

TAMERLIN

(ENSAYO DE FILOSOFIA DE LA HISTORIA)

Luis Lara S.

FENOMENOLOGIA DEL ABURRIMIENTO

(Introducción a "Diálogo y Tragedia")

I

Se han hecho ya muchos intentos para apresar la efigie general de la Historia, extrayéndola del fárrago de los hechos. Son intentos justos, sinceros filosóficamente, provistos de ambición intelectual pura.

También se han formulado juicios y aún grupos doctrinarios de proposiciones con el fin de demostrar la invalidez de cuantas teorías han sido destinadas a explicar la evolución de la cultura humana como si fuera una figura voluble, que, pese a su movilidad arbitraria y desconcertante, entraña un sentido, un ritmo, algo así como una ley o norma general de proceder que ata los hechos y los agavilla según una matización susceptible de esclarecimiento, de exégesis.

En este ensayo se expone una doctrina que cree en la Historia como efigie interpretable y no cree en la arbitrariedad de su esencia, pero sí en la caprichosidad de los hechos, de las singularidades de toda índole, en donde, sin duda, hay historia, aunque solo en grado mínimo, siendo por ello tan necio y utópico pretender que los acontecimientos concretos han de desprender por sí solos la luz de la historicidad. Es lo cierto que solo muy pocos de ellos son aptos para trascender de su caja de circunstancias —tiempo, espacio, ocasión, etc.—, y enlazar con lo esencial, lo significativo, siempre distante de todo porque sólo se halla de un modo virtual en las realidades que llenan los archivos.

Aquí no se desprecia el hecho nudo y singular, sino que, más bien, se le sumerge en el cúmulo de los demás acontecimientos para exprimirle su haber de trascendencia, su dosis de intimidad, de sentido, de esencia histórica.

El hecho, o el dato, es lo externo por antonomasia y, por eso, toda historia construida sobre su base es únicamente reseña de testimonios, de objetos singulares, de cosas en sentido estricto. Sólo será un archivo y un fichero, tanto más oscuro cuanto mayor sea el número de datos y menor el de ideas que se tengan sobre una determinada entidad o región histórica —una mutación política, por ejemplo—. Porque en sentido estricto, científico, sólo hay historia de lo interno; o, lo que es equivalente, sólo se puede hacer historia del espíritu —se entiende, espíritu político, o artístico, o filosófico, o deportivo, etc.

II

LA PRESENCIA Y LA AUSENCIA

Se busca en la Historia su motivación interna y trascendente, su ritmo y su sentido, su esencia en el trasfondo de los hechos. Es una búsqueda filosófica, que aspira a conceptos supremos desligados de las contracciones espacio-temporales, válidas para cualquier civilización por ancestral o futura que sea, para cualquier época.

La presencia y la ausencia forman una pareja de conceptos capitales en nuestra interpretación del decurso espiritual de la Humanidad, no obstante su aparente insignificancia y humildad ideológica.

Empecemos por lo más obvio y sencillo diciendo que hay siempre, en el decurso del espíritu histórico, algo que se presenta y algo que, al propio tiempo, se hace latente. Bien; esto ha de entenderse en todas sus posibilidades para que no parezca ocioso ni bromista. El centro de la Historia, como en todo lo humano, es el centro consciencial, y desde él penden irradiantes todas las determinaciones, los significados, los intereses y, sobre todo, esa alternancia de lo presente y lo latente, que es la misma que hay entre lo externo y lo interno, entre lo accidental y lo esencial, entre el ripio torpe de lo que acontece y la significación pura que brota del yo, centro lógico del espíritu.

Pero aunque la conciencia es el centro de la Historia, su centro no es un centro fijo sino migratorio, y unas veces funciona evadiéndose, extravertiéndose y, otras, buscando su núcleo de mismidad.

Siempre hay un grado determinado de presencia real y ausencia consciente en las fases históricas, siendo ese grado al que hay que buscar cuando se ha de dar una interpretación filosófica de su contenido.

Hay siempre en el decurso histórico un grado de esencialidad, de ritmo y densidad significativa en que la potencia de concentración y unidad espiritual posee un cierto nivel de legitimidad, de mismidad.

La Historia es para nosotros, cualquiera que sea su diversa evolución y determinación, biografía de una conciencia, reseña de numerosas categorías y estructuras en que se efectúa un inexorable desarrollo.

Además, es para nuestra teoría un proceso que describe los momentos capitales, según va desde su mismidad absoluta, desde su legitimidad pura, hacia la progresiva y lenta exteriorización, extraversion y ruina de esa primaria concentración. Sea cual sea el contenido de los hechos, las instituciones y los hombres que llenen la Historia, siempre estará ésta sometida a la misma pendulación.

La conciencia histórica, pues, se mueve a partir de su propio centro, describiendo una efigie en espiral, volviendo siempre a su centro aunque en planos superiores. Y este movimiento tiene siempre las mismas fases y la misma trayectoria tanto en el primer milenio como en el último. Con su perfectividad asegurada, que hace del hombre un creador en permanente superación, el espíritu universal de los pueblos está, no obstante, sujeto a esta órbita, pasando siempre por un momento de máxima soledad creadora, de ensimismamiento, de monólogo, o por una fase de notoria objetividad y realismo moderado y legalista, o, en fin, por un período de decidida exteriorización de sus energías espirituales, de su potencia de intimidad, culminando en la deslegitimación definitiva. En esta tercera etapa la

conciencia sufre una enfermedad de senectud que llamaremos "tedio cósmico" por estar por encima de la causación e índole del hastío psicológico, y al cual daremos mucha importancia en este ensayo de fenomenología de la Historia, pues nos ofrece el espíritu universal en su periódica crisis última, en su momento de ruina de todas sus posibilidades y consecuencias.

La conciencia histórica procede por ciclos. Cada uno de éstos posee en su legitimidad propia un cierto número de posibilidades que ha de llevar a sus consecuencias últimas, según esa legitimidad que es su fuente, y según las ocasiones de desarrollo. Pueden los hombres de cada época ser más o menos fieles a sí mismos y a su conciencia histórica, poseer mayor o menor decisión e ímpetu creador, logrando así en mejor o peor medida la realización que les es propia, la misión que les corresponde. Pero no podrán jamás salirse del nivel orbital en que la conciencia universal se halla en ese momento.

El "período de tedio", que hemos de estudiar en este capítulo, nos ofrece los aspectos diversos, los síntomas numerosos en que la conciencia general vierte su contenido a lo externo, de una manera fragmentaria y burda, separándose de su centro y alejándose de cada una de sus partes hasta llegar a la distancia mayor respecto a sí misma, y a la máxima cercanía de lo concreto y singular. Es la etapa de realismo exacerbado, de presencia de cosas reales en sentido estricto, en la cual el espíritu es dirigido por la pupila y por el tacto, entra en vigencia la materia muerta y muere todo germen de ascensión, de movimiento, de vida, hasta que de nuevo retorna el entusiasmo con sus tambores y su nuevo fervor trágico, monologante.

También el espíritu es un péndulo vivo sometido a depresiones y exaltaciones, que llega inevitablemente, al cabo de diversas vicisitudes, a un tedio mortal.

Es preciso ver, pues, en el fenómeno del tedio algo más que una enfermedad psicológica personal. Porque en la Historia su aparición tiene una causación de índole cósmica, que cae fuera de lo fortuito.

III

Era, pues, preciso consagrar nuestro análisis fenomenológico durante algún tiempo a la elucidación minuciosa de la conciencia general, del espíritu histórico. No ha de concebirse el tedio como una "categoría" de la Historia, ni como un concepto fundamental y general de esa ciencia filosófica que tiene por objeto el devenir histórico. Tampoco ha de verse en él un fenómeno particular de una conciencia singular y personal. No es nada psicológico. Nuestro análisis describe su estructura consciencial y su proceso haciendo abstracción de la condición empírica, subjetiva, personal, y si alude de vez en cuando a ella lo hace sólo de un modo analógico y tomando en cuenta, por otra parte, que toda conciencia, sea singular o universal, al desplegarse en un fragor histórico, ofrece aproximadamente las mismas vicisitudes arcanas, un mismo tipo de oscilaciones.

Hemos partido de una hipótesis central que hace de la conciencia una especie de ojo mágico sometido a mágicas oscilaciones, eje o núcleo de máxima concentración energética, ni más ni menos que un núcleo atómico cualquiera, al cual acontece, de vez en cuando y en virtud de misteriosos influjos, le acontece entrar en una fase de actividad irradiante. Tómese en cuenta que para nosotros la *conciencia tediosa* de la Historia y un núcleo radiactivo son fenómenos conectados mediante analogía extrínseca, no esencial. No obstante, ambos fenómenos, aunque pertenecientes a

regiones diferentes de la realidad, cumplen en su modo de proceder una misma ley de la Naturaleza, sea cual sea el orden de cosas.

Partimos pues del principio según el cual la conciencia posee un centro ubicuo, virtual, fuente de la densidad y legitimidad de todos los fenómenos del espíritu. Y con arreglo a ese centro álgido han de determinarse todos éstos.

—oOo—

Con arreglo a ese centro virtual hemos de determinar los rasgos generales de algunos fenómenos de conciencia importantes y relacionados con el tedio. La conciencia tiene su origen en un centro de *trascendencia ubicua*, el cual, merced a su condición virtual y omnipresente, origina, a su vez, dos propiedades esenciales, absolutas, de su estructura: la *extraversión* y la *introversión*, que son dos movimientos de cierto modo contrapuestos, aunque no menos correlativos. Hay, pues, en la estructura móvil de la conciencia un centro omnipresente y dos movimientos contrarios y correlativos: uno centrífugo y el otro centrípeta. Más adelante veremos que estas mismas notas fundamentales y este mismo fenómeno se cumplen también en la esencia de la materia. De momento nos interesa sólo hacerlo evidente en el orden de la inmanencia consciencial.

Así, diremos que la alegría *divierte*, extravierte, exterioriza la esencia íntima de nuestra naturaleza. El dolor, en cambio, *introvierte*, concentra las facultades corpóreas, las sensitivas, las afectivas y, desde luego, intimiza la actividad y energía de la mente. En el aburrimiento no se nos ofrece ninguno de esos dos movimientos migratorios. No hay en él ni una actividad centrípeta ni una tendencia huidiza, centrífuga. No hay ni diversión, ni introversión, sino simple apatía, indiferencia, displicencia. El yo aburrido flota, impávido, en el clima de las cosas, sin energía, sin velocidad y sin lentitud de densidad, de lucha. Por eso el sujeto aburrido tiene más conciencia del presente momentáneo en sí que de las cosas o experiencias ocurridas en éste. La flecha atencional da un sesgo hacia la duración misma de las vivencias, desviándose patológicamente de la objetividad. Pero hemos de advertir que ese sesgo no conduce a la *epojé* o reducción fenomenológica, centro metódico y doctrinal de la filosofía de Husserl. Conduce a la duración como aspecto abstracto de las vivencias, esto es, a la *tardanza* o lentitud de los acontecimientos de su esfera vital. Al sujeto afecto de tedio la vida le es lenta, pues vive de ella sólo sus instantes.

Relacionamos el tedio como enfermedad del espíritu, con otros fenómenos para probar nuestra tesis del centro ubicuo y darle un mayor desarrollo y claridad.

El tedio tiene gran relación y semejanza con la soledad. No debe haber duda de que la soledad es un personaje de capital importancia en la historia singular y general del hombre. Aparece una y otra vez a lo largo de nuestra vida, con mayor o menor intensidad, portando contenidos diversos, pero siempre valiosos mensajes, profundos y hasta misteriosos. También trae nuevos matices y rumbos a las direcciones generales históricas y, sin embargo, no hemos sabido aún calar en su causalidad, en su sentido, ni siquiera hemos podido discriminar con precisión los tipos diversos de soledad. Desde luego, hay la soledad creadora del espíritu anacoreta y romántico que desciende por impulso irresistible de su voluntad y su razón a las simas más escondidas de su alma con el propósito de extraer insólitos significados, imágenes, valores, relaciones entre las cosas. Es la soledad de las fases que yo llamo de monólogo interior. Pero hay también una soledad antípoda de ésta: es la soledad de vacío, de ausencia de significados, de carencia de esencias reales. En efecto, no

es lo mismo *sentirse* solo que *estar* solo. El que *está* solo puede, si es reflexivo, meditar, imaginar, desear, proyectar; todo ello en íntima compañía consigo, gozando de una soledad satisfecha, henchida de posibilidades, cargada de energía e intimismo románticos. Por su parte, quien se *siente* solo se aburre, nota ausencia de contenido en las cosas o personas y hace de ese anotar vacíos su objeto, su tema existencial y vital. La soledad, como vacío, coincide con el aburrimiento, pues éste también se alimenta de ausencias, de carencias, de faltas de trascendencia. Esta ausencia del tedio y de la soledad ha de entenderse. Se está a distancia mínima de la concretez y brusquedad de lo real, el mundo de las cosas naturales hace ante nuestras pupilas excesivo acto de presencia. Sin embargo, esa inmediatez supone en el Espíritu vaciedad, ruina de sus objetividades, de sus intereses, importancias.

La soledad se nos patentiza si la relacionamos con el temor cósmico, un modo misterioso de la soledad. En él no hay una absoluta vaciedad, como ocurre con el tedio, pues el temor a algo, aunque sea lo indeterminado, el misterio cósmico, lo desconocido, supone cierta con-vivencia consigo, reflexión, dolor; y estos son fenómenos introversivos. El temor cósmico es la soledad metafísica, que se alimenta del algo indeterminado de la Naturaleza, y por eso su cierta vaciedad no es sino indeterminación, abertura al horizonte infinito, inaprensible del ser. En él ni siquiera se da lo que aquí llamamos migración extraversiva.

—oOo—

Han hecho ya su aparición en esta fenomenología de la conciencia universal histórica algunos relevantes fenómenos que nos han de mostrar cómo la Historia es la peripecia de una temporalidad consciente en donde se fraguan todas las instituciones, directrices políticas y sociales, todos los valores de la cultura.

De modo que vemos en el tedio la causa eficiente de la extraversión y, además, una consecuencia de ésta. Pero esta teoría del tedio tiene que ser desarrollada con precisión y detalle para evitar múltiples confusiones. Para ello hemos de ir exponiendo nuestra doctrina con cautela y aprovechando algunos fenómenos psicológicos sólo con el fin de hacer pie en ellos y evidenciar la tesis. Porque todos los acontecimientos conscientes, de orden personal o general, cuelgan de un centro temporal, que les da todo su sentido y su enérgico desarrollo. La Historia, en cierto respecto, es una manera de vivir el tiempo. Aquí, pues, nos hemos de enfrentar con el devenir histórico dentro de la conciencia universal en que ese devenir hace su aparición y su oscilación espiral.

—oOo—

Sólo a la luz originaria de la temporalidad inmanente podemos captar en su esencia estos procesos conscienciales que nos introducirán en la movilidad peculiar de la historicidad. La Historia humana, aunque parece una *invasión de masas*, de acontecimientos o hechos, es tan inmanente y consciente como cualquier otro fenómeno que llena el torbellino de la conciencia. La alegría, el gozo, la tristeza, el aburrimiento y la soledad son para nuestro análisis entidades en las que habita un modo de sentir el tiempo y, por ende, un modo de depender y derivar del centro originario temporal del Espíritu. Nótese que deliberadamente empleo con la misma función dos conceptos bien diferentes, cual son el de Espíritu y el de conciencia. Débese a que ese centro virtual originario no es propiamente lo que Husserl llama Yo puro y que en su filosofía figura como el último reducto de la reducción fenomenológica y es el hecho originario por excelencia. El Yo puro para Husserl es un punto

límite, indeterminado e indescriptible y su originariedad es muy sospechosa, pues no consiste sino en un mero movimiento u orientación hacia algo. Por eso su presencia en todas y cada una de las vivencias es una presencia fija y vacía, pese a que *funciona* como soporte activo de todas ellas.

Además, aquí no estamos exponiendo una doctrina particular de la conciencia abstracta trascendental, que siempre conduce al Yo vacío, sino, más bien, intentamos evidenciar concretamente las propiedades de extraversión e introversión del Espíritu como totalidad concreta y completa, cuyo centro es un centro omnipresente y virtualmente ubícuo.

En primer lugar apuntemos que *lentitud* y *celeridad* son dos factores determinantes de los fenómenos psíquicos. Por de pronto hemos de definir el aburrimiento como esclavitud del instante. En la alegría notamos rapidez del contenido representativo, consciente. En el dolor, en cambio, hay lentitud y lucha. En el aburrimiento hay una progresiva anulación del tiempo, una desmembración en instantes. Esto supone estrechez vivencial, *angustia*, oscuridad del horizonte vital, eliminación paulatina de la prevención, de la expectativa. Con lo cual queremos decir que el futuro restringe su radio de acción sobre el presente y, por tanto, se produce una reducción casi total de las dimensiones temporales a la dimensión *puntual* de la presencia.

Es fácil comprender, después de estos datos obtenidos mediante el análisis, por qué hay en el tedio ausencia de interés, siendo cierto que el interés es un fenómeno que se extiende en el futuro. Es una disminución progresiva del sentido de las cosas y de los acontecimientos, motivada por el angostamiento del ámbito consciencial. Se siente el movimiento de la vida demasiado lento y la "lentitud", según nuestra tesis, consiste en una anulación temporal inmanente, y progresa en la medida en que los acontecimientos se desligan del *eje del Yo*.

De aquí se sigue que el tiempo en el dolor o en el gozo es más intenso, denso, que en la alegría simple y superficial.

Es menester meditar bien este asunto que presenta nuestra hipótesis, pues creemos que, aunque va destinado a una interpretación fenomenológica y filosófica de la Historia según ésta es en su génesis consciencial, puede arrojar luz, de paso, sobre importantes campos de la psicología y de la gnoseología.

Reanudando nuestra pesquisa después de este breve inciso diremos: el yo es esencialmente tiempo, movimiento, y de su centro dinámico, energético, esto es, temporal, procede esa permanente irradiación de tiempo que irriga la vida psíquica. Así, pues, estarán menos impregnados de "sustancia" temporal aquellos acaceres psicológicos más alejados del *eje egoico*. Conviene seguir con detalle nuestro análisis porque esa misma pérdida de "sustancia" es en la Historia un fenómeno reiterado, es la consabida pérdida de la trascendencia. Los historiadores y filósofos de la Historia se han limitado a constatar que hay, a lo largo de la evolución humana, de una manera repetida, épocas de gran contenido y concentración, de legítima sustantividad, y épocas de relajamiento y de pérdida de la trascendencia. Nosotros aspiramos, en esta investigación, a describir esas oscilaciones de la Conciencia Universal. Vaya un ejemplo en el cual pueda nuestra divagación teórica hacer pie. Tal es la *espera*: en ella se contiene, por de pronto, una vivencia penosa. Notamos que nos apena y decimos que nos aburre, pero necesitamos saber con precisión qué ocurre realmente en nuestra conciencia cuando *hacemos tiempo*, cuando esperamos. No hay en ella dolor. Hay en cambio *lentiud*, *descentración*, angostura del horizonte vital; es una angostura sin lucha, sin necesidad, sin poder, sin protención. Por eso

consiste más en una indeterminación o distensión de ese horizonte que en un angostamiento, pues en éste hay lucha, energía, aún en el caso de una pugna cerrada y estéril, de estancamiento, que no ha de tardar en anular también el contenido de la conciencia.

Pero... en esas vivencias de suprema alegría en que no sentimos el tiempo ¿no se da una suprema velocidad de nuestras representaciones y, por tanto, una pseudoanulación de la "sustancia" temporal? En la alegría hay extraversión. La extraversión posee, de acuerdo a nuestra hipótesis, menos dosis temporal, pues se aleja del yo, está descentrada. De hecho, aparentemente, el tiempo ha pasado fugaz, ni siquiera lo hemos advertido. Mas lo cierto es que en la alegría influye un poco de inconsciencia, de ausencia de tiempo. Es una anulación por el plano de la celeridad. En el aburrimiento, en cambio, en virtud de la *lentitud de distensión*, hay carencia gradual de tiempo, *segregación progresiva de instantes*.

En las preocupaciones máximas el tiempo es más sustancioso, denso.

Como una consecuencia inmediata de nuestras disquisiciones tenemos que la alegría no es el polo contrario del dolor. El contrapunto de la alegría, según nuestra tesis, es el aburrimiento, y ambos suelen tocarse como extremos que son de un mismo centro intencional. Coinciden, llevando los casos al extremo, en ser una anulación del tiempo. Ni el vértigo, ni el aburrimiento son fenómenos propiamente, rigurosamente impregnados de tiempo. En el vértigo se contiene una protoimpresión, que es punto temporal, un límite ideal, no tiempo. Si cabe la precisión, diremos que en el vértigo se vive un tiempo *infinito, instantáneo*. Y esto es precisamente lo que ocurre en el aburrimiento extremo. Para ilustrar nuestro análisis y corroborar la tesis que le sirve de base, vayan estas palabras de Herz: "El vértigo es una especie de estado confusional en que se encuentra el alma a consecuencia de una sucesión demasiado rápida de sus representaciones, que no pueden estar separadas por el intervalo natural entre las mismas". Y para corroborar mi intuición de que la vivencia del tiempo, en una alegría extrema, es decir, en el grado máximo de extraversión, en una alegría infinita, transformaría a ésta en una simple protoimpresión semejante al vértigo, transcribo estas palabras, sutilmente descriptivas de Kierkegaard: "Un día, al levantarme de la cama, me sentía extraordinariamente bien. Este bienestar creció sobre toda analogía. A la una en punto alcanzé el límite más elevado, me sentía en el borde mismo de una sensación vertiginosa que no consta en ningún termómetro de bienestar, ni siquiera en el poético. El cuerpo había perdido su gravedad eterna. Era como si yo no tuviera cuerpo". Desde luego sólo los grandes espíritus, impregnados de poesía, pueden albergar en su sensibilidad un lujo de la Naturaleza que es una alegría infinita, y nosotros nos hemos aprovechado de un extraño caso límite para ornar nuestra tesis. En efecto, el vértigo, como la extrema melancolía —que se da ante todo en los maniaco-depresivos— es una anulación del tiempo inmanente de la conciencia.

CAPITULO II

Diálogo y tragedia

I

Es muy presumible que nuestro ensayo parezca, hasta ahora, una mera investigación psicológica en la cual no asoma ni por azar la esencia de la Historia. Por el momento no hemos hecho otra cosa que explicar con detalle algunos de los conceptos fundamentales que han de tener su verificación y desarrollo cumplidos a lo largo de toda la obra. Sin estos principios aparentemente alejados de la temporalidad

histórica no es posible entender la esencia de la primera mitad del siglo XX, por ejemplo, como una fase de realismo y ultrarrealismo exacerbados, de enajenación de la conciencia, de extraversion de su legitimidad espiritual. Un genio de la filosofía como es Heidegger cubre esta época y consagra todo su poder analítico a describir la existencia humana. Define al hombre por su dimensión enajenante, extravertida, por su condición de ser que toma contacto con su conciencia a través de su inmersión en las cosas del mundo. Ese *ser ahí*, ese tener conciencia desde el corazón tosco de lo externo y estúpido es, desde luego, la esencia de un tipo de Humanidad, de determinada fase de su proceso. Queramos o no la Historia procede por ciclos y su cuerpo general es una espiral infinita cuyos recodos vuelven de vez en cuando a su originaria autenticidad, aunque desde estratos más altos. No hay ni repetición ni regreso de los hechos singulares, pero sí hay retorno del entusiasmo genuino, de la concentración creadora.

Sin estos principios tampoco entenderíamos que esa fase de ruina de la conciencia, de tedio que obliga a ésta a exteriorizar todo su contenido acercándose cada vez más a lo concreto y tangible, a la objetividad estricta de lo que no puede ser sino real, no es una fase aislada y casual, sino que constituye la curvatura final de un proceso de legítima intimidad e idealismo, de soledad monologante. Este proceso, según nuestro ejemplo, tiene su epicentro en la segunda mitad del siglo XVIII y sus máximos representantes son Hegel, Goya, Goethe, Beethoven. De tal modo que hacer Historia, filosóficamente, equivale a reconstruir en la misma forma esas tres curvaturas de los ciclos, indagando siempre el grado de intimidad, genuinidad, legitimidad, por un lado, y de objetivismo, esto es, realismo legalista, por otro, que haya en los hechos del hombre. Ningún pueblo puede escapar a esta necesidad del Espíritu, que, por esencia, es un proceso que vive un "momento" o transición de diálogo íntimo y luego, paulatinamente, va abriendo su clausuración hacia el objetivismo, el realismo. Entendámonos: se trata de un cambio de actitud ante las cosas. En su fase de monólogo, el Espíritu Universal se vuelve sobre sí para captar, por intuición creadora, la esencia de las cosas. En cambio, en su fase objetivista, clásica, realista, legalista, el Espíritu se dirige directamente hacia ellas, captando otras dimensiones de su esencia; por ejemplo, su aptitud para ser medidas y clasificadas con arreglo a diversos criterios, sus relaciones espacio-temporales, esto es, sus propiedades geométricas o aritméticas, su divisibilidad, su aptitud para extenderse y combinarse entre sí, etc. Un genio de la geometría, Euclides, por ejemplo, es un fruto del Espíritu que sólo puede darse en una de las fases que yo llamo clásicas, objetivistas. En cuanto a esto es preciso tomar muchas precauciones para no pensar objeciones estériles. Una de tales objeciones que nosotros mismos nos planteamos es esta: la segunda parte del siglo XVI y primera del siguiente constituyen un período de legitimidad romántica, de monólogo interior. No obstante, es en esta época cuando nace y se desarrolla la ciencia físico-matemática. Según lo que habíamos dicho, esa actitud geométrica o de cálculo ante la Naturaleza es propia de épocas clásicas. Esta dificultad sólo podría quedar resuelta de modo satisfactorio haciendo un análisis profundo sobre el espíritu —no la letra— que late en obras aparentemente realistas como la de Galileo, Descartes o Newton, en relación con un espíritu auténticamente clásico como el de Aristóteles o Euclides.

Sea dicho lo dicho como introducción a "Diálogo y Tragedia", que son las dos categorías esenciales y propias de nuestra época incipiente, en la cual, una vez más, entra el Espíritu Universal en una fase de concentración romántica. Después del tosco "*diálogo con la circunstancia*", que describiera con talento Ortega y Gasset, vuelve a replegarse sobre su propia esencia, limpiándose los restos de materia inerte y de tedio destructor que aún padece. Cuando en la Historia ocurre este retorno a la sima del alma y su misterio, aparecen en escena el diálogo interior y la tragedia. Lo cual no quiere decir que todas las épocas de soledad meditativa estén obligadas

a producir un Esquilo, un Shakespeare, un Schiller. Hay épocas de soledad creadora en las que no aparecen grandes genios en ningún campo de la cultura. Un análisis sobre su historia bastaría para comprobar que sus hombres poseyeron libertad, legitimidad, conciencia de sí mismos, dentro de su pequeñez y su humildad.

Iremos dando función y sentido a algunos conceptos cargados de posibilidades teóricas. Por ejemplo: *individualismo*, *inmanentismo*, *diálogo interior*, *soledad*, *tragedia*. Toda teoría, cualquiera que sea su contenido, es un tinglado conceptual, que se desarrolla a partir de una o algunas intuiciones generales.

Empecemos a relacionarlos para ver qué tipo de chispa producen: humanismo = diálogo interior. Diálogo íntimo = individualismo, soledad e incomunicación. Soledad = tragedia. Ya veremos qué tipo de soledad es la soledad trágica y por qué la incomunicación en que consiste no trae consigo la disgregación de las sociedades, sino más bien, su generosa comprensión y congregación, no por el plano de la presencia y la concreción, pero sí a través de las realidades espirituales, transcendentales. Tenemos que la masa social no es el modo verdadero de comunicarse que tienen los individuos.

La tragedia es la característica más esencial del hombre actual.

La angustia, la ansiedad, el temor cósmico, la soledad inevitable, el tedio, la tristeza, la melancolía, la desorientación psicológica, no son sino manifestaciones diversas de una misma actitud ante la vida.

Es preciso buscar la raíz única de tan diversos trastornos psíquicos de la Humanidad que hoy alienta. Esa raíz es la tragedia, y de ella penden todas las maneras de expresarse del individuo.

Pero la tragedia, a su vez, ha de arraigar en algo, ha de colgar su esencia en una realidad última. Esta realidad ulterior y definitivamente honda es la conciencia.

Antes de continuar es preciso saber cuál fenómeno de conciencia es capaz de albergar en su genericidad y sustantividad todos los demás fenómenos privativos de nuestra época.

Es el aburrimiento

La música, la pintura, la literatura, el cine, en fin, todas las artes, portarán, en pos de su expresión específica, ese común matiz de intimidad y tragedia.

Surge al respecto una cierta duda o vacilación, una cuestión que conviene desentrañar. ¿Cómo es posible que el hombre se complazca en buscar formas artísticas que aumenten su tragedia interior? Podrá pensarse que es más lógico, más adecuado a la sensibilidad, disfrutar de una música ligera, alegre, optimista, cuando nuestro estado de ánimo está impregnado de pena. Pero no es así. Se suele creer que la música ligera es más optimista que la música grave. No hay nada tan legítimamente trágico y al propio tiempo tan colmado de esperanza y energía creadora que una sinfonía de Beethoven.

Por otra parte, el arte es una forma entre otras de expresar la esencia de una época. Todo lo que en materia artística no sea expresión y síntoma de la manera actual de pensar y de sentir de la Humanidad, será inevitablemente fermentado y, por ende, absurdo, incomprendible.

Las realidades históricas, cualquiera que sea su grado de genuinidad, su dosis de energía espiritual, de concentración de sus facultades, van impulsadas por una misión propia, y su salvación no se consigue eludiendo su problemática existencial, dando de lado a los obstáculos que impiden el cumplimiento y realización de su interna necesidad, huyendo de su peculiar crisis (ejemplo: el suicidio). Si el hombre ve que su vida se torna sufrimiento absoluto, todas sus actitudes y pensamientos irán orientados hacia el logro de una posición y una referencia sólida frente a su pena. Cada individuo, a su modo, hará algo así como un ajuste dentro de su atribulada conciencia. Y el genio —poeta, pintor o músico— elevará a categoría de objetividad artística su cuita particular, dando expresión a la esencia de su comunidad.

El sufrimiento de la época incipiente de hoy es una disposición noble, creadora, luchadora del Espíritu. No es la angustia ante el vacío de un horizonte consciencial, ni un superficial sufrimiento por la debilidad ante el vicio o la aridez de la vida. Vemos más bien en el entusiasmo trágico una conmoción misteriosa de la Naturaleza. Rehuye la alegría optimista que pone en el alma un germen de adelgazamiento y debilidad. Una época doliente con dolor de noble tragedia sólo admitirá creaciones artísticas dolientes, pues dentro de lo más humano, de la conciencia hacia dentro, la afinidad es una pauta insoslayable. Ese diálogo íntimo que exige el arte será imposible sin una dosis de importancias comunes. La comunicación por el plano de lo concreto es absurda, mas el dia-logo exige que cada *logos* se exprese en una misma lengua y la diversidad de lenguas obstaculiza la relación inmediata, pese a que las significaciones conservan su objetividad universal e independiente por encima de la multitud y diferencia de las expresiones o, mejor dicho, de los vocablos.

La incomunicación de nuestra época se explica por esa retirada del individuo hacia sí mismo, por ese abandono del mundo concreto, real, de las meras presencias corpóreas. Ya el dia-logo empieza a ser monodialogo y la sociedad no es más que un enjambre de meditabundos que se ignoran recíprocamente y que, no obstante, están en camino de comprenderse mejor que la época precedente, pues es lo cierto que su incomunicación "real" da paso a la comunicación y comprensión generosa en el orden de las realidades espirituales, de índole universal, que no toleran las particularizaciones.

La sociedad, como congregación de presencias sufre una falta de cohesión, un amargo aislamiento, ausencia de sus presencias, de sus miembros. Por ello no ha de extrañarnos que un eminente psiquiatra, en una de sus últimas obras, la califique de esquizofrénica. Y es que esa escisión de la personalidad, esa como dificultad de comunicación interior, esa falta de dinámica y rigurosa relación entre los elementos de la estructura consciente que aqueja al individuo contemporáneo, son correlativas del resquebrajamiento en las comunidades sociales. Si la sociedad se segmenta en compartimientos estancos es porque sus individuos han iniciado su retirada. Y como no está habituado sino a vivir en masa su conciencia pierde la tensión de relaciones y se divide en fenómenos diversos y dispersos: angustia, ansiedad, aburrimiento, tristeza, melancolía. De vez en cuando, en busca de situaciones nuevas —tedio dinámico—, encuentra la alegría; pero como no cree que esta exista de verdad, al pobre le da vértigo. Y el vértigo no es sino la alegría que se transmuta en bruja burlona que se va estirando hasta el infinito para desde allí hacernos una mueca.

El lector, acaso con sobra de razón, pensará que la filosofía es un cuarto para sustos, donde, para asustar a la gente distraída se dicen cosas estrambóticas como esa de que el vértigo es la alegría transformada en bruja. Sea.

La acedia: Ha sido pensado ya por algunos filósofos y psicólogos el significado profundo del "taedium" en la evolución histórica. Se ha dicho que debe de ser un promotor de hazañas, de creaciones, de cambios en la faz política, social o económica. Hasta el momento no se ha hecho una descripción minuciosa de su contenido, ni, mucho menos, una interpretación de su papel en las acciones humanas de trascendencia histórica.

De momento advertimos que el aburrimiento no es causa eficiente de las transiciones creadoras. Es, simplemente, una consecuencia esencial e ineluctable a la que toda época de apogeo espiritual llega, siendo un momento o fase de exteriorización de sus posibilidades creadoras.

El fenómeno es tan antiguo como la conciencia humana y figura en ésta como una posibilidad que ha de surgir reiteradamente.

En el origen de la civilización occidental, concretamente en el último tercio del siglo V y durante el VI surge la acedia como el síntoma más inequívoco de que en la sensibilidad y en el espíritu del hombre se ha operado una profunda metamorfosis. Es la época en que, aplacadas las invasiones bárbaras, —extraversión de la conciencia universal—, empiezan los hombres egregios a anhelar la vida íntima, el monólogo interior, la actividad creadora del espíritu. Es el momento de la erupción romántica y monologante de San Agustín. Y Juan Casiano estudia con gran talento de psicólogo la acedia, viendo en ella un enorme peligro para las posibilidades creadoras y religiosas de los monjes y de los demás hombres. Ve la urgencia de dar un nuevo sentido al trabajo, de impregnar de significación mística, contemplativa, la actividad humana.

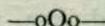
El hecho se repite una y otra vez en la historia y es, por tanto, sencillo comprobar nuestra dialéctica cilíndrica de su proceso.

El germen de exteriorización une, como efectos de una misma causa, las emigraciones de los pueblos, las disgregaciones sociales, las pugnas políticas. Más adelante estudiaremos, en un epígrafe exclusivo, este tema. Por ahora debe bastarnos con afirmar que no es un dato accidental el hecho de que las invasiones de pueblos coincidan siempre con la degeneración o pérdida de la legitimidad espiritual del pueblo invadido. En ambos se halla la conciencia universal bajo los efectos del germen extraversistivo.

En el siglo XIII Santo Tomás se queja, como lo hacía ya Cassiano, del tedio de su época, y lo llama "delictum grave". Hay que recordar que este siglo tiene un contenido clásico, realista, y que, según nuestra teoría, todo clasicismo es precedente inmediato de un período de ultrarrealismo y de ilegitimidad, y éste, a su vez, conecta de inmediato con un nuevo ciclo de reacción trágica, lo cual ocurre aproximadamente cada 180 años. (Tomar al pie de la letra este dato, sin darle flexibilidad, sería por parte de cualquiera una incomprensión lamentable de cuanto en esta obra ha de desarrollarse).

Si retrocedemos al siglo I antes de Cristo, en su segunda mitad, advertimos un notorio e intenso hartazgo de la humanidad respecto a la realidad inmediata. Después de tanto derroche de energía corporal —reducto último de la energía del espíritu— en guerras civiles estúpidas causadas por la disgregación de los elementos conscienciales de unificación, retorna la naturaleza del hombre a un legítimo anhelo de soledad y de espiritualidad. Por eso el siglo I de nuestra Era, en aras del Cristianismo, figura como la gran rebelión del espíritu y su cúmulo de germinales trascendencias frente a la fuerza bruta de una época que sucumbía en su propia

corporeización. Tal redención entusiasta de los valores supremos no puede explicarse sino mediante el delirio y la alucinación genesíacos del Espíritu universal. ¿Por qué se repite en la fluente historicidad este misterioso acto de palingenesia y por qué éste, a su vez, ha de ir cediendo ante su propia materialización hasta sucumbir? Nuestro ensayo no aspira a descifrar misterios, pero sí a describir la silueta significativa de lo que ocurre. No pretendemos decir por qué la historia en su curvatura cilíndrica tiene recodos de delirio creador, sino, simplemente, cómo los tiene.



De los principios aquí aducidos es lícito extraer esta conclusión: el turismo, la rebelión política y artística, la variación fugaz de bailes, productos genuinos del siglo XX, tiene su raíz común en la conciencia irradiante, extravérsiva. Es un descubrimiento más el turismo, entre otros, que lleva como meta la saciedad de realidades. Es una búsqueda denodada pero inconsciente de horizontes y de cosas, ansias de novedad. Y en ese movimiento exteriorizante se consume, cada vez más, el vaciamiento endógeno de la moralidad, entendiendo por moralidad el conjunto indiviso que constituye la sensibilidad, el intelecto, e incluso el estrato meramente animal de la naturaleza humana.

Predomina en la infancia el aburrimiento dinámico, el cambio desesperado de situaciones y de objetos. Los síntomas de rebeldía infantil y de carencia de moralidad son evidentes en esta primera mitad de nuestro siglo, en la cual se ha descubierto la monstruosa capacidad desintegradora de la materia, en física; en literatura y pintura, las relaciones y metamorfosis demoníacas de la subconsciencia, el poder sugestivo del absurdo y la incongruencia.

La melancolía, que es una especie de aburrimiento extremo, priva en la adolescencia, época de la vida en que, de súbito, aparecen las preguntas, ¿qué soy?, ¿para qué existo?, ¿por qué todo esto?, ¿adónde voy? Es la pregunta por el sentido de la vida; y como aún no es capaz de contestarla, la vida se le torna sin sentido, vacía de ese motivo por el cual se interroga.

En el aburrimiento hay pérdida de la libertad. Reiterado retorno de lo ya vivido, ausencia de novedad. En esto, como en otros muchos síntomas, sirve de claro ejemplo la primera mitad del siglo XX. Su pérdida de la trascendencia —libertad inmanente—, su idea obsesiva de la muerte como límite cada vez más cercano y angustioso, su prurito de evasión ultrarrealista —surraealista—, su hastío, su emigración fórmica, tienen su raíz en una peculiar enfermedad de la imaginación que consiste en perder vivacidad, fuerza, agilidad, riqueza. La imaginación, al ser incapaz de crear la imagen, el símbolo, la alegría o, incluso la sencilla superstición, dirige su pobre intencionalidad a la tosca realidad concreta, quedando absorta en ella y sin posibilidad de significado. La extravérsión es enajenante y ruinosa.

Por eso "están-ahí" la neurosis, la desesperación, el trueque de la esperanza en espera. El hombre es libre por su apertura a las cosas y al futuro. Su apertura es su trascendencia vital; su trascendencia es la fluidez misma de su tiempo inmanente, consciencial. Pero sólo hay verdadera libertad y apertura cuando existe un permanente, tenso retorno del rayo atencional desde la cosa a la inmanencia productiva. En la neurosis por aburrimiento, en la ansiedad, en la angustia, etc., existe siempre esta merma de fluidez temporal (hipotonía de la conciencia). Atendiendo a la dosis de tiempo vital, la esquizofrenia sería el caso extremo de sequía del humor temporal. La sequía produce resquebrajamiento en el espíritu. (Esto es más

que una metáfora, porque, en efecto, la trascendencia es movilidad, flujo). ¿No es esto acaso la incoherencia propia de la esquizofrenia?

La doctrina del *eterno retorno* de los estoicos, ¿no tendrá algo que ver con el aburrimiento universal endógeno de la época en que nace?, ¿no será una inadvertida trasposición de este fenómeno psíquico al plano objetivo de la teoría? Hay que recordar que el hombre piensa, o canta, o pinta, o pinta, en virtud de su esencial modo de sentir la vida. Algo análogo pensaba Ortega cuando dijo: "¡Quién sabe si en alguna porción y medida, el escritor escribe como el pavo real hace la rueda con su cola y el ciervo en otoño brama!" ¡Y la misma idea del eterno retorno aparece en Nietzsche, un demente! ¿No tendrá algo que ver la hipotonía de su conciencia, esto es, su demencia, con esa convicción de que todo se repite, siendo la repetición un elemento esencial a una conciencia en la que el decurso del tiempo pierde velocidad, cosa que ocurre asimismo en el fenómeno psicológico del aburrimiento? (El que, por lo demás, dista mucho de asemejarse a la esquizofrenia).

—oOo—

HUMANISMO Y TRAGEDIA = DIALOGO INTIMO

Sofística = diálogo irresponsable y tópico con los demás. Sócrates, pese a sus dotes y esfuerzos de gran científico, es un moralista y un decadente. En Eurípides y Sócrates la energía, la vitalidad griegas decaen, dando paso al imperio del logos, de la abstracción, del análisis que se consagra a descubrir en la completez de una cosa un mero complejo de estratos o capas. Esta decadencia la intuyó muy bien Nietzsche en uno de los primeros relámpagos geniales de su juventud fervorosa. La metafísica de Aristóteles es el do de pecho, el grito a la vez de victoria y de muerte que lanza Apolo al Universo anunciando que ya le ha gastado toda la savia a la humanidad antigua. Después de este triunfo suicida de la razón, aparecen las escuelas socráticas, las moralidades decadentes, el imperio de la repetición y del tedio, la anemia de la antigüedad. No obstante, es preciso aclarar que el estoicismo tuvo una gran evolución y fue en cierta fase una excelente filosofía. Séneca, aunque estoico, ya va inmerso en plena corriente romántica y cristiana, y por ello su pensamiento tiene dignidad trágica. *Tragedia* equivale a tensión estricta, lucha interna en la esencia del hombre, entusiasmo y esfuerzo: diálogo inmanente. La tragedia, como disposición espiritual de una época, es un brote peculiar de *entusiasmo* que hemos de estudiar aquí.

En general, el entusiasmo es energía vital, emoción, optimismo, alegría superficial, "algo" de *di-versión*, descentración y descontrol del Yo. Es, pues, un fenómeno psíquico complejo, mezcla de elementos "vitales" afectivos y espirituales. Así considerado, el entusiasmo es un caos o desorden psíquico, descarga emocional, amorfa "inspiración". Es, quizá, lo que se ha llamado un "estado de ánimo".

Pero en una dimensión rigurosa, esencial, el entusiasmo es uno de los sentimientos del espíritu, es energía inspirada, aspiración y depuración de deseos, ambición y tendencia a lo ideal, a lo rigurosamente correlativo del espíritu. Así considerado, el entusiasmo es un interés, una ilusión determinada y *formal*. Es "energía esforzada". Util es, al respecto, diferenciar entre "fuerza" y "esfuerzo". El esfuerzo supone resistencia, centralización de los impulsos del Yo y, por ende, orden y *forma*. "Esfuerzo" es un concepto que alberga un contenido psicológico y espiritual; "fuerza", un contenido psíquico, casi biológico. No se trata de dos

realidades esencialmente heterogéneas, sino de dos fenómenos complementarios, en mutualidad precisiva. Ni el espíritu sin la energía vital, ni ésta sin aquél, son posibles. El espíritu, merced a la intencionalidad procedente del Yo, va conformándose, cual añagaza que se cierne, poco a poco, sobre la caótica efervescencia del entusiasmo primario, psíquico.

En la segunda acepción, la rigurosa, la esencial, el entusiasmo deja de ser simple ráfaga, descarga originaria, cósmica invasión en nuestra conciencia, y transformase, mediante mágicos hilos racionales, en orden —forma apolínea, como Nietzsche diría—; deja de ser alegría, emoción periférica, diversión y pasa a ser concentración de impulsos bajo la hilaza lógica, intencional, que lanza la esfera del Yo puro y originario. La alegría, la diversión, la delicia cósmica, en que desuélvese la individualidad, es ahora más cercana al sufrimiento, al sacrificio. Tenemos preso al monstruo que nos da la vida, la fuerza para existir; pero ese cautiverio nos sume en una lucha constante, en una tensión siempre a punto de distenderse y soltar así el torrente sobre nuestra personalidad imprimiendo en ella la desolación. Esto es la noble tragedia, ésa que como expresión del Espíritu Universal de una época ha apresado, en pálpitos concordés sublimes, Beethoven en sus Sinfonías.

El cinismo, en cambio, es la distensión de esa tensión y esa noble *rigidez dinámica*, es indiferencia para la seriedad de la vida humana, emigración desde sí mismo hacia lo exterior, desfachatez, desnudismo del espíritu, único desnudismo que existe, pues todo cuerpo como tal acaba en su corporeidad aparente. Una vez más nos encontramos con esta tesis: sólo se expresa lo interno y su exteriorización lleva consigo la anulación de su sentido. Por eso nuestra tesis capital es que la *extraversión* es una y misma cosa con la anulación de las significaciones, de las trascendencias, las cuales quedan reducidas a materia estúpida.

Este desnudismo del espíritu lo vemos en el turismo. Pero frente a este turismo o curiosidad por lo externo, la humanidad impondrá pronto un retorno hacia su intimidad, es decir, un *turismo esotérico*. Ha llegado la hora de los grandes descubrimientos pneumatológicos, como otrora los geográficos inundaron de asombro las mentes. La gente que ha acudido tantas veces a la playa para broncear su piel, un día no lueñe acudirá a las playas de su espíritu a recibir de hinojos los cálidos rayos del Yo puro. Ese día estará plenamente vencido el aburrimiento de hoy por la reacción trágica y heroica que siempre salva la historia del hombre. La vida, en rigor, es tragedia, monólogo de toda conciencia con su propia condición.

Los poetas, con su brújula inconsciente y sobreaguda nos conducen a la mansión de las esencias.

Del hombre del casino provinciano dice Antonio Machado algo que es de por sí una definición del tedio:

"ojos velados por melancolía
bajo el bigote gris, labios de hastío,
y una triste expresión, que no es tristeza,
sino algo más y menos: el vacío
del mundo en la oquedad de su cabeza".

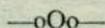
Sin advertirlo nos define el tiempo como sustancia propia de lo que es:

"Este hombre no es de ayer ni de mañana,
sino de nunca; de la cepa hispana
no es el fruto maduro ni podrido,
es una fruta vana,
de aquella España que pasó y no ha sido".

Y es que hay cosas que en la conciencia pasan sin ser, que caen fuera del Yo puro, centro de gravitación temporal, fuente de la densidad ontológica de las cosas. En el aburrimiento ocurre que la energía de los rayos atencionales se anula y entonces las cosas pasan sin ser, sin sentido. Lo que propiamente pasa de ellas es su ausencia, su espectro.

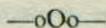
La soledad es un precipitado esencial del aburrimiento, surge de éste como el calor del fuego. Se aburre porque se siente solo y se siente solo porque se aburre. La soledad es el progresivo aislamiento que la conciencia adopta a medida que se repliega y enrosca sobre sí misma. La angostura del horizonte temporal de la conciencia hace de ésta una isla que flota huérfana en medio de la orfandad universal. La conciencia se metamorfosea en una mónada leibniziana (sin la hipótesis gigante de una armonía preestablecida el Universo de Leibniz no se diferenciaría mucho del de un esquizofrénico). Dios en esta metafísica se nos aparece como el empedernido influjo de un psiquiatra infinito.

Para aclarar ideas sobre el tema es conveniente comparar el diafragma oscilante de la conciencia con el diafragma ocular. Para que se produzca el fenómeno de la visión es preciso que la luz ingrese objetos en la cámara oscura del yo, a través de la oscilación de la pupila. Del mismo modo, el interés abre la oquedad de la conciencia e insufla en ella los objetos de la vida. Por un motivo u otro en la historia, esa trascendencia contrae su radio, el diafragma se cierra y sus potencias cognoscitivas actúan sólo dentro de su propia cámara. Es una trascendencia en la inmanencia.



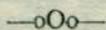
A toda crisis de tedio histórico o pérdida de la legitimidad consciencial y moral sucede un período de tragedia creadora de mitos.

La crisis del hombre de hoy estriba en que la vida, sin avisarle, sin prepararle, le está condenando poco a poco a vivir en rigurosa soledad y aislamiento. Como no sabe aún dialogar consigo mismo su soledad se torna desesperación y aburrimiento. Quizá nunca haya habido en la historia una tan impresionante remisión hacia sí mismo, una tan ineludible necesidad de vivir una vida de anacoreta.



El aburrimiento y su congénere la soledad son el efecto de un progresivo inmanentismo sin posibilidades creadoras. Es una trascendencia dentro de una inmanencia ruinosa. Sin embargo ese regreso a la intimidad, aunque estéril porque carece de contenido, es el primer peldaño de la nueva época romántica.

La trascendencia en la inmanencia equivale, en nuestro ejemplo, a la pupila que toma por objeto de visión su propia entidad. La pupila envía su rayo atencional, lo hace trascender, pero dentro de su mismo ámbito. Esto es lo trascendental. La conciencia trascendental es esa que anula progresivamente al mundo objetivo para quedarse sola consigo. Si es capaz y enérgica resistirá esa oquedad y desde ella irá construyendo su campo de reflexiones. Si no lo es le ocurrirá lo que le acontece al hombre de hoy: caerá en el aburrimiento. Sin embargo no hay motivo de alarma duradera: el último grado del tedio, el tedio héctico, anuncia ya, con su silenciosa retirada de las circunstancias, la génesis romántica.



LA CURIOSIDAD, GRADO DEL ABURRIMIENTO

Según reza nuestro epígrafe, la curiosidad, que por otra parte, hemos de definir como avidez de novedad, es un estadio en la progresiva pérdida del interés. Parece paradójico, y lo es... La filosofía misma es la suprema de las ciencias en virtud de su titánica arremetida contra la "doxa", la opinión común y corriente en que yacen palidecidas por la inercia del uso las intuiciones originarias. Ir contra ella no es eliminarla, sino, más bien, tomarla como objeto de análisis, rompiendo su duro caparazón hasta llegar a un núcleo originario.

Pero volvamos a la curiosidad diciendo que es un interés de bajo tono, de escasa intensidad, de atención débil e infirme, divagatoria. Es el aburrimiento *dinámico*. La evolución del tedio y su pérdida del interés hasta llegar al caso extremo del tedio *hético*, supone una progresiva anulación del movimiento menatl. Esto le da una apariencia de progresivo retraimiento, ensimismamiento, reflexión y, por ende, intensificación de las operaciones psicológicas, intelectuales. Lo real es lo inverso: el tedio de una época evoluciona hacia un menoscabo y ruina total del intelecto. La apariencia de retraimiento débese a que el plano circular del pensar, al empobrecerse va alejando al sujeto de la realidad exterior. Pero es que ese sujeto, simultáneamente, se aleja de su propio eje egoico, se descentra. La enajenación del Yo que produce el hastío es simultánea a esa retirada de lo circunstante que se da en su último grado. El hombre aburrido está ajeno —enajenado— a sí mismo y a la realidad objetiva. No es otro el significado de la apatía, de la indiferencia con que vive lo real. La curiosidad, pues, es un débil interés y es la esencia del llamado tedio dinámico, que es el que obliga al sujeto a cambiar continuamente de objeto. Es importante advertir que esas tres etapas que pueden observarse en el tedio son momentos de un proceso indiviso, surgen la una de la otra por esencial emanación del núcleo irradiante, del Espíritu que se vacía. En nuestra época la curiosidad alterna con el tedio hético o pérdida total del interés. Una cierta tristeza cohabita hoy con la rotunda melancolía. El aburrimiento es prototipo, ejemplar, de todos los demás fenómenos en que el tiempo ha ido desnutriéndose.

Según nuestra tesis una alegría extrema sería vertiginosa (una sensación irresistiblemente agradable es la que impulsa al afectado de vértigo a lanzarse al abismo). El apetito de velocidad tiene su secreto en esa alegría, ya inefable, pues es sólo sensación, que produce la aceleración vertiginosa.

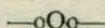
Apetito de velocidad, turismo, invasión de los diversos espectáculos, tienen una raíz común en el aburrimiento congénito del Espíritu de la época, Espíritu extraversivo, que emigra hacia la exteriorización de su contenido y, por ello, anhela la alegría absoluta.

Hay que advertir que el aburrimiento es causa que incita a la alegría, y es el exceso de alegría el que produce aburrimiento. El exceso de alegría culmina en un tedio mayor. Ya habíamos dicho que en teoría también los extremos se juntan.

El tedio —sobre todo el de una época—, una vez originado, llega, pase lo que fuera, a su pleno desarrollo y es siempre un error inyectarle al aquejado de tan peculiar dolencia dosis de alegría.

La reacción vendrá a su tiempo y en avance lento pero inexorable hasta convertirse en una rebelión trágica. El Espíritu universal histórico no muere. La tragedia es una reacción inevitable en la historia, y es sucedánea de una etapa de

sopor y perdición, ahora igual que hace veinte mil años. La pendulación hacia la intimidad es el principio de este diálogo cruento del hombre consigo mismo que informa toda época de creación humanística, de Romanticismo.



INDIVIDUALISMO UNIVERSALIZANTE

Es preciso atender con firmeza al fenómeno histórico del individualismo para extraer todas sus consecuencias, pues se da en toda época trágica. Se trata de un fenómeno esencial de la trascendentalidad espiritual. No es sólo un carácter que por unas u otras razones vaya formándose en la conciencia individual de una época determinada: no es sólo psicológico, ni sólo consociencial, ni sólo individual. Es la índole más esencial que aparece en el espíritu general del hombre, determinándole, peculiarizándole de tal modo que le hace inconfundible con el individuo de otras coyunturas.

El individualismo supone aislamiento e incomunicación, segregacionismo en el orden de la realidad singular, diseminación de los miembros de la sociedad sólo por el plano de la apariencia, de los actos de presencia.

Un símil nos dilucidará nuestro asunto y, además, pondrá de manifiesto el fundamento de nuestra tesis de la *extraversión* y del *centro ubicuo* en el orden de las realidades biológicas, siendo ésta la razón por la cual en un epígrafe posterior lo tomaremos con más detenimiento para evidenciarlo en el fenómeno biológico del cáncer y en el físico de la antimateria. Pero antes de dar un primer desarrollo a nuestro aludido símil, he de reconocer que esa mezcla de temas pertenecientes a regiones de la realidad muy distantes entre sí puede resultar impertinente. Mi justificación se funda en que toda tesis filosófica, cualquiera que sea su importancia y validez, no constriñe sus aspiraciones gnoseológicas al campo limitado de su aplicación —en nuestro caso el acontecer histórico—.

Y ya transcrita mi defensa anticipada, ahí va el símil: la célula cancerosa empieza a desarrollar, a gastar anómalamente todo su presupuesto biológico para salirse de su propio ámbito. Su vitalidad se vierte —extra-vierte— y tiende a crear individuos semejantes a sí misma, que, a su vez, según su tara heredada, tienden a gastarse su sustantividad biológica en ansias desesperadas y suicidas de transmitir su ser a la diversidad. El cáncer es el hastío en el plano biológico, es la enfermedad que consiste en un hartazgo óntico del ser consigo mismo. En el plano sociopolítico esa expansión o tendencia a la diversión trae consigo el tipo del hombre masa, hombre que goza en ser otro —en ser lo otro—, en sentirse inconsciente. Heidegger, con su concepto de *Da-sein*, ha dado la definición exacta del hombre de una época. Pero el contenido de esa célebre fórmula no es transferible a los ciclos que yo llamo monoléticos, de intimidad romántica, en los cuales el Espíritu es precisamente lo contrario del *Da-sein*: es el ser en sí.

Aparentemente las épocas "masivas" son más altruistas, más generosas, más comunicativas, humanitarias, sociables. Lo cual sólo es verdad en parte. El hombre de estas épocas es comunicativo y sociable, pero no por generosidad, sino porque su enfermedad consiste, en tener sin remedio que comunicarse con los demás, en no poder estar solo. Las épocas de aislamiento, individualismo y soledad son, en cambio y por paradoja, las esencialmente humanistas y humanitarias.

Individualismo no es especialismo en el orden de la ciencia. Ocurre lo contrario. Toda época de soledad tiende a crear un tipo de ciencia universalizante, unitaria. El gran ideal del pensador de las coyunturas solitarias es lograr una ciencia única que albergue en su seno, a partir de un principio originario único, todas las disciplinas particulares. Se propende a ver una comunicación esencial entre los diversos órdenes de lo real. En este preciso sentido, Descartes es congruente con su época, y su naturalismo es en él menos esencial, auténtico, que su romántico prurito de unidad gnoseológica universal.

(Apéndice a este capítulo)

I

PAISAJE DEL ESPIRITU

La vida del hombre, como la de los pueblos, oscila siempre según dos categorías opuestas: la inmanencia y la trascendencia. Estas dos formas arcanas, a su vez, penden de un punto único que es el aliento esencial del hombre. Una cosa es permanente o trascendente cuando cae dentro de la consciencia, o sale de ella, respectivamente.

Los paisajes que cultivaban en el siglo pasado la pintura y la literatura eran trascendentes, poseían un conjunto de elementos meramente descriptivos, exteriores al hombre que los contemplaba y los recorría con minucia analítica. Hoy, en cambio, la literatura prefiere introyectar lo externo para, luego, analizarlo en su modo de ser psicológico, en su modo de actuar en la mente que lo asimila y saborea. Se diría que el literato, después de un intervalo de contemplación, cierra su pupila, le da un giro rotundo y la hace mirar dentro de sí misma.

Esa operación esencial solo es posible cuando la pupila es capaz de sufrir una metamorfosis en virtud de la cual deja de ser visual y deviene espíritu puro, dando salida a lo que podríamos llamar un paisaje espiritual. Ardua y abstrusa es esta operación que nos conduce a lo que el paisaje tiene dentro de sí mismo, a lo que el paisaje es cuando deja de ser mero color, forma y extensión y nos da su significado.

Toca hoy al arte y a la filosofía el torvo problema de describir y descubrir las formas que las cosas tienen cuando están nimbadas de espíritu, cuando transitan desde sí mismas, desde su externidad relativa y pónanse en la atmósfera mágica de la psique humana. Mediante este giro rotundo de las artes y de las ciencias filosóficas quedan al hombre dos posibilidades dramáticas y aún trágicas. Primera: podría ocurrir que, en su huída desdeñosa de la Naturaleza según ésta es en su externidad, caiga en el vacío de sí mismo y de las cosas. Segunda: pero, viceversa, si en esa retirada hacia la intimidad, hacia lo inmanente y esencial, logra apresar la esencia de lo real y de lo humano, el hombre habrá llegado al primer peldaño de lo Absoluto o, al menos, de lo sublime: y a las cosas no les ha acontecido nada, sino que han dejado de *estar y ser ahí*.

No podía ser otro el destino del hombre conquistador del átomo y del espacio, del visitador de los rincones más escondidos y remotos del Universo, del que ha hecho una masa con sus congéneres y con las cosas. Su cansancio habrá de llegar y, con él, la mayor tragedia de la Historia. Ha divagado demasiado, ha permanecido *extravertido* y divertido durante un tiempo excesivo. Ahora, acordán-

dose de su íntimo rincón, de su espíritu, de su "miserico rincón que piensa", como Machado decía, se encuentra con una pura nada, con un espectro que se carcome a sí mismo, es decir, con el tiempo necrosante, con el tiempo que no ha aprendido a ser sí mismo, con el espectro de la temporalidad, con su disección.

Pero el discreto lector acaso me dirá, y con razón, que no es noble, no es digno hablar de las cosas nuevas sin dar de ello un ejemplo, aunque nimio y humilde. Vaya, pues, uno, según se nos alcanza.

Demos una llamada al recuerdo para establecer con él algo así como una conferencia televidente. Mientras la central de nuestra subconsciencia desaloja lo estorbo, lo multitudinario y caótico, mientras bucea el interés, nosotros esperamos con suma impaciencia y, con ello, el plano del orden consciente se desnuda y destiñe, esfuma sus contornos y casi formas hasta ser un mero papel blanco que flota en el hueco del aburrimiento.

Mas... la espera ha sido fastidiosa, intensa. Pronto vamos viendo la aparición lenta de formas casi sin forma, que avanzan a lo lejos, en su oscuridad incomprendible. Primero vemos puntos negros que van manchando la conciencia. Luego hay toda una danza de espectros que pugnan por sedentarizarse. Al fin, hay un orden de posiciones relacionales y la edificación imaginativa se integra y completa. Son tres momentos: uno de anulación por lo blanco; otro, por lo negro, y, en fin, un tercer momento es ya de edificación, de formación de objetos y de valores, o más bien nimbos psíquicos. En lo negro de la conciencia van moviéndose, a lo lejos, unos puntos negros también, pero claros; luego van enrojeciendo su forma y ensanchándose, adquiriendo a la vez una apariencia más complicada y energética. El desorden y la titánica agitación reinan, pues el río, el horizonte, el árbol, las nubes, la pradera, las rocas, en simultaneidad, emergen de lo negro unánime, en pugna, en trinituante conmoción de su naturaleza. En esa lucha, esencia de la tragedia, nuestro espíritu se recoge cada vez más en su tensión, en su esfuerzo atencional, pues el movimiento del horizonte y sus objetos es constante y amenaza segregación y desolación. El árbol camina y se agita en amenaza contra las rocas; la tierra corcoba y gime, queriendo tragárselo todo. Una nueva moralidad nace, y esto quiere decir que en la conciencia universal han de dialogar de nuevo el hombre y la Naturaleza.

—oOo—

II

DIALOGO SOBRE EL ABURRIMIENTO

—Mire Ud., amigo "Gonio" —dijo Fósimo con serenidad—: cuando a fuer de solitarios y meditabundos somos lanzados al altozano del espíritu y vemos desde allí el panorama general donde la Humanidad de hoy se agita y yerra en confusión doliente, brotan en nuestra conciencia unos cuantos conceptos que, aunque en apariencia mostrencos y diversos entre sí, únense en su dimensión esencial para formar un síndrome unitario y coherente de la crisis actual. Esos conceptos son: *individualismo trascendental, immanentismo, diálogo interior, soledad y aburrimiento, tragedia en germen, humanismo*. Cada uno de estos conceptos contienen un fenómeno psicológico particular, es un aspecto de una realidad genérica en la que hállase enclavado como en su matriz. Como no es al caso disertar sobre todos ellos ni mucho menos

consumirnos en la fecundidad heterogénea de sus entresijos y conexiones, es prudente elegir uno que sea el más general, el más evidente, el que con mayor frecuencia se presente hoy en las mentes. Ese es el aburrimiento, disposición anímica de gran complejidad que se presenta siempre en las épocas en las cuales el curso de la Historia entra en álgida crisis.

—Yo diría —interrumpió "Gonio"— que es más bien la soledad la epidemia contemporánea; el aislamiento y segregacionismo creciente que se opera en las sociedades actuales. Más que tedio, creo que es dificultad de comunicación lo que hoy padece la gente. Y por ello disminuye su apetencia hacia las cosas, su curiosidad.

—Aunque usted no lo advierta —respondió Gósimo— su pensamiento, su opinión al respecto no es del todo incompatible con la mía. Sólo diferimos algo en la perspectiva. Verá usted, me explicaré: hay sólo dos clases de soledad, y una de ellas no difiere esencialmente del aburrimiento. Hay la soledad del que se aísla y dialoga consigo mismo en la quietud de su pensar; y hay la soledad del que vacía su mente de objetos en espera de algo, del que trueca su esperanza en espera estéril, del que sufre debilidad atencional y su interés ha volado a otros climas psicológicos. Esta soledad emana del aburrimiento como el calor del fuego. No hay tedio sin esa soledad del alma, sin ese progresivo angostamiento y retirada del espíritu a su ciclo propio, cada vez más reducido y, no obstante, distenso.

—Perdone usted, don Fósimo: ese retraimiento ocurre también en el diálogo interior o monodialogo de que usted ha hablado como uno de los tipos de soledad. Es reflexión y vigor mental, no debilidad.

—Sí; pero advierta usted que en el tedio ese retraimiento es esencialmente distinto al del ensimismamiento. El que preocupa y ocupa su intelecto en una correcta reflexión, descarga sobre ello su energía, su dinamismo mental. Se retrae porque se concentra. En el aburrimiento, en cambio, el sujeto se descentra y divaga. La apariencia de su retraimiento débese a que el plano circular del pensar, al empobrecerse, le va alejando de la realidad exterior. Pero es que ese sujeto, simultáneamente, se aleja de su propio eje egoico, se descentra. La enajenación del yo producida por el hastío es simultánea de esa retirada de lo circunstante. El hombre aburrido está ajeno a sí mismo y a la realidad significativa que busca sin encontrar. Apatía equivale a ineptitud imaginativa para imprimir en la cosa una significación.

—¿Quiere usted decir, con su última idea, que la pérdida de la curiosidad es esencial a la soledad como el tedio y que, por tanto, deja su interés porque se aburre? Si es eso, explíqueme qué es primero: el aburrimiento o el desinterés. ¿Cree usted que la esencia del tedio sea la carencia de curiosidad, ausencia de prurito de novedad?

—Veo su interés en el tema, buen amigo —respondió Fósimo con sonrisa maligna, como si diera a colegir que solo él, que no se ha aburrido nunca, puede darse el lujo de disertar sobre lo que los demás padecen—. Ello me impele a continuar mi discurso con decisión. El tedio, una vez originado, evoluciona hasta su colmo y en esa evolución dibuja sus etapas bien marcadas que, no obstante, se imbrican. Su forma primera es el llamado tedio pático, caracterizado por una avidez de hacer algo. Es rigurosa extraversión y cinismo, distensión de la tensión psicológica, emigración desde sí mismo hacia lo externo, diálogo irresponsable con el contorno. Esa forma aparece en las épocas donde alienta ufano del hombre-masa. Esa constante extraversión, esa empedernida visita a las cosas y sus múltiples lugares, en fin, ese turismo esencial, podrá inducirnos a pensar en un exceso de interés. Lo cierto, empero, es lo inverso. El turismo y sus diversas formas —inundación de

gente en los espectáculos, sitios públicos en general, playas, etc.—, aparece porque en la Humanidad el interés se desnute. La reacción ante el hastío es siempre la misma: búsqueda de situaciones nuevas, fuga de sí mismo, descentración del yo, alegría. Pero no por ello cesa el mal, sino que continúa y se agrava con tales drogas. Del afán migratorio se pasa a un interés aún más débil que hemos llamado *curiosidad*. En el interés que nutre el turismo al menos hay reacción y dinamismo, voluntad de movimiento. En la curiosidad, en cambio, la indiferencia por las realidades de la vida sería, de los objetos sometidos a la gravedad del Yo, es mayor. La acción en esta segunda etapa del tedio reduce su radio y se limita a cambiar su objeto de atención. Es justamente ahora cuando el aparente retraimiento surge. En este segundo estadio la crisis se acrecienta y es más evidente, ofreciendo varios matices. Alternar los momentos de ansiedad y angustia con la desazón plena. Eso se debe a que aún quedan restos de energía con la cual se reacciona mientras llega el último momento. Entonces la paralización es alarmante, las cosas terminan de vaciar su sentido, la resignación sube al trono y, en fin, en su postrer instante, la melancolía se hace, imprimiendo en conciencia la desolación.

—¡Por favor, no continúe! Ya comprendo su rotundo pesimismo —espetó "Gonio" indignado—. En las garras de su opinión la Humanidad no tendrá esperanzas de redimirse. La Historia se detendría en un sopor mortal o, como usted prefiere decir, en un aburrimiento definitivo. No habría pasado del primer ciclo.

—No lo crea usted así amigo —alegó el disertante impasible—; mi pesimismo no llega a tanto. Creo, más bien, que la Humanidad saldrá victoriosa, entusiasmada, de su letargo, cual lo ha hecho innumerables veces. La reacción vendrá y con carácter titánico, trágico. Esa "pendulación hacia la intimidad" de que un eminente psiquiatra habla en su última obra, es el principio de una época consagrada a salvarse del estupor. Es el sublime y trágico diálogo consigo mismo que inicia el mísero adamita en holocausto por su espíritu.

Diálogo y tragedia serán en el arte y las letras las insignias del hombre.

—oOo—

III

CUESTIONES (a)

- 1) Sólo por el hombre, y dentro de él, existe la trascendencia y la inmanencia.
- 2) Cultura e historia obedecen a dos movimientos contrapuestos y a la vez correlativos: intraversión y extraversión.
- 3) Dos clases de evasión: evasión hacia un mundo que sigue siendo real e intramundano y evasión hacia la imagen, la metáfora, la fantasmagoría, la ficción. Evasión-extraversión-*realista* y evasión fingidora, imaginera, poética, cultural.
- 4) El cansancio de lo real exige un retorno a la intimidad con afanes creadores: una creación dentro de la inmanencia.
- 5) Cultura, como Platón pensaba, es juego, broma, paidía, pero juego idealista, evasión hacia regiones del espíritu, no hacia realidades; juego creador. La cultura es el mundo que el hombre extrae de su fuerza espiritual para corregir su morbosos realismo, su débil imaginación, su ruina, su tedio.

6) Evasión realista, extraversion, emigración hacia lo externo con avidez de espectáculo, es la solución de toda época que está vaciándose, empobreciéndose, puerilizándose, aburriéndose.

7) La última etapa de este proceso de nulificación es aburrimiento hético, tedio pleno, ruina espiritual en grado sumo, soledad de vacío.

8) Esta soledad de vacío, el tedio en su superlativa intensidad, es ya un cambio de actitud, es un inicio de reflexión, de retorno al yo y al espíritu.

9) La extraversion constante, el realismo, el naturalismo, el positivismo, vacía el espíritu y produce tedio. Este tedio tiene una duración, es un proceso orgánico, vivo, que se desarrolla. Durante este desarrollo, el espíritu consume toda su sustancia, se come a sí mismo, como un tejido canceroso agota todas sus posibilidades biológicas en un patológico dinamismo extraversion.

10) El fenómeno del tedio es, pues, un fenómeno indiviso; pero podemos con fines "prácticos" distinguir varias etapas en él. En la etapa final, tedio hético, conviven, dentro del espíritu, la desolación total, carencia de contenido y de energía (entusiasmo), y el primer intento de reacción, de solución, el primer afán de enmienda, de palingenesia. El espíritu se siente arruinado, exánime, y busca un medio de ir recogiendo la multitud de hilos débiles que en su evasión realista había ido dispersando por el mundo. Empieza a recoger sus hilos, a encrespase como un papel viejo, amarillo y casi podrido, empieza a enrollarse por las puntas. Se incoa así lo que he llamado evasión fantasmagórica, fingidora, mítica, *desrealizadora*, poética, cultural, creadora.

11) Por eso, humanismo, cultura creadora (contra culturalismo, erudición), es diálogo interior, es recogimiento, soledad monológica —*monolética*— (contra soledad de tedio).

12) No se trata de un idealismo. La realidad, que nos ha aburrido, empieza a ser substituida por una desrealidad —no por una idealidad: las ficciones, las fantasmagorías, las entidades míticas no son idealidades: son, más bien, exageraciones de lo real, deformaciones que el hombre crea en su fiebre de animal mitológico, presa de un dionisiaco entusiasmo. El hombre crea un mundo ficticio para salvarse del realismo. Frente a la ciencia naturalista, positivista, crea las ciencias del espíritu: *artes y filosofía*.

13) Por tanto, por una necesidad inaplazable, llega el hombre a una época de oro, a una *aurora*, en la cual todo es delirio y alucinación, energía creadora (entusiasmo), canto trágico al Dios del entusiasmo universal, al Dios de la fuerza, de la energía inspirada.

14) Se arriba, pues, a un diálogo cruento con la naturaleza.

15) Esto supone una actitud nueva, hostil y filial, ante el mundo y, por tanto, una nueva actitud ante la religión.

16) La religión nace de una peculiar actitud creadora ante lo real y todo cambio en ella supone en el hombre una necesidad de renovación de su mundo cultural. Ortega dice que la filosofía nace en Grecia como fruto de un cambio en las creencias religiosas. Pero es más cierto y radical que el cambio se opera en el modo de sentir la Naturaleza. La religión sólo es un aspecto de ese modo de sentir.

17) Por todo esto vemos que la humanidad llega hoy, como otras veces, a una aurora: estamos en la antesala de una de las más intensas épocas de la *filosofía*, de la *música*, y del *teatro*.

- 18) El hombre empieza a necesitar la farsa, quiere volver a ser farsante.
- 19) Poco a poco las diversiones realistas —circo, toros, etc.—, irán dando paso a las diversiones —o evasiones, según se quiera— farsantes.
- 20) Estamos, pues, *en la aurora de la tragedia*.
- 21) La sensibilidad humana está sometida, como cualquier fenómeno de la naturaleza, a corrientes de sosiego y de exaltación. Echando una mirada a las épocas de sopor, de imperialismo del tedio —la estoica, por ejemplo— sentimos la deprimente impresión de estar en una ciénaga, ante un mar muerto. Pero siguiendo el fenómeno en su desarrollo lentísimo, en su duración cuasiparalítica, observamos de súbito cómo las orillas de ese mar muerto empiezan a inquietarse, luego a encresparse, hasta entrar en franca efervescencia. Es el despertar de la Naturaleza ante la espoleada de su hijo iracundo, el Espíritu, que la incita a mortal coloquio.

—oOo—

CUESTIONES (b)

- 1) Diálogo interior-monólogo como nota esencial del verdadero arte y de la verdadera filosofía, la filosofía *originaria, genuina, legítima*. La filosofía es monolética —o monológica—.
- 2) Individualismo universalizante: aislamiento en el orden de lo concreto, de lo singular; segregacionismo, diseminación, anacoretismo, dispersión del individuo, fuga a su hogar individual, íntimo.
- 3) Humanismo como soledad (primera etapa) y reflexión.
- 4) Concepción trágica, romántica, violenta, enérgica de la vida. Enaltecimiento de los valores espirituales del hombre: universalismo.
- 5) Tendencia a un mundo de ficción, alegoría, taumaturgia.
- 6) El tedio (tercera etapa) y sus diversos grados de desarrollo: alternancia de la ansiedad, la desesperación, la tristeza, la melancolía. *Tedio pático*: inquietud, afán, ansias, proyectismo, planificación excesiva, expansión, emigración, turismo, nomadismo. *Tedio dinámico*: curiosidad, desesperación, tristeza y alegría alternas, melancolía esporádica. *Tedio héctico*: debilitamiento pleno, recogimiento, iniciación de la actitud reaccionaria, espiritualismo, anacoretismo, romanticismo, pesimismo heroico (tragedia), filosofía de la violencia y del torbellino natural.
- 7) Prurito de unificación, simplificación, renovación de raíces. Unificación de las artes entre sí, de las ciencias y de estas y aquellas. Imperialismo de la filosofía como Ciencia Suprema, única capaz de albergar en sus principios universales el ámbito total de la ciencia y del arte.
- 8) *Intuicionismo*: la mirada del yo indaga el espíritu, actúa dentro de la inmanencia, su mirar es interior, imaginativo, fantástico, no abstracto, no "intelectual". El monólogo, esencia misma de este genuino modo de pensar, creador y artístico, inspirado y violento, no deja al yo contaminarse de los malos hábitos *perceptivos, realistas, naturalistas, cosistas, divisivos, clasificatorios, disecantes*. En este modo de pensar hay predominio absoluto de la percepción inmanente, del *intuitus*, y sus hallazgos son trascendencias inmanentes, por tanto, significaciones vivas (ni abstracción, ni materia bruta). Es, pues, la pupila que se mira a sí misma.

9) Esto trae consigo una nota que es esencial a este modo de pensar, de ser, de vivir, de enfrentarse ante la Naturaleza, que es ahora el gran libro, el gran monstruo, y la fuente de la fuerza y de la sabiduría: esta nota es la *concepción dinámica de la realidad*. Nos parece que todo fluye, todo cambia, lo real es el movimiento, las cosas consisten en un ímpetu trágico y sabio, en violencia, en lucha interior, en angustia óptica, zozobra permanente por la cual es ser natural de continua creación, fuerza genetriz, inspiración creadora inagotable que nace de su propio dolor, del dolor de sus esfuerzos contrapuestos, que son su legítimo ser. Y esta tragedia del ser, este cruento monólogo de la naturaleza, este interior desdoblamiento, es lo que el espíritu del hombre aspira a captar, a saber. Por ello la filosofía es monolética, pretende reflejar el monólogo doloroso de ser.

10) Los conceptos, pues, han de ser dinámicos, como enseñó para siempre la filosofía trágica de Hegel. Más que conceptos, han de ser imágenes dinámicas, mágicas, de incesante fluctuación, como las burbujas de un hirviente cráter, como el relámpago o el trueno, cuya presencia es casi ausencia, pues se vale de un impacto instantáneo para desarrollar su violenta entidad. El concepto se hace relámpago, la imagen es mágica, electricidad, fluidez impetuosa, y todo es fuego. La unificación no puede ser mayor. La naturaleza corcova, se agita, hace hervir sus raíces y las funde. De este modo vienen a darse un abrazo de fuego inmortal Heráclito, Hegel, Bergson; las lenguas se unen y brotan las claves del decir único, del decir universal. Se acaban las divisiones, las cuadrículas de la inteligencia y de las apariencias reales. Se extinguen los siglos, todo es tiempo indiviso, la esencia de las cosas lo une todo. La tragedia griega de Esquilo saluda al público de Shakespeare y Calderón, y éste es hermano gemelo de Beethoven y de Hegel. Sólo es lícito distinguir dos momentos convencionales en el torrente de la humanidad: uno de entusiasmo genesíaco y otro de progresiva calma, esto es, un paso a través del llamado clasicismo y, en último término, un paso al decidido sosiego, a un tedio definitivo, siesta de la Naturaleza, sueño de Hércules, que cual volcán universal, prepara en sus entrañas las futuras erupciones de la vida inexorable.

—oOo—

Poco a poco, sin dar prisa inadecuada, iremos viendo la posibilidad de una filosofía de la tragedia como concepción trágica de la realidad.

Ha de ser paulatinamente, pues todo lo vivo (y un sistema de ideas lo es) consiste en un ritmo determinado de duración, obedece a un despliegue cuyo ritmo depende de su esencia misma, de tal modo, que una aceleración inadecuada produciría una alteración esencial en el fenómeno. Todo lo real se mueve, y todo lo que se mueve ofrece un cierto despliegue. Un despliegue —desarrollo— no es una libre descarga, sino una dura tensión de principios, una *lucha* de tendencias: solo se *despliega* lo que de algún modo está *plegado* y permanece de ese modo. Esto se comprende con facilidad si advertimos que una duración es una fuerza y, como tal, consiste en una interna oposición, en una necesidad, en una íntima *exigencia*. Esta exigencia es lo que da a la vida un ritmo propio, su ondulación peculiar, que no es nunca uniforme, mecánico, sino que en cada momento crea su oscilación adecuada y que es siempre capaz de gastar toda su reserva, toda su potencialidad óptica, si es preciso, para dar, con ocasión de algo, un ritmo adecuado a su proceso existencial.

Esta exigencia de lo real, este pliegue y despliegue correlativos, es lo que hemos de estudiar como *fenómeno* trágico de lo real.

Es la energía, la fuerza, una dinámica *ligazón*, una interna obligación, un cumplimiento determinado de una ley propia.

Esta dualidad de principios la observamos en todo aquello de que podemos decir que tiene gravedad, peso, carga.

La energía es tanto mayor cuanto mayor sea su *trágica* contrariedad. De ésta obtiene su orden adecuado, su despliegue.

—oOo—

La debilidad de las cosas es la ineptitud de ellas para absorber en su hogar íntimo una mayor o menor dosis de *adversidad* (la ligereza de una pluma se explica así).

Es curioso ver que toda época débil para las creaciones culturales estrictas, sea una época de extraversión, de avidez realista. Lo curioso es que este fenómeno, meramente social y humano, ofrezca las mismas características en el orden biológico.

La resistencia es un fenómeno de soledad: sólo es resistente lo que es apto para vivir en clausura, enfrentado consigo mismo, en *trágico monólogo*. Las células débiles, las cancerosas por ejemplo, ofrecen una característica esencial: la *extraversión*, lo cual debe llamarse "realismo". La vida, en estas situaciones límites, tiende a acelerar su duración, a gastarse todo su *poder* —su haber— biológico: toda su energía es empleada en una como generosidad y derroche suicidas.

Esto nos produce la tentación de formular esta hipótesis: el cáncer consiste en un desequilibrio enzimático y, por esto, toda averiguación respecto al poder genético será, asimismo, un adelanto en la batalla contra esta gravísima enfermedad.

—oOo—

La *debilidad*, según estas ideas, es gregaria, socialista, y la soledad, en cambio, es el símbolo de la tragedia heroica, de energía, de lucha, de orgullo óntico, de goce metafísico en la propia agonía, de obligación legítima con las leyes que son nuestra *vigencia* y nuestra *urgencia* en este mundo.

No es extraño que Heráclito pensara en el fuego como supremo elemento: es el único fenómeno de la naturaleza cuya fuerza, para ser tal, no necesita la ley universal de atracción, pues en sí mismo la lleva como lleva el tejido vivo su glucógeno.

—oOo—

Si ha de comprenderse esta concepción general de las cosas como una *igne* tragedia, es preciso ante todo, ver en la esencia de ellas un denso líquido en incandescencia, lava universal que empaña la diafanidad del aire con el vaho del espíritu, supremo gozo del dolor, alegría de frente sudorosa. La verdadera alegría, pues, sólo surge de la gran tragedia y es como el humo aromático y esencial que desprende la Naturaleza en su orgía y entusiasmo genesíacos. *Solo hay gozo donde algo se quema.*

—oOo—

De momento, según nuestra idea del monólogo interior inherente a la tragedia, el coro sería el *Eco de la Naturaleza* funcionando como interlocutor en el coloquio íntimo del entusiasmo trágico.

—oOo—

La religión es sólo un precipitado, una vertiente del monólogo entusiasta y cruento del Hombre y su Naturaleza.

—oOo—

La humilde y mansa laguna de aguas inmóviles va de súbito encrespando sus latidos, un aliento misterioso enfurece sus ritmos, sus límites se dilatan, es sitio de convergencia de todos los mares y todos los vientos, de todas las exaltaciones ígneas de la Naturaleza. Todo se torna ígneo, poderoso y unánime, en comunicación fundidora. La vida, en vez de extinguirse en medio de ese fuego universal, dilata sus palpitaciones e intensifica sus poderes engendrando monstruos. El monstruo en arte es símbolo de la grandeza con que lo natural se manifiesta cuando funde sus esencias en una sola vertiente.

—oOo—

Toda época trágica, romántica, intimista, cruentamente monológica —monoléctica— *es adicta al sentido de las cosas*, a su dinámica significación, y en este espíritu todo concurre en conflagración interior portando una razón, una evidencia: el pasado ofrece su claro, su justificado perfil, su gesticulación impetuosa pero razonada, exenta de absurdo, su ademán hacia un futuro que corre a su encuentro en ese halo mágico, chispeante, huidizo, deslizante, vertiginoso, productor de nostalgia vacía, que es el presente.

—oOo—

El espíritu trágico se manifiesta en furor de ademanes porque es una manga en cuyo interior viaja un líquido impetuoso, ígnea lava en que se han metamorfoseado todas sus pretéritas sensibilidades, todas sus gestiones, sus ardores y languideces, sus cobardías de anemia y sus atrocidades entusiastas, mimado por un horizonte de amenazas, de esperanzas monstruosas.

—oOo—

Todas las artes son manifestaciones mediante *signos*. El gran error de Hegel, al lado de su gran genialidad ideológica y estética, consiste en haber clasificado y estudiado las artes según la índole de sus signos respectivos. La cualidad artística, como significación que es, está por encima y por debajo de sus signos, por más que éstos condicionen la manifestación de que son vehículo.

Este error es el mismo que se comete en lingüística siempre que se pretende llegar a las significaciones universales partiendo de las clases de términos, cual hizo nada menos que Aristóteles, cuya metafísica, construida con este procedimiento, ha perdurado sin embargo a través de los siglos para justificada vergüenza de la humanidad, pues tal perseverancia de una arcaica concepción, genial sólo desde su nivel y horizonte históricos, sólo es síntoma de que el proceso espiritual del hombre corre, a veces, con tardo paso de vaca.

—oOo—

En toda razón romántica se repudia con enérgica decisión el exclusivismo. No hay predominios, primacías, matizaciones fijas; todo fluye en fragorosa procesión, en unidad y no en unicidad.

Todo es vivo, hirviente, fervoroso, concreto, sin abstracción alguna, flexible, incompatible con la rigidez, con la legalidad abstracta y, en cambio, interlocutor de la equidad. El único aspecto que puede juzgarse predominante en toda sazón trágica es el de fervor, el de ígnea exaltación del entusiasmo universal y universalizante, cuyo resplandor y estruendo da a su gesto y ademán general una fisonomía propia de monstruoso incendio.

—oOo—

La mansa laguna, de oscura y lenta oscilación, solitaria y triste, rodeada de bosques inmóviles, encrespa de súbito sus orillas, ensancha sus alcances, estremece sus árboles vecinos y, al cabo, tórñase sede de una conflagración y concurrencia universal. De su fondo surge un ímpetu que contagia de furor, árboles, hombres, animales. En su lugar concurren todas las fuerzas naturales y todo se entremezcla en monstruosa copulación.

—oOo—

El arca de Noé es el mejor símbolo del romanticismo trágico. En medio de un torrente infinito en que todo queda enlazado por la ruina y el ahogo, un monstruo humano conduce la nave en la cual viajan todos los seres, sin distinción de jerarquías, en generosa y fraterna comunicación.

—oOo—

Hemos de ver en la concepción romántica, en la sentimentalidad trágica, en su fondo más esencial, el secreto del incesto, su *cuasi*-justificación.

—oOo—

El paraíso perdido es el símbolo que significa, con mayor energía, con significación más esencial y elevada, la prosapia humana. Haber perdido la alegría paradisíaca en pro del saber y de las solitudes de la acción, de la curiosidad y del intelecto, es la prueba más eficiente de que el hombre es tal por su concepción trágica de la vida, por su vergüenza ante el espejo de su propia conciencia; por su hastío entre los halagos innumerables de una existencia gratuita y sin imaginación.

—oOo—

Distancia sin espacio; lejanía; intimidad arrebuja en rara ornamenta que anuncia incitantes posibilidades, promesas halagüeñas; secreto, misterio, enigma, presencia de signos sugestivos, de símbolos que son más bien máscara que oculta una realidad feroz, esquiva, desdñosa, pero llena de tesoros que han de ser entregados solo a un descifrador de esfinges. Fisonomía constituida por un haz armonioso de ilusiones, disfraz que suscita conjeturas sobre un mundo de esenciales problemas para una vida que es seria en su raíz última. Nuestra época, de decisivo esto romántico, de impulso trágico, como todas las de la historia de índole idéntica, ha de rehuir la presencia de las cosas, ha de buscar profundo sentido, conducirá los signos hacia la hoguera en que cada cosa disuelve su motivo. Fisonomías, gestos, estilo, acento, atavíos, serán solo adornos solemnes, de intenso matiz simbólico, mágico, que cubren la entrada a la sinuosa gruta de la personalidad.

---oOo---

El arca de Noé, mansión flotante de todas las especies, tremante y atormentada sobre un océano alimentado por todos los mares, todos los ríos, todas las lluvias, común abrigo de los seres más diversos en la conmoción trinitante del Universo no es símbolo de igualdad, de comunismo de valores, de absurda democracia. Es lo contrario: la más estricta jerarquía, la gradación más esencial entre individuos y especies que se comunican y conviven sin abandonar su idiosincrasia, sin debilitar o manchar su condición ni mezclar con impurezas extrañas su solitario valor. Sólo hay verdadera jerarquía entre seres que de alguna manera conviven. Cada individuo y cada especie desde el arca de salvación lanza al mundo sus propias lágrimas o quejas, o reacciones heroicas y trágicas, con su sello más individual y legítimo desde su inalterable soledad. Sólo hay jerarquía rigurosamente humana y humanística, trágica que hace posible las épocas de heroicas jerarquías, cual ha de ser esta época nuestra que hoy empieza a germinar, a lanzar sus primeros balbuceos confusos y trinitantes.

—oOo—

He aquí la confesión de un insigne escritor verazmente representativo de una época de literatura de extravasión, de evasión realista: "Encerrados en nuestro despacho tememos volvernos monomaniacos e hipocondríacos, tememos tener ese triste amaneramiento de los otros, ese no saber ver, ni oír, ni asociar. Buscamos fuera un contraste real a nuestras ideas" (R. Gómez de la Serna, Pombo, pág. 74).

Es ésta una confesión de literatura que va impelida por afanes de percepción trascendente. Nuestra época, en cambio, tiende a vivir desde su propia conciencia, y su adminículo mental es la percepción inmanente. No busca fuera un contraste real a sus ideas, sino, más bien, crea, desde su soledad pura y enérgica, un contraste ideal a sus realidades.

Un giro tan rotundo de una época respecto de su precedente no ha de extrañarnos, pues la historia del hombre, la historia del espíritu humano, la metamorfosis incesante de su conciencia en todas sus sinuosidades y matices, ofrece siempre estos contrastes, estos momentos de sopor o de bajeza, de debilidad espiritual, precediendo o sucediendo a sazones de entusiasmo supremo en que se desbordan todas las energías, en que se desarrollan todas las potencias naturales y espirituales, con todos sus secretos, con sus creaciones posibles largo tiempo congeladas.

—oOo—

Ocurre a la humanidad en su discurso espiritual lo mismo que al individuo de todas las épocas y latitudes, a lo largo de toda una vida, o de toda una hora, o aún de un simple minuto, al genio lo mismo que al hombre normal, y al infraudado: sus momentos preceden y suceden a otros momentos de entusiasmo, o de debilidad mental; y sin poderlo evitar, sus vidas van dando tumbos, sufriendo los mayores contrastes, los altibajos más inexplicables, unas veces disfrutando de la exaltación más lúcida, otras sufriendo la humillación más dolorosa de su propia naturaleza, humillación que consiste en no saber explicarse ni el sentido más simple de las cosas más habituales, en hallar por doquier la incompreensión, en olvidarse incluso de sus experiencias nobles, de sus recuerdos, con más o menos dignidad, humillación que consiste sobre todo en el asombro ante lo que hemos pensado o dicho o hecho en otras ocasiones, en la duda de si aquella idea feliz, aquel proyecto idóneo y enérgico fueron pensados por el mismo que ahora soy o más bien fue un cuento que nos contó alguien que hemos olvidado, quizá ese amigo fugaz, absurdo por su falsedad de aparición, ese que nos habló en la estación mientras soportábamos el retraso del tren.

—oOo—

PRISA Y TARDANZA

La historia del hombre es el fenómeno móvil y progresivo de la conciencia. Para llegar a su esencia es preciso hacer una fenomenología de su decurso, de su ritmo, de su movilidad de desarrollo como sobre una vivencia cualquiera.

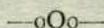
A tal efecto nos valen dos categorías o aspectos o perspectivas: *extraversión* e *introversión* con su transitivo intermedio de indiferencia. O en otros conceptos traducida la misma esencia, diremos que hay épocas de *prisa* y épocas de lentitud o tardanza.

Prisa de nuestras acciones externas, prisa de nuestras reacciones, sentimientos, pensamientos, etc., urgencia mental y psíquica ante las cosas, ante la vida, ante todo aquello que de algún modo aparece en la conciencia del hombre portando una significación. Tardanza de las cosas, de los acontecimientos, de las novedades, de las soluciones cotidianas y futuras, lentitud de espera, inquietud de quien espera algo cada vez más impreciso y vacío, evanescente sentido que carcome las calorías de la sensibilidad y la robustez de la mente, ansias de evasión de la realidad inmediata hacia cosas siempre nuevas, cualesquiera que sean, con tal de que sean capaces de llenar las grietas que van formándose a la movilidad de la conciencia, búsqueda incansable de esa velocidad que es humedad que restablece la flexibilidad perdida.

La historia es una vivencia en cuyo decurso aparecen alternativamente predominios de inmanencia y de percepción trascendente; sazones en que todo tiene una movilidad apetecible, una fuerza noble que tiende hacia un fin concreto, un sentido claro y sustancioso que alimenta la ígnea inquietud del espíritu y sus multitudes de mitos incandescentes. Sazonos, en cambio, en que la sensibilidad pierde calorías y todo existe en una desesperante quietud porque el hombre introvertido acabó con sus posibilidades imaginativas y decidió entonces vivir desde sus percepciones trascendentes, cara al mundo, en comunicación directa de sus sentidos con la faz, con la significación periférica de las cosas, arrojado a sus circunstancias con ojos desorbitados y oídos de zorro, bebiendo tosquedades, gastando vilipendioso los restos de espiritualidad que le quedaban en comunión con las cosas y quisicosas, en un comunismo de nivel que sólo puede explicarse con la desaparición de la conciencia, con la desolación de la facultad imaginativa. Es el momento del tedio universal, de la indiferencia, de la ruina total de las posibilidades mentales, significativas del hombre.

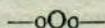
Este desarrollo del fenómeno histórico como vivencia que emerge del yo de la humanidad, aunque ofrece tres momentos, matices o aspectos, es un proceso indiviso en cuyo interior progresa un sentido, un argumento, un conflicto, un problema, una realidad, que tiende a su plenitud, a su madurez, al despliegue pleno de sus posibilidades, de su sustantividad. El fenómeno histórico es, pues, una sustancia viva que nace de un determinado núcleo de "riqueza" óptica a partir del cual evoluciona, se transforma hasta gastarse todo su haber. De la reflexión enérgica y creadora, de su diálogo interior fecundo, en que todo es prisa íntima, movilidad de hoguera en que se metamorfosean las sustancias universales y se fragua una nueva creación, va la conciencia cediendo paulatinamente al imperio de la percepción, al dominio de las facultades realistas, divisivas, naturalistas y clásicas, cínicamente objetivas, hasta llegar a la indiferencia, al tedio definitivo en que todo se reduce a su aspecto externo, a su estúpida y ciega silueta y la humanidad es ese coro multitudinario que vemos a lo lejos en un escenario universal de apariencias donde, previamente despojados de su conciencia, bailotean como sombras chinescas que se hacen

cosquillas con reciprocidad de rebaño, bajo la égida de la irresponsabilidad. La hora del tedio, de la indiferencia, de la irresponsabilidad de la vida en su reducto sensorial ha llegado y todo se oscurece. Pronto veremos surgir detrás de ese horizonte negro una nueva aurora, una nueva conciencia, haciendo ademanes de fuego, de intimidad y de diálogo incendiario con todo. La tragedia se acerca y hasta el mosquito más humilde se siente héroe y padre de dragones.

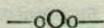


Cuando la extraversión llega a su grado culminante de vaciamiento del espíritu, la puerilidad, la irresponsabilidad, la desnudez, la ingenuidad pura, toman el mando de la vida. El espíritu se ha ido depauperando, su contenido ha ido disminuyéndose y debilitándose, y la personalidad humana queda reducida a las sensaciones visuales. En la pupila queda danzando el cadáver del espíritu. Por esta razón, para el niño pensar es ver y cerrar sus ojos equivale a borrar su ser de la existencia. Este gesto tan corriente en el niño, símbolo de la ingenuidad suprema, el de intentar su propia ocultación cubriendo sus ojos, es símbolo también de que en él su espíritu no se halla concentrado en la robustez de sí mismo, sino en la debilidad de su extraversión última, en la pupila, dirigiendo percepciones visuales en vez de ideas. Las épocas de niñez —añamamiento o puerilidad— expresan su presencia, su cuerpo, pues es éste su único contenido. Las épocas de intimidad, de madurez trágica, de romántico y denso monólogo, en cambio, expresan su ausencia, su trascendencia, su espiritualidad, su esencia significativa; y es por lo que son épocas sobremanera expresivas, rebosantes de sentido, en las que todo toma un aspecto de insignia, de signo, de símbolo, de rasgo que es, ante todo, gesto o ademán del ígneo espíritu que tras él late.

La fisonomía de estas épocas de madurez es ante todo disfraz, máscara. Cuando en la historia emerge esa máscara hállase el espíritu en el inicio de una concentración máxima, en disposición de llenar el universo de incandescencias. El símbolo del espíritu es el fuego, pues es en éste elemento donde se da la concentración, la introversión, el ensimismamiento supremo.



La tragedia es el fuego en que la conciencia deviene merced a la exaltación entusiasta de su propio monólogo.



En este "diálogo y tragedia" ha de hablarse mucho sobre el fuego. Es su signo, pues en él podemos encontrar las notas más densas y profundas del espíritu creador que hay en la Naturaleza y en el hombre. Representa la continuidad agitada y los mayores contrastes de los procesos románticos, trágicamente genesíacos. La historia humana es el resultado de esa pendulación fogosa del espíritu. En la noche quieta de los días ve de pronto el hombre que sobre la tenebrosa lontananza ha surgido un fuego que ilumina una escena nueva, misteriosa, y que la ilumina porque la crea desde su íntima conmoción genesíaca, en que todo es inquietud y contraste, continuidad fundente de heterogeneidades. Ese fuego no es fuego fatuo de ilusión trasnochada, ni es lámpara de insecto nocturno: es iluminación que emerge de una raíz profunda de la tierra.

Este fuego, este entusiasmo, esta conmoción honda y fecunda, ocurre de manera esporádica en la sensibilidad del individuo lo mismo que en la de los pueblos y de las épocas, siendo una fuerza misteriosa de la naturaleza que sólo por accidente se deja condicionar por las oscilaciones propias del proceso cultural.

No se ha visto aún con claridad que esta oscilación es el ritmo propio de la conciencia: la del genio como la del sujeto normal o el infradotado. El hombre más mediocre, lo mismo que el genio de un individuo o de una época de exaltación creadora, experimenta a lo largo de su vida consciencial, momentos de entusiasmo creador en contraste con otras etapas en que la debilidad de su espíritu parece que va a consumir los últimos ímpetus de su ciclo vital.

Esta obra, bajo las "categorías" de diálogo y de tragedia, aspira a lograr una interpretación filosófica general de las realidades humanas, una descripción fenomenológica del proceso vivencial que es la historia.

Esto no se ha hecho nunca, creo yo. No se ha hecho porque la historia, como rama del saber, ha sido siempre mera acumulación de hechos, registro de datos sobre lo que el hombre ha hecho, sin preocuparse de su coloración significativa general.

Toda época es un punto de vista desde el cual el hombre siente y piensa la vida, su mundo; y con arreglo a esta perspectiva o modo de pensar y sentir —vivencias— siembra de hechos su decurso.

Se ha solido creer que una época está constituida por estos hechos, por estas realidades que el hombre hace. Aquí hemos de afirmar lo contrario: una época no es un conglomerado de hechos, batallas, edificios, leyes, cambios de régimen político y gubernamental, etc., sino un conglomerado de vivencias, de significaciones, de intenciones psicológicas y lógicas. La historia, antes de ser un hecho, es una intención, un movimiento de la mente, una vivencia originaria que surge y que por sí misma tiende a desarrollar toda su necesidad interna provista de sentido. Este sentido es el que la filosofía de la historia debe indagar.

Recomendaba Hegel, aludiendo a la hipocresía humana, no atender a lo que el hombre dice sino a lo que hace, para conocerle en esencia. Esto ha de entenderse bien, porque es una idea muy profunda y rica. Señala, por una parte, que el hombre suele expresar lo que no piensa y, por otra, que en lo que hace, quiera o no, se confiesa, imprime una intención, un sentido auténtico y latente.

Nada se sabrá con hondura en las ciencias del hombre si no se consagra todo el poder fenomenológico de la filosofía a interpretar la intimidad del espíritu, y no su exterioridad, que suele ser mera presencia deformante, cuando no estúpida, carente de sentido.

—oOo—

FENOMENOLOGIA DEL ABURRIMIENTO

"Diálogo y tragedia" no es una denominación convencional, o arbitraria, o extrínseca. Hay en ella dos "categorías" de la realidad general que se investiga. Son dos comportamientos generales, dos condiciones supremas, trascendentales que se observan en la esencia de algunas épocas históricas de peculiar brío creador, de sensibilidad tensa ante las cosas.

—oOo—

Ante todo, es una teoría general de las realidades humanas. Esto le da derecho propio a aspirar a la condición de "filosofía de la historia", de "filosofía de la cultura" entre otras cosas. Es una disciplina filosófica general: una estética, por ejemplo.

El método es fenomenológico en rigor. Y parte de una hipótesis fundamental, de la que derivan todas las ideas de la teoría, todas las consideraciones de detalle y hasta sus desvíos hacia temas muy heterogéneos que, empero, conectan con el tejido ideológico central.

—oOo—

Consideraciones sobre los asuntos más esenciales de la biología, la bioquímica o la física general no son mera ilustración, sino explicitación y comprobación de la tesis central, que hemos de denominar "teoría del centro ubicuo". Esta tesis no es una tesis, sino una hipótesis, una intuición que pretende haber calado una región ignota de la realidad, un comportamiento o propiedad general de la naturaleza en todos sus órdenes.

—oOo—

En su esencia el "centro ubicuo" consiste en una propiedad metafísica de la materia en todos sus grados; y del espíritu. Es la propiedad que lo real tiene de trascender y de continuarse con arreglo a un principio que no es ni físico, ni biológico, ni siquiera matemático o geométrico.

Desde luego es un "concepto", una realidad realísima, pero no experimentable.

En principio podría confundirse con el viejo principio leibniziano de la continuidad de la materia. Y algunos ejemplos de la filosofía de Bergson valdrían para explicarlo, para corroborarlo.

Pero es algo más.

Al principio de este ensayo hemos apuntado que la conciencia es como un ojo mágico en constante oscilación e irradiación a partir de un centro de gravitación, que es el yo. Según este fundamento teórico e hipotético la alegría significa *extraversión*; el dolor *introversión*, concentración y densidad temporal y significativa.

El aburrimiento, en cambio, es la distensión, la debilidad e indeterminación de la conciencia, la indiferencia, la carencia de sentido causada por la carencia de densidad consciencial.

—oOo—

La conciencia es, pues, un diafragma, un centro de irradiaciones concéntricas de mayor o menor densidad. Densidad aquí, según esta teoría, se dice respecto a un centro, del cual toma toda su energía, del cual brota en oleadas la intensidad de sus realidades, de sus significaciones.

Es importante aclarar qué entendemos aquí en el concepto de *densidad*, pues observamos esta propiedad en todos los estratos de la naturaleza y del espíritu. Por lo pronto, refiriéndonos a la conciencia, densidad equivale a intensidad, tensión y presión, fuerza que emana del eje egoico. La conciencia es un tejido infinito de círculos concéntricos, cada uno de los cuales tiene un determinado grado de densidad y energía, según se acerque o se aleje del centro. Es una fuente de vitalidad, un proceso concreto, una función lenta y viscosa que desarrolla desde su más radical centro su poder creador.

En el dolor y en el gozo verdadero el ámbito elástico de la conciencia contrae su irradiación, intensifica su operación de dar sentido, su horizonte temporal

tiene límites precisos, determinados y su amplitud es sólo la suficiente para que tenga en todos sus puntos, aún los más alejados, una dosis de sustantividad considerable. Es decir, hay introversión, hay mayor cohesión de las vivencias entre sí, hay unidad, agilidad ubicua, referencia estricta y "resonante" de todos los objetos y de todas las facultades. El gozo y el dolor profundo, la tragedia, consisten en un permanente regreso de los extremos hacia la más profunda concentración. En el hombre todo es intimidad, enérgica relación de todas las partes de su ser hacia su punto central y culminante. Su imaginación desarrolla su mayor agilidad, su sensibilidad vibra ante el menor estímulo, siendo creadora de sus propios tonos e incentivos. En fin, su entendimiento indaga los más ocultos y alejados rincones de sí mismo y de la realidad.

La alegría, en cambio, consiste en un progresivo salirse de sí, en una descen-tración y debilidad, en un empobrecimiento de las facultades anímicas, espirituales y aún fisiológicas.

Pues bien; esta obra pretende hacer un esbozo general de las oscilaciones espirituales que dan sentido y esencia a la historia del hombre.

En primer lugar apuntemos que toda época tiene su secreto, su espíritu, o inspiración, o sensibilidad propia.

Arranca de una determinada "necesidad", un peculiar depósito de energía espiritual que ha de desplegarse para crear sus objetos privativos. Digamos de una vez que la historia es una vivencia que tiene su punto ahora —como diría Husserl— y que tiene, sobre todo, su centro de posibilidades creadoras, como decimos nosotros.

Aunque la historia es una vivencia, un proceso indiviso, es preciso reconocer su abigarrada ondulación, lo que podríamos reconocer como su cambio incesante, su infinita metamorfosis, que da lugar a la diversidad de las épocas.

Pero no hacemos auténtica filosofía de la historia si no descubrimos los rasgos generales, las categorías, las significaciones esenciales de las épocas en particular y de la historia como proceso general y único, por encima de las sinuosidades detallistas.

Decíamos que una época es una vivencia, es una función que aspira a desarrollar un determinado secreto que le es peculiar y del que surge toda su sustantividad. Descubrir esa clave es una labor ardua e importante para el investigador. Pero aún es de mayor provecho describir el comportamiento reiterado y general del espíritu, sin tomar en cuenta ninguna de sus particularizaciones. Su concretez formal, significativa, no sus individualizaciones, las cuales suelen ser más producto del azar que de una concepción unitaria de la realidad o de un proyecto coherente.

La filosofía de la historia aspira, pues, a describir con exactitud fenomenológica la "legitimidad", la motivación, la autenticidad propia del espíritu a través de sus oscilaciones diversas.

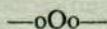
El espíritu, de una manera reiterativa, tiene momentos de extraversión, de realismo, de atención constante al detalle externo, de individualismo, de materialismo, de presencialismo. Es decir, tiene en su decurso incesante "momentos" de matización "clásica". La llamo "clásica" porque entre sus notas está la mesura, la tranquilidad, el sosegado curso de una sensibilidad que no crea desde sí misma sino desde la objetividad externa. Esta afición a lo externo, a lo trascendente real, a lo positivo, a lo objetivamente efectivo, es ya una extraversión consciencial. El interés

que brota del yo extiende su radio a un horizonte cada vez mayor, en donde encuentra "cosas", objetos rigurosamente reales. Este interés objetivo, este robustecimiento progresivo de las facultades de percepción trascendente no cesa, su avance es inexorable y arriba a una sazón de definitivo realismo. El vaciamiento de las facultades inmanentes es paralelo al robustecimiento de la percepción. En el último estadio del realismo la imaginación del hombre yace en un empobrecimiento rotundo. Pronto empezarán las masas a imponer su única legitimidad: su corporeidad, su insultante presencia.

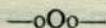
Pero las épocas que más nos interesan son las épocas trágicas, románticas, pues de ellas depende toda la creación cultural. Son épocas enérgicas, heroicas, cuyo secreto es un impulso desbordante, un anhelo de creación de realidades. Crean desde sí mismas, desde su cruento monólogo, un mundo infinito de cálidas fantasmagorías. No inventan buscando en la realidad exterior, cual ocurre en el clasicismo. En cambio, el espíritu se sumerge en sí mismo para producir toda clase de objetividades, todo el conjunto de significaciones en que consiste una cosecha cultural.

El teatro, la filosofía y la música son las tres grandes objetividades que crean las épocas de exaltación romántica.

Por esa intimidad volcánica del hombre de las épocas trágicas, donde llega la naturaleza humana a su máximo poder introversivo, la cultura se nos ofrece como producto incandescente, como *alucinación y delirio*. Cualquier cosa o acontecimiento es incentivo suficiente para suscitar una intensa significación. Todo se torna significativo, sugerente, la naturaleza se convierte en anfiteatro infinito donde todas sus cosas representan a cada instante un papel, un rasgo, un gesto. El hombre siente en su fondo ansias de transformarse, de representar cada vez mejor su papel en un mundo en que todo se conmueve y hay lluvia permanente de ideas y de imágenes.



Pero el espíritu no es un estado, no es una sustancia. Es un proceso, un desarrollo. No se detiene en su trágica y romántica sazón; continúa. Poco a poco su monólogo va perdiendo energía, intimidad, interés, significación. Es decir, se realiza, se objetiva. Aparece de nuevo el interés por lo concreto, por lo toscamente presente. No interesa ya la lejanía, la trascendencia, la intimidad esencial de las cosas. En suma: el espíritu clásico ya no quiere ser sagaz, ni creador de significaciones, ya no aspira a llenar su conciencia de personajes imaginarios. Empieza la sensibilidad a perder temperatura y su legitimidad es ya más objetiva, más adscrita a la presencia, al hecho, más *legal*, menos "equitativa". Las épocas clásicas crean el derecho abstracto y repudian por absurda la *equidad*. La energía romántica, la función íntima se trueca en presión externa, relación entre objetos efectivos, enlace de cosas, invención de realidades medidas y mensurables. Es la época propicia para el brote de un genio geométrico como el de Euclides. Este positivismo —el de Aristóteles lo mismo que el de Hume o Augusto Comte— precede y procede siempre de una gran época romántica, de tragedia y monólogo interior. Es su hijo frío y calculador.



EXTRAVERSION Y GREGARISMO

Decíamos que el período clásico es ya realista, positivista, naturalista. Esta objetividad del espíritu continúa perdiendo intimidad, va sometiéndose cada vez más a lo concreto hasta culminar en un realismo exacerbado y decadente. Es la época propiamente extravérsiva en que la imaginación creadora y la sensibilidad tensa se han perdido y el hombre tórname un can hambriento de tosquedades. No hay ya legitimidad, responsabilidad, conciencia para las cosas. La legalidad más sabia sería inútil para este hombre que ha iniciado ya su definitiva emigración hacia lo simplemente corpóreo. La vida va reduciéndose a una sensación y el espíritu es una simple agitación perceptiva.

Es el reino del tedio y la incapacidad para quedarse solo en diálogo consigo mismo. Aparece, por tanto, el gregarismo, el hombre de grupo, el hombre sin imaginación e incapaz de pensar, tosco e influenciable, cuya misión en la vida es ir descubriendo numerosos casos de lo que él llama la *injusticia*. Hay un momento siempre reiterado en la historia, en el que los pueblos empiezan a "fijarse" en muchísimos detalles de injusticia. Las leyes más nuevas sustituyen a las menos nuevas. Uno de los síntomas esenciales del realismo progresivo del espíritu es ésta insaciable apetencia de legalidad, de presión externa, de enlace.

El término legitimidad es muy importante y es preciso corregir el sentido con que ha sido usado varias veces en filosofía de la historia.

Aquí entendemos por legitimidad el dinamismo concentrado de la conciencia, monólogo interior de las épocas trágicas y creadoras de cultura, cuya mayor característica es la vida solitaria y especulativa. Son hombres que ansían la soledad y el silencio, el aislamiento supremo para pensar en lo ausente, en la trascendente. Estos hombres parecen antisociales, huraños, crueles, incomprensivos. La verdad es lo contrario. Todo verdadero humanismo supone aislamiento y comunicación por el orden trascendental. En estas sazones hay agrupación de personalidades, no de individuos cuyo conjunto es un rebaño. La soledad no impide la comunicación y la comprensión, sino que las hace posibles. Sólo pueden entenderse los hombres en su auténtica naturaleza después de haber vivido mucho tiempo en rotunda soledad, en permanente monólogo. Humanismo, generosidad, comprensión, suponen la legitimidad de una conciencia creadora de todas esas significaciones. Sólo hay cohesión de una sociedad en la medida en que cada conciencia individual mantenga referencia hacia la totalidad social desde su centro individual. Esta concepción de la funcionalidad y de la cohesión dinámica de la sociedad merece explicitación y comprobación. La relación de los individuos de un grupo vivo —una sociedad o un tejido biológico— es una función trascendente. La trascendencia resulta de la referencia doble de cada célula respecto a sí misma y al centro de la realidad total a que pertenece. El gregarismo, contra toda apariencia, rompe la funcionalidad indivisa y la trascendencia del todo. Sólo un conjunto de individualidades trascendentes puede producir cohesión, totalidad auténtica.

—oOo—

La célula cancerosa es gregaria: carece de la energía suficiente, de la concentración necesaria para mantener desde sí misma la referencia al todo celular. Su trascendencia es individualizante, particular, débil y termina anulándose.

—oOo—

ILEGITIMIDAD, CANCER Y ANTIMATERIA

El título mismo de este epígrafe denuncia su inspiración romántica. Está, pues, en consonancia con la idea central de este ensayo: que estamos llegando —todo occidente y quizá la civilización global— a una nueva etapa de la historia de germinante romanticismo. Poco a poco se irá notando la gama de síntomas, y al cabo de no muchos años estaremos en plena atmósfera volcánica.

Una de las características esenciales del romanticismo es la tendencia a la unidad. Ello se debe a un motivo aún más radical, más originario: la actitud de intimidad y esencialismo. El hombre de las épocas románticas no es perceptivo, no observa las cosas en su individualidad, en su condición externa. Lo externo es siempre superficial, y lo superficial excluye la unidad esencial de lo trascendente. Las facultades sensibles nos ponen en comunicación con cosas singulares, estáticas, que escinden, cada cual a su modo, la realidad total. Lo singular segmenta el todo del mundo en una gama infinita de colores, de matices, de posiciones, de formas. La cosa más humilde alberga un número ilimitado de notas que la individualizan, que la distinguen del resto del mundo: La realidad que nos da la percepción es superficial, estática, intrascendente. El hombre de las épocas creadoras, que yo denomino románticas —y que también podría llamar intimistas, o intuitivas, o entusiastas, o representativas—, no percibe los objetos naturales en su estática y singular exterioridad, sino en el proceso lento de su conciencia. Y como este consciencial proceso es una rigurosa función de desarrollo interno y por tanto indiviso, la unicidad de las cosas y su funcional comunicación es la evidencia misma de sus correlativas significaciones.

En la cámara *ubicua y resonante* de la conciencia —precisamente porque es donde surgen los sentidos de las cosas— todo hace referencia al resto, de tal modo que las diversas secciones o categorías de la realidad se relacionan por continuidad, no por contigüidad, ni por ser algo así como partes de un todo. En la conciencia no hay partes —como hasta el mismo Husserl ha creído— sino grados de concentración.

Por eso decía que este epígrafe se comporta de una manera romántica, unificadora. Pero esta tendencia no es nueva sino que crece desde hace treinta y tantos años en el seno más secreto de la ciencia. Solo que ahora es ya una emergencia definitiva y todas las ciencias particulares ansían quedar colgadas de un garfio único, con tal de que éste suministre una luz común plena, llena de riqueza gnoseológica.

Sólo una filosofía que llegue a una crítica del conocimiento radical podría echar sobre sus hombros semejante misión. Quien ahora de verdad se sienta filósofo no podrá menos de temblar un poco por las noches si piensa en tan hercúlea tarea.

—oOo—

Pretendo en este epígrafe esclarecer, al menos en parte, tres fenómenos pertenecientes a tres secciones distintas de la realidad y, por tanto, a tres ciencias sin aparente conexión entre sí. Sólo quiero dar un ejemplo de cómo puede ser posible, mediante un principio único, enlazar realidades separadas y muy heterogéneas.

Advierto que este preámbulo o digresión era necesario. Por lo menos para mí.

En primer término he de intentar la expresión general de mi teoría del centro ubicuo.

1º) Es un principio, o ley, o comportamiento general de la materia y del espíritu.

2º) Es la continuidad misma de lo real, es la trascendencia de la naturaleza.

3º) Es algo que podríamos denominar *principio de cohesión y de densidad*. Lo que hace falta es describir el comportamiento de la materia, por ejemplo, según su cohesión y su densidad.

4º) Uno de los más dramáticos problemas de la física atómica más reciente consiste en averiguar la ley que explique la estructura del átomo, su unidad, su integración de partículas elementales. Es decir: cómo es posible que el núcleo, compuesto de partículas neutras y positivas posea cohesión.

5º) Esto nos pone en evidencia la posibilidad última a que ha llegado la física atómica, que, entre sus más terribles morbos, tiene el de haber operado con un método y una inspiración exclusivamente analíticos, positivistas, objetivistas y geométricos. Es la hora de incorporar el método de inspiración opuesta: *síntesis intuitiva, apriórica, subjetiva, física* (no geométrica).

Siempre que sobre algo se aplica la división, el análisis de capas, se llega a un punto en que patina el pensamiento, se deforma la realidad y sus propiedades más esenciales. Poco a poco el átomo ha ido escapándose de los prodigiosos aparatos receptores y aceleradores para saltar a un nivel conceptual. En la física más reciente el átomo es un concepto.

6º) El comportamiento peculiar de algunas partículas —los mesones, hieperones, positrones, etc.—, en que el físico ha ido viciosamente dividiendo la materia, nos muestran de una manera pasmosa la *polarización*, la elasticidad de la materia. Esto quiere decir, según nuestra hipótesis, que la cohesión de la materia y su dosis de densidad se dicen respecto a un centro, un centro no real, sino virtual. Es decir, un centro que de alguna manera, en cierta dosis, en alguna virtud, está presente en la totalidad —o mejor, "completez"— de la cosa material. Esta referencia de un centro a la periferia y a todos los "sitios" de la cosa es una propiedad aún no estudiada e importantísima. Es la continuidad y ubicuidad, la omnipresencia de la totalidad respecto a cualquiera de sus partes.

Un ejemplo aclarará este difícil y en apariencia superfluo asunto: si tomamos por uno de sus extremos una barrita de madera y la alzamos, le imprimimos una fuerza que se trasmite al extremo opuesto, como si se tratase de una carga eléctrica. Ello es posible porque la materia es continua y, por tanto, dúctil de sí misma. Si procedemos a quebrarla iremos viendo que cada vez es más difícil obtener nuevos fragmentos, esto es, la madera, sin haber aumentado su grosor, se resiste más a ser quebradiza. Bien, esto podría interpretarse de diversos modos o puntos de vista. Uno sería considerar que cuanto más larga sea la barra mayor número de partes, esto es, mayor número de posibilidades tiene para ser segmentada. Mi hipótesis es que la longitud de la materia —cualquiera— está en proporción a su capacidad de resistir las fuerzas externas. Y esto equivale a decir que longitud es igual a extraversión. Cuanto más alargado sea un cuerpo tanto más distantes están sus extremos del centro imaginario, del centro que resulta de la *totalidad ubicua*, es decir de la *completez*. El resultado es pasmoso. Es como si la materia fuera un hule elástico que se estira más o menos según su longitud.

Esto es muy importante y tiene una relación esencial con el empleo —equivocado a mi juicio— que hizo Newton de la mágica "sustancia" llamada eter. Para

Newton era una sustancia sutilísima que impregnaba todas las cosas materiales y era más densa en el espacio abierto que en el interior de los cuerpos y más densa también en las superficies de los mismos que en su interior. La propiedad que yo he observado no es una sustancia etérea, no es nada material, es una propiedad metafísica, es la trascendencia misma de las cosas —o los mundos— tomados como *completeces*. Y se comporta de una manera opuesta al eter supuesto de Newton. Todo cuerpo posee mayor densidad en su interior y en su centro más radical que en su periferia. La franja de aire más denso, especie de sombra tenue que todo cuerpo tiene si se observa su superficie al trasluz, sería, pues, su parte más débil, su grado máximo de extraversión y su grado ínfimo de cohesión y de densidad. Diríamos que hasta allí llegan las puntas de los rayos de su trascendencia. En suma: toda cosa material, tomada desde su dintorno posee un juego de fuerzas opuestas pero inseparables, esto es, es una misma fuerza que arranca de su centro y va extraviéndose hasta su superficie y cambiando de signo. Para nuestra hipótesis la envoltura de electrones que circunda al átomo sería solo esa extremidad más débil, más liviana, de signo inverso, que tiene su origen en el centro virtual del núcleo.

Un ejemplo importante: si hacemos girar sobre su eje a un disco, podremos comprobar que su velocidad es mayor en su periferia que en su interior, disminuye a medida que nos acercamos al centro. Esto tiene dos posibles explicaciones. De acuerdo a nuestra hipótesis de la dosis de extraversión e introversión con arreglo a un centro virtual, la velocidad es menor en el centro del disco porque este centro —solo respecto y en virtud de su totalidad, a la que pertenece indisolublemente— resiste más al cambio de velocidad. Para aumentar su aceleración es preciso emplear una energía muy grande. Conectando con la teoría de la relatividad hemos de apuntar que el centro, por el solo hecho de serlo respecto a una *completez*, posee mayor masa, mayor densidad y cohesión, mayor resistencia que el resto a que pertenece. Un cuerpo se opone al cambio de movimiento en virtud de su masa. La teoría del centro ubicuo, omnipresente o virtual, nos podría dar alguna luz nueva sobre el reciente fenómeno de la antimateria y sobre el raro comportamiento de las células cancerosas, las cuales se caracterizan por una enorme agilidad para procrear y para congregarse.

De este modo nos acercamos, al fin de esta larga divagación, al centro de este epígrafe, que es nada menos que el enlace epistemológico de tres fenómenos de diverso rango bajo una común peculiaridad: la pérdida de trascendencia, es decir, lo que bajo tal concepto entendemos aquí.

1º) El cáncer es un *gregarismo* celular, un particularismo o individualismo.

2º) Pero su nota más esencial es su monstruosa *proliferancia*, su excesivo dinamismo genético, su desarrollo biológico.

3º) Esto da a las células cancerosas una apariencia de robustez, de superabundancia o riqueza biológica. Pero según nuestra teoría del *centro virtual* esa *proliferancia* consiste en una extraversión suicida a partir de su centro más radical. Entiendo en biología por centro radical y último la zona genética. La potencialidad genética monstruosa de la célula cancerosa se debe a un desequilibrio en el régimen energético, a una debilidad o bajo tono de su dinamismo, que obliga a la célula a un recurso último: aprovechar el depósito originario de energía, que constituye en el ser vivo su centro radical, su zona genética. Es muy posible, según una conclusión no del todo absurda que se desprende de lo dicho, que el origen del cáncer tenga una importante relación con las síntesis metabólicas del carbono.

Esta debilidad celular impide a la célula conservar su individualidad y su referencia a la totalidad funcional biológica a que pertenece. Vemos con evidencia que por su esencia cada célula tiene dos virtudes: la de referirse funcionalmente a su propio centro y, simultáneamente, la de contribuir a la trascendencia biológica que está por encima de cada una de ellas.

En el orden físico comprobamos un fenómeno análogo: la antimateria, que no es sino la elasticidad y polarización de las partículas elementales y, sobre todo, al extraño comportamiento según el cual se transforman en otras partículas cuando una fuerza las obliga a recurrir a su depósito energético, que no es sino su dosis de masa densificada. Las partículas elementales, como en biología los genes, no son individuos, cosas, sino funciones de mayor o menor extraversion.

LA ILEGITIMIDAD

La categoría de legitimidad y su opuesta, la ilegitimidad, es una de las más importantes, de las más ricas que pueden emplearse en filosofía de la historia. Pero hay que advertir que no se restringe a este dominio, sino que es un concepto filosófico general, aplicable a cualquier sección de la realidad:

1º) Legitimidad supone orden interno, coherencia en el poder de una cosa, unidad orgánica, dinamismo en estricto gobierno. Lo identifico con el concepto de *energía* y lo diferencio de la legalidad, que posee una cierta bastardía, un debilitamiento, una exteriorización y geometrización de su sentido.

2º) En el orden biológico la pérdida de la estricta cohesión dinámica nos la muestra patéticamente el cáncer.

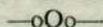
3º) En el orden físico, la antimateria o recurso último de lo corpóreo.

4º) En el régimen consciencial, individual o histórico, conduce a las épocas extraversivas, de evasión realista, de exclusivismo progresivo de la percepción, que culmina en un período de definitivo vaciamiento del sentido, de empobrecimiento de la imaginación y de la conciencia en general.

Nuestra tesis supone que las oscilaciones de la historia, cualesquiera que sean sus contenidos particulares, obedecen a esta alternancia de períodos de legitimidad y períodos subsecuentes en que esta sazón concentrada, trágica y romántica, creadora y conmovida, edificante y volcánica, va cediendo, va gastando su cosecha interna hasta su definitiva anulación, su ruina congénita, su momento de tedio. Parece que todo lo vivo tiene ese trágico *Karma*. La cultura es un ser vivo que pende de una determinada inspiración creadora.

Los historiadores no han podido explicarse por qué una civilización, por lozana que sea, un día sucumbe irremisiblemente. No sólo ocurre esto a las llamadas "civilizaciones". Ocurre a las épocas y ocurre al individuo, intermitentemente, a lo largo de su vida, múltiples veces, con reiterado ritmo de órbita planetaria. Hay un extraño influjo cósmico que impide a los hombres tener siempre un mismo ritmo anímico. La vida, fisiológica o espiritual, es una pendulación incesante, una marea cósmica, una oscilación inexorable. La del hombre diminuto igual que la del genio. Siempre está al acecho la posibilidad de quedar reducida nuestra voz interior a un feble grillo, a un silbidito de grillo humillado por el peso del rocío.

La época de monólogo, de tragedia, en que el hombre crea un mundo nuevo de posibilidades a su vez creadoras, empieza en un punto ahora de conmoción, de epicentro, de canto de titán y, al cabo, deviene queja de pájaro. Esta queja de pájaro, es lo que en las estéticas al uso han llamado "romanticismo". Bien, lo cierto es que no es sólo su culminación, casi su entierro.



La legitimidad, pues, es la categoría suprema de la conciencia, su ritmo, naturalmente tenso, su tono, su esencial despliegue, su urgencia creadora. Este movimiento necesario va cumpliendo con lentitud biológica su haz de posibilidades creadoras y su posibilidad de combinar estas entre sí. Pero por encima de este contenido está su tono fisiológico, su exaltación o su depresión inevitable.

Ha llegado el momento de aclarar definitivamente la diferencia esencial que hay entre legitimidad y legalidad. Hay épocas, o momentos, o sazones, de legalidad, de estabilidad en las leyes, de estatuto. Son las épocas de la medida. Esto quiere decir: 1) Sosiego de la conciencia, del espíritu, de la sensibilidad. 2) Prurito de medida, de mensuración, de estabilidad geométrica, de exactitud en lo real, que, por lo mismo, es encerrado en una cuadrícula cada vez más complicada e infalible. Es el imperio de la *relación externa*, entre cosas singulares, siempre apresables en una red. Es preciso comprender que la geometría de Euclides sólo puede ser creada por un hombre cuyo espíritu haya sido esculpido por una atmósfera de clasicismo, amante de la forma exacta y externa —sólo lo externo puede ser exacto y la vitalidad exige de nosotros un tipo de cognición diferente.

En cambio, por legitimidad entiendo el imperio de la *intimidad*, del diálogo interior, de la *relación interna*. Esta diferencia es importante, porque la relación interna no es propiamente relación. Es *función*, energía, despliegue vivo, urgencia íntima de una cosa. La legalidad tiende a apresar las cosas y a relacionarlas por su contorno, por su exterior referencia a todos. La legitimidad se queda con el dintorno. Toda cosa, intuida desde su dintorno, es un monólogo, una *urgente*, trágica referencia a su propio centro virtual y a su infinito número de partes.

Ortega y Gasset, en su obra "Una Interpretación de la Historia Universal", ha tenido, como siempre, intuición fecunda, llena de luz, de posibilidades. Ha sido el primer pensador del siglo XX que ha empleado en serio la categoría de legitimidad en filosofía de la Historia. Claro que no le extrae a este concepto todo su jugo y de ordinario lo confunde con lo legal. Para Ortega la legitimidad va unida siempre a la monarquía, lo cual no es cierto, pues ésta no es más que una forma de gobierno —tal vez la más elevada— al lado de otras. Por encima de la índole de gobierno y el título que se asigne al jefe del Estado está el *modo de sentir*, esto es, la conciencia del pueblo. Todo gobierno es la superestructura en donde un pueblo confiesa lo que es. En este preciso sentido es siempre *democrático*, siempre se monta sobre lo que la conciencia común siente, tolera o rechaza. Lo que diferencia a las formas de gobierno no es el ser demócratas en el sentido vulgar, o dictatoriales, en el mismo sentido. La diferencia esencial consiste, más bien, en el modo de estar presente el pueblo en las funciones estatales.

Hay tres estadios en la evolución del Estado romano. En su primera fase no es un Estado legítimo, pues su jefe es ocasional e interino. Esta es la opinión de Ortega, equivocada esta vez. La condición de interinidad y ocasionalidad no connota, necesariamente, ilegitimidad. Esta misma creencia le hace pensar que el

nombramiento de Augusto como primer Imperator, dictador, jefe absoluto, por haber sido consecuencia de un momento de hartazgo del pueblo romano, es ilegítimo. La verdad es que hacia el año 30 a. de C., empieza para Roma una época de feliz legitimidad, de soledad y sosiego contemplativos, de anacoretismo en cierto modo místico. Empieza un período de humanismo, de ternura romántica y trágica, de monólogo. El jefe del Estado vuelve a ser cualquiera —a Augusto, la Dictadura le obligó a ser dictador— porque las masas populares habían vuelto a encontrarse consigo mismas; cada individuo empezó a recoger los hilos de su espíritu, que habían quedado enredados en los campos de batalla y en los rincones sin sentido de la plazuela. Empieza, pues, el espíritu a adquirir coherencia, tolerancia inteligente, responsabilidad. Una nueva moralidad nace y, con ella, una nueva legitimidad, que es, siempre, de una conciencia en concordia, en consonancia con su sensibilidad. En estas épocas los hombres viven solitarios e incommunicantes, pero se comprenden y unen sus generosidades mutuas por el plano de lo trascendental, de lo cargado de sentido.

Toda época romántica trae un nuevo mundo de significaciones, de lejanías. Es evidente que el hombre tiene que esconder en un íntimo rincón su cuerpo para ser generoso, comprensivo. (Tal vez este es el sentido que tiene la idea de Platón según la cual el cuerpo es un estorbo para pensar).

LA EMIGRACION DE LOS PUEBLOS

Este es otro de los temas dramáticos que aquejan a la filosofía de la historia, que aún no ha sido aclarado en su debida forma. Toynbee maneja a lo largo de su inmensa obra este concepto de emigración de los pueblos y coloca este fenómeno en el origen de toda civilización. Pero no intenta esclarecer su contenido. Dice Ortega al respecto: "En última instancia hace bien comportándose tímidamente en el tema de las emigraciones, porque es cuestión realmente muy quebradiza y a pesar de ser un fenómeno histórico de primer orden no ha sido estudiado ni analizado todavía en su estructura y consistencia".

Tiene en nuestra teoría una importancia metafísica el concepto de *migración*, pues no es sino el de *extraversión*, y, por tanto, conecta esencialmente con la pérdida de la legitimidad, la frustración del flujo de la trascendencia, lo cual hemos visto que ocurre en todos los órdenes de la realidad cuando hay un desajuste en el dinamismo y en la relativa elasticidad de su contextura.

En este asunto andan muy desorientados los historiadores y filósofos y algunas de sus opiniones suscitan un inesperado y sorprendente efecto cómico.

En páginas anteriores he intentado explicar este concepto nuevo de "trascendencia". Digo que *extraversión* e *introversión* se dicen respecto a un *centro virtual, ubicuo*, omnipresente. Es la propiedad que todo lo real tiene de trascenderse, de referirse a sí mismo de una manera total, omnimoda; es la virtud de *ser dúctil a sí mismo*, es la *elasticidad trascendental*.

El nervio de mi tesis es éste: toda época es una cosecha espiritual —o concentración del espíritu en una de sus súbitas oleadas creadoras— que arranca de su epicentro de inspiración trágica y titánica, y progresa inexorablemente hacia su colmo de *evasión realista*. Es una ineluctable emigración del espíritu desde su yo puro —centro donde se fraguan las evasiones idealistas, románticas— hacia la pupila. Todas las culturas tienen un momento de alucinación y delirio, de genia-

lidad adulta, y otro de puerilidad senil, en el cual la personalidad humana llega a su culminante vaciamiento y el espíritu tórnase torpe pupila que se conforma con la presencia periférica de las cosas sin ser capaz de transitar hacia la ausencia de las mismas, que es siempre su esencia, su significación. Sobre esto volveremos cuando expliquemos nuestro vaticinio, según el cual estamos en los albores de una de las más intensas concentraciones del espíritu, en una de sus erupciones románticas, de evasión hacia regiones espirituales, idealistas. La música trágica, el drama trágico, y la filosofía en auténtica misión y esencia, tienen su origen en una actitud única ante la Naturaleza. Se inicia una coyuntura de recogimiento del espíritu desde sus tenues hilos extraversivos, desperdigados en la Naturaleza visual, hacia su eje, donde confluye su sensibilidad, su imaginación y toda su esencia. Será, como tantas veces, en la evolución del hombre, una sazón de "naturalismo" idealista espiritual, esencialmente consciencial, de permanentes inmersiones en el núcleo de las esencias naturales, lo cual exige del hombre una tensa referencia de su yo hacia todas sus facultades. Sólo se crea cuando hay densidad, cohesión del espíritu y el instinto. Veremos por qué el circo ha quedado perdido en un recodo superficial del tiempo histórico, cuya caravana hoy se prepara a dar forma personal a fantasmas de la conciencia que empiezan a germinar, es decir, prepara una inmensa función de teatro para intimistas, teatro legítimo, que es poesía para ser leída —no para representada, como tantas veces se ha creído, sin caer en la cuenta de que el drama, aunque es acción representable, no debe su esencia más enérgicamente poética a este factor accidental de la representación externa—. (Porque el drama es ante todo acción interna de una conciencia que se lía en sus propias oscilaciones).

Acabado este largo inciso volvamos al tema capital de la filosofía de la historia: la emigración de los pueblos primitivos.

El problema consiste en dar una explicación del hecho extraño de que un pueblo emigre de una comarca a otra y, sobre todo, por qué, viviendo en trashumancia sin tregua se detiene de pronto en un determinado lugar; o, lo que es lo mismo, por qué hay pueblos que son nómadas y sedentarios a la vez. Cuanto más salvaje es una sociedad más reacia es a estabilizarse, a adscribirse y de una manera definitiva en un ámbito geográfico determinado. Estas sociedades están aún en el grado más bajo de espiritualidad, están inmersos en el más brutal atraso. La incultura les hace ineptos para la vida retraída, viven en empedernido belicismo, huyendo del horror a la soledad vacía de su conciencia ignara.

Los pensadores y los historiadores han querido explicar esta trashumancia —que no es sino un turismo primigenio— recurriendo al fenómeno de la superpoblación. Según estos señores hay una cadena de pueblos empujados y empujadores procedentes de una superpoblación que los expele. Ortega y Gasset, disconforme con esta gratuita explicación se pregunta: "¿No sería más sencillo y más probable pensar que en esas épocas había tierra de sobra?" Desde luego es más sencillo pensar así, pero no más probable, porque no explica nada, ni siquiera toma el problema por su raíz. Aún más importante es averiguar por qué para todo pueblo en un cierto "estadio" de su decurso histórico "hay tierra por delante". Porque desde luego no se trata de que un pueblo lleve —como piensa Ortega— un ideal de paisaje hacia el cual tiende, por el cual se despezuña, recorriendo multitud de paisajes que no coinciden con su modelo, y ante el cual un día, de súbito, queda extasiado, fascinado,

adscrito definitivamente; como el transeúnte distraído que de pronto se detiene ante un escaparate que solicita su atención. "Hay que acabar por reconocer —dice Ortega— una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquél en este: *porque le gusta*" (tomo IX, pág. 204).

No hace falta mucha perspicacia para caer en la cuenta de que un pueblo se establece en un lugar porque lo elige de entre los numerosos que llenan su peregrinaje; o lo acepta porque le gusta según sus exigencias; y aún contra ellas. No se ha advertido que, aún en las sociedades prístinas, todo lo que el hombre haga depende del ritmo de su conciencia, la cual es una brújula loca sometida a las influencias del cosmos, unas veces queriendo continuarse en él mediante un ademán de definitiva extraversión, de anulación unánime y, otras, aspirando a su propia mismidad, en un gesto titánico de individualismo universalizante, de separación por lo singular y de comunicación por lo trascendental. Desde un punto de vista de rigurosa fenomenología de la conciencia —sin la cual no hay verdadera filosofía de la historia— no hay diferencia sustancial entre las emigraciones de los pueblos arcaicos y la necesidad irreprimitible de turismo que el hombre del siglo XX ha padecido hasta ahora.

CONCLUSION

Al llegar a este último capítulo de "Diálogo y tragedia" nos desazonan dos cosas: 1) se habla en este ensayo de muchas realidades inconexas, no ofrece inmediata unidad, coherencia externa. 2) No ha logrado su fin propuesto de una manera exhaustiva, a saber: dar una minuciosa filosofía de la historia. No obstante nos sentimos satisfechos por haber expuesto una posible manera, nueva, de ver las realidades humanas en su despliegue histórico, y por encima de éste. Ante todo hemos intentado —y a lo largo de este capítulo final lo seguiremos intentando— una captura del ritmo y matiz del espíritu en sus oscilaciones periódicas, esto es, sus fases de entusiasmo y sus fases de tedio, de ruina progresiva de la conciencia.

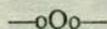
La filosofía de mayor vigencia en la primera mitad del siglo XX —la vitalista de Ortega y la existencialista de Heidegger—, pese a su limitación, a su trascendencia restringida a la época de que son testimonio y espejo profundo, han tenido gloriosos hallazgos en su investigación sobre la condición humana. Algunos de sus conceptos tienen validez permanente aplicados a la filosofía de la historia. Se ha dicho de Ortega que su filosofía no tiene sistema. Esta opinión es gratuita y absurda. Una filosofía es asistemática cuando no posee un campo de referencia interno, una inspiración central, un modo general de pensar que cubra ideológicamente los temas dispersos de que se ocupe. Lo cual equivale a decir que no es propiamente una filosofía, sino más bien, en el mejor de los casos, un sistema de investigaciones eruditas. No es éste el caso de la filosofía raciovitalista. Es preciso considerar como una magna Filosofía de la Historia, o como una Filosofía de la Cultura, en particular, y, en general, una portentosa *Estética*.

En efecto, hay épocas en las cuales el espíritu ofrece una referencia exagerada a la circunstancia, un diálogo con el mundo, un trazo directo hacia el objeto. Hay en ellas un predominio de las facultades trascendentes y una primacía de la percepción, que tiende a adueñarse de la sustantividad de la conciencia. Yo las llamo épocas de extraversión, y en ellas lo característico es la emigración progresiva del espíritu desde un natural monólogo a un impropio diálogo con lo real, hasta culminar en una reducción total a lo corpóreo. El hombre, que ante todo es cuerpo que se ha hecho espíritu, queda reducido a una cosa entre las otras, a un *ser-abí* y su condición es la de *yacencia* o *yacimiento*. La conciencia está siempre en riesgo inminente de devenir cuerpo, masa que coexiste con las otras cosas inertes, como una piedra en un montón. Durante la Segunda Guerra Mundial fue evidente esta reducción del espíritu humano a su masa. Multitudes de hombres se agitaron en torno a un orador de genio multitudinario que les exaltaba, no con los conceptos, no con los valores espirituales, sino con el tono, con el sonido. Sabían muy bien que convencer era halagar las facultades sensoriales, producir cosquillas, no significaciones.

Bien; así como toda palabra es un depósito de humor significativo que va gastándose hasta convertirse en mero sonido o rasgo estúpido, todo gesto espiritual tiende a su sensorial extinción.

Se ha solido creer —incluso Husserl— que el conocimiento originario es la percepción, en la cual se fundamentan en última instancia todos los actos cognoscitivos del hombre. Es fácil comprender la afinidad que hay entre esta tesis gnoseológica y la tesis orteguiana del diálogo con la circunstancia, ya concepción existencialista del hombre como Da-sein.

Frente a estos restos de positivismo y hasta sensualismo de Husserl hemos de lanzar la tesis inversa: toda percepción auténticamente humana es ya una cogitación, solo que ahogada por la presencia del objeto. Es lícito apuntar que la fenomenología de Husserl, aunque ha pasado a la Historia como un idealismo trascendental, no logra nunca desligarse de los hechos. Ante todo es un empirismo de la inmanencia consciencial. El verdadero Husserl lo encontramos en esa fase de la fenomenología en que se pone entre paréntesis el objeto, sea externo o inmanente, para lograr su esencia. Es una filosofía *positivista, inductista* y su intuicionismo, aunque nuevo respecto al tradicional, opera con inmediataces, coge un objeto y transita hacia su núcleo. La intuición de esencias sigue siendo percepción, operación con presencias, con efectividades. Lo que le da, no obstante, su validez idealista es que, en pos de esa tesis de reflexividad, llega a esencias ideales y se desprende del orden fáctico. Pero una vivencia para Husserl es un objeto tan real, tan fáctico, como la meso en que escribimos y, por tanto, siempre susceptible de ser descrito en sus notas de sentido. El intuicionismo propio de las épocas de exaltación romántica es de una intimidad mayor. En ellas el espíritu agita su savia desde su núcleo más esencial y, por tanto, no capta una esencia ya dada, sino que la crea. En Husserl intuir es *leer* una esencia; en nuestra concepción, intuir es crear una esencia, adivinar un nuevo depósito de energía gnoseológica. Es la intimidad monológica por la que el espíritu pasa periódicamente a lo largo de su decurso en la Historia. Esto es lo que hace de la Historia un campo de investigación científica de tanto rigor como el orden matemático. No obstante, aun no han comprendido los historiadores y filósofos cómo es posible apresar esas oscilaciones espirituales cuyos dos extremos son la *percepción trascendente* y la percepción inmanente de índole creadora, no descriptiva.



Este ensayo de filosofía, del que ahora intentamos extraer sus consecuencias últimas respecto a una *teoría general de las realidades*, pretende establecer una polémica con la concepción general de la historia postulada e ideada por Hegel. Su filosofía de la historia aún hoy es un filón inagotable donde pueden los filósofos *e historiadores seguir robusteciendo su inspiración y sus interpretaciones*. Pero para ello es imprescindible intuir sus limitaciones, sus errores, sus clasificaciones o concepciones arbitrarias, en fin, los puntos de vista que se restringen a su nivel propio y no es posible estirarlos más allá de su natural elasticidad. Esto lo decimos con inmodestia y tranquilidad porque es una de las cosas que Hegel nos ha enseñado. Nos ha dicho, por ejemplo, que todas las filosofías pasadas son ciertas, válidas, pero *sólo lo son parcialmente*. Las *significaciones supremas, las objetividades que la filosofía inventa y que acuña en el lenguaje son procesos indeterminados en formación*. Cada época realiza una pequeña fase de ese espíritu siempre germinante, siempre creador de posibilidades y abierto siempre a ulteriores concretes. Acaso el espíritu humano —y esto ya no lo dice Hegel, pero podríamos decirlo nosotros a continuación y sin hacer mucho ruido— en su origen estuviera constituido de un pequeño repertorio de objetividades indeterminadas pero de infinitas posibilidades ideológicas. Un pequeño repertorio de intuiciones en germen. Por lo demás, precisando más lo que decimos, intuición, en su más propio y profundo sentido, es siempre germen gnoseológico, brecha que vierte a *posibilidades vacías*. Su feracidad

le viene de su condición de posible, de su secreto interno; y, su vaciedad, de que su contenido es una síntesis que apresa realidades indeterminadas, que no son propiamente conceptos, significaciones, pero llegan a serlo por su interior urgencia. Lo más parecido a ese contenido apresado por la síntesis intuitiva es la Idea en su concepción hegeliana.

Camón Aznar, pese a su gran talento, formula esta opinión respecto al desarrollo de la historia: "Algo se escapa a la formulación rítmica de la historia a pesar de cuantos esquemas se han hecho con este objeto. La humanidad no es una entidad inerte, con leyes que regulan su proceso. Quizá con más caprichosidad que en las vidas individuales, los acaeceres históricos se suceden inesperados. No hay ritmo alguno que los coordene y prevenga" (Las Artes y los Días, pág. 530).

de su cosecha periódica.

—oOo—

II

LEGITIMIDAD Y LIBERTAD

No es posible, sin aclarar lo que sean estos dos conceptos capitales, reconstruir el ritmo general del espíritu histórico.

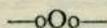
En nuestra teoría se da la mayor importancia y la responsabilidad suprema a varias parejas de conceptos que en ella aparecen y laten constituyendo vértices en donde confluye su textura total. No son categorías arbitrarias ni simplistas, sino módulos que hemos descubierto en los desarrollos históricos, de fácil reconocimiento después de familiarizarnos con sus efectismos y sus recovecos caprichosos, que le son privativos a ambos si tomamos en cuenta que el ser conceptos de una manera viva y concreta, de apretada movilidad, les exime de la condición fija, marginal, del abstractismo propio de los conceptos corrientes.

Este epígrafe tiene por tanto una rotunda responsabilidad y en sus tornadizos aspectos conecta con temas diversos de toda esta teoría o filosofía de la historia en que se empieza por considerar a ésta como una pendulación, algo monótona por reiterativa e infinita, una pendulación de monólogo trágico, en cuyas oleadas van conformándose y matizándose las actividades humanas en su sentido esencial.

Diálogo íntimo, monólogo, tragedia es la historia en sus esporádicos encuentros consigo misma. La historia no es, sin embargo, la que se enfrenta a sí misma y choca con sus órdenes propios sin advertencias ni subsecuencias. Es el espíritu universal del hombre quien pendula y suscita los contrastes supremos de ensimiamientos, de monólogos, que se repiten una y otra vez a lo largo de los siglos, en alternancia de encogimientos y timideces de solitarios sin armas y con duelos de espíritu por un lado, y por otro, de progresiva anulación de aislamientos en armonía íntima de las conciencias y sus respectivos entresijos, anulación y corrupción de elevadas referencias hacia los valores trascendentes, hasta el vaciamiento supremo, en su etapa tercera, en que las cosas llegan a su externidad final, a la exacerbación de sus contenidos y sus relaciones.

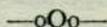
No es un ritmo arbitrario el que postulo sino la manera esencial que tiene el espíritu de tomar contacto consigo mismo en soledad creadora para que de ese choque de intimidad rebote, lentamente, inexorablemente, hacia la exteriorización

No es lícito hacer historia científicamente sin tomar en cuenta para el inventario de las épocas y sus sobresalientes significaciones, esta cíclica referencia y contra-referencia del espíritu, esta reiterativa llamada hacia su aptitud de monólogo y de drama, y su inmediato retorno a la realidad exterior y sus tosquedades.



Hemos visto en anteriores apartados la importancia central que tiene en filosofía de la historia lo que llamamos *legitimidad*, un concepto oscuro y monstruoso en sus posibilidades significativas, que aún merodea como un genio incomprendido en los aledaños y hasta en las reconditeces de la ciencia histórica, sin que haya podido encontrar su puesto supremo, su ocasión para rezumar toda su secreta sustantividad.

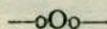
Pero ya nosotros hemos demostrado en varios pasajes de esta investigación que ante la legitimidad nos hallamos como ante la categoría propia e íntima de la conciencia histórica. La conciencia histórica tiene períodos de intimidad, de densidad, de creación monológica de valores nuevos, en que las relaciones entre los espíritus entran en una mayor responsabilidad. Pero esa rigidez y aislamiento de la conciencia histórica, esa referencia hacia la concepción trágica y significativa de la realidad, no es un descanso ni un sosiego del espíritu, sino más bien una erupción y exacerbación del espíritu, una exaltación de las potencias ocultas de la sensibilidad universal. Tampoco es un reposo sosegado, cual ocurre en un estadio tardío de cada uno de los ciclos. El ciclo de introversión se mueve, se despliega, en concentración que avanza hacia una etapa de mayor realidad, de menos entusiasmo, de mayores formalismos, de nominativismo y legalismo. Avanza el monólogo hacia el diálogo, el drama hacia la sesión de circo, la subjetividad creadora trágica, romántica, no gira sobre sí, progresa hacia objetividades realistas, cada vez más adscritas a la rigidez y tosquedad de la cosa singular, con todo el bagaje de su corporeidad. Tiende la época epicéntrica hacia su respectiva objetivación.



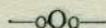
Toda teoría nueva, con su tejido de nuevas relaciones mentales de los objetos sabidos y de los ignotos, al ser expuesta, no se escapa a las repeticiones excesivas, que tanto hastían al lector. La nuestra corrobora la norma, pues lleva en su exposición ese defecto.

Aún continuamos en el embarazo de dar claridad y detalle a sus principales supuestos, de llevar a sus consecuencias más efectivas las proposiciones iniciales, de culminar las intuiciones que han servido de cimiento al ensayo sobre la condición trágica y monolética del espíritu histórico y sus oscilaciones inexorables y cíclicas en repetición cósmica. El ritmo de la conciencia, que es la "legitimidad" o concentración periódica, es un movimiento cósmico, sometido a la esclavitud de lo que se repite ahora y siempre, como ocurre a los planetas en su giro sobre su álgido centro.

Hemos de ver con precisión filosófica cómo esto no socava la llamada libertad humana y sus multívocos horizontes.



Creo que ha llegado en nuestra investigación el momento perentorio de establecer los contactos posibles con la filosofía de la historia de Hegel, las direcciones que aún debemos recoger y conservar, repensar en su mensaje, y también las esenciales diferencias que nuestro nivel nos obliga a zanjar dentro de aquel pensamiento.



Hemos dicho ya que la Historia como ciencia ha de ser historia de una vivencia, de una infinita vivencia sometida a infinitos recovecos, vicisitudes, una conciencia que se sumerge y emerge de modo misterioso en el océano de los hechos. Es, por tanto, la historia del espíritu humano, la trayectoria esencial y no facticia de su conciencia, la que nos importa apresar filosóficamente. De los hechos hemos de elegir sólo el indicio, el signo de una confesión que en él, aunque leve, se encuentra.

Hemos pues de aglomerar indicios, significaciones, secretos que habitan en el fondo de las cosas que el hombre ha ido haciendo. Queremos aglomerar confesiones, no guerras, ni reyes, ni siquiera instituciones.

Se rastrea, desde Hegel, el espíritu que anima los pueblos, el poder íntimo que infunde al poder externo su energía y su dirección.

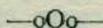
Es el espíritu errante abocado a una búsqueda ilimitada, consagrado a denuedos sin paga y sin tregua, con leves y breves hallazgos de sí mismo, pero siempre emergente en su propia pérdida, perseguido por sus errores y sus deliquios, víctima de la libertad que indaga. Esto dice el creador de la ciencia histórica: los pueblos tienen su meta definitiva en la libertad, y a ella consagran toda su sangre, por ella se despeñan y queman el espíritu que les tocó en suerte.

Aquí hemos de definir lo que nuestra teoría toma como libertad y qué secreto contacto tiene con nuestro máximo mandoble conceptual: la legitimidad. La legitimidad, ya lo hemos dicho, es el centro máximo a que, a veces, felizmente, llega el espíritu universal, encuentro supremo del pensamiento con su propia sensibilidad y sus más esenciales entresijos, que hace a los pueblos, a veces, creadores de cultura, de soledad meditativa ante la cual sucumben las relaciones sociales externas y entran a escena las socialidades trascendentales, de una conciencia con otra, en enlace de personalidades ausentes, y no de cuerpos, no de presencias, ni de rodeo de cosas singulares.

Hemos averiguado —creo que ya va evidenciándose— que la historia es la lucha del cuerpo y el espíritu en interminable disputa por el centro escénico. Unidad y desintegración de instituciones son los efectos inmediatos de la victoria de uno u otra de esas realidades que danzan en el decurso del espíritu.

Ahogo o libertad del espíritu es lo que importa. Tal alternancia se ha de tomar en cuenta para hacer ciencia del hacer del hombre en su evolución.

Sólo en las épocas románticas, de monólogo, entran el espíritu y el cuerpo en íntimo enlace y unidad. Pero es este un efímero abrazo, que va enfriando sus chispas, que va soltando sus alardes hasta cambiarle de nuevo la faz al mundo.



"Prinzip eines Volkes ist sein *Selbstbewubtsein* die wirkende Kraft in den Schicksalen der Völker Die Seiten der Bildung eines Volkes sind die Beziehungen des Geistes zu sich selbst; er selbst gestaltet die Völker, und indem wir ihn erkennen, Können wir erst diese Beziehungen Kennen" (V. id. "Geschichte"; pag. 122, Hegel).

Por las líneas citadas vemos que también para Hegel el concepto categorial de mayor envergadura es el de *autoconciencia*. Sin embargo se aleja mucho de nuestro concepto de *diálogo interior* o monólogo. Por lo pronto digamos que la libertad genuina no alude para nada a lo externo, al orden político y social. Hegel ve en el Estado la objetivación del espíritu, ve en sus instituciones, en sus leyes y derechos, en las manifestaciones litúrgicas y artísticas, la huella de ese choque consigo mismo que es la autoconciencia del pueblo. Para él cada pueblo y cada época expresan un modo determinado y diverso de la autoconciencia, de la cual son síntomas todas sus obras en el tinglado social. Esto es cierto, pero es insuficiente para llenar lo que nosotros entendemos por diálogo interno, legitimidad, libertad.

Autoconciencia, por lo pronto, equivale a máxima introversión del espíritu y la sensibilidad de una época. Es su momento de concentración y unidad de todas sus facultades anímicas, su sazón periódica de mayor libertad mental, de unificación de las personalidades y retraimiento absoluto de las clases sociales como presencias.

La legitimidad o libertad, por tanto, que trae consigo el predominio de la percepción inmanente, idealista, y la exclusión de las facultades perceptivas externas, no es una meta a la que se tiende, como piensa Hegel. Es un equilibrio de intimidad, una coincidencia fatal y cíclica, porque la historia, aunque por lo demás es creación libérrima del hombre, es un laberinto de extraversiones e introversiones alternantes en donde se enreda la naturaleza humana, creando su ilimitado ritmo *en caracol*. Esto de las fases de introversión o autoconciencia romántica en lento despliegue hacia su fatal extraversión o fase de clasicismo, de realismo moderado, de abundancia normativa en segregación realista progresiva y su culminación en el ultrarrealismo, no es una arbitrariedad nuestra. La historia cumple siempre esas tres etapas y retorna luego de modo fatal hacia la intimidad inicial.

Es un ritmo cósmico independiente de los progresos culturales y biológicos.

Dice Nietzsche en la "V. de Poder" que cuando un imperio entra en decadencia tiene muchas leyes. Esto se explica muy bien mediante los conceptos que venimos usando. La legitimidad es sólo un momento feliz de intimidad, de unidad de la sensibilidad de una época. Ese entusiasmo ígneo va paulatinamente desespiritualizándose, va saliendo de su abismo, hasta quedar convertido en luz solar, en objeto real de percepción sensible. Entra pronto —al cabo de noventa años aproximadamente— en su fase objetiva, *clásica*, en que florece la norma, la ley, la legalidad, que no es sino una legitimidad degradada. Empieza la corporeidad a invadirlo todo, a dividir con su presencia y tosquedad todos los ámbitos; y el pueblo o sociedad abandona su cubil para hacer presencia pública. La avalancha empieza con la legalidad, aunque se piense que esa época de clasicismo es una época de mesura, de prudencia y de justicia. Lo inverso es aquí lo verdadero. La justicia empieza a ser artículo de consumo bajo multitud de formas cuando la masa, el cuerpo, ha empezado a desplazar a la *equidad*, la cualidad propia y genuina del espíritu. *Equidad, legitimidad, libertad*, son precipitados genuinos de lo que llamo sazón monológica —monolética—, en la cual el espíritu vive un súbito sobrecogimiento, una absoluta unidad.

Esta dialéctica, que Hegel ignoraba, es el módulo más esencial de la historia y podemos comprobarlo con los hechos siempre que queramos. Según esto, la

primera parte del siglo XX es la fase 3ª, final, fase de ultrarrealismo, tedio en sus tres momentos, pático, dinámico, héctico. Por tanto hemos de concluir que hacia el año sesenta ha empezado a alborear una nueva etapa romántica que tiene sus más inmediatos abuelos en Hegel, Beethoven, Goya, etc. Y tiene en el positivismo y naturalismo del siglo pasado, en A. Comte, S. Mill, Brentano y aún Husserl, sus eslabones progenitores del clasicismo.

—oOo—

MONOLOGO, DIALOGO Y ALTERCADO

En nuestro afán de llegar a convenientes precisiones podríamos lanzar también este trío de conceptos: entusiasmo, integración, tedio.

Lo que sí queda claro es que distinguimos en el acontecer histórico tres etapas: 1) de entusiasmo unificador; 2) de clasicismo integrador; y 3) de progresiva desintegración y ruina de la conciencia.

La historia del hombre es la historia de una conciencia cuya libertad originaria, cuya legitimidad esencial, no es una meta externa, sino su peculiar aliento, su tono y su inestable despliegue. No es un logro, no es algo a lo que originariamente tiende y logra tardíamente —con el Cristianismo, como Hegel pensaba—.

La libertad, según venimos concibiéndola y probándola, es un ritmo fatal de la Naturaleza, lo cual, pese a la apariencia, no socava la arbitrariedad del hombre, ser pensante y volente. La conciencia, y la libertad o legitimidad que es su modo de moverse, trazan un primer período álgido en densidad y entusiasmo romántico, de concavidad; luego un recodo, convexidad normativa, clásica, legalista, de inicial acción, de incipiente exteriorización, extraversion. Finalmente una tercera etapa de resquebrajamiento de la conciencia, de vaciamiento, de realismo a ultranza, de emigración del espíritu hacia el polvo o el barro originario.

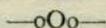
Para Hegel, cuya dialéctica histórica se aleja mucho de la nuestra en lo que tiene de división externa, las culturas orientales —Egipto, India y China— son culturas consumidas en la esclavitud, que se arrastran como reptiles adscritos y ceñidos a su circunstancia. El espíritu no está enhiesto, no ha enarbolado su libertad interior; la busca incansable en la ciénaga de su Naturaleza. Reina en Oriente la abstracción, la indeterminación, y al atravesar sus culturas nos desazona el enigma pululando en todas sus formas, el misterio rico en tosquedades, el simbolismo burdo.

Esta concepción sería injusta si no obedeciera a insuficiencias doctrinales que Hegel padecía, lo que no obstante no le impide ser el padre de la ciencia histórica.

Nadie osaría poner en duda la menor pureza y profundidad de la libertad, de la legitimidad consociencial de Oriente respecto a la independencia de espíritu que logró la cultura griega, y sobre todo respecto a la intimidad y absolutez que logra la Humanidad con la tragedia solitaria del Cristianismo. Pero Hegel no veía en esas diferencias una identidad de espíritu bajo distinta gradación, sino estadios externos. Por eso concibe el encuentro consigo mismo que es la liberación como una integración, un conjunto de partes o aspectos que tienen su vértice y convergencia en la religión, pero siguen siendo partes, compartimientos que se relacionan en la misma forma que se separan.

La libertad, como no es una meta, sino una cualidad que a veces adquiere desde su propio fondo la conciencia no procede por integración, no aglomera los estratos de su realidad, sino que los penetra ubicuamente.

La separación e integración no pertenece a este primer estadio de soledad meditativa, sino al segundo momento, que llamamos clásico, en que la presencia de las cosas apremia y exige medidas, normas, barrotes. La Humanidad puede llegar a ser inverosímilmente sabia, sin que pueda por ello escaparse a esta progresiva emigración del espíritu desde su recogimiento monológico hasta su ruina total o extinción en el barro de que procede.



CLASICISMO

Hay conceptos de añejo morbo, siempre enfermos de significaciones que en vez de declinar y perecer según su natural deber, se han podrido. Con ellos ha de luchar el pensador si quiere ver limpia de tópicos y malformaciones su teoría que, como tal, aspira con honradez a luces nuevas, y no a mayores escarceos sobre lo confuso, en cuyo caso sólo resultan favorecidos los que ya de antemano portan el tizne y quieren confundirse con lo corrupto para sobresalir, sobresalir de sí mismos, se entiende, pues en rigor para los brunos no hay otro éxito que la mezcolanza ni mayor placer que esa blandura de cosa podrida a que llega el espíritu cuando no consigue su natural ascensión a sí mismo, según su deber alterno; sí, alterno, porque no hay mayor alternancia, de más recios canjes que los insuflados por una ley cósmica de misterio entre la materia y el espíritu.

He querido escribir con mucha prisa el párrafo anterior para que pareciera lo que es: un paréntesis.

Aludo, claro está, al "Clasicismo" como concepto manipulado y no gastado, pero sí corrompido y efervescente, con el cual mi teoría, aunque en breve, ha de enfrentarse, ya que llama "clásica" a la segunda etapa de las que constituyen los ciclos o lapsos de estrechos radios que constituyen, de una manera inevitable y siempre reiterada, el acontecer del espíritu informante de la historia, la historia, ¡claro!, que hace el hombre, por tanto, ese raro animal que un día entre los días consiguió auparse en globo mágico, dejando el lastre de su Naturaleza lejos, en los viejos e irresponsables yacimientos y que, no obstante, vuelve una y otra vez a la añorada ganga.

Digo que el término clasicismo figura como muy principal en nuestra "teoría de la historia", pero después de operar en él convenientes limpiezas y podas. A esto estoy tratando de acercarme con paréntesis de estratagema, siempre conveniente aún al final de un largo desparpajo.

Se ha solido entender por *clasicidad* un cierto sosiego y mesura, una cierta prudencia y normatividad con equilibrios que siempre ansían equilibrios mayores, sistematismos de mayor rigor y eclecticismos sometidos a férreo orden. Anhelos de perfección y ausencia de conflicto, para cuya consecución se toman abundantes medidas.

Lo cierto es que la clasicidad adviene en la historia porque el espíritu se mueve siempre, al desarrollar cada uno de sus ciclos, hacia las realidades exteriores desde su nuevo secreto, desde su nuevo motivo de intimidad solitaria creadora.

La clasicidad es, pues, un recodo o convexidad inevitable, una mayor *objetividad*, que, en nuestro sistema, no significa desdoblamiento ante el espejo de la conciencia, sino emigración de ésta hacia un plano en donde el silencio gris de las grandes ideas no se mezcla tanto al fuego gris del entusiasmo (primera etapa) cuanto al fuego gradual del sol. Mayor objetividad hay en lo clásico no porque en él haya más intensa reflexión y encuentro del espíritu consigo (Hegel diría) sino porque hay en él una invasión, incoada e inexorable, de exterioridad.

Este movimiento, que tiene un ritmo propio, hemos visto ya en varios órdenes de la realidad que describe o cumple cualidades y estadios muy precisos aunque indivisibles.

Cuando los pueblos, después de aproximadamente noventa años de entusiasmo romántico, llegan a su momento de clasicidad, el espíritu de sus individuos creadores no se enreda en desbordamientos emotivos, no escriben sus libros con destellos y arrebatos, ni ansían el silencio solitario y la comunicación con los demás mediante lejanías. Ese pueblo añorará en cambio un universo de leyes cada vez más perfectas, una sociedad impregnada de legalismo. Y hasta la religión, pese a su natural intimidad, matizará todas sus actividades y organizaciones con colores "objetivos", realistas, concretos en el sentido en que una piedra es concreta y no lo es una idea. Esa concretez que es tosquedad de realidad cada vez más palpable, supone que el espíritu histórico ha arribado a una sazón de realismo en que se tiende a la mesura, al orden exacerbado, a la facticidad, a lo perceptible. Cuando se tiende con exceso de empeño exterior y exclusivo hacia algo que en sí es excesivo se está en riesgo inminente de romper con las propias manos la delicadeza que pretendíamos.

Ocurre que el proceso de recopilación, legalización, división y administración clarificatoria que es lo propio de las etapas de *clasicidad*, es inexorable; es decir llega a su exacerbación. La extraversion —ya lo hemos dicho con hastío múltiples veces— culmina en una etapa con proliferación de concretes y, en último término, en el silencio vacío o aburrimiento héctico, con lo cual logra el espíritu su pausa merecida después de tan larga emigración. La pausa incoa ya el diálogo íntimo y, por tanto, nace una nueva Humanidad, una nueva espiritualidad. Y así hasta el fin del mundo, sea cual sea en el futuro la condición humana en cuanto a sus inmensos progresos técnicos y culturales. De modo, pues, que la mayor objetividad y su mesura no es sino realismo a secas, positivismo y naturalismo, atención a lo rigurosamente real. En otro paraje de esta obra hemos visto que la actual "crisis del atomismo", según nuestra designación, es la crisis de un espíritu que ha llegado a sus últimas posibilidades de objetivismo, y su ultrarrealismo le ha demostrado que la esencia de las cosas se nos escapa cuando nos acercamos demasiado a ellas. Pero no es un error del espíritu de una época el ir por el mundo con ansias de cosas singulares. Esa es su misión inevitable, su vocación, como la de nuestra época es "practicar" una vez más el hundimiento en el yo.

—oOo—

LA MUSICA COMO MONOLOGO

En varios sitios de este ensayo de filosofía de la cultura hemos insinuado y augurado que estamos iniciando una de las épocas de la historia de mayor brillantez, y que en ella han de florecer con ímpetu romántico, de intimidad, la filosofía, el teatro y la música, especialmente.

En este apartado vamos a dar las razones por las cuales está la música también destinada a presentar su fulgor y su conmoción en este nuevo tablado que el espíritu está preparando, pues germina, empieza a germinar con nuevos tonos y voces, con esguinces tenues, latentes, sólo sospechables bajo una lupa especial, esa que en los principales pasajes de nuestra teoría nos ha permitido salvarnos del fango de las incomprendiones y nos ha lanzado al entrecruce donde el espíritu esencial de la historia pasa con latidos de siempre, siendo así que hay, sin duda, un lugar de ubicuidad, de corriente unánime, de subálveo secreto; y subálveo no sólo porque subyace sino precisamente porque debe esa subyacencia a su reiterado y silencioso brote originario, a su escondida pero cierta y definitiva palingénesis.

Llamo palingénesis histórica al brote germinal periódico de la conciencia histórica universal cuando desde sí misma entra en sí, adquiere unidad, organicidad e ímpetu entusiasta.

La música es quizá, por su condición sublime sobreracional, la que expresa de una manera más cercana e inmediata ese nuevo tipo de sentir el ser propio y la Naturaleza. Digo la música en su índole más propia, en su momento de máxima responsabilidad con el misterio de la sensibilidad humana, música romántica, de estro de legitimidad.

También la música ofrece ese despliegue desde un centro de máximo sobrecogimiento, de soliloquio estricto y febril, en progresivos y lentos alejamientos de ese centro, hasta respirar una atmósfera más objetiva, de mayores luces y siluetas, de mayor complicación en sus motivos.

En nuestra concepción de la realidad histórica, esta mayor objetividad en que culmina una fase romántica y se inicia una fase "clásica" que tendrá su larga extremidad ultrarrealista y discriminatoria, equivale a una menor profundidad, a pérdida de esencialidad creadora. Es una merma en la unidad y en el ímpetu creador de la conciencia, que por eso nos ofrece esa trayectoria de salida hacia la superficie, en busca de hojas y de soles, huyendo de su propia caverna con avidedeces externas que quieren sujetarse, concretarse, y no flotar en vaho y en llama de monólogos oscuros donde el espíritu embruja las cosas más ásperas y dispersas obligándolas a coexistir en arduo monólogo.

La música de la época que hoy nace ofrecerá ese monólogo en donde el espíritu universal entra en la máxima lejanía respecto a lo material, a lo objetivo, a lo concreto en singularidades, y en máxima cercanía respecto a sus aptitudes de soledad creadora.

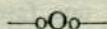
Hemos dicho en otro epígrafe que hay fases en que el espíritu se acerca a la Naturaleza y se continúa en ella, y otras en que es la Naturaleza la que envía sus misteriosas corrientes a que tengan álgido choque y fusión en la conciencia del hombre, siendo éstas las fases de monólogo romántico, épocas en las cuales la Humanidad llega al punto supremo —según sus posibilidades de nivel evolutivo—, a la culminación relativa de acercamiento a la esencia de las cosas y de su conciencia.

La continuidad y la esencia de la Naturaleza, pues, sólo se entrega a las épocas en que el espíritu se ha consagrado a su supremo egoísmo, a su lejanía mayor respecto a las cosas.

La música de Beethoven ofrece todas las características que hemos ido espigando en esta obra. Vemos en ella cómo el espíritu de una de las épocas de monólogo o máxima introversión expresa y describe una de las venas multívocas de la Naturaleza desde su nacimiento en la tosquedad, en la bronca concretez natural, en progreso lento hasta la culminación en un contacto sublime con la conciencia humana.

No hay en estas épocas exclusivismos, como no sea el de una sensibilidad que se recoge y tiene su última pulsación en la palabra o en el ritmo musical. Se advierte que la música de las épocas sucedáneas va cediendo más a ese ahogo de intimidad, va dando paso a las primacías, a la aparición de planos y distinciones sin enlace esencial, espaciales, a las discriminaciones que caen fuera de las auténticas jerarquías. En una palabra: el objetivismo en que el espíritu ha ido emigrando desde sí, que ya no mira desde su centro sino que dialoga con su pupila e incita a ésta a dialogar con el contorno. Ese diálogo es ya una subrogación del monólogo. Debussy en vez de Beethoven. Es natural que así suceda siempre. Los grandes hombres, aparte los diferentes grados de su inteligencia y de su gran hombría, son índices que nos conducen a las estaciones subálveas de la Historia, donde podemos comprobar el grado de intimidad o relativa extraversión por el que a la sazón pasa el Espíritu. Hay música de sensaciones, de sentimientos y aún de ideas que se recortan sobre la faz burda de las cosas. Sólo la música romántica unifica todos esos grados de creación. Las demás no pueden escaparse a ser manifestación más o menos genial de una primacía, de una separación determinada que sufra a la sazón la naturaleza humana. El hombre unifica sus diferentes estratos biológicos con el espíritu en ciertas épocas, en las cuales da un salto hacia la perfección. Pero esa unidad y ese entusiasmo no son estables, van cediendo, van rarificando su fragor interior.

El hombre viene de la Naturaleza, y de ella, para su honor, se ha separado; pero a ella vuelve una y otra vez en su interminable aventura, como también vuelve a su mismidad, siendo esta misteriosa oscilación la efigie general de la Historia.



PARENTESIS: EL FUEGO Y EL ROMANTICISMO

Toda cultura de legitimidad primaria, de genuinidad, toda época romántica, es un gesto ígneo, una nueva llama genesiaca en que arde un monólogo, del cual brotan vertientes de auténtica, de virginal filosofía, religión, arte.

El *fuego* no es una metáfora retórica, extrínseca, ornamental; no es un instrumento para expresar pensamientos huecos o de vago surgimiento. Es una metáfora gnoseológica, una intuición de síntesis creadora, que penetra un nuevo núcleo de secretos naturales. Es el monólogo de la materia, que en él llega a su mismidad absoluta, y por eso es el símbolo propio de la conciencia.

El último tercio del siglo VI y la primera mitad del V, antes de Cristo, han pasado a la eternidad como uno de los más altos epicentros de ígneo entusiasmo, de romanticismo puro. Heráclito representa la conciencia de esa coyuntura. Es un filósofo romántico, cree que en cada cosa, y en el Universo, hay un corazón de fuego. El mismo poseía una sensibilidad que ardía en su secreto genesiaco, en la soledad más egregia, como la conciencia de un volcán. Este brote de espiritualidad romántica es universal: en aquel mismo momento hay en Persia un gigante conmovido y conmovedor, Zaratustra, cuya religión rinde culto al fuego. Prometeo, a su vez, era el héroe del espíritu griego en quien se cifraba la mayor tragedia, la más asombrosa lucha, pues había sido capaz de descubrir el fuego o, de violar la Naturaleza en su más honda entraña.

Pero no es la primera manifestación fervorosa de la Humanidad ante el fenómeno semidivino del fuego. Estos brotes súbitos e intermitentes de intimismo,

de fogosa soledad, de agresivo retraimiento de la circunstancia, han hecho del hombre un animal superior que se mantiene a flote sobre el odre de la animalidad. Son los esporádicos períodos de "celo", que en el hombre se han desplazado al orden de las imágenes, al orden del espíritu. Por eso conserva el espíritu humano esa cíclica pendulación, esa alternancia de depresiones y erupciones.

—oOo—

Períodos de intimidad rotunda preceden a períodos de intimidad de segundo grado en que la temperatura consciencial desciende, y a esto sucede la relajación total del ánimo, hasta que de nuevo vuelve el espíritu humano a enrollarse en un súbito sobrecogimiento, en su monólogo palingenético. Son tumbos inevitables los de la historia de la conciencia que ésta jamás podrá evitar, cualquiera que sea el contenido y la madurez a que llegue. Es la oscilación de las cosas donde hay vitalidad creadora. Es preciso ver en el "trogloditismo" la actitud más noble y privativa del hombre como animal superior. No existiría esta especie asombrosa si en el hombre no brotara de vez en cuando la necesidad, la urgencia de llevar una vida cavernosa. Hay coyunturas en que los hombres buscan a Dios en el espacio infinito. Son momentos de vergonzosa cobardía, de debilidad, de evasión, en que todo el talento artístico se consagra a construir cúpulas y torres ascendentes. Así, el gótico. Hay otras sazones en que el hombre, para buscar a Dios, se esconde entre gruesos muros y robustece su soledad. Esos muros son los diques de su conciencia, y, en ese nido, aparece Dios. Así, el románico, que, por su esencia, debería denominarse *romántico*, por su afán de construir el infinito ingresando en sí mismo, en vez de emigrar hacia oquedades ilimitadas.

—oOo—

La cueva de Altamira es el primer templo románico. En su interior presentimos la esencia eterna de hombres hincados en torno de una hoguera, quemando su proteica alucinación y su delirio.

—oOo—

LA MADRE Y EL MONSTRUO

- I. La evasión idealista en general.
- II. Origen y esencia del teatro.
- III. El coro en la tragedia originaria.
- IV. El simbolismo del monstruo.

—oOo—

I

Hemos de insistir una vez más en nuestro punto de vista. La historia humana —política, estatal, artística, filosófica, etc.—, es historia de una totalidad vivencial, de una disposición anímica y espiritual sometida a extrañas pendulaciones de índole cósmica. La lamo "cósmica" porque, cual ocurre en la inspiración del genio artístico o científico, no es susceptible de regulación arbitraria, externa. El espíritu, en su

devenir histórico, oscila, de modo reiterado, entre la depresión estéril y reptil y la excitación entusiasta, la inspiración genial. En este segundo caso se concentra en sí mismo, en cruenta contradicción con su esencia, en disputa monológica. Cuando tal retraimiento ocurre es la Naturaleza la que se continúa en el espíritu humano, y en él sufre una metamorfosis. La materia y la vida presionan la superficie de la sensibilidad del hombre, la impregnan de furor trascendente, la sobrecogen en torno al centro del espíritu. Todo se trueca en sustancia espiritual. En las fases naturalistas, en cambio, es el espíritu el que se prolonga, se continúa, en la sensibilidad, primero, y en la naturaleza, después, culminando en su postrero estado de inercia, de corporalismo estúpido. Un ejemplo evidente de cómo el espíritu puede continuarse no sólo en su corporalidad propia sino en la de la misma naturaleza es el vértigo, la sensación que experimentamos al borde de un precipicio. Según mi hipótesis la alegría es un fenómeno de extraversión consciencial, de dilatación y progresivo debilitamiento de la tensión intencional. El vértigo, pues, sería el caso de una alegría llevada a su consecuencia infinita. La separación, la tensión, la necesidad con que las vivencias se desarrollan según su legitimidad propia y la legitimidad de la conciencia, queda anulada en el vértigo. El espíritu extiende —extravierte— su hilo intencional hacia su cuerpo, y, a través de éste, se continúa, como una corriente eléctrica, en las paredes del abismo, hacia su fondo. Un ejemplo del fenómeno inverso es el gozo o el dolor, en los cuales ocurre que es el mundo real el que descarga su flujo material y se continúa en la sensibilidad y el espíritu. En esta fase la conciencia robustece su régimen, su dinamismo, y la imaginación es entonces apta para las más ágiles metamorfosis. Es la evasión idealista que puebla el mundo interior de nuevas alucinaciones y delirios. Son fases en que todas las cosas del mundo poseen intensa significación, un valor casi mítico. Es una actitud mitológica, mística, de fervor religioso ante las cosas de la vida. La soledad y el energético monólogo han puesto siempre de hinojos al hombre ante sus propias imágenes. Un irresistible prurito de alegoría, de metáfora, de significación, de trascendencia invade el espíritu. Esta fermentación patética ha sido el origen de todas las religiones y sus respectivas reformas. Las reformas son el brote palingenético que viene a poner una nueva energía y un nuevo sentido a los viejos fervores. Se ha dicho que la tragedia y la filosofía tuvieron su origen en Grecia como consecuencia inmediata de la mutación religiosa. Esto es cierto, Pero la sensibilidad griega del último tercio del siglo VI y la primera mitad del V sigue siendo mitológica. Solo que con un fervor de nueva fragua que venía a poner en tensión los hilos de la conciencia caduca. Los viejos mitos pasan al campo de la literatura y de la filosofía, al campo de la reflexión —de la reducción fenomenológica, como diría Husserl—. Siempre que un pueblo toma por objeto de contemplación sus propias vivencias, sus viejas creencias, sus viejos amores, ha puesto en su intencionalidad directa un nuevo orden de valores y de afanes.

II

ORIGEN Y ESENCIA DEL TEATRO

Para estudiar el teatro en su originariedad y en su esencia es preciso representarnos la arquitectura del teatro griego. Solo así podremos comprender la soledad heroica en que nace la tragedia antigua. El anfiteatro excavado y de graderías concéntricas semeja una fístula de la sensibilidad natural en cuyo centro la orgía coral sirve de orla al espíritu del héroe trágico, que retoza como una ígnea aguja burbujeante. El teatro en su genuinidad es diálogo del hombre y la Naturaleza, del héroe y el coro dentro de la conciencia trágica. Es un reino de ficción, de metáfora, de acción consciencial.

El drama, pues, consiste en la acción legítima de una conciencia inmersa en su insobornable motivación y soledad. Motivación genuina, heroica, y soledad inviolable, son las dos notas constitutivas del proceso vivencial en que el teatro estriba. Es la poesía dramática poesía para ser leída, para captarla con inmediatez en su esencia de modo que nuestra imaginación quede imbuída del conflicto consiencial del héroe trágico, aunque Hegel crea que el vigor de esta poesía está en ser apta para la representación externa. Para él la acción dramática es ante todo representable. No advierte que se trata, ante todo, de una acción de la conciencia solitaria, enrollada en sí misma, en enérgico diálogo con la voz lejana y profunda de la Naturaleza.

Esta insuficiente apreciación obliga a Hegel a considerar *clásica* a la tragedia griega. El héroe, según él, es una escultura viva transida de poesía, es un cuerpo, una forma sensible que contrae y agita un conflicto moral. De este modo hay que concluir que en la antigua tragedia hay una fusión de lo subjetivo y lo objetivo y que, por ende, tiene una considerable calidad épica. No supo Hegel deslindar con precisión lo épico de lo trágico, lo cual le hace involucrar en un solo período —que él llama clásico— a Homero y Esquilo y Sófocles. Considera al coro —la sustantividad misma de la tragedia—, pese a su evidente lirismo, que él mismo reconoce, considera al coro de carácter épico, en razón de la generalidad y sustancialidad de las verdades que le informan.

Lo cierto es que en el coro se contiene la sensibilidad natural animando la humana en el recinto contraído y aislado de la conciencia. Los héroes de Homero sí son, en cambio, esculturas de semidioses cuya heroicidad y grandeza informan una acción siempre externa y se esparcen en el espacio y el tiempo. Su lugar propio es el campo de batalla, escenario donde se representan y se hacen forma sensible todas sus hazañas, todos sus subjetivos afanes. El campo propio de los héroes trágicos, en cambio, es su propia conciencia rodeada del eco profundo y sabio que es el coro. El coro lleva sobre sus hombros la vitalidad misma de lo trágico, *la orgía*, el *entusiasmo*, y por ello su lugar en la disposición arquitectónica del teatro antiguo se denominó *orquesta*. Sin "orquesta" no hay agitación tremenda del espíritu del hombre, no hay entusiasmo, orgía sacra en holocausto por la presencia íntima del Dios de las colosales soledades y los aislamientos suicidas. Para Hegel, en cambio, el coro es la conciencia del pueblo, la moralidad impersonal en oposición y auxilio respecto a la férrea individualidad de los héroes. Es verdad que el coro representa una moral impersonal; pero lo absurdo es creer que sea popular. Las conmociones entusiastas, de romanticismo heroico y creador, no se originan en la zona vulgar de la condición humana; son más bien brotes milagrosos que de vez en cuando elevan a ésta sobre las depresiones rastreras y maquinales de la animalidad. Las orgías son empellones esporádicos que la Naturaleza imprime en la sensibilidad del hombre para mantenerle en su superioridad genérica.

Hegel llama "clásica" a la tragedia antigua porque en ella el objeto principal es el "derecho moral de la conciencia". Y llama romántico al drama moderno en el cual lo esencial son las "pasiones personales". Es increíble que este hombre monstruoso no comprendiera con suficiente precisión que toda pasión personal es tal en la medida en que aparece y pasa por el molino de la conciencia, de la cual toma no sólo su forma, su dirección, sino su definitivo *derecho moral*. Ya hemos dicho en un epígrafe anterior que la *legitimidad* es la categoría propia de la conciencia, su ritmo naturalmente tenso, y que a su través adquieren significación tanto las pasiones como las ideas.

Hegel alega que en la tragedia moderna hay un desarrollo más extenso y complicado del principio individual, personal, y un interés mayor por las agitaciones de la voluntad y del carácter.

Al respecto es preciso apuntar que la diferencia es de grado, no de esencia. Shakespeare, por ejemplo, no siempre desarrolla con brillantez y detalle sus personajes, aunque estos tengan viveza y realidad. En *Otelo* vemos el caso de un hombre al cual le bastan unas pocas palabras maliciosas —de Yago— para descargar una energía, una insistencia y hasta obsesión en sus celos, que rebasan toda justificación. Es una simple personificación de un sentimiento llevado a un caso extremo, en que, por cierto, es más una descarga paranoica que una reacción sentimental bien justificada. *Otelo* ni siquiera duda de la traición que le sugieren, ni indaga, ni siquiera sospecha en Yago una intención torcida y maligna. Es una marioneta tirada por hilos injustificados que Yago, injustificadamente, mueve a su sabor. Si éste lo hace por envidia, o por odio, o por venganza, es asunto que la obra no desarrolla, no justifica. Tampoco *Shilock* es una personalidad que desarrolle sus entresijos, sus oscilaciones y detalles. Sabemos que es un avaro detestable porque el autor nos lo dice. En esta obra de juventud, "*El Mercader de Venecia*", Shakespeare quiere que su personaje sea muy avaro, que se mueva en la vida consagrado a la más lamentable de las avaricias. Pero ni por sus acciones ni por sus palabras encontramos tal exacerbación. En *Shilock* personifica no un sentimiento personal, sino la fama que la raza judía tiene respecto al ahorro.

Sólo en sus obras de plenitud y madurez logra caracteres personales legítimos, acabados y concretos. En *Macbeth* vemos la indecisión de un hombre, su ambición, pretenciosa y equívoca forma de ser criminal. Duda en su auténtica ambición y en la ejecución de lo que pretende. Y aún después de consumado todo su gran delito le intuimos meditabundo, oscilando entre el arrepentimiento y la justificación. Es un verdadero carácter, no un tipo personificado. Otro ejemplo que ilustra este período de madurez es "*La Tempestad*". Esta obra merece apreciación exclusiva, pues nos ofrece una floración de elementos románticos de gran riqueza artística y de valor permanente. En ella vemos la genialidad del poeta encerrada en la serenidad sabia de su madurez. Puebla una isla de conciencias auténticas, de personalidades con su genuina singularidad universal. Son conciencias mágicas y monologantes en oposición y continuación con la Naturaleza. Conservan su alto rango social y humano en un ambiente natural que les prolonga sus condiciones. Próspero es el hombre mago que comunica con la esencia de la Naturaleza a través de la magia de su espíritu. Hay en esta obra un anhelo de mundos imaginarios, de órdenes esencialmente poéticos, aun cuando el autor nos presenta el espíritu humano anidando en un cuerpo monstruoso. *Calibán*, monstruo grotesco y sublime a veces —y Ariel— son dos formas diversas de personificar la Naturaleza para luego verla retozar en la conciencia. Esta concienzualización de las cosas, del mar como del mosquito, que aparece de nuevo en Goethe es típicamente romántica.

En Grecia esta actitud romántica ante el mundo, aunque diferente en grado, podemos intuirlo en los coros, en las tempestades, que rodean las pasiones de los héroes, en las ninfas y en los monstruos. En "*La Tempestad*" de Shakespeare esa *comunicación cósmica* tiene un nervio enérgico en "*Ariel*", genio etéreo. Es un coro personificado, pero coro al fin; es una esencia, una fuerza impersonal y lejana, un eco de las cosas, una raíz por donde el espíritu y la Naturaleza se enlazan.

—oOo—

LA DUDA, ORIGEN DE LA FILOSOFIA

La filosofía, en su origen y en su genuino contenido, es *esquizológica*. La tragedia y la religión, por su parte, constituyen la vertiente *esquizobólica* o *idiótica* de esa disposición anímica y espiritual que es el entusiasmo romántico.

La duda es el monólogo en su vertiente lógica, el espíritu en referencia tensa y constante respecto a su contenido. Pero el intimismo romántico tiene otras vertientes.

En el orden de las creencias aparece un nuevo orbe de valores que adquieren la primacía de la conciencia, su primer plano, al propio tiempo que las creencias reciben la reflexibilidad fría, lógica, que analiza sus contenidos de una manera objetiva. Toda creencia, o valor, o significación en general, es decir todo producto del espíritu culmina en una objetivación, exteriorización, extraversion, de su sustancia íntima.

Pero volvamos a la duda. Decir que la filosofía nace de la duda es decir mucho, y, por tanto, comprometerse a dar una exhaustiva explicación, justificación. Porque no se trata de que en esta época los hombres anden indecisos en cuanto a sus opiniones, lo cual equivaldría a decir que la filosofía nace en una época de imbecilidad. *Es una peculiar índole de escepticismo.* El espíritu filosófico auténtico es el de las épocas románticas, anhelantes de intimidad y de aislamiento, fervorosas, de sensibilidad enérgica, creadora, poética, que en todo se atreve a ver un signo, que en todo proyecta su genial alucinación. Duda significa para nosotros monólogo, y una de sus prístinas consecuencias es la problematización, la puesta en cuestión de las objetividades trascendentes. Duda es ironía intuitiva, *más heraclítica que socrática, pues en Sócrates el monólogo ya no poseía legitimidad íntima y su sustancia* olía a ágora, a gorjeo de genios de pueblo y a teatralidad paleta. La filosofía originaria, genuina, la de ayer igual que la de hoy, es *monológica*, no dialógica.

No obstante, la ironía de Sócrates posee un enérgico valor fenomenológico, es una reducción, una puesta entre paréntesis —epojé— de los conceptos cotidianos para llegar a la orla más amplia, más universal y significativa, a la cual pertenece y de la que recibe todo su potencial lógico. Esta duda, que no es sino una mayor dosis de reflexibilidad, es la soledad ensimismada del espíritu que se cansa de los viejos ídolos. El tedio es una enfermedad interior de todas las objetividades y del espíritu mismo, al cual rodea siempre como un inminente y abismático peligro. La ironía —reducción fenomenológica husserliana— nos salva del "ocaso de los ídolos" de que habló con aspavientos Nietzsche, el loco adivino.

La duda, pues, hace que las filosofías más auténticas hayan sido siempre más o menos fenomenológicas, hayan cifrado su misión y su esencia en el escaqueo del yo sobre sus originarias regiones. Por eso Descartes, que es un auténtico filósofo, reitera el sublime monólogo, trágico y agónico, en que la filosofía consiste. Vuelve en él el espíritu universal a ironizar la realidad para quedarse con las palabras puras, "claras y distintas", con las logicidades. Estas logicidades u objetividades supremas, enérgica y originariamente cargadas de significación, son el origen y la meta de esa atribulada y sospechosa ciencia que, desde hace veinticinco siglos, llamamos filosofía. Por ello *es la filosofía la ciencia que busca el decir de las cosas.* La explicación y justificación exhaustiva de esta definición es el tema nuclear de una obra que preparo desde hace tiempo y en la cual aspiro a hacer de la filosofía una *semantología*.

Es fácil comprender por qué en el sistema de Husserl tienen la duda, la conjetura y la pregunta lugar tan preferente.

De modo que hemos de hablar con alguna amplitud e insistencia de la duda, pues ponemos en ella nada menos que el origen de la filosofía. Primero hemos de distinguirla del escepticismo, con el que sólo guarda una relación aparente. El escepticismo es una actitud intelectual de períodos tardíos, de decadencia, de pérdida de la trascendencia, de debilidad espiritual. Con ellas se ha llegado al vaciamiento total de la legitimidad. Corresponde al período que yo llamo de extraversion, en el cual lo que reina —legisla— es el tedio, la superficialidad grotesca ante las cosas, el impirismo que ya ni siquiera es auténtica experiencia de la concretez de las cosas. Es lo que podríamos llamar *fase de hiperrealismo*. Este nombre o título no es infundado si tomamos en cuenta que las épocas extraversion culminan en un corporalismo estúpido, la vida en ellas se reduce a una sensación y, por tanto, el sentido de las cosas se volatiliza. Es la pérdida total de la trascendencia, de la significación de

las cosas y la caída en un escepticismo que no es otra cosa que la escisión de una conciencia reseca y resquebrajada. La sensibilidad llega a su ínfima dosis de energía y pierde toda su agilidad y se escinde, como ocurre en los esquizofrénicos.

Por el contrario, en la duda originaria hay una interna contradicción en la sensibilidad y en el espíritu, que se hallan en uno de sus momentos de fuego. Hay en ellos contradicción, lucha entre posibilidades energéticas e igualmente halagüeñas a la mirada del yo.

La duda es el acto mental de mayor dosis reflexiva. En ella la actitud natural adopta una cierta desviación de su curso. Hay *dualidad, equivocidad, ambivalencia*. El sujeto oscila, se tambalea de un lado a otro de su objeto, lo cual no ocurre en los actos mentales directos. En las actitudes naturales el sujeto envía su intención de una manera directa a su objeto, y por ello el pensamiento normal opera con objetividades, con conceptos, casi estáticos, casi vacíos, sin sentido. La fenomenología de Husserl toma como prototipo de acto reflexivo la duda, porque en ella existe algo así como un inicio de actitud fenomenológica. Al dudar el sujeto reitera de continuo su posición anterior, se ve obligado a tener una conciencia plena de sus propios actos.

Practicando sobre la duda un convencional análisis podemos observar tres momentos, que, por otra parte, se corresponden de cierto modo con la tesis, la antítesis y la síntesis del sistema hegeliano. En la duda hay fusión de tres juicios: 1º) A es B; 2º) A no es B; 3º) A (si es no es B). Es menester recordar que este tipo de análisis no es siempre conveniente. A fuerza de dividir un objeto cualquiera, real o ideal, nos quedamos con su espectro, su cadáver, con notas que si bien tienen una independencia respecto a su todo, ya no pertenecen a él verdaderamente. Es lo que ocurre en la ciencia atómica de hoy. No se quiere aún reconocer en ella el más vergonzoso, estúpido y exagerado positivismo. Pero no tardarán mucho los físicos en advertir su gran absurdo metódico. El atomismo es uno de los primeros frutos de las épocas que yo llamo "clásicas", objetivas, incoadadamente positivistas. Pero esta actitud positiva, objetiva es sólo un proceso naturalista incipiente que, como un ser vivo cualquiera, ha de llegar inevitablemente a su culminación mortal. Todas las dificultades que hoy encuentra la ciencia física al manipular la materia, toda esta evidente *crisis del atomismo*, es la última consecuencia de la objetividad geométrica y de la ausencia total de espíritu intuitivo, apriórico, subjetivo, antipositivista. Entiendo por intuición no una conexión inmediata del objeto con las fuentes de conocimiento sensibles, sino una síntesis creadora de esencias objetivas, que el espíritu encuentra al volverse sobre sí mismo, de espaldas a la realidad. *Intuición creadora y monólogo son aspectos de un mismo proceso espiritual*. Ese dinamismo interno que Hegel nos enseñó a ver en la Idea, en el Espíritu y en el Concepto, ese despliegue íntimo de esencias que recuerda una célula viva en incesante milagro, es lo que podemos entender con mayor evidencia en la duda. En ella pasa el espíritu de la significación hacia sí mismo y, desde sí mismo hacia los aspectos diversos de la objetividad, reiterando y anulando a la vez su postura. Es el mejor síntoma de salud mental la suspensión de una actitud judicativa, mediante un juicio nuevo en el que se intenta una nueva opinión, o punto de vista, o simplemente un acto de enmienda. Es conveniente advertir que la dialéctica de Hegel divide en tres momentos la indivisibilidad que es un proceso, una función. Y en este sentido, no es válida para nosotros su dialéctica. Pero del sistema hegeliano permanece con lozano valor, por ejemplo, su descubrimiento de que los conceptos, la significación, las ideas son procesos vivos que tienden a contraerse, a oscilar, a variar, a determinarse, según su necesidad interna, como lo hace un germen.