

CULMINACIÓN DE UNA CRISIS*

Joaquim XIRAU

La crisis social y política que atraviesa el mundo contemporáneo tiene su trasfondo metafísico apenas advertido o del todo ignorado por la enorme mayoría de los hombres. Es la atmósfera que respiran. Y toda atmósfera permanece invisible si no se sale de ella o se toma la distancia necesaria para contemplarla en masa. De ahí la sorpresa ante los acontecimientos al parecer inauditos aunque en realidad previsibles y perfectamente naturales. El rayo se forma en lo alto. En la profundidad, el volcán. Uno y otro en regiones invisibles. De ahí su aparente subitaneidad. Largo tiempo vivieron los hombres distraídos sin advertir las hecatombes que en su atmósfera se forjaban. Seguían hablando de progreso, de libertad, de civilización sin reparar en que el metal de la voz iba perdiendo toda capacidad de resonancia. Todo síntoma alarmante era frívolamente despreciado mediante la solemne declaración de que «en estos tiempos» ciertas cosas ya no son posibles. De ahí el desconcierto y el terror al darse cuenta de que «en estos tiempos» son posibles «cosas» tales como acaso ningún siglo había visto ni sospechado.

Voces proféticas advirtieron a tiempo la magnitud del abismo. Así Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Sorel... Mentas más reposadas trataron de ver si acertaban a dar con las grietas que se estaban abriendo en los cimientos y en las claves del secular edificio de nuestra cultura con la decisión de repararlo y, si no había más remedio, reconstruirlo. Entre ellos hemos escogido dos: Bergson y Husserl. No porque sean los únicos. A su lado podríamos citar a algunos de los representantes del denominado neo-realismo anglo-sajón (especialmente a Whitehead). Nos hemos fijado en ellos, en primer lugar, porque su singular eminencia los capacita para ser considerados como símbolos; porque los caminos que emprenden, a pesar de ser distintos y aun en muchos sentidos opuestos, ofrecen notables y significativas coincidencias y porque en ambos el carácter estrictamente científico y teórico de sus investigaciones es la manifestación serena de una honda preocupación por el destino temporal y eterno del hombre.

* *La Universidad de La Habana*, n.ºs 58-59-60, gener-juny 1945, pp. 45-64. [Hem respectat l'ortografia de la publicació original.]

Ante los abismos de la situación histórica en que viven, toman distancia, se sitúan en lo alto, salen resueltamente de la caverna para mirar cara a cara la luz. Ni uno ni otro se ocupan preferentemente de cuestiones de orden práctico. Sus meditaciones son de orden lógico o metafísico. Se dan perfecta cuenta de que toda grieta tiene sus causas en el cimiento o en la clave de bóveda. Toda receta empírica resulta ineficaz si no se conoce el fundamento en que descansan todas. De ahí la inanidad de la mayoría de los programas políticos y sociales. Trabajan sobre arena blanda. Es una ley esencial del espíritu, en lo pequeño y en lo grande. No es fácil dar con la curación de una enfermedad con la directa preocupación de hallarla. Si se busca su esencia y su sentido biológico, sin azoramiento ni prisas, muy fácil que con él nos será dado, por añadidura, el remedio. Y lo que ocurre con la tifoidea o con el cáncer ocurre también en la totalidad de la vida y del destino humano. Si damos con el quicio en que descansan, todo nos será dado por añadidura. Lo más práctico, lo que con más eficacia repercute en la vida, es lo que en apariencia más se aparta de ella. Todo lo que hacemos y pensamos depende del mundo que llevamos en el alma. Toda alma lleva en su seno un mundo. Según sea éste, será su conducta y su vida.

La vida moderna carece de mundo. Y una vida sin mundo carece de centro, de sentido y de fin. El mundo antiguo era un organismo. Y, como en todo organismo, las partes se hallaban al servicio del todo y el todo al servicio de las partes. Entre lo material, que constituía su raíz telúrica y la corona luminosa de lo ideal, la vida se hallaba en el centro. El cuerpo viviente de la realidad tenía su fundamento en el receptáculo de la materia y su culminación en el resplandor del espíritu. Ambas eran funciones del organismo central que les prestaba sentido y forma. Descartes extirpa la carne viviente del mundo. El organismo se escinde y desaparece. Nos quedamos sólo con la base y la cúspide, la materia y el espíritu, lo real y lo ideal. La plenitud y la pompa del mundo se reducen a lo uno o a lo otro. Convertido en una filigrana de ideas o en un abismo sin fin de causas y efectos, se enrarece, se desencarna. Y a través del idealismo o del materialismo —cálculo ma-

temático o movimiento atómico— tiende a disolverse en la nada.

Bergson y Husserl reaccionan de consuno contra esta disolución radical. Ni en el uno ni en el otro consiste la reacción en un intento de dar un paso atrás o de moderar las pretensiones del racionalismo moderno. Por el contrario pretenden adelantar un paso más llevando el escepticismo que lo ha puesto en crisis a sus últimas consecuencias de tal modo que la supresión de éste resulte de su agotamiento. Con ello se vinculan a la gran tradición de la filosofía occidental. Ninguna de las grandes figuras constructoras del pensamiento ha tratado de disminuir en lo más mínimo el valor del escepticismo que constituye su incitación inicial. Todo eclecticismo es banalidad infecunda. Es preciso llevar las cosas a sus últimas consecuencias de tal modo que la superación resulte de la dialéctica que llevan en su seno implícita. No opone Sócrates al escepticismo de los sofistas un saber apuntalado en los restos de las antiguas tradiciones. Ejerce, por el contrario, un escepticismo más hondo. A su saber opone el no saber —o el saber del no saber— que confunde su pretendida ciencia y la reduce a la nada. Asimismo Descartes. No modera, ni limita, ni recorta el escepticismo de Montaigne y de Charron. Por el contrario, los lleva a sus últimas consecuencias. Mediante un escepticismo hiperbólico y radical, en la convicción de que no sólo duda de lo que ellos dudan sino de todo aquello sobre lo cual sea posible imaginar la menor sombra de posible incertidumbre y, a pesar de todo, llega a algo de lo cual no sea posible dudar, su edificio se fundará sobre la roca y no sobre la arena. Lo mismo cabe decir de Kant. Ante las críticas de Hume no las rechaza; antes bien, las adopta y las incorpora.

En esto coinciden Husserl y Bergson. Ni uno ni otro se oponen sin más al positivismo reinante. Antes oponen al positivismo parcial un positivismo total, la resuelta decisión de atenerse a lo dado y sólo a lo dado. El error del positivismo no procede de exceso sino de defecto. Abandona su imperativo apenas formulado. No acepta lo dado y sólo dado, sino que lo recorta y deforma y acaba por suprimirlo dejándonos en las manos un conglomerado de sensaciones: polvo de realidad. Contra semejante deformación es preciso volver a lo dado, a los datos

inmediatos de la conciencia y respetarlo en su intacta presencia. Y lo dado se ofrece a la mirada desprevenida. No hay más que verlo y mirarlo. El único instrumento para aprehenderlo es la visión, es decir, la intuición. Es preciso simplemente que nos percatemos de lo que tenemos ante nosotros. Oponer a la abstracción injustificada la intuición viva y directa. En ello coinciden ambos. Coinciden también en su oposición a la concepción cerrada de la conciencia y oponen de consuno, como dice Bergson, al puño cerrado, la mano abierta. La conciencia no es un continente en el cual se den, como un contenido, las realidades del mundo. Conciencia es trascendencia, trascendencia en la immanencia. Lo esencial, en la vida y la conciencia es que una y otra salen de sí mismas, van más allá de sí en la intencionalidad objetivadora o en la libertad creadora. Para ambos, frente al relativismo, el saber alcanza lo absoluto y la filosofía no es un sistema cerrado sino una concepción abierta en la cual, a semejanza de la ciencia, pueden y deben colaborar los hombres y las generaciones.

Muchas y graves son las discrepancias. Se explican perfectamente si se tiene en cuenta que, durante una buena parte de su labor, no tuvieron noticia el uno del otro y que su formación espiritual y su punto de partida son diametralmente opuestos. Ambos parten de la ciencia positiva: Husserl de la matemática y de la lógica. Bergson de la psicología y la biología. El primero de lo más abstracto, ideal e inmóvil. El segundo de lo más concreto y real, de las existencias en su forma más clásica y fluente. Baja el uno del ideal a lo real concreto. Sube el otro de lo real concreto a lo ideal abstracto. Lo curioso es constatar que si los contemplamos desde el centro alcanzamos un punto en que sus líneas divergentes se cruzan y entrecortan, y llegan a puntos de esencial coincidencia. Ambos entrevén la misma cosa desde perspectivas contrarias —el norte y el sur de una colina, el adverso y el reverso de una medalla.

Parte Descartes del *Cogito*. Pero la plenitud de la experiencia inmediata que resulta de su comprobación inicial rápidamente se convierte en ideas. De las ideas claras y distintas pasa a la contemplación de la Idea suprema. La Idea del Ser Perfecto me trasciende por definición

e incluye mi ser limitado en el ámbito infinito de su presencia ideal. Lo absoluto se encuentra en la Idea. El mundo queda reducido a su propio esquema esencial. La existencia se reabsorbe en la esencia. Identificado lo racional con lo real —desde Leibnit a Hegel— es posible, en principio, la deducción racional de la realidad.

Si de lo supremo ontológico pasamos a las realidades inmediatas de la vida cotidiana asistimos a un proceso análogo. Es el ejemplo de la cera: el pedazo de cera de Descartes. ¿Qué es este pedazo de cera que tengo ante mí? En su apariencia inmediata es un cuerpo sólido maleable, acaso líquido o gaseoso. Todo depende del calor que se le aplique. Si nos atenemos a su apariencia mudable, no podemos decir lo que es. Si aspiramos a determinarlo no tenemos más remedio que pasar de la apariencia a la realidad, es decir, de la existencia a la esencia. Y la esencia sólo se revela ante la «inspección del espíritu». Frente a la intuición intelectual desaparece la cera concreta, maleable, olorosa, substituida por la luz opaca de su esquema ideal.

Ante la idea se desvanece la cera. El mundo sonoro y viviente se disuelve ante la esencia del absolutismo, ante la idea de Dios. La existencia evanescente cede su lugar a la Eternidad. Entre la Eternidad de Dios y la Eternidad de las Ideas, el tiempo se sume en lo eterno, la existencia en la esencia, la historia y la vida en la razón.

Bergson parte también de la inmanencia de «los datos inmediatos de la conciencia». Pero los interpreta de modo radicalmente opuesto. Opongamos para verlo, al pedazo de cera de Descartes, el terrón de azúcar de Bergson. Tenemos un terrón de azúcar. Si lo echamos en un vaso de agua es preciso esperar a que se disuelva. Y la disolución supone movimiento, transformación, tiempo, una serie de cambios graduales e insensibles que se realizan conjuntamente en el azúcar, en el agua y en mí. Mediante ellos el azúcar se convierte en agua azucarada. Entran en el proceso vista, mis emociones, mi ser, mi atención, o desatención, mi impaciencia.

La verdadera realidad es la totalidad del proceso tal como se da en la experiencia inmediata, la disolución del azúcar con todos sus estadios intermedios y todos mis estados de ánimo

es lo único que realmente existe, el dato inmediato, lo único dado y real.

Lo inmediato no es el pensamiento eterno sino el tránsito temporal: proceso, cambio, modificación, duración. Las cosas duran. Tal es la experiencia fundamental.

Ahora bien: del mismo modo que en el pensamiento cartesiano pasamos de mi idea a la Idea Suprema y de la Idea Suprema a la articulación ideal en que queda prendida, como una gema, la fulguración del pedazo de cera oloroso y virgen, nos será ahora posible pasar, mediante un vigoroso esfuerzo de intuición, de mi experiencia vital inmediata, de los datos inmediatos de la conciencia en que se revela la disolución del terrón de azúcar, al proceso de la evolución universal, a lo absoluto, activo, fecundo y creador en que se adivina la presencia de Dios. Es un argumento ontológico vital y dinámico, mediante el cual, aquí como allá, la concepción del mundo resulta del tránsito de lo inmediato y condicionado a lo absoluto y básico.

Pienso, luego soy una cosa que piensa, dice Descartes. Duro, luego soy una cosa que dura, afirma Bergson; pero la palabra «cosa» tiene en el segundo caso un sentido mucho más esotérico, mucho más alejado de la significación ordinaria. En Descartes conserva todavía mucho del sentido literal. El ser pensante es, en algún modo, cosa, substancia pensante. En Bergson no es posible hablar de «cosa» sin impropiedad manifiesta. Las cosas llevan consigo un sentido de rigidez y persistencia y el límite de inmovilidad o aun de eternidad. En Bergson la realidad inmediata se agota en la duración cambiante y creadora. Porque una cosa que piensa se podría decir que es un devenir que deviene, una trayectoria dinámica en tránsito de autoformación.

Se dirá acaso que esa transposición resulta de una ilusión antropomórfica. Lo cierto es que ella se encuentra en el centro de la mejor tradición filosófica. Platón pasa de las ideas, tal como las halla en la estructura del conocimiento inmediato, a la consideración suprema del mundo ideal. San Agustín y Descartes se dirigen de las ideas innatas, «simiente del mundo» a la realidad suprema de Dios y a la organización racional del mundo. Idéntico movimiento se realiza en el pensamiento bergsonia-

no. Al trascender de la experiencia inmediata a la realidad cósmica y divina y convertir el mundo entero en la rica proliferación de la fuerza creadora que alienta en su centro.

Es una vuelta a la secular tradición heracliteana. El ser es el devenir. Con una diferencia, sin embargo, respecto a Heráclito y a todos los movilizismos que de él derivan. Heráclito no es consecuente con su afirmación inicial. El movimiento de su flujo lleva implícito un ritmo lógico y la dialéctica de este ritmo está encuadrada en el ritmo eterno del eterno retorno... Cuando el movilizismo se decide a ser radical, como en los heracliteanos del «Teetetes» platónico y en todos los empirismos consecuentes que de él derivan, la afirmación de la movilidad lleva consigo la negación del pensamiento racional, y por tanto, de la filosofía y la ciencia. De ahí que una y otra traten de salirle al paso afirmando, frente a la delicuescencia del devenir, la permanencia del ser. Tal es el intento de todo racionalismo. En él hallamos siempre un esfuerzo para sobrepujar la movilidad. Y el resultado de este esfuerzo termina siempre en la negación, más o menos paladina, de la realidad del devenir. Así en Platón. Así en Descartes. Así en los grandes románticos, a pesar de su enconado intento para llegar a su salvación. De este modo, o afirmamos la existencia y, por consiguiente, negamos la esencia y desembocamos en un relativismo escéptico o afirmamos la esencia y absorbemos en ella la esencia y al llegar a la eternidad se disuelve en su vacío inmenso toda palpación de realidad.

Por primera vez, Bergson, en el curso de nuestra historia, trata de tomar la posición inversa y de afirmar la movilidad misma, en su presencia pura, como punto de partida para llegar a la superación del relativismo y del escepticismo. En esto consiste su más alta originalidad. La duración no es ya raíz ni fuente de vacilación y duda; es, por el contrario, el quicio en que descansa la afirmación del mundo en su pompa plenaria y del conocimiento como segura penetración de su rica realidad.

Para comprenderlo es preciso determinar con precisión el sentido de la duración bergsoniana. La duración es permanencia tal como parece resultar de la significación corriente de la palabra —en el sentido en que se dice, por ejemplo, de una pieza de ropa que es de mucha

duración. Para Bergson, por el contrario, duración significa cambio, transición, temporalidad móvil y creadora. Pero no es tampoco la mera movilidad transeúnte de las concepciones puramente empiristas —el río de la conciencia de William James. No es estabilidad y permanencia. No es tampoco mero cambio, paso de un estado a otro, caleidoscópica transformación de sensaciones. El temporalismo así concebido conduce, necesariamente, al nihilismo —como lo vió certeramente San Agustín. El presente, concebido como instante fugaz, se reduce a la nada. En Bergson, el presente aparece en su afirmación plenaria; en el bien entendido de que no consiste en otra cosa que en la condensación del pasado y la proyección al porvenir. Nada de lo que pasa, pasa. El pasado constituye la substancia de mi ser y del ser del universo. En el pasado, reside la propulsión. A partir de ella nada se pierde. Todo se acumula. El pasado en su resonancia total repercute y resuena en el presente y determina la trayectoria del futuro. Es mi memoria individual y la sustancia de la memoria cósmica: el impulso, el aliento vital. La duración, por tanto, a la vez, movilidad y cambio, conservación y permanencia del pasado en el presente, condensación espiritual y cósmica, fuerza libre y creadora. Todo permanece en mí y fuera de mí. Nada pasa sin dejar rastro. Jamás volveré a ser lo que fuí. Entre mi pasado y mi presente se interpone todo lo que he sido, todo lo que he pensado, todo lo que he sentido, odiado o amado. Sólo así alcanza sentido afirmar que mi ser es devenir, no algo hecho y acabado, sino algo que se va haciendo y cuya última realidad consiste en el proceso inacabable de su propia formación. Todo mi ser consiste en la trayectoria mediante la cual realizo mi libre espontaneidad. Mi ser futuro depende de la orientación que le preste la punta afilada de mi conciencia clara, el eje luminoso de mi libre personalidad.

De ahí que la duración se traduzca en organismo. Todos los estados se incorporan, se compenetran, se funden en una transición infinita o acumulativa. La realidad cromática y sonora de la experiencia inmediata recobra sus derechos. Su pulsación vital es trascendencia del pasado al futuro, brote primaveral de la libertad espontánea y creadora.

Frente a la razón pura e inmóvil y a la pura materia inerte —que acaso se reduzcan en último término a lo mismo— el volumen plenario de la realidad halla su modelo en la vida. No en la vitalidad desvitalizada, yerta, sino en la vitalidad primaria que encontramos en la experiencia inmediata de la vida personal. El mundo recobra su calidad de organismo —como en la tradición aristotélica— y aun acaso en las más íntimas convicciones del sentido común. Pero un organismo sin esqueleto ni vértebras —esencias, formas, jerarquías de géneros y especies. La vertebración reaparece acaso en la superficie— en los esquemas de la razón mecánica, en la inercia de la materia muerta. Es la vitalidad que se hunde, el aliento que se petrifica, detritus, cansancio, hábito, protección: cenizas que se depositan sobre la brasa viva del fuego creador. Mejor que con un vertebrado cabría acaso compararlo con un crustáceo o un caracol. La vertebración es exterior y representa para el organismo al propio tiempo, coraza y obstáculos, seguridad y lastre. Para que el mundo persista es preciso luchar constantemente contra la inercia opresora de su caparazón. Si se acentuase la anquilosis nos llevaría en el límite a la supresión del mundo y de la vida. Tendríamos una realidad que no dura y que, por tanto, no perdura. A la duración se contraponen la substancialidad instantánea y el instante puro se reduce a lo dado, la *mens momentanea* de que habla Leibniz. De ahí que la materia pura se reduzca a la pura nada. Y que el materialismo conduzca, necesariamente, al nihilismo. Sin futuro que aliente en el pasado, el presente es el puro vacío. De ahí que la vida se reduzca a la muerte, el ser al no ser. La eternidad inmóvil es la anquilosis de la realidad. La esencia suprime la existencia. Es el paso de la palpitation a la rigidez petrificada.

De ahí la función de las facultades cognoscitivas. El intelecto calculador se adapta perfectamente a la rigidez congelada de la materia. De ello cabe calcularlo todo precisamente porque en el límite no es nada —se reduce a una pura abstracción. De ahí la indiferencia de la física ante las estimaciones singulares. Lo mismo le importa una cosa que otra. Sus cálculos se refieren a mundos posibles —no reales— y son válidos para cualquier mundo posible. Un mundo cualquiera no es mundo alguno. El mun-

do real no es un mundo cualquiera sino precisamente éste: cromático, sonoro, palpitante, vital. La inteligencia calcula sobre las capas superficiales del ser —sobre la corporación crustácea— y las calcula y mide para manejarlas. De ahí la coincidencia personal de Bergson con el pragmatismo. La ciencia es pragmática. Lo es también el intelecto. Nada tiene de particular que se adapten perfectamente a la aprehensión de lo inmóvil. Porque es abstracto e inerte, se presta a todas sus manipulaciones. Es posible dividirlo, analizarlo, cortarlo y recortarlo. No hay, en substancia, diferencia alguna entre recortar figuras en el espacio e ideas en la eternidad. Las ideas platónicas se hallan ubicadas, existen en un lugar. Lo mismo ocurre con las sensaciones de los empiristas, blanco, verde, salado, agudo, suave... Todo en realidad se agota en la rigidez inmóvil de una superficie plana. De ahí la necesidad de un instrumento de conocimiento que perfora la superficie inmóvil y penetra en el cuerpo de lo real viviente. No es posible analizarlo y dividirlo, cortarlo... sin matarlo. Para aprehenderlo es preciso verlo, seguir con humildes miradas la trayectoria de su melodía, la línea de su perfil, la expresión de su fisonomía, la resonancia de su melodía. Para comprender la realidad es preciso ver las cosas, ver visiones. Es el sentido de la intuición. Del mismo modo que se ve un lienzo, se comprende el sentido de un poema o de una melodía o se penetra en el carácter y en las peculiaridades de una personalidad, es preciso ver la realidad de cada una de sus partes y en su fisonomía total. Adviértase que, a pesar de su diametral oposición, estas palabras podrían también ser atribuidas a Platón. También las ideas son visiones. Sólo por la intuición es posible precisar un perfil ideal. Este acercamiento, al parecer arbitrario, puede ser, a mi juicio, sumamente fecundo. Dejémoslo aquí, sólo apuntado. Sea ello lo que fuere, tras el análisis bergsoniano nos parece hallarnos de nuevo en la presencia de un mundo con sentido y raíz.

* * *

Desde puntos de vista distintos y aun con orientaciones iniciales opuestas emprende Husserl en Alemania un vigoroso esfuerzo de reconstrucción. Formado en el rigor de las cien-

cias matemáticas, al intentar de ellas una explicación psicologista como era usual en los medios en que vivió, halló en la estructura de aquéllas una resistencia insuperable. De ahí sus primeras reservas ante una filosofía que con pretensiones críticas y positivas deforma la estructura de la ciencia y suprime toda posibilidad de fundamentarla. Y su decisión de proclamar frente al positivismo parcial —que suprime y deforma la realidad— un positivismo integral que la reconozca en la plenitud de su presencia. Es preciso atenerse a lo dado, a todo lo dado y sólo lo dado. Reducir la realidad a sensaciones es una interpretación hipotética no una constatación. La realidad —lo patente, lo que aparece, el fenómeno— no se ofrece jamás como un complejo sensorial sino como una perspectiva de realidades con constancia y sentido. Y examinando estas realidades ingenuamente, sin prejuicios ni presuposiciones, fácilmente nos damos cuenta de que, al lado de las sensaciones y aun en su más íntimo seno, lo inmediatamente dado se reduce, frente a la evanescencia de aquéllas, a una trama articulada de esencias inmutables e idénticas. Cada cosa, cada presencia, cada fenómeno, es lo que es y es posible delimitar su ser si nos aprestamos a ello con decisión. Esta posibilidad se extiende a todos los seres aun a los más circunscritos e individualizados. Aun lo individual tiene su esencia. También el individuo es lo que es y se destaca frente a los demás en su realidad inconfundible. De ahí la racionalidad integral del mundo. Todo tiene sentido propio y único, «es lo que es». No en el sentido en que lo unívoco se opone a lo analógico. Cada realidad trae y tiene su sentido peculiar y único. Pero cada cual es suya. En este sentido de la univocidad reside la racionalidad. No se trata naturalmente de un sensorialismo deductivo o de un ontologismo dialéctico sino de la identificación de lo racional con lo presente en su muda e inconfundible esencia.

De ahí la teoría de las esencias materiales y de las esencias formales y de la posibilidad de una ontología formal y de una serie de ontologías regionales. Hay en la realidad relaciones esenciales universales comunes a todas las cosas que son en tanto que son. Pero estas articulaciones esenciales se establecen entre cosas distintas. Al definir la diferencia que las sitúa en

su fisonomía particular a todas y cada una de las demás nos hallamos ante otras tantas regiones esenciales del ser. Y en lo uno y en lo otro ante un mundo perfectamente trabado. Mediante una ontología de la pura objetividad no será dado reconstruir el mundo en su estructura cristalina esencial.

Verdad es que esta realidad objetiva no es ni puede ser demostrada como trascendente. Se trata de una realidad trascendental. La realidad se da ante mí. Yo puedo constatarla en su presencia incólume, segura; el estricto perfil de su apariencia y su diáfana reverberación fenoménicas es precisamente lo que es —la esencia. Fenómeno, objetividad pura, contextura esencial, se reducen a uno y lo mismo, y se confunden en su presencia ideal.

Tenemos un mundo de objetividades puras. Las esencias que lo componen carecen de trascendencia. Pero para escapar al relativismo es preciso un fundamento absoluto y este fundamento —de acuerdo con las exigencias del Cogito formulado por Descartes— sólo es posible hallarlo en el centro interno del yo. Toda esencia se halla arraigada en él mediante el rayo de una intención mental. Es preciso regresar intuitivamente de la esencia objetiva al centro subjetivo en que radica analizando en su fina estructura la intencionalidad en que se constituye y sobre la cual descansa. En la reflexión fenomenológica cada intencionalidad parece también una estructura esencial. En mí y ante sí es la realidad íntegramente lógica: lógica en su contenido objetivo, lógica en la estructura de los actos intencionales que la constituyen. La tarea de la ciencia es infinita. La estructura esencial de la realidad garantiza de una vez para siempre la eficacia infalible de este método.

Un peligro, sin embargo, nos acecha. Es posible determinar la esencia de las cosas mediante un análisis descriptivo llevado a todo su rigor. Tengo en mí y ante mí un mundo. El yo es el faro lumínico ante el cual se despliega la realidad y lo mismo en él que en la realidad que ante mí se constituye, todo tiene un sentido unívoco y, por tanto, racional. Pero el mundo objetivo y la posibilidad de sus articulaciones presuponen el yo. No hay objeto sin sujeto. En el sujeto se halla lo absoluto. El mundo es objetivo, pero a pesar de su objetividad no deja de depender de mí. Es mío, esencial y objetivo.

Pero mío. Nos hallamos en pleno solipsismo. Con plena consciencia del peligro. Trata Husserl de salirle al paso mediante la teoría de la intersubjetividad monadológica. Cada mónada es capaz de penetrar en el centro personal de las demás y mediante ello de convencer y convenir en la comprensión de las mismas esencias, es decir, en el sentido inequívoco de las palabras en el cual reverbera el sentido de logos universal. Por el verbo —el logos— el mundo mío se convierte en el mundo de todos. La realidad queda reducida a la comunión de los espíritus en la universalidad del logos.

En un capítulo de las *Ideas* y en las meditaciones cartesianas, especialmente en el artículo sobre la conciencia del tiempo, publicado por su discípulo Heidegger, el sólido edificio pacientemente construido por Husserl siente oscilar su base de sustentación. Todo descansa en el centro del yo. Pero este centro personal y biográfico no es un eje inmóvil. Se desarrolla en el tiempo. La presencia ideal y objetiva del cosmos se desliza sobre un cielo fluyente. La eternidad descansa en la temporalidad. El yo es, en efecto, tránsito, aspiración, proyección.

Husserl trata de salvar esta dificultad mediante la teoría de la intencionalidad del tiempo. También la sucesión temporal posee una estructura intencional y es posible traducirla en intuiciones esenciales. No es evanescencia pura sino eje temporal. Podríamos acaso decir, sin forzar en exceso la metáfora, que la intencionalidad se orienta en dos direcciones: una perpendicular al yo que marcha frente a mí como un foco lustroso; otra horizontal y subyacente a través de la cual se desliza el yo y la radiación luminosa que en él converja y mediante la cual se constituye el mundo.

Pero el germen se halla en el surco y su fuerza disolvente no tarda en proliferar. Y lo curioso del caso es que su aliento destructor surge precisamente de la aplicación radical del análisis bergsoniano de la temporalidad a la raíz íntegra del edificio levantado por Husserl. La culminación de la crisis resulta así de la influencia de los más vigorosos esfuerzos para llegar a solventarla.

Para ello sólo es preciso realizar una ligera incurvación en la trayectoria salvadora de una y otra. La duración bergsoniana es una fuerza creadora. Ello le es permitido gracias a la críti-

ca de la idea de la nada subyacente en toda la obra bergsoniana y que en su forma ostensible constituye una de las piezas maestras del sistema. La nada es un concepto contradictorio. No es posible pensarla sin intuirlo. No es posible porque si intentamos pensar en la nada forzadamente tenemos que pensar en algo. Al pensar intuir la nada pensamos en algo. En el caso contrario no pensamos nada. La idea de la nada es una noción negativa. Resulta de nuestra esencial limitación. Decimos que no hallamos nada cuando pensábamos encontrar una cosa y en su lugar encontramos otra. Un cuarto vacío, una acera desierta. Pero ni en el cuarto ni en la acera hemos encontrado nada. En lugar de muebles o personas hay en la una y en la otra algo —trastos viejos, basuras, aire, algo... No es posible concebir ni percibir el vacío integral.

Este concepto imitativo de la nada se halla en una u otra forma en la mejor tradición filosófica. Halla en Husserl un lugar preeminente. Gracias a la limitación del ser por el no ser, surge la realidad concreta. El no ser es simple limitación, no presencia positiva. De ahí que Bergson precisándolo y aquilatándolo quiera dar a la duración un carácter constructivo y creador. En la nada no sólo no hay conciencia de ser sino que la mayor plenitud surge de su presencia. En ella se halla a la par lo positivo y lo negativo, la realidad y la posibilidad. Sólo por ella es posible concebir que de lo menos resulta lo más. Y esto es lo que significa literalmente creación. De ahí que la duración bergsoniana se trueque en evolución creadora. Y su filosofía entra en una filosofía de la iluminación.

Pero Heidegger halla la posibilidad de introducir la nada en calidad de presencia positiva y activa. Ello no era posible en una filosofía de la razón como la de Husserl ni en una teoría de la intuición iluminadora como la de Bergson. Para la conciencia la nada es imposible de pensar, representar o intuir. Y la temporalidad de Husserl y de Bergson se mueve en las cosas claras de la existencia, en los datos inmediatos de la conciencia y en el ámbito de los fenómenos. La nada no resiste la luz. Para hallarse en su presencia inmediata es preciso penetrar en la bodega, en las capas profundas de lo preconsciente e irracional y decir, de una vez para siempre, «adiós» a la razón en cualquiera

de sus formas. Es lo que denomina Heidegger existencia y otros vitalidad.

La existencia radical es antes que idea clara intuición iluminadora, experiencia preconsciente de una temporalidad pura que emerge del abismo y retorna al abismo. El hombre es un ser en el tiempo, breve fulguración en una inmensidad fugitiva y abismal. O mejor no es un ser. Porque para decir que lo es, es preciso enunciarlo en términos de claridad y distinción. El hombre no es. No tiene esencia. Hace su ser. Es existencia. Y en la existencia biográfica o histórica no podemos decir por tanto que es. Aspiración constante, anhelo irrealizado. Al nacer es ya bastante viejo para morir. No podemos decir que sea algo, esto o lo otro. Toda su realidad se reduce a quehacer y ser quehacer esencial es realizarse a sí mismo en una proyección sin esperanza. Toda su realidad es tránsito, proyección, transcendencia social en la inmanencia. Tal es su radical historicidad, su fugacidad inapelable. Y esta experiencia de una realidad que emerge del pasado y se proyecta hacia el futuro se halla esencialmente limitada por la inmanencia temporal que termina en la muerte.

La presencia de esta realidad únicamente se revela en dos formas de la intuición prerracional: en una zona superficial —la de la vida cotidiana— es la preocupación o el cuidado que inspira la incertidumbre de un porvenir sin luz; en una zona más honda —la de la experiencia reflexiva— es la angustia ante el abismo de la nada. De ahí que en la aceptación responsable de este veneno ineluctable se halle la libertad, la perfección. No perfección en el sentido de algo pleno y realizado sino en el de algo que se acaba y que acaba precisamente en trance de admiración, de transcendencia. La realidad es destino, pero destino que no se cumple, transcendencia que no se trasciende. Vivir ante la muerte y aceptar este destino, tal es la más alta calidad humana. En ella la nada y su presencia se confunden con la experiencia en que se dan: el cuidado, la preocupación, la angustia. En esa experiencia primordial se halla la razón de todo. Es el ser que otorga ser al

ser, la experiencia fundamental, la razón ontológica de toda realidad.

Sobre este abismo oscuro y áspero se levantan todas las realidades del mundo, todos los valores de la cultura, todos los ideales de la vida. La eternidad de su estructura esencial —la esencia de Husserl— es sólo apariencia de realidad, fulguración proyectada en la pantalla del vacío, pantalla sin fondo, espectro, alucinación. En ella se agarra la vida humana que sobrevive al hundimiento que la amenaza. Tiene función de salvavidas. El salvavidas empero no se sostiene sobre la densidad del mar. Es a su vez proyección del abismo que lo reclama.

Nadie habrá dejado de advertir en esta dialéctica de ascetismo integral la repercusión de una tradición secular. Es el punto de partida de la mística de todos los tiempos. Modelo de ella es San Juan de la Cruz. La hallamos también en Pascal. No hay que decir que en Kierkegaard... Pero en ellos la oscuridad es el camino de la luz. La supresión del mundo es la manera más eficaz de ponerse en presencia de Dios. Es la noche oscura del alma. Mediante ella y en ella, a la manifestación indirecta de Dios en el mundo se substituye su presencia total. En el existencialismo actual desaparece toda idea o transcendencia. Sin luz que se proyecte más allá de nosotros, quedamos sumidos en una noche perpetua y angustiosa sólo interrumpida por fulguraciones momentáneas.

Es la culminación de una crisis, la plenitud consecuente de un proceso de larga germinación. Es la tragedia del humanismo. No es éste el momento de analizar la relación de esta metafísica abismal con las condiciones totales del momento histórico en que se desarrollan ni determinar hasta qué punto las condiciona o es condicionada por ellas. Lo evidente es que cuando en las sombras del espíritu llegan a predominar semejantes convicciones no es prudente contraerse a los «tiempos» que las originan. Menos lo es todavía desalentarlas o despreciarlas con la fácil afirmación de que se trata de desviaciones patológicas. Aun suponiéndolo así, la patología espiritual es algo muy serio. Y sólo entrando muy íntimamente en ella es posible torcerla, iluminarla y dominarla.