futuro. Lo que va a venir, lo que tendremos que vivir más adelante, nuestro sentido de vértigo hacia el futuro, nos pone en un estado de indeterminación continua: no hemos sido ni somos; vamos siendo. Por eso los filósofos han descrito muchas veces al hombre como el ser en esfuerzo, es también continua esta vida momento a momento problemática.

A primera vista pudiera creerse que la indeterminación es sólo un episodio, tramo o etapa de la realidad del hombre, cuando apenas alcanzada la forma de ser satisfecha. Así, tiende el individuo a la conquista del amor insatisfecho, de la gloria no alcanzada, de la riqueza no conseguida, del bien aún no realizado. Pero satisfecho el amor, alcanzada la gloria, conseguida la riqueza, realizado el bien, no deberíamos decir que ha tomado el ser la forma estable hacia la

CAPITULO III

LA VOLUNTAD DE SER LIBRE

El carácter de acción incesante de la vida humana, hace de nuestro ser, según veíamos anteriormente, una realidad constituída en esencia por su inmersión en el futuro. Lo que va a venir, lo que tendremos que vivir más adelante, nuestro sentido de vértigo hacia el futuro, nos pone en un estado de indeterminación continua: no hemos sido ni somos; vamos siendo. Por eso los filósofos han descrito muchas veces al hombre como el ser en esfuerzo, en tensión continua ante una vida momento a momento problemática.

A primera vista pudiera creerse que la indeterminación es sólo un episodio, trance o etapa de la realidad del hombre; cesaría apenas alcanzada la forma de ser ambicionada. Así, tiende el individuo a la conquista del amor insatisfecho, de la gloria no alcanzada, de la riqueza no conseguida, del bien aún no realizado. Pero satisfecho el amor, alcanzada la gloria, conseguida la riqueza, realizado el bien, ¿no deberíamos decir que ha tomado el ser la forma estable hacia la

cual tendía, y que por consiguiente, buena parte de sí es cosa ya hecha, finiquitada, lograda? La simple observación de la experiencia nos lleva a una respuesta negativa, no extraña al sentido común. Toda satisfacción es el comienzo de una insatisfacción mayor, toda forma del ser bien definida, apenas el boceto de una forma de definición posible. El hombre es una progresión continua, y no sólo porque tienda a cosas que nunca se alcanzan perfectamente, sino porque él mismo es algo que no se da jamás como acabado (1). Creemos conocernos cuando contemplamos la figura realizada que nuestro pasado inmovilize. Sin embargo, nuestra realidad, más que lo descubierto en el acto de contemplación de lo ya sido, es lo que queremos ser, esto es, la manera como nos enfrentamos con el futuro que, actualizado en nuestro presente, nos empuja a continuar la vida. Querer ser esto o aquello, con plena conciencia o sin ella, es el sino constante de la existencia humana; él constituye el elemento principal de nuestra estructura como personas.

Sin embargo, si al querer ser no dispusiéramos de la indeterminación del instante próximo, todo cuanto quisiéramos, sería, no el desarrollo progresivo de una realidad propia, sino extraña; por tener ante sí una sola posibilidad, el querer se confundiría con su objeto, y como éste en tal hipótesis sería necesario y exclusivo, nuestro deseo sería un mero reflejo, mecánico estremecimiento del alma. Pero no lo

---

(1) La poesía de Pedro Prado, que la angustia metafísica dignifica y nutre, explora con admirable penetración intuitiva en esta zona de nuestra realidad. La estremecida congoja que nos invade al descubrir esta modalidad incierta de nuestro ser, se comunica a través del límpido pensamiento poético en el soneto "Atento espero" (Camino de las horas; Nascimento, Santiago; 1934):

Atento espero sin saber si viene
yo no sé desde donde, a mi destino,
ignoro si es amor el que me tiene
o acaso sin saberlo, amor ya vino.

es. Nuestro querer está formado no sólo por la conciencia de algo que necesitamos, y que por necesitar buscamos, sino además por la imagen de cuanto hemos tenido que dejar para quedarnos con lo que apetecemos. Al decidirnos, ponemos en nuestra voluntad un contenido que escogemos dentro de la amplia latitud de lo indeterminado; los demás posibles contenidos sirven de fondo o coro, sobre que se recorta la naturaleza contingente de nuestra decisión (1).

En el querer ser continuo, en la creación renovada en que consiste el hombre, se da, pues, la libertad como vía necesaria de existencia.

Nos hemos referido ya a la manera de plantear el problema del acto libre, que según nuestro parecer es la única adecuada. Toda discusión, hemos visto, llevada a otro terreno que el de la conciencia, deforma, altera el problema verdadero. Se es libre como ser conciente, y por lo mismo, el problema del libre albedrío sólo puede resolverse mediante el testimonio de la conciencia introvertida.

Las consideraciones que acabamos de hacer acerca del q u e-

Siempre aguardo sin tregua ni sosiego;
y más aguardaré cuando lo tenga;
a todo lo que ocurre soy un ciego;
y teniéndolo, espero aún que venga.
El beso que voy dando, ¿en dónde queda?
prefiero aquel que viene y que no llega;
es tanto lo que vivo en esta entrega,
que no sé de mi ahora si suceda.
El futuro es tan solo lo que vivo;
cuando él es ya presente, a él lo esquivo.

En el poema "Yo soy sin ser", exclama: "Yo soy sin ser; si de verdad lo fuera, - no viviría en inquietud y espera". La congoja es máxima sin duda en estos últimos versos, que proclaman la irrealidad del ser. Sin embargo, ese ser sin ser del poeta, es la existencia toda del hombre. Incierta, sin duda, pero real; su incertidumbre renovada es su realidad misma.

(2) En el hermosísimo poema Androvar, también de Pedro Prado, este carácter múltiple de la decisión del hombre sirve de tema a un drama de elevado patetismo, drama que no es de la fantasía, sino de la vida mis-

r e r s e r en la existencia humana, nos permiten, no renovar la discusión ya revisada en el capítulo primero, sino enfocar su asunto en un nuevo aspecto, de verdadero interés para el problema de la individualidad en que estas páginas se ocupan.

La pregunta "¿es libre el hombre para determinarse?", en que el problema de la libertad se resuelve, ha sido diversamente interpretada. Mas, como no es éste un tratado de filosofía -apenas si alcanza a la modesta calidad de devocionario filosófico-, no creo que deba ocuparme sino accidentalmente, y en otra parte, de la historia de esas interpretaciones diversas. Creo en cambio, que es mucho más importante que el lector, olvidando por ahora toda erudición y prejuicio ideológico, se recobre durante algunos minutos para la experiencia interna, para la simple conciencia de sí, para el fluír caudaloso del hontanar subjetivo, y sumido en el dominio del ser puro, me acompañe a observar atentamente cierta realidad fenoménica interior que llamaremos la voluntad de ser libre.

Nuestras reflexiones partirán de la observación de un hecho y de una consideración axiológica. El hecho es uno que ya ha sido aludido en páginas anteriores: el testimonio conciente de la libertad, el sentirse el hombre sujeto de voluntad autónoma. La consideración axiológica, no menos evidente que el hecho señalado, puede formularse así: en el ejercicio del acto libre, la conciencia personal, el existir mismo del hombre alcanza su máxima plenitud y lozanía. Libremente determinado, el hombre acomete la vida con todo su ser, con los más hondos fundamentos de su persona. Alcanza entonces la máxima existencia,

---

ma. Sólo se puede ser, entre las muchas cosas, una de una sola vez, y al serla, se la es irrevocablemente. Al ser de alguna manera, hemos de conformarnos con dejar de ser de varias otras.

por alcanzar la máxima conciencia. Considero por eso, como axioma fundamental de toda seria filosofía del hombre, esta verdad, de indiscutible supremacía ética: el hombre sólo como ser libre puede realizarse.

Sin embargo, en el hecho suele el hombre no ser libre; la presión del medio que lo rodea inhibe la acción libérrima o fataliza el vivir en un sentido. Cuenta para ello no sólo el medio social, con su régimen económico o político, o el medio natural, con su régimen de leyes, sino también, y fundamentalmente, el medio psíquico que envuelve la conciencia personal de todo individuo. Este medio interno, formado por las pasiones, ideas, tendencias, hábitos, y sobre todo, impulsos inconcientes del ser, es quizás el más importante condicionamiento de la libertad en la acción humana.

Mas, así y todo, por existir en el hombre la voluntad de obrar como ser libre, y que bien pudiera ser nada más que el espejismo de la libertad, subsiste válidamente la concepción que de él hemos afirmado.

Dice Unamuno en aquella su apología del hombre que es el "Sentimiento trágico de la vida", que "no se conoce nada que no se haya querido antes"; y agrega en seguida: "creer es en primera instancia querer creer". Y en otra parte, en la "Vida de Don Quijote y Sancho" exclama: "las cosas son tanto más verdaderas cuanto más se cree en ellas, y no es la inteligencia, sino la voluntad, la que nos abre la verdad". A los lógicos parecerá todo esto inconcebible, y tendrán razón mientras se limiten a la verdad conceptual, es decir, al pensamiento como aprehensión esquemática de objetos dados en la percepción o en la relación entre perceptos. Pero su resistencia será ya insuficiencia cuando se trate de otras formas del conocer, de un sentido de la verdad que no sea el puramente racional. Porque la verdad no

es únicamente aquella incierta correspondencia de una idea con la cosa pensada, según la definición de los epistemólogos nos lo explica, sino también una forma del ser, una experiencia existencial. En efecto, hay veces en que la función del conocimiento es algo más que una pasiva aprehensión de lo que en el campo perceptual o lógico se nos da como necesario; algo mucho más profundo y significativo para el sujeto: una disposición general y radical del individuo para la acción. Esta forma de conocer es de tal naturaleza, que ella no sólo incorpora fórmulas al registro intelectual para que puedan ser objetiva y universalmente reproducidas cuantas veces se quiera, sino que modifica al ser todo, a las potencias fundamentales de su psique, disponiéndolo a la expansión, a la explosión del alma entera en la forma física o espiritual de esa expansión. Este saber con la totalidad del ser es un estado de disponibilidad integral del individuo para el régimen de acción que, según hemos visto en el segundo capítulo de esta obra, toda idea consecuencialmente suscita. Quien sabe por esta vía activa y subliminal del saber, actúa como un órgano vivo que capta el universo y lo ordena conforme a una necesidad profunda, marchando hacia él creadoramente, esto es, haciendo o buscando el camino preciso que lleva a aquella realidad que para el sujeto es verdadera.

Este concepto de la verdad, referido eso sí a una intención más epistemológica que la nuestra, ha sido sagazmente desarrollado por el pragmatismo (1) y en forma especial por William James, su mentor más conspicuo.

---

(1) Siempre he rehuído referirme al pragmatismo como doctrina y como adjetivo, por la desviación lamentable con que algunos ~~suelen que~~ usan este término, desfigurándolo. En efecto, como no se han dado el trabajo de considerar el pragmatismo en lo que es -una doctrina filosófica-, apropiándose del término como de un dogma, lo asimilan al utilitaris-

En uno de sus valiosos libros dice el gran norteamericano: "El pragmatismo presenta su cuestión usual: "Dado que una creencia sea cierta, ¿qué diferencia concreta vendrá a producir el ser verdadera su existencia en la vida actual de alguien? ¿Cuáles experiencias podrán ser diversas de aquellas que se obtendrían si la creencia fuese falsa? ¿Cómo sería realizada la verdad?", Al hacer el pragmatismo tal pregunta, ya da con la respuesta: ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, realizar, corroborar, verificar; falsas las que no". "La verdad de la idea no es una propiedad estática, inherente a aquélla. La verdad acontece a una idea, ésta adviene verdadera; queda hecha verdadera por los hechos. Su verdad es de hecho un suceso, un proceso, el proceso de su verificación. Su validez es el proceso de su validación." Esto lo dice William James en el prefacio de su libro "El significado de la verdad". Más adelante agrega peyorativamente: "para el prágmático, por el contrario, toda descarnada verdad es estática, impotente y relativamente espectral; la verdad plena es la que energiza y lucha."(1)

En esa "verdad plena que energiza y lucha" ha pensado naturalmente Unamuno al hacer de la voluntad la fuente del conocer verdadero. Con razón ha podido escribir en otra parte de su evangelio sobre "El sentimiento trágico de la vida": "...y el de Don Quijote no puede decirse en rigor que fuera idealismo; no peleaba por ideas. Era espiritualismo; peleaba por espíritu."(2)

---

mo de un Epicuro o de un Stuart Mill, sino al del hombre de la calle, que es su peor propugnador. Colocándome, pues, en el mejor de los puntos de vista, que es el de William James, sustentado en sus obras "Pragmatismo" y "El significado de la verdad", es como yo hablo ahora de pragmatismo y pragmatistas.

(1) W.James: El significado de la verdad.(Madrid, 1924)
(2) Unamuno: "El sentimiento trágico de la vida.(Barcelona 1928)

Todas estas citas coinciden en hacer de la verdad una función del espíritu cognoscente, en cuanto a que de éste emana y a él sólo compete el sentido que la verdad de algo pueda tener. Y Unamuno tiene, por eso, razón cuando se subleva contra el pretendido idealismo de Don Quijote. Hay, en efecto, diferencias, y grandes, entre lo espiritual y lo meramente ideológico. Lo espiritual es lo que al espíritu atañe; ideal, lo que se refiere a ideas. Y Mientras que el espíritu es la totalidad de la persona como conciencia activa -el h o m b r e, cada hombre, en cuanto individual y solitario-, la idea es un objeto del todo exterior a la persona, contrapuesta a ella, desde que puede oponerle su objetividad, su racionalidad, es decir, su verdad universal. Con la idea puede hacerse todo lo que con una cosa cualquiera: mostrarla -demostrarla-, trasferirla, darle circulación. Nada de esto vale para el espíritu, que es lo intransferible y recóndito de nuestro ser, "lo que es" cada cual dentro de sí mismo, y cuya fórmula general, es decir, su símbolo, nadie ha expresado mejor que San Agustín y Descartes en el célebre "e r g o s u m". Por eso lo espiritual no se demuestra: lo siente cada cual en sí mismo como una fuerza, y lo capta allí donde está por vías de intuitiva simpatía.

Pues bien, esa categoría de la verdad que ahora nos ocupa, participa las más de las veces de la esfera de lo espiritual, energizando el fondo de la persona, haciéndose en ella fuerza y conciencia y, como tales, voluntad. Es en este sentido en que tanto vale para mí el "nihil cognitum quin praevolitum" del maestro salmantino, y es en este sentido que yo quiero utilizarlo ahora que me ocupa la experiencia de la libertad.

En efecto, la libertad es para el hombre una verdad voliti-

va, una cuestión de querer y sentir; el hombre se siente libre, vive como tal, su libertad es un estado de existencia, un modo de comportamiento. Como ya en otro capítulo hemos tenido ocasión de sostenerlo, el problema de la libertad sólo puede referirse al estado de libertad; toda discusión sobre las condiciones objetivas del acto libre es de valor accesorio y superfluo; hombre es el hombre que es en las condiciones concretas de la vida, no el hombre que esquematizan los conceptos de las ciencias positivas; por querer ser libre el hombre -y ¡vaya si lo quiere!-, lo es ya de modo fundamental. Lo importante desde el punto de vista psicológico, y por lo mismo, desde el punto de vista de la existencia del hombre, es que si racional y objetivamente no fuéramos libres, sobre lo cual ni tú, lector, ni yo, podemos decir nada-, es como si lo fuéramos, porque nuestra limitación y dependencia no la sabemos ni la sentimos, y lo que es más, no la queremos. Las cosas pasan para el hombre como si fuese libre; su libertad, que sólo a su existencia puede importar en algo, ¿no existe, pues, de modo indubitable por ese sólo hecho? Así, aun cuando la ciencia pudiera mostrarnos que no es libre el hombre, no tendría sentido alguno de verdad semejante demostración, porque no obstante ella y la racionalidad toda entera, el hombre e x i s t e como ser libre.

Ser y existir son para mí dos términos diferentes; se es para otro, para el amigo, la amada, el vecino, es decir, para quien está mirándonos ser, pero que no está siendo con nosotros; en cambio, se e x i s t e para sí mismo, para el yo propio, que no se contempla, sino que se vive, y que tiene la conciencia inmediata, como ningún otro puede tenerla, de su íntima realidad. Decimos, por eso, una mesa e s, porque la constatamos como objeto de nuestra experiencia, pero no po-

tras con ella se pueda filiar nuestra extroversión, que, por lo demás, no tiene nada de vicioso; aparte de que ella es un modo natural de darse el mundo a la conciencia, es, sin duda, la modalidad propia de un pueblo joven, el estadio que corresponde a una mente colectiva que no ha alcanzado todavía su plena madurez. Con idéntica propiedad puede decirse que, tanto como historiadores, - o mejor, historiógrafos -, somos juristas, - o mejor, jurisconsultos. Los romanos lo fueron también; pero entre ellos la mentalidad jurídica era la consolidación de un espíritu formado, de una cultura que había ya alcanzado el completo desarrollo de sus posibilidades. Lo jurídico era para ellos la expresión de su esencia histórica más profunda, la manifestación de una espiritualidad madura; fueron, por eso, creadores del derecho. Nuestro caso es diferente. Nuestra vocación jurídica, más que de juristas es de legisladores, y más que de creación es de práctica. Carecemos aún de la espiritualidad profunda que impele a una obra histórica en virtud de una instintiva fuerza, comparable a la que mueve a las distintas especies vivas a una conducta en cada caso típica. Por eso también, más que historiadores, somos los curiosos, eruditos de la historia. Historiografía y derecho son las formas a través de las cuales realizamos el imperativo práctico de toda cultura emergente que, como el niño y el

~~grave, austero y concentrado.~~" (Max Daireaux. Panorama de la Littérature Hispano Americaine.- Editions Kra; París, 1930.- pág. 18). Sobre la extraña afirmación de que Chile no es un país de poetas por serlo de historiadores y sociólogos, diremos algo un poco más adelante; el error tiene su origen, no sólo en una observación incompleta, sino en una mala inteligencia de las condiciones psicológicas de la poesía.

demos decir que e x i s t e, en el sentido en que nosotros existimos, por estar sintiéndonos [redacted] ser a nosotros mismos.

Esta es la clave radical del ser del hombre: la conciencia de su ser, es decir, su existencia. Toda la vida humana, la histórica y la personal, puede explicarse por esta fórmula, como en la segunda parte de esta obra podremos demostrar.

Su apercepción por el hombre, no obstante ser accesible mediante un simple esfuerzo introspectivo, sólo en ciertos supremos instantes de la vida puede conseguirse en verdadera plenitud. Aprehendemos su verdad cada vez que por algún grave motivo hemos tenido que afrontar nuestra soledad, el hecho de nuestra singular y hermética existencia. En esos momentos, el de las decisiones irrevocables, el de la religiosidad auténtica, el de la enfermedad, el de la creación artística, palpando la materia concreta de que está hecho nuestro ser, constatamos el hecho mayor de cuantos puede el hombre constatar en relación con su existencia: el hecho de su soledad, esto es, de su individualidad.

Con esto dice relación también el grave misterio de la felicidad. Somos felices cuando, sumidos en las sombras de nuestro ser en las horas de ensimismamiento, retornamos al mundo y lo enfrentamos dispuestos a acometer las empresas que competen a la esencia de nuestro yo. Por eso mismo, felicidad puede ser, al menos en cierto sentido, sinónimo de autoconocimiento, de existencia en el sentido que hemos expuesto de este vocablo.

¡Existir!, ¡existir!: he ahí el clamor humano. El artista, el político, el profeta, el filósofo, el hombre cotidiano, luchan todos por afirmar la individualidad, acrecentando para eso al máximo

la conciencia de lo que cada uno es.

Para que el lector se explique el énfasis que doy aquí a este aspecto de nuestra meditación, y para que no lo crea un singular capricho mío, conviene recordar el drmático acento de el "Sentimiento trágico de la vida" de Miguel de Unamuno. Ahí está patente el caso de lo que hemos llamado drama de la existencia: la máxima plenitud del sentimiento de individualidad. Para nosotros, su autor e r a don Miguel de Unamuno, temperamento extraordinario de soledad y bravura espiritual. Para él mismo, ese don Miguel de Unamuno e x i s t i ó, dentro de cierto refugio exclusivo y hermético, su conciencia, y su existir no fué un ver o contemplar algo -como nosotros a él,- sino un sufrirse y sentirse permanentes como esfuerzo hacia el futuro y como núcleo en medio de realidades mayores que su ser: vida, Dios, humanidad, eternidad.

Este ejemplo de conciencia existencial que proponemos, llevando la atención del lector a un caso bien patente, ayudará a comprender cómo el hombre, de no ser libre, existiría como tal por el hecho de actuar, sentir, vivir como si lo fuera. Nos vemos libres; ¿qué más necesita nuestra vida? Palpamos la libertad como experiencia concreta, tan concreta como la duración misma, que nadie se atrevería a negar, pero que es, sin embargo, inconcebible fuera del ritmo de nuestra vida íntima, de nuestro aburrimiento o de nuestra aproximación a la muerte. Fuera del tiempo, inmóviles en la eternidad, ¿qué somos? Nada, es decir, todo; dioses, tal vez, pero no hombres; vivimos deslizándonos por la pendiente del tiempo, y únicamente en la medida en que percibimos nuestros cambios podemos decirnos conocedores de nuestra propia realidad. En idéntica forma, nuestro ser es concebible sólo como núcleo de

voluntad, como centro de acciones libres. Si alguna vez pudieran calcularse nuestros actos, y considerarlos como el resultado de fuerzas mecánicamente determinadas, la caricatura humana así elaborada sería incomprensible, pues la experiencia interna aparecería en tal caso vacía de todo contenido, y de tener alguno, sería un mero espejismo, sin el carácter real y concreto de nuestra vida psicológica.

Es necesario insistir una vez más en la diferencia de naturaleza que existe entre el ser nuestro, interno y directamente perceptible para cada cual, y el ser de las cosas, externo e indirectamente percibido. Nuestro ser tiene una sola realidad: la que como intuición de nosotros mismos se nos revela; fuera de lo que se nos aparece como realidad propia, íntima, personal, nada somos (1), pues nuestro existir consiste precisamente en conocer, vivir el hecho de nuestra propia existencia: la famosa fórmula de Berkeley, e s s e e s t p e r c i p i -ser es ser percibido-, puede aplicarse con mucho acierto a esta realidad subjetiva, ya que no a la universal como él postula. Las cosas externas tienen, en cambio, otra realidad, además de la propia, la objetiva, la realidad que trasciende a la intuición.

Ahora bien; por intuir el tiempo, medio interno de la experiencia, el tiempo existe para nosotros, y nosotros mismos somos seres temporales; en igual forma, por intuir desde dentro la libertad como condición de nuestros actos, la libertad subjetiva existe y nosotros mismos somos seres libres.

---

(1) La psicología contemporánea tiene ya como indiscutible el hecho de lo inconciente, es decir, de una realidad subliminal desconocida por la conciencia. Pero no debe olvidarse que este inconciente es sólo un haz de fuerzas, de acciones eficaces que determinan el comportamiento de nuestro ser. Nadie puede decir que él s e a su inconciente; éste es sólo algo que está en él, pero que queda tan fuera de lo que cada uno es, como el cuerpo extraño en el seno de la sustancia viva.

La libertad no es sólo una condición externa del ser, como lo es el oxígeno de la vida del ser que lo respira. La libertad es el contenido mismo de la voluntad y, por tanto, la sustancia concreta de que está el ser hecho.

Toda voluntad es no únicamente querer algo determinado, sino quererlo libremente, es decir, sin la coerción de fuerzas ajenas al acto puro de querer. Esta característica se da entre las esencias mismas del acto voluntario, pues la voluntad es, a la par que la aspiración a un determinado objeto, la aspiración a la libertad. Es fácil, a la vez que sorprendente, descubrir un vago pero decisivo anhelo de libre albedrío en el fondo de todo querer verdadero. Por eso el universo es no sólo el conjunto de todo lo extraño a nuestro ser, sino además el conjunto de cuanto se resiste a nuestra plenitud. Como en el fondo de la voluntad hay una aspiración al querer libre, toda limitación impuesta a su desarrollo deja un residuo de libertad no realizada, de fracasada voluntad. Ese residuo es también un antecedente del sentimiento de extrañeza ante el mundo, sentimiento que nos hace metafísicamente extranjeros a todo lo que existe.

John Locke, en el siglo XVII, hizo uno de los más interesantes análisis de la experiencia psicológica de la libertad, y al hacerlo, creyó poder demostrar un absurdo en el concepto de "voluntad libre", si por libertad hemos de entender la libertad de querer y no simplemente la libertad de ejecutar un movimiento, hecho este último que suele depender de circunstancias ajenas a lo psíquico. En él se lee, por ejemplo: "Preguntar a un hombre si su voluntad es libre, es caer en un absurdo tan grande como preguntarle si es rápido su sueño o si su virtud es cuadrada." Para fundar este aserto, repara en que el que-

rer es un hecho inmediatamente dado en la conciencia, con respecto al cual no cabe la indeterminación que es característica de la libertad. En esto Locke tiene razón. Si quiero yo dejar ahora mi trabajo, no cabría preguntar si soy o no libre de quererlo, puesto que precisamente por quererlo no existe ya la posibilidad de que no lo quiera. Con acierto comenta Locke: "esta cuestión es absurda, desde que ella viene a parar en la pregunta de si el hombre puede querer lo que quiere, complacerse en lo que le place. El que pretenda poner esto en duda, debe suponer que una voluntad determina los actos de otra voluntad, y que otra determinaría a aquélla, y así hasta el infinito". De esta consideración deriva Locke la negación del libre albedrío, y en ella funda su teoría determinista de los motivos como impulsores causales del acto voluntario.

Mas, sin entrar en particularidades propias de una exposición y crítica sistemáticas, conviene hacer notar siquiera la falsa perspectiva del empirista inglés. En efecto, del hecho de que la voluntad no sea otra cosa que un "querer originario" e imperativo, y que no exista una libertad para querer o no lo que se quiere, sólo puede derivarse la conclusión de Locke en el caso de que fuera la voluntad otra cosa que un puro querer, otra cosa que un impulso o disposición determinado de la energía del ser. En tal supuesto, desdoblada la voluntad en elementos diversos, cabría hablar de una determinación de algunos de ellos por los otros. Pero la verdad es que el querer es algo homogéneo y simple, de una sola pieza y hermético; y lo que llamamos los motivos no son sino los objetos de nuestro querer, objetos de él y que, como tales, se mantienen externos a la voluntad. Y ahí donde el gran empirista cree ver una determinación de la voluntad por el motivo, reside pre-

cisamente el principio del querer y del ser mismo del hombre que, queriendo, toma la primera e inicial conciencia de sí mismo. En el querer está la persona toda, únívocamente, integralmente, y por lo mismo, en forma incondicionada. La relación que en el caso de un acto de voluntad determinado (por ejemplo, mi querer moral) se establece entre el sujeto y la cosa querida, es una manera de expansión de aquél más allá de sí, que lleva al ser a un estado de plenitud máxima, de acmé psicológico elevado. Fuera del querer, aplicación de la voluntad a un objeto, mi voluntad carece de toda realidad concreta. Es, por eso, ininteligible hablar de una voluntad determinada por sus motivos; para ello sería menester que con anterioridad a esa determinación, mi voluntad existiera sin contenido, sin el impulso, el anhelo, la tensión psíquica que la caracteriza, lo que es imposible, pues en tal caso, carecería de toda realidad.

Por otra parte en el querer está la esencia misma del sujeto en uno de los modos de su realización. Querer es ser, porque no hay para el hombre otro modo de existencia que la sucesión de los estados concretos por donde pasa su conciencia; y uno de esos estados es, precisamente, el querer que en un determinado momento se solicita. No podemos, pues, decir que el sujeto haya sido determinado a querer: ¿cómo pudo haberlo sido si precisamente al querer existe el sujeto como tal? En eso radica la naturaleza de la libertad: se siente libre el individuo, y es libre en verdad, porque nada hay de él que sea dado fuera del acto de decidirse; en la decisión está el ser todo, al decidirse se e s; no sería libre el hombre si él fuera otra cosa que su actividad; entonces podríamos hablar de fuerzas exteriores que lo han llevado a ella. Mas, como actividad y ser se confunden, como querer y

existencia del hombre son una sola y misma cosa, el hombre es libre porque el acto aparece en el propio acto originario de su ser. Cuando el individuo dice q u i e r o -entendiendo que se trata de un querer de máxima plenitud psicológica, esto es, un querer en que las fuerzas todas del sujeto han entrado en juego y que no hay que confundir con el vago deseo o el instinto primario y oscuro-, se siente libre, porque se es libre cuando no se está impulsado sino por el propio ser, y en ese querer suyo se ve él todo entero, su querer es su toda realidad, y no hay parte alguna suya desplazada, reprimida, contradicha. Como se ve, si externamente pudiera haber algún género de determinación del ser por los objetos o motivos, internamente, que es lo que en verdad interesa, el ser es libre porque su decisión es un modo de su propia existencia; en la libertad, sinónimo aquí de existencia incondicionada, se realizan todas sus esencias.

Estas últimas consideraciones permiten además que confirmemos desde un nuevo punto de vista, el valor decisivo de la voluntad de ser libre, para la libertad efectiva. Queremos ser libres, hemos dicho, y lo somos por quererlo. En efecto, según se acaba de ver, en el hecho de que queramos algo está dándose lo que somos. Se es real sólo a través de modalidades concretas de la actividad psicológica: pensando, imaginando, padeciendo, gozando, queriendo. En la voluntad de ser libre está dada, pues, nuestra más íntima realidad; cuanto somos, lo somos queriendo la libertad y, por consiguiente, sintiéndola como parte de nuestra naturaleza efectiva. La voluntad de ser libre no es, como se ve, un puro supuesto axiológico, sino el antecedente que permite afirmar la realidad metafísica de la libertad, su concreta, experienciable, tangible presencia en el mundo interno del hombre.

CAPITULO IV

SIGNIFICADO REAL DE LA POLITICA

El examen de los contenidos de la individualidad nos ha mostrado que su esencia es un drama. Etimológicamente, las palabras drama y hacer se confunden. No se trata, pues, de una adhesión al no siempre bien fundado pesimismo del gran Schopenhauer, porque, en efecto, como el dolor mismo, puede muy bien ser la dicha el término de los quehaceres del hombre. Es un drama la individualidad porque el tiempo, la libertad y la racionalidad que la componen son otros tantos menesteres, afanes, quehaceres permanentes de su vida. Pero no está dada la esencia de lo individual cuando decimos de ella solamente que es un drama; al fin y al cabo todo cuanto existe en el universo es dramático, porque todo es, en su conjunto, una empresa, un vasto quehacer impersonal. De la individualidad debemos decir lo que cada cual diría de sí mismo: soy un drama angustiado.

El hombre hace cada una de las cosas que llenan su vida, poseído de un fundamental sentimiento de angustia, que es impresión de

zozobra, incertidumbre, inseguridad constantes. Este quedó plenamente demostrado al exponer la naturaleza propia de los contenidos fundamentales de la individualidad. Tiempo y libertad, son, en efecto, experiencias de vida indeterminada, que hacen del ser del hombre la curiosa paradoja de estar más en el futuro y en el pretérito, en lo que ya fué y no ha sido aún, que en lo que actualmente es . Por eso la angustia no es un estado accidental; en ella vivimos constantemente inmersos, aún cuando nuestro ser se halle en estado de dichosa plenitud, pues la dicha misma va haciéndose, durando, extinguiéndose y, por lo mismo, ha de ir manteniéndose de un futuro indeterminado e incierto. La dicha se nutre de la angustia, vive de ella, en ella se expande y prolifera.

Mas, no sólo por su carácter temporal y libre es angustiado el drama de la individualidad. La angustia tiene su origen en toda experiencia donde el ser del hombre se ve en alguna forma limitado, imperfecto, en incompleta realización. Tal ocurre con la soledad y con las fuerzas impersonales. La soledad que es también una de las más importantes esencias individuales, aparece, como lo mostramos anteriormente, cuando el hombre, al par de constatar su impenetrabilidad, constata su propia impotencia para penetrar el mundo ajeno, extraño a su ser. Al enfrentarse con el mundo, se enfrenta el hombre, dijimos, con lo que no es él, con aquello donde él no está, y donde no puede estar jamás; su conciencia, por eso, se abre solitaria en medio de las cosas, y en esa soledad adquiere la experiencia de la angustia, al constatar los límites infranqueables que impiden la expansión plena de su ser, la comunicación directa de él con las cosas circunstantes.

En las fuerzas impersonales está la otra fuente de la angustia. Llamamos fuerzas impersonales a todas aquellas formaciones espi-