

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS

**LAS EXPERIENCIAS DE VERTIGO
Y LA SUBVERSION DE VALORES**

DISCURSO

de recepción del Académico de número
Excmo. Sr. D. ALFONSO LOPEZ QUINTAS

y

CONTESTACION

del

Excmo. Sr. D. ANTONIO MILLAN-PUELLES

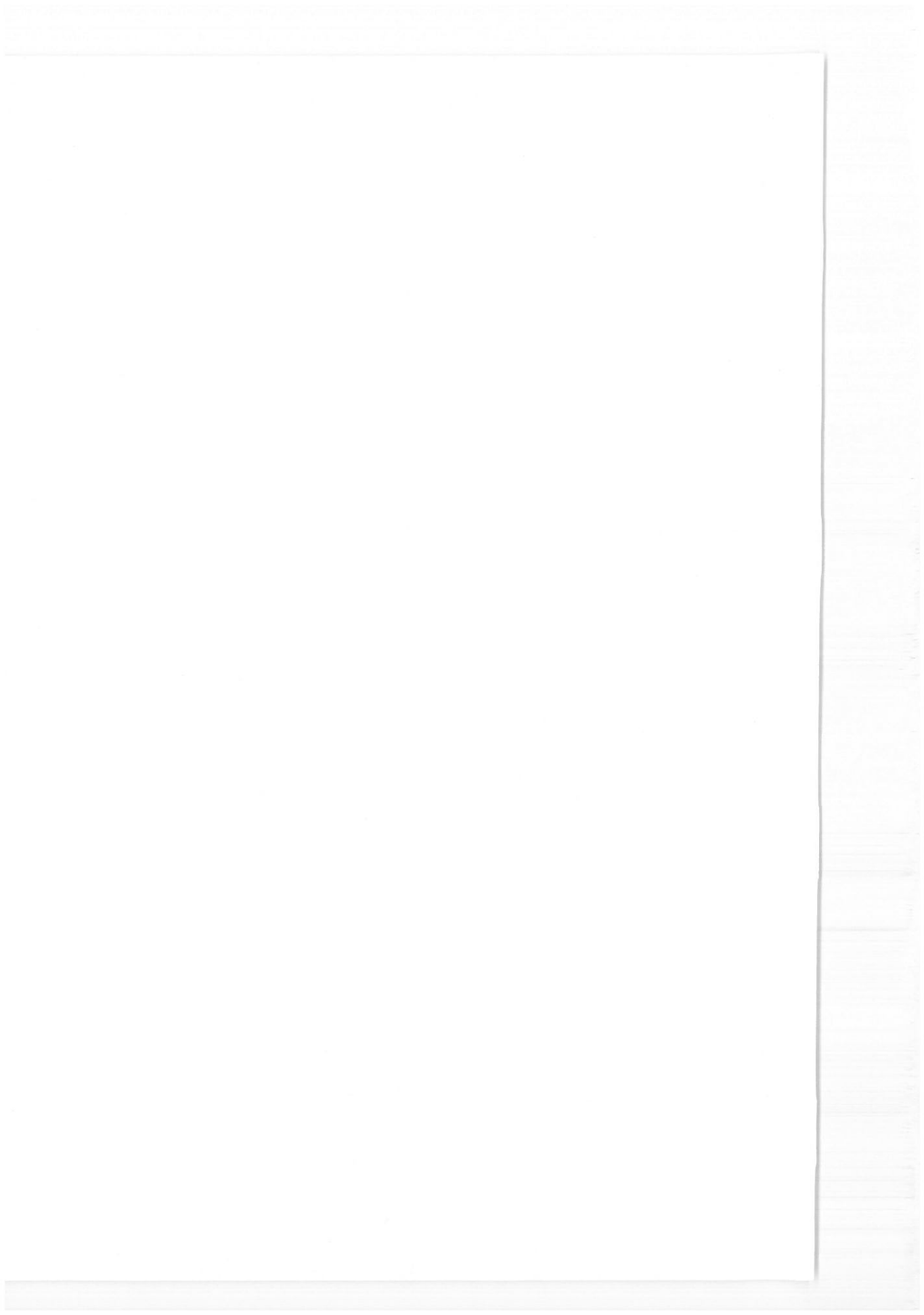
Sesión del 28 de enero de 1986



M A D R I D

1986

LAS EXPERIENCIAS DE VERTIGO
Y LA SUBVERSION DE VALORES



REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS

LAS EXPERIENCIAS DE VERTIGO
Y LA SUBVERSION DE VALORES

DISCURSO

de recepción del Académico de número
Excmo. Sr. D. ALFONSO LOPEZ QUINTAS

y

CONTESTACION

del

Excmo. Sr. D. ANTONIO MILLAN-PUELLES

Sesión del 28 de enero de 1986



M A D R I D

1986

Fotocomposición: Cometip, S.L. Barañain (Navarra)
Impresión: I.G. Castuera, S.A. - San Blas, 4 - Burlada (Navarra)
Depósito legal: NA - 49 - 1986
Printed in Spain
ISBN 84-398-5663-6

Señores académicos, señoras y señores:

Os agradezco muy de veras el honor que me habéis hecho al elegirme, no obstante mis menguados méritos, para compartir vuestros quehaceres en esta casa de tan prestigiosa tradición. Si la presencia activa en ella de figuras eminentes del pensamiento actual, entre las que se cuentan varios antiguos profesores míos por los que siento gran aprecio y admiración, significa un estímulo poderoso para elevarme al nivel debido, el hecho de venir a suceder en la nómina de académicos a una personalidad tan relevante como D. Carlos Ruiz del Castillo despierta en mí un sentimiento de satisfacción y una viva conciencia de responsabilidad. *Responsabilidad*, porque mi actuación deberá moverse en un nivel de calidad lo más cercano posible al que marcó un investigador y un profesor que hizo de la hondura, la precisión y la agudeza santo y seña de su vida intelectual. *Satisfacción*, porque las singulares dotes que revelaba esta vida fueron puestas en todo momento al servicio de dos fines: 1) la búsqueda insobornable de la verdad, la verdad sobre todo del hombre, hombre desplegado en comunidad, y 2) el fomento de la *vida en el espíritu*, vida creadora, nutrida por los grandes valores.

A este doble quehacer consagró D. Carlos sus dotes intelectuales y su gran capacidad ascética de entrega y concentración. Las tareas –brillantes o recoletas– de los cargos que desempeñó fueron siempre realizadas por él con un ejemplar espíritu vocacional, que

no pasó inadvertido a sus alumnos de las Universidades de Santiago de Compostela y Central de Madrid, y también del Instituto Social León XIII de la misma ciudad, y a sus colaboradores del Instituto de Estudios de Administración Local de Madrid, Consejo Nacional de Educación, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Consejo Superior de Investigaciones Científicas –Patronato José María Cuadrado– e Instituto de España.

Tal actitud de entrega granó en una copiosa obra escrita, que, por lo que toca a su contenido, se halla polarizada en torno a tres grandes bloques temáticos: el Derecho y la Sociología, la administración local, la vida moral y religiosa. Los análisis realizados en las obras del Dr. Ruiz del Castillo están inspirados por una misma intención básica: el empeño por mostrar la riqueza de vertientes del ser humano y la necesidad de integrarlas debidamente para lograr una figura cabal de hombre. Destacan, en el primer grupo, el amplio y enjundioso «Manual de Derecho Político», «La espontaneidad en el Derecho» –tesis doctoral–, «Lo vivo y lo muerto en la idea liberal» –discurso de Ingreso en esta Academia–, «La sociedad de masas como fenómeno contemporáneo y la humanización de las masas» –aportación a la XXII Semana Social de España–. En el segundo grupo, cabe señalar «Las Cortes y la Vida local», «Estructura y función de las entidades locales», «Presencia del Municipio», «La vida local». Al tercer grupo de temas están consagrados diversos estudios de notable finura analítica, tales como «El orden social moderno» y «Notas sobre la confrontación Iglesia-Mundo».

En todos estos trabajos, incluso en los más especializados, brilla siempre el talento del escritor fino y preciso, y el espíritu del humanista que quiere marcar las líneas maestras de una relación equilibrada y fecunda entre el pueblo y el Estado, lucha por conferir a la vida universitaria el clima de paz propicio a la docencia y la investigación, se esfuerza por impregnar toda actividad humana, tanto individual como social, de valores éticos, se afana por ofrecer claves de interpretación de los complejos fenómenos sociales y marca pautas de conducta para salir de la crisis. La pauta básica es el fomento del pensamiento integral y la lucha contra la parcialidad. Ruiz del Castillo se propuso como meta buscar la unidad a través de la variedad, y creyó ver en la finalidad el principio unificador de las diferentes vertientes del ser humano. De la unión que procede

del fin al que se tiende arranca el poder creador. Las épocas creadoras son para Ruiz del Castillo «edades de unidad profunda, cimentada en lo más entrañable de la vida moral y penetradas por una concepción religiosa del mundo». Los hombres instauradores de unidad se ensamblan en estructuras institucionales. Surgen a veces en la historia fuerzas oscuras que todo lo arrasan y acaban con el orden orgánico. Más allá de tales seismos culturales, la civilización auténtica se asienta en las instituciones, que son un principio de unificación y solidificación de lo transitorio-individual al tiempo que reciben de los individuos una energía renovadora incesante. Esta preocupación por el logro de formas relevantes de unidad inspira el afán de Ruiz del Castillo por coordinar entre sí la política y la sociología, la sociología y la moral, la moral y la filosofía, la filosofía y la teología de la vida espiritual. De ahí su empeño en superar el formalismo jurídico.

Esta actitud intelectual y espiritual explica que Ruiz del Castillo, bien afirmado en una posición tradicionalista, se haya cuidado de enriquecer sus convicciones con una vasta cultura y con el ejercicio de una sincera apertura de espíritu. Esta flexibilidad espiritual afinó su sensibilidad para captar los matices y las interacciones entre corrientes diversas, a veces aparentemente opuestas, como el liberalismo y el absolutismo. La concepción del hombre que subyace en todos los trabajos de Ruiz del Castillo viene determinada por su alta estima del equilibrio y el orden vistos en sentido dinámico creador, conforme a la mejor tradición griega. De ahí su facilidad para descubrir la vida humana como una trama de elementos contrastados y complementarios: impulsos y normas, dinamismo y formas, libertad y cauce, creatividad y dependencia. «En los períodos de crisis social –afirma– las instituciones tienden a renovarse volviendo los ojos a las inspiraciones primitivas. Cosa muy distinta de un retroceso, porque es una fidelidad»¹. Carlos Ruiz del Castillo entendió siempre la fidelidad como un dinamismo creador de vínculos, y, por tanto, de estructuras firmes, que confieren a la vida humana solidez, energía y levedad. Estas tres condiciones ver-

¹ Cf. *El orden social moderno*, Edit. Revista de Derecho Privado, Madrid 1947, pág. 16.

tebraron la personalidad de D. Carlos. Nada extraño que este hombre sensible, que rehuía todo lo burdo y aparatoso, que pedía en su Instituto de Estudios de Administración Local un clima de «silencio tibio», para favorecer el trabajo, reflejase una gran paz interior en medio de un mundo ruidoso, que se halla expuesto a grandes riesgos por tender a banalizar las cuestiones más graves. Ello le permitía mirar el decurso temporal con serenidad y sobrevolarlo para comprender el sentido profundo de la sucesión de las distintas generaciones. En su discurso de ingreso a esta Academia, escribió estas bellas palabras, que hoy resultan para mí, obviamente, emocionantes: «La Corporación recibe amorosamente en su regazo a los que llegan y perpetúa la aportación de los que no viven ya sobre la tierra. Y esta perpetuidad es de tal índole que no se explica sino por las nuevas aportaciones personales, que son las que mantienen en movimiento la obra corporativa». «El tiempo es irreversible, pero pasa quedándose². No me lo ha puesto fácil mi buen antecesor. Pero la admiración que siento por su noble figura de gran académico y hombre de bien me estimula a realizar esforzadamente esa aportación personal que, a su juicio, es necesaria para perpetuar entre nosotros su admirable labor. Carlos Ruiz del Castillo concibió esta Academia como un lugar donde el pensamiento se entrecruza con las exigencias vitales. Yo voy a exponer un tema que compromete por igual las estructuras del pensamiento puro y las de la existencia humana: «el declinar de la cultura, la subversión de valores y el fomento de las experiencias de vértigo».

1. *El fin de la edad moderna*

En una conferencia pronunciada en Munich a raíz del *Manifiesto antiatómico* enviado por diversos físicos alemanes al entonces Canciller de la República Federal alemana Conrad Adenauer, el gran humanista y científico Werner Heisenberg contó emocionado la siguiente anécdota. Al terminar la última guerra mundial se halla-

² Cf. *Lo vivo y lo muerto en la idea liberal*, Madrid 1947, págs. 6, 12.

ba él confinado con otros eminentes hombres de ciencia en un campo inglés de concentración. Cuando el día 6 de agosto de 1945 se enteraron de que una bella ciudad japonesa acababa de sucumbir bajo una bomba atómica, Otto Hahn, inventor de la fisión del átomo de uranio, salió despavorido de la barraca. Sus colegas corrieron tras él, y a duras penas lograron disuadirlo de que no se abriese las venas con los alambres de espino que cercaban el campo. «Acabo de advertir –exclamó desolado– que mi vida en conjunto carece de sentido. He investigado por puro deseo de revelar la verdad de las cosas y el saber teórico se tradujo inmediatamente en poder aniquilador».

Esta fue, en realidad, la experiencia de toda una época. El deslizamiento del saber entendido como *encuentro luminoso con lo real* hacia el saber utilizado como *fuerza de poder y de dominio* se halla en la base de la crisis del hombre moderno y contemporáneo. Durante siglos, el hombre occidental cultivó entusiásticamente el saber científico alentado por el «mito del eterno progreso». Si un poco de saber teórico produce una medida correlativa de saber técnico, de dominio de lo real, de confort, de seguridad y de felicidad, un saber teórico indefinidamente desarrollado producirá un grado indefinido de saber técnico, de dominio, confort, seguridad y felicidad.

Este «mito», esta ilusión falsa hizo quiebra en las trincheras de la primera Guerra Mundial. En la hecatombe colectiva, el hombre occidental sintió miedo ante su condición humana, ante su ilimitada capacidad intelectual, e inició una campaña implacable contra la realidad que permite al ser humano tomar distancia frente a lo real y dominarlo. Esta realidad es el *espíritu*. La fértil década del 20 al 30, de la que parten todos los caminos intelectuales del siglo XX en Occidente, está desgarrada por una tensión dramática entre los partidarios de la vida y los del espíritu. En mi biblioteca conservo un folleto de la época que lleva por título *Rede für den Geist* (Alocución a favor del espíritu)³. ¿Cómo es posible que, tras siglos

³ «No cabe duda alguna de que el espíritu –en otros tiempos, precisamente en Alemania tan ensalzado y elevado hasta los cielos– se halla hoy, puede decirse sin exageración, en el banquillo de los acusados». Cf. Th. Haering: *Rede für den Geist*, Kohlhammer, Stuttgart 1935, pág. 3.

de vida espiritual, haya tenido que pronunciarse en el corazón de Europa una apología del espíritu? ¿Será, tal vez, que, como delató F. Ebner, el hombre occidental no ha hecho sino «soñar con el espíritu», pero no ha vivido una auténtica vida espiritual?

La vida espiritual implica creatividad, la esforzada creación de modos relevantes de unidad con los seres del entorno. *Soñar con el espíritu* es un modo fácil de evadirse de toda responsabilidad creadora mediante la confusión de *vida espiritual* y *vida intelectual*, entendida ésta como una actividad dominadora de lo real. Tal confusión se halla en buena medida en la base de la llamada «edad moderna». Nada ilógico que la misma haya hecho crisis a una con el mito del eterno progreso. Esta situación de crisis sigue abierta todavía hoy y determina de modo decisivo la configuración espiritual de la sociedad.

Actualmente nos encontramos en una sociedad *desconcertada y manipuladora*; *desconcertada*, porque no acaba de renunciar a su vieja ilusión de que la seguridad se adquiere mediante el dominio y posesión de objetos. En esta situación de tránsito desazonante de la edad moderna a la nueva época cuya aparición –pese a tantos anuncios optimistas– no acaba de producirse en forma clara, es ineludible ganar claridad de conceptos y firmeza en la orientación existencial. Para ello, debemos estudiar radicalmente los problemas, no permitirnos la menor banalidad, e ir a la raíz de los acontecimientos.

La raíz de cuanto acontece en la vida humana es la actividad *cultural* del hombre, si entendemos el término *cultura* con la debida profundidad. ¿Qué es la cultura? ¿Qué significa en rigor ser culto?

2. *La cultura y la fundación de modos relevantes de unidad con lo real*

El ser humano carece de los «instintos seguros» del animal y está dotado de inteligencia; no responde de modo automático, unívoco y seguro a cada estímulo, por hallarse capacitado para dar diversas respuestas y elegir entre ellas la más adecuada. Esta capacidad de elección significa un *distanciamiento* respecto al entorno.

Pero nótese bien: el tipo de distancia que aquí se instaura no es de *alejamiento* sino de *perspectiva*. En efecto, entre lo real estimulante y el hombre apelado se constituye un *campo de juego*, de intercambio de apelaciones y respuestas. Los estímulos tienen para el ser humano valor de «apelaciones» –invitaciones a dar una respuesta libre y reflexiva–, porque a través de tales estímulos el ser humano capta *realidades*⁴. Esta superación de la atención rígida a los estímulos marca el salto del mundo animal al humano y abre el horizonte de la vida creadora *cultural*.

Por ser inteligente, el hombre aprehende realidades y relaciones entre realidades, es decir: campos de interacción y de juego; percibe el sentido que se alumbra en éstos y se hace cargo de las realidades que surgen como fruto de la interacción activa de dos o más entidades que entran en juego; pone en forma, progresivamente, la capacidad de entrar en juego él mismo con las realidades del entorno, vistas en una u otra de sus vertientes, o bien en bloque, o ensambladas en grupos. Este múltiple juego creador del hombre da lugar al diversificado mundo de la «cultura».

Para subsistir biológicamente y desarrollar su personalidad de modo cabal, el hombre debe *vivir culturalmente*, cofundar entidades que lo vinculen a lo real con una unidad de *integración*, no de *fusión*. Vista radicalmente, la vida cultural no es una actividad *consecutiva* a la configuración de la personalidad humana, sino *constitutiva*. Esta *función biológica* de la cultura no es la única ni la más relevante, aunque sea la primaria. No debemos confundir –como se hace con demasiada frecuencia– lo *indispensable* con lo más *valioso*.

Pero ¿es posible al hombre fundar modos auténticos de unidad con un entorno del que está ineludiblemente *distanciado* debido al hecho de ser inteligente?

⁴ El hombre es un «animal de realidades». En esta densa frase condensa Xavier Zubiri toda su filosofía, en la cual logra orientar sobre nuevas bases y por una vía fecunda la concepción de la realidad, la verdad y el hombre. Véanse, sobre todo, sus obras *Sobre la esencia* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962), *Inteligencia sentiente* (Alianza Editorial, Madrid 1980) y *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, Madrid 1984).

3. *Relación genética entre los acontecimientos de juego, encuentro y presencia*

La unidad de integración entre el hombre y lo real no puede ser lograda mediante la simple yuxtaposición que se sigue a la anulación de las distancias. Tampoco cabe afirmar que sea el mero *producto* de una acción ejercida unilateralmente por el hombre sobre la realidad. Es el *fruto* de un *encuentro*, encuentro del hombre con las realidades naturales circundantes y con las entidades culturales que van surgiendo, al hilo de la historia, de las diversas formas de encuentro. El acontecimiento del encuentro integra un modo de inmediatez y uno de distancia. Tal género de integración da lugar al fenómeno de la *presencia*. Presencia no es sinónimo de inmediatez en general, sino de un modo peculiar, relevante, de vecindad y unidad.

A menudo se interpreta la unidad de la presencia como una forma de unidad *fusional*, por cuanto ésta se presenta a una mirada expeditiva como un modo intenso de *empastamiento*. «Los hombres –indicó en cierta ocasión el eminente poeta y pensador Antonio Machado– debieran *quererse como masas*». Esta comparación es del todo improcedente, ya que la unidad de fusión anula la dualidad que implica el amor. La relación de empastamiento puede parecer perfecta a un modo de pensar modelado por el estudio de las realidades infrapersonales, pero se muestra totalmente infecunda en el nivel de los procesos y acontecimientos creadores por ser incapaz de instaurar formas de unidad personales, en las cuales se *integran* creadoramente dos o más centros de iniciativa. ¿Cómo y en qué circunstancias es posible fundar modos de *unidad de integración*?

Cuando una realidad de mi entorno que es distinta, distante, externa y extraña a mí se me hace *íntima* sin dejar de ser distinta, podemos decir que en alguna medida hemos integrado nuestros ámbitos de existencia, nuestro poder de iniciativa y nuestra capacidad de asumir las posibilidades de juego que nos vienen ofrecidas del exterior. Este paso de lo *distinto-distante* a lo *distinto-íntimo* constituye el umbral de la experiencia humana: la experiencia esté-

tica, la ética, la religiosa... Mi experiencia estética de una obra musical comienza cuando ésta, tras mi proceso de aprendizaje de la misma, deja de serme distante, externa y extraña, para convertirse en una especie de *voz interior* que constituye el impulso de mi actividad re-creadora de intérprete.

La transformación de lo externo en íntimo no se realiza por vía de «interiorización» de las realidades exteriores al hombre, o mediante la «salida de sí» por parte de éste hacia lo distinto y distante de él, lo que supondría un modo de alienación depauperante. Tiene lugar, sencilla y radicalmente, a través de la fundación de *campos de juego comunes* entre el hombre y las realidades de su entorno. Esta fundación, a su vez, acontece cuando el hombre recibe la *apelación* de una realidad que le ofrece posibilidades de juego creador y *responde* asumiendo tales posibilidades de modo activo. *Asumir activamente* posibilidades lúdicas es la base y el núcleo de toda actividad *creadora*.

El fruto de esta actividad *libre en vinculación* es la creación de formas de unidad llenas de sentido. Fundar modos de unidad relevantes, entidades relacionales valiosas para el hombre, bajo el cauce de unas normas determinadas, recibe en la Hermenéutica contemporánea –bajo la inspiración de eminentes estetas del pasado, como Schiller– el nombre de *juego*. El hombre, visto en todo su alcance, es considerado hoy día por la Estética y la Hermenéutica como un «ser lúdico», y por la Biología y la Antropología filosófica como un «ser de encuentro», ser que se constituye, perfecciona y desarrolla fundando modos eminentes de unidad con realidades del entorno que pueden convertirse en sus compañeros de juego y entrelazar con él sus respectivos ámbitos de realidad o centros de iniciativa ⁵. La verdadera unidad con lo real no la adquiere el hombre cuando se relaciona con «objetos» sino con «ámbitos», es decir, con realida-

⁵ «El hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es plenamente hombre cuando juega». «...Es precisamente el juego, y sólo el juego, lo que lo hace completo y desarrolla simultáneamente su doble naturaleza» Cf. Fr. Schiller: *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*, Scherpe, Krefeld, 1948, pág. 56. Más amplias precisiones sobre este importante tema y una bibliografía esencial pueden verse en mi *Estética de la creatividad*, Cátedra, Madrid 1977, págs. 164-168, 183-191.

des capaces de hacer juego creador con él. Si le toco *al* piano, visto como objeto, tengo con él un modo de inmediatez superficial. Si toco *el* piano, si introduzco mis dedos entre las teclas blancas y negras y hago surgir, en vinculación al instrumento y a la partitura, diversas formas musicales bien trabadas, la inmediatez que instauro con el piano es inmensamente superior en calidad. Es en verdad una tarea apasionante de la filosofía actual el estudiar los diversos modos de unidad que puede fundar el hombre respecto a las diferentes realidades del entorno, vistas no sólo como objetos sino sobre todo como *ámbitos* o *campos de posibilidades de juego creador*.

El hombre funda unidad con lo real y, por consiguiente, cultura cuando pone en juego su capacidad creadora, creadora de formas diversas de encuentro con todas las realidades –no sólo las personales– que presentan carácter de *ámbito*. La Biología actual nos enseña que el ser humano se realiza por vía de encuentro, es decir: haciendo juego. El hombre es, de constitución, un *ser lúdico*, en el sentido riguroso del término.

Esta condición lúdica, creativa, relacional, dialógica, implica una tensión ineludible y constante, porque tiene su origen en la falta de la seguridad que le confiere al animal el hecho de poseer instintos infalibles, la capacidad de dar a cada estímulo la respuesta adecuada, según cauces estrictos fijados por la especie. Esta postura tensionada y creadora del ser humano frente a la realidad entraña graves riesgos y abre inmensas posibilidades. De esta aparente antinomia arrancan las actitudes polarmente opuestas de dos grandes corrientes de la filosofía contemporánea: el *vitalismo* y el *personalismo* –que sin duda debiera denominarse, más bien, «filosofía dialógica»–. Esta escisión se halla en la base de la crisis cultural contemporánea.

4. *La crisis cultural contemporánea*

a) *Raíz de la crisis*

La crisis actual de la cultura fue provocada por la *escisión* del hombre respecto a lo real. El distanciamiento *hombre-entorno* fue interpretado por el personalismo como una *toma de perspectiva*

que permite un entañamiento mayor en la realidad, y fue visto, en cambio, por el vitalismo como un *alejamiento insalvable* que desajusta al hombre, los des-instala y lo incapacita para fundar con el entorno campo alguno de juego o inmersión co-creadora. Como este campo lúdico es el lugar nato de alumbramiento de sentido –según explica la teoría actual de la creatividad–, el vitalismo aboca a una filosofía del *absurdo*, y el personalismo a una filosofía del *sentido*. El personalismo saluda al espíritu como a la fuente de la creatividad. El vitalismo lo tacha de «tumor que le ha salido a la vida» (L. Klages) y la convierte en algo «monstruoso» (A. Gehlen) por encerrar un elemento extraño, superfetario, innecesario, perturbador, que despega al hombre del entorno y lo abandona en una inhóspita tierra de nadie.

La *filosofía del sentido* concibe las realidades valiosas del entorno como promocionadoras de la libertad creadora del hombre. Por eso no teme entregarse al riesgo de la creatividad, que eleva extáticamente al hombre a lo mejor de sí mismo. La *filosofía del absurdo* entiende la entrega a lo valioso envolvente como una *salida de sí* en falso que conduce a la alienación humana. La filosofía del sentido se asienta en la convicción de que la auténtica cercanía respecto a lo real la gana el hombre cuando funda modos de *inmediatez a distancia*, inmediatez mediacionada: *presencia*. Este modo de inmediatez lo alcanza el hombre cuando establece una relación lúdica con las realidades del entorno, vistas como centros de iniciativa, lugares de vibración y confluencia de diversas líneas de sentido ⁶. La Filosofía del absurdo tiende a buscar la vecindad con lo real en formas de inmediatez *fusionales*, a las que se llega mediante experiencias de

⁶ Es aleccionador confrontar esta interpretación ambital de las realidades del entorno humano con la tendencia del llamado «segundo Heidegger» a destacar la necesidad de entender dichas realidades, en plan rigurosamente fenomenológico, no como mero *producto* de una acción sometida a las cuatro causas aristotélicas, sino como *fruto* del entreveramiento de «los cuatro» (Das Geviert): cielo y tierra, dioses y mortales. Véase una exposición pormenorizada de varios ejemplos aducidos por Heidegger –el cántaro, el templo, el puente...– en mi trabajo «El estilo de pensar del 'segundo' Heidegger», en *Estudios* 33 (1977) 21-34, y en *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos, Madrid 1977, págs. 60 ss.

relax extremo, de descenso a niveles infracreadores, infrareflexivos, infraéticos, infraresponsables⁷.

Desde el período de entreguerras se observa en Occidente una nostalgia irreprimible por el mundo infrahumano, en el cual se da una unión inquebrantable con el entorno. Al no haber distancia, no existe el fenómeno de la *apelación*, ni la necesidad consiguiente de *responder*, en el doble sentido de *responder* a una invitación que se nos hace en orden a emprender una labor creadora y *responder de* las consecuencias de la misma. Liberado de la urgencia de optar, el hombre gana la seguridad del mineral, el vegetal y el animal, y se libera del riesgo de la responsabilidad, pero pierde la posibilidad del encuentro creador, de la *unión de participación*, de la colaboración, el conocimiento, la instauración de un lenguaje común, la comunicación...

Anulada la posibilidad de unirse con lo real a través de la creatividad lúdica, el pensador vitalista no advierte la posibilidad de *vincularse* con el entorno a *distancia*, malentendiendo la *mediación* como *mediatización*, y sólo reconoce dos posibilidades alternativas de relacionarse con el entorno: la *escisión* y la *fusión*. Si opta por la primera, tenderá al *formalismo intelectualista*, pues sólo el entendimiento desarraigado parece ofrecerle medios para dominar en alguna medida lo real y restablecer de alguna forma la unidad perdida. Si elige la segunda –la fusión–, cultivará modos *irracionales* de unión *fusional* con el objeto. Esta orientación *objetivista* significa la renuncia del hombre a su capacidad creativa, a la fundación de ámbitos llenos de sentido, al ahondamiento en los estratos más valiosos de lo real, al afinamiento de la sensibilidad para captar realidades que trascienden el ámbito de lo sensible, al cultivo de la afectividad –malentendida a menudo como *sentimentalismo*–⁸.

⁷ Para comprender el papel que puede llegar a jugar este tipo de experiencias en el pensamiento filosófico y en la creación literaria y artística, basta leer con penetración las páginas en que describe J. P. Sartre la experiencia de «extasis horrible» realizada por el protagonista de *La Náusea* ante la raíz del castaño y las consecuencias metafísicas que deduce de tal vivencia de relax acerca de la contingencia de todas las realidades «existentes». Véase una exposición muy detenida en mi *Estética de la creatividad*, págs. 367-409.

⁸ A esta reducción ilegítima del *sentimiento* a mero *sentimentalismo* alude E.

Al deber optar dilemáticamente entre la fusión infracreadora y la escisión intelectualista, el pensador vitalista tiende a la entrega *pasiva* a las experiencias fusionantes de *vértigo* y al cultivo de actividades más propias del plano *artesanal* que del *creador*. De ahí la tendencia manipuladora y constructivista de la cultura contemporánea.

La crisis de la cultura actual arranca 1) de la pérdida de las formas de unidad que el hombre adquiere a través de las experiencias esforzadas de *éxtasis*; 2) del intento de sustituir estos *modos de unidad de integración lúdica* por los *modos fusionales de unidad* que se logran a través de las experiencias exaltantes de *vértigo*, experiencias de fascinación que empastan al hombre con las realidades seductoras y no le permiten tomar la *distancia de perspectiva* necesaria para fundar campos de juego.

Diversos movimientos contraculturales afirman su voluntad de impugnar las formas *burguesas* de cultura. De hecho, atacan la base de *toda* cultura pues se oponen a los modos auténticos de unión con lo real, que no son *producto* del entendimiento desarraigado sino *fruto* de la movilización integral de las virtualidades creadoras del hombre. En el fondo, la contracultura tiene una orientación *antihumanista* por cuanto ciega la fuente del desarrollo humano cabal. Esta aversión a los modos eminentes de unidad corre paralela a los ataques al orden, la proporción y medida, la armonía, las formas, las estructuras de todo género. Las campañas contraculturales suelen desarrollarse bajo el lema de «la imaginación al poder», pero no se trata de la imaginación como facultad creadora de modos de *unidad de integración* sino de *unidad fusional*.

La nostalgia contemporánea por las formas de unidad fusionales y –consiguientemente– por el modo de existencia infracreador

Ansermet en su conferencia «La condition de l'oeuvre d'art». Tras afirmar que Picasso y Stravinsky «no aman más que su arte y no las cosas con que su arte los relaciona; no tienen para estas cosas más que *apetito*», escribe: «De los cuadros de los períodos azul y rosa dice Picasso, a lo que parece, que era sentimentalismo. Quiriendo curarse del sentimentalismo, se curó del amor, y el hecho es que en sus obras siguientes expresó más bien sus odios que sus amores». Cf. *Ecrits sur la musique*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1971, pág. 127.

decide en buena medida la marcha de la cultura actual, y, en concreto, de la creación artística y literaria.

b) *La crisis del arte actual*

La crisis cultural resalta de modo nítido en la producción artística contemporánea. Se subraya a menudo que los artistas actuales apenas conectan con el público⁹. Falta entre ambos un lenguaje común, sin duda porque el artista tiende con frecuencia a la reclusión individualista y rehuye la entrega espontánea a la participación en campos de juego comunitarios, es decir, en realidades valiosas que nutren el espíritu de las gentes y lo abren a horizontes de gran riqueza humanística. Esta falta de comunicación se traduce en ausencia de *emotividad*, fenómeno que responde a lejanía respecto a lo profundo valioso pero es interpretado tendenciosamente por algunos artistas como un retorno a la «serena objetividad antiromántica».

Despojados de la verdadera unidad con lo real –fuente de inspiración–, los artistas se acogen al intelectualismo formalista y constructivista, que presenta rasgos subjetivistas y objetivistas a la par, ya que entiende la actividad creadora como un hacer artesanal totalmente controlado por el sujeto pero realizado en atención a datos objetivos –técnica, materia, ritmo...–. Ello explica la tendencia actual a devaluar el concepto griego de *inspiración* y a entender la creación *artística* como producto del mero esfuerzo, al modo de la actividad simplemente *artesanal*. Con frecuencia, el artista contemporáneo se muestra remiso por principio a contemplar la realidad circundante para penetrar en su núcleo y destacarlo en una obra de arte; tiende, más bien, a diluir tales realidades –reducidas a *objetos*, a medios para el logro de una obra– y construir, con los elementos recogidos en esta operación, un objeto artificial. En música, se busca a menudo el impulso de la composición en la energía de

⁹ Cf. *Débat sur l'art contemporain*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1949. Versión castellana: *Coloquios sobre arte contemporáneo*, Guadarrama, Madrid 1958.

ciertas medidas rítmicas, vistas más bien como «metro» que como «ritmo»¹⁰. En análisis poético, se autonomiza con frecuencia la *estructura* de las obras y se la considera como el *objeto estético* propiamente tal.

El artista, al sentirse desvalido a causa de su falta de participación en lo real valioso –participación que conferiría, por ejemplo, al sencillo maestro del Románico una gran profundidad y riqueza–, intenta afirmar su personalidad a través de la exhibición de cierta «originalidad» en la invención y la aplicación de nuevos recursos técnicos, movilizados por lo que ostentan de *novedoso*, no por imperiosas urgencias expresivas. La condición «excitante» de lo sorpresivo es entendida como criterio de autenticidad. Ello insta a conceder automáticamente valor a toda manifestación vanguardista que desconcierta al público por el simple hecho de presentarse bajo el ropaje esotérico de un lenguaje nuevo, desconocido, que no sirve de lugar viviente de patentización de algo valioso sino de velo que obstruye el camino de la comunicación. Un lenguaje nuevo es comunicativo cuando constituye un lugar viviente de creatividad e inaugura un campo de juego en el que se alumbra sentido. Por eso se torna luminoso al hombre que es sensible a los fenómenos creadores. Por el contrario, al intentar crear obras de la nada, sin contacto nutricional con lo real, no se funda un campo de juego común, se rompe la comunicación y se hace imposible instaurar un lenguaje inteligible.

El asentamiento en la *inmanencia* de la técnica, capaz de organizar brillantemente los medios expresivos pero carente de un impulso transmisor de contenidos que *trascienden* el plano de lo material-objetivista, responde al ansia de evadirse del nivel de la creatividad responsable, descendiendo a un nivel infracreador. Sintomáticamente, el cultivo unilateral de los recursos del experimentalismo tecnicista suele ir aliado con la devaluación de la belleza. La infelicidad de esta orientación la mostró ya S. Kierkegaard al fustigar

¹⁰ Es muy significativo lo que afirma sobre la génesis del ritmo en la *Consagración de la primavera* de Igor Stravinsky un buen conocedor de la obra de éste como fue E. Ansermet, Cf. E. Ansermet: *Ecrits sur la musique*, págs. 55 ss.

al «hombre inmediato» del «primer estadio en el camino de la vida»¹¹.

Cuando no plasma un mundo denso de sentido, la obra de arte no despierta *entusiasmo* en los espectadores, sino *tedio*, porque el hombre es un «ser de distancias» (Heidegger) que sólo puede *encontrarse* con las realidades que poseen el *relieve* que les concede el hecho de tener dos vertientes: la sensible y la inteligible. Si permanece fusionado con meros estímulos, el hombre no se eleva al plano de la temporalidad superior que configura y domina la fluencia de la temporalidad medida por el reloj; su atención queda sometida a los múltiples instantes que integran este tipo de temporalidad, y el tiempo se hace insufriblemente largo. De ahí el sentimiento de *tedio*, que juega en este contexto un papel revelador. Cuando los espectadores sensibles a los valores artísticos se aburren una y otra vez ante una obra, ello suele indicar que ésta no suscita el juego creador, pues el aburrimiento responde a falta de creatividad, como supo resaltar Beckett certeramente en *Esperando a Godot*¹². Por no querer aceptar esta circunstancia, los artistas que decidieron romper el «vínculo nupcial» (Marcel) con la realidad y carecen de un lenguaje común que permita la comunicación con el público suelen ampararse en el precario e inelegante recurso de achacar a los espectadores falta de preparación y de capacidad comprensivas.

La crisis cultural contemporánea ha llegado a un grado tal de radicalidad que sólo puede ser resuelta si tomamos las aguas muy arriba y volvemos a entender la cultura en su sentido originario, que —como hemos subrayado anteriormente— se halla en estrecha relación genética con la fundación de modos relevantes de unidad a través de los fenómenos del juego y el encuentro.

Xavier Zubiri, en el umbral de su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, dejó constancia clara de que el hombre contemporáneo vive una vida intelectual inauténtica y se siente desorientado, confuso y descontento por haber querido *poseer verdades* en vez de *dejarse*

¹¹ Cf. *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, 1969, págs. 108 ss.

¹² Véase el comentario realizado en mi obra *Análisis estético de obras literarias*, Narcea, Madrid 1982, págs. 267-312.

poseer por la verdad. ¿Cómo superar esta grave crisis, que afecta al sentido mismo de la vida humana, a la posibilidad de adquirir un sentido cabal? Si la crisis procede de la actitud de desarraigo frente a la realidad, y esta ruptura provoca la anulación de la vida en la verdad y de la auténtica vida intelectual, la solución tiene que proceder de la restauración de la unidad perdida¹³. A su vez, la fundación de modos relevantes de unidad se lleva a cabo mediante experiencias de *participación*. El hombre participa en la realidad cuando *asume activamente* las posibilidades de juego creador que aquella le ofrece. Hacer juego significa, en todo rigor, *encontrarse*, dialogar, entreverar las posibilidades creadoras.

5. *El encuentro, como entreveramiento de «ámbitos»*

Si los fenómenos concomitantes del juego y el encuentro, rectamente entendidos¹⁴, presentan para el ser humano una fecundidad tan extraordinaria –por ser el medio por excelencia para fundar modos valiosos de unidad con lo real–, debemos analizar de dónde arranca la posibilidad radical de instaurar campos de juego y de encuentro.

Comencemos diciendo, a reserva de explicarlo seguidamente, que los fenómenos del juego y el encuentro son fundados por un entreveramiento de «ámbitos de realidad», no por una mera yuxtaposición de objetos. Como subrayó con la mayor intensidad el pensamiento existencial –sobre todo, K. Jaspers y G. Marcel–, en la realidad pueden distinguirse dos modos fundamentales: las realidades *objetivas* –delimitables, mensurables, asibles, ponderables, verificables por cualquiera– y las realidades *inobjetivas* –relacionales, dialógicas, «ambientales»–. Una realidad ambiental no es un mero objeto; es un *campo de posibilidades de juego creador*. Es real, pero no tiene una delimitación precisa, abarca cierto campo –más o menos

¹³ Cf. *O. cit.*, Editora Nacional, Madrid, 1963, pág. 11.

¹⁴ El sentido riguroso de ambos fenómenos es expuesto ampliamente en mi obra *Estética de la creatividad*, págs. 23-159; 163-284.

amplio— y no puede ser dominada por el hombre como lo son las cosas manipulables. Constituye un *ámbito de realidad*, un espacio vital, un centro de iniciativa ¹⁵. Debido a su condición corpórea, un hombre puede ser medido, pesado, situado; pero, en cuanto persona, constituye un ámbito de realidad, integrado por diversos ámbitos: el biológico, el afectivo, el profesional, el estético, el ético, el político, el religioso... Las dimensiones de un hombre pueden delimitarse fácilmente con ayuda de la cinta métrica. Sin embargo, el agua que desplaza su vida personal, el campo que abarca en el aspecto biológico-hereditario, ético, estético, afectivo, profesional, religioso... ¿quién podría medirlo? Ni siquiera el interesado alcanzaría a hacerlo con cierta precisión. El hombre posee una vertiente objetiva, pero no se reduce a objeto; es todo un *centro de iniciativa*, que ostenta dos facetas complementarias: constituye una fuente de posibilidades de juego para otras personas, y tiene el poder de asumir activamente las posibilidades lúdicas que puedan ofrecerle los seres de su circunstancia.

Si toda la realidad, en sus diferentes modos, posee un dinamismo interno por estar estructurada y «dar de sí» (X. Zubiri, K. Rahner), de modo singular se nos presenta el hombre como una realidad no del todo hecha, no delimitada y acabada como una cosa, al menos según aparece ésta a una mirada casera. El hombre es un ser que en todas sus vertientes —incluso la fisiológica— se constituye y llega a pleno logro fundando ámbitos de realidad con las entidades del entorno. Estamos ante un modo de realidad abierta, dialógica, *relacional*, si bien no *relativista* ¹⁶. En este sentido solía

¹⁵ A estas características alude el pensador alemán Karl Heim al acuñar la expresión «dimensionaler Raum», que hace pensar más bien en un *ámbito lúdico* que en un *espacio físico*. (La transformación de un espacio físico en un ámbito lúdico es el tema del capítulo XVIII de mi *Estética de la creatividad*, págs. 233-245). El filósofo francés Philippe Fauré-Fremiet denomina a este tipo de realidades «réalités non dimensionnelles», porque entiende el adjetivo «dimensionnel» en sentido empírico, objetivo, lo que le obliga a usarlo en forma negativa al aplicarlo a las entidades ambientales. Cf. K. Heim: *Glauben und Denken*, Neske, Pfullingen 1957; Ph. Fauré-Fremiet: *L'univers non-dimensionnel et la vie qualitative*, PUF, Paris 1948.

¹⁶ El miedo al relativismo frenó la investigación filosófica durante siglos y no le concedió libertad espiritual para adentrarse en el estudio de la condición

decir Martin Buber –pensador netamente influido por una religión enraizada en la palabra y el diálogo, como es la hebrea– que «el yo no limita»¹⁷.

Merced a esta interrelación con la realidades de su entorno, surgen en la vida del hombre múltiples campos de juego, campos de posibilidades creadoras, ámbitos de realidad. El *protoámbito*, el ámbito primero y primario, de la vida humana es el «ámbito diatrófico o tutelar»¹⁸ que debe formarse entre la madre y el niño recién nacido si éste ha de desarrollarse normalmente. Tras este primer ámbito y, en buena medida siguiendo su pauta, se instaura toda una red fecunda de ámbitos diversos y complementarios. El hogar, más que un espacio físico, es un campo de juego, un ámbito. El colegio, el paisaje, el pueblo, el lenguaje son «ámbitos de realidad», «espacios lúdicos», no simples objetos. De manera semejante, debemos considerar como *espacios lúdicos* –campos de posibilidades de acción con sentido– las distintas formas de *juego y trabajo* que el hombre va realizando en su vida, los *papeles* que asume, los *sucesos* que tejen la trama de la vida social –la consagración de un templo, la proclamación de un presidente, el acto de dictar sentencia o de hacer una promesa–, las realidades que forman un *campo de interacción* –un sembrador, una pareja de amantes, un grupo de saltimbanquis, una barca de pesca o de recreo, unas manos orantes, el declinar del otoño, un anciano que medita junto a un cirio que se

relacional de las realidades más valiosas. Es mérito de algunas corrientes del pensamiento actual (A. N. Whitehead, X. Zubiri, A. Amor Ruibal, L. Cencillo...) haber roto esta suerte de maleficio que se cernía sobre la filosofía y haber abierto vías muy fecundas de comprensión de la realidad en general, sobre todo la humana, y de los modos de realidad que en alguna forma penden del hombre, como son las entidades artísticas y las instituciones de todo orden.

¹⁷ «El espíritu no está en el yo, sino entre el yo y el tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire en el que respiras. El hombre vive en el espíritu cuando sabe contestar a su tú. El lo logra cuando entra en relación con todo su ser. Sólo mediante su capacidad de relación puede el hombre vivir en el espíritu». Cf. M. Buber: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, L. Schneider, Heidelberg 1954, pág. 41.

¹⁸ Cf. J. Rof Carballo: *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Labor, Barcelona 1961. *El hombre como encuentro*, Alfabeta, Madrid 1973. *Violencia y ternura*, Prensa Española, Madrid 1977³.

consume—, las *obras culturales* que el hombre realiza de modo dialógico —un jardín, una casa, una plaza, una calle, un camino, una ciudad, un puente, un monumento, una silla, unos zuecos de campesino...—. (El lector habrá ido asociando sin duda, al hilo de la lectura, los «ámbitos» antedichos con obras de arte bien conocidas).

El hombre convierte a menudo los *espacios naturales* en *espacios lúdicos* mediante un dinamismo alumbrador de posibilidades de acción con sentido. El espacio aéreo se transforma en campo de juego durante un festival de aviación. Los niños acotan con frecuencia un rincón del jardín o un trozo de calle y lo truecan súbitamente en campo de juego. Asimismo, el pueblo suele tomar ciertos espacios físicos como campo de fiesta o de lucha —torneos— o de juego litúrgico —misas de campaña—. El uso cotidiano confiere carácter de *ámbitos* a ciertas realidades *objetivas*, por ejemplo a determinados utensilios. Si veneramos los objetos que usó en vida un hombre célebre, ello responde a que los vemos *lúdicamente* como realidades que desempeñaron un papel en el juego de su vida merced a las posibilidades de uno u otro orden que ofrecían a su poder creador. Piénsese en algo tan sencillo —en el aspecto objetivista— como la pluma con que Goethe escribió su *Fausto* y que se conserva en su casa-museo de Frankfurt.

Desde esta perspectiva ambital y lúdica cabe explicar de modo preciso y luminoso multitud de obra artísticas y literarias. Recuérdese, como ejemplo bien a mano, el poema del *Cántico* de Jorge Guillén titulado «Beato sillón». Las obras literarias y artísticas sólo revelan su sentido auténtico al que tiene sensibilidad para adivinar los ámbitos de realidad que se forman en la vida humana y se relacionan entre sí para anularse o bien para entreverarse fecundamente y dar lugar a nuevos ámbitos. Téngase muy en cuenta que los objetos pueden *yuxtaponerse* o *chocar*, pero no *entreverarse*, porque son opacos. De ahí que toda unión realizada en un plano puramente objetivista, aunque a una mirada superficial parezca muy intensa, sea en extremo precaria por lo que toca a la creatividad y al desarrollo de la personalidad humana. Los ámbitos de realidad, en cambio, se entretejen y potencian mutuamente en cuanto se intercambian diversas posibilidades de juego creador. Aquí radica el secreto de su sorprendente fecundidad.

La personalidad humana se configura a través de la fundación constante de ámbitos de realidad diversos que se articulan entre sí para formar el tejido complejo del mundo, el mundo humano, el mundo de cada uno de nosotros, la trama de nuestras experiencias y de nuestros campos energéticos y operacionales. El entorno auténtico del hombre no está formado por *objetos yuxtapuestos* sino por «*ámbitos de realidad*» *integrados*.

Las realidades *apelan* al hombre a entrar en juego con ellas. Si el hombre *responde* creadoramente a tal apelación, su circunstancia vital se convierte en un *campo de juego*. A la luz que este campo alumbraba, el hombre ve los objetos como «*ámbitos*» y pasa de la actitud objetivista a la lúdica. El propósito básico de la filosofía existencial y la dialógica (Jaspers, Heidegger, Marcel; Buber, Ebner, Rosenzweig, E. Brunner, Nédoncelle, Levinas...) es subrayar la necesidad de dar el salto de la primera actitud a la segunda. Cuando se adopta esta actitud creadora, la actividad humana se desarrolla en el cauce del esquema «*apelación-respuesta*», no del esquema «*acción-pasión*».

Desde la perspectiva lúdica todo aparece a una nueva luz. Las realidades y su mutua conexión son contempladas en su verdadero alcance. Las personas humanas son vistas en su doble condición –objetiva e inobjetiva ambital– y en su alto poder de asumir posibilidades lúdicas y de ofrecer, a su vez, otras posibilidades a los demás. El cuerpo humano no es considerado como un mero instrumento objetivo de que el hombre dispone sino como su lugar viviente de presencia en el mundo, su campo de expresión y comunicación. De ahí que el arte del retrato no se limite a reproducir la figura externa de una persona, antes intente dar cuerpo sensible al campo de realidad que dicha persona en cuanto tal abarca.

En el nivel lúdico, la relación mutua entre las distintas realidades aparece en todo su carácter creador de nuevos ámbitos de mayor amplitud, ámbitos que contribuyen decisivamente a incrementar la capacidad de despliegue de las mismas realidades que han contribuido a fundarlos. Las realidades que surgen como fruto de la actividad dialógica no constituyen un mero objeto o cosa, algo opaco, ocluido en sí, autosuficiente. Son realidades «*inobjetivas*», ambitales, espacios lúdicos, campos de posibilidades de juego en los que todo hombre puede inmergirse de modo receptivo-activo,

creador. Esta inmersión creadora es fuente de luz para descubrir el sentido de las realidades que en tales espacios lúdicos entran en relación de encuentro, ya que todo *campo de juego* es un *campo de iluminación* ¹⁹.

Toda realidad cultural ostenta una condición «envolvente» en cuanto ofrece al hombre posibilidades de juego y de iluminación. El conjunto de las entidades culturales se ofrece a todo hombre como una especie de atmósfera que lo acoge, lo ilumina y lo impulsa a la creatividad en muy diversos órdenes y planos. El ser humano es co-artífice de la cultura, y al mismo tiempo es nutrido espiritualmente por ella. Se trata de una *relación reversible* que está en la base de todo fenómeno cultural auténtico y que debe conocerse con la mayor claridad en su interna articulación ²⁰.

Si se desconoce el modo en que está articulado el influjo mutuo entre el hombre, lo real y la cultura, se tiende a destacar unilateralmente el papel que juega uno y otro de entre ellos, abocando así a las posiciones extremistas del *subjetivismo* y del *objetivismo*. Al conceder la primacía a uno de los polos de los esquemas «interior-exterior», «autonomía-heteronomía», considerados como *dilemas*, no se adopta la actitud *relacional* que exige el fenómeno de la cultura para ser entendido rectamente. Frente a la «interioridad» —entendida aquí en el sentido de reducto privado— de cada indivi-

¹⁹ Según la teoría actual de la creatividad, el juego en todas sus formas —deportiva, artística, amorosa, litúrgica...— es fuente de luz y se desarrolla a la luz que él mismo desprende. El sentido o sinsentido de una jugada de ajedrez o del *tempo* adoptado en la interpretación de una obra musical se alumbran en el desarrollo mismo del juego. El buen ajedrecista calcula con velocidad de computadora las jugadas que hace posible la jugada que proyecta realizar, a fin de prever si ésta conducirá o no a la meta del juego, que es dar jaque mate al rey, es decir, provocar su *asfixia lúdica*. Asimismo, el intérprete avezado ritma cada parte de la obra en función de las demás, a fin de lograr una andadura coherente y llena de expresividad. El sentido de cada pormenor radica en su ajuste perfecto a las exigencias del todo, visto de forma dinámica e interaccional. *El juego es alumbrador de sentido*. Esta idea, ya entrevistada por Dilthey, se manifiesta actualmente, tras los desarrollos a que fue sometida, de una extraordinaria fecundidad.

²⁰ Sobre este tipo de relaciones y las características del llamado «pensamiento circular», puede verse mi obra *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gre-dos, Madrid 1977, págs. 53-110.

duo y a la tendencia de éste a pensar y valorar de modo subjetivo y arbitrario, debe afirmarse que las realidades culturales muestran un carácter «exterior» y «objetivo». Pero la apropiación de estos bienes culturales «objetivos» y «exteriores» debe realizarse por vía de «interiorización», es decir: de asunción lúdica de las posibilidades de juego que albergan. Los procesos culturales –con su riqueza de matices y su diversidad de modalidades– son vertebrados de ordinario por los esquemas mentales «interior-exterior», «inmanencia-trascendencia», «subjetivo-objetivo», «acción-pasión». Estos esquemas presentan graves riesgos cuando se aplican a procesos dinámicos creadores, porque, en rigor, su uso sólo se ajusta al análisis de realidades cósmicas y procesos causales de tipo lineal, unidireccional. Para obviar este peligro, hemos de conferir a tales esquemas el sentido que adquieren en el plano de la actividad lúdica, creadora, receptivo-activa.

Como queda dicho anteriormente, al asumir las posibilidades de juego que le ofrecen al hombre las realidades del entorno y convertirlas en el impulso mismo de la acción propia, lo distinto-distante-externo-extraño se convierte en *íntimo*. Con ello, los esquemas antedichos ganan una peculiar movilidad; el guión que separa sus términos deja de significar escisión y alejamiento para indicar una cierta tensión o polaridad dentro de un campo de juego común, que viene a ser un campo de encuentro y de iluminación.

Si procedemos con un estilo de pensar acorde a las características peculiares de los procesos creadores, podremos fácilmente dar alcance a lo que constituye el núcleo y quintaesencia de la cultura. Por *cultura*, en sentido riguroso, debe entenderse el conjunto de acontecimientos, relaciones, instituciones, usos, estructuras y entidades no puramente naturales que el hombre inserta en la naturaleza a través del diálogo creador con el ámbito entero de lo real –al que pertenecen las realizaciones culturales que van siendo creadas al hilo del tiempo–. La cultura se funda merced al poder de que dispone el hombre para distanciarse de lo real con un género de *distancia-de-perspectiva* que le permite convertir la relación de inmediatez en relación de *presencia*. Para entender radicalmente el fenómeno cultural en sus diversas vertientes, se requiere tener una visión articulada de la *lógica del juego creador* que nos dé la clave para comprender radicalmente cómo es posible *participar* en la

realidad, instaurar modos de *presencia*, arraigarse a través del *distan-
ciamiento*, convertir lo *distante en íntimo*, *dominar al ser uno domi-
nado*, «*captar al ser uno captado*» («*ergreifen im ergrieffenwerden*»,
Fichte).

Si por desconocer la lógica del juego y de la creatividad no se logran fundar modos de unidad-de-integración con las realidades del entorno, se tiende a buscar una salida a la soledad intentando conseguir formas de unidad de *dominio* o bien de *empastamiento*. He aquí las dos grandes orientaciones que dividen el pensamiento, el arte y la política contemporáneas: la que busca la unidad con lo real a través de la entrega a los diversos modos de fascinación o vértigo, y la que desea unirse a las realidades del entorno mediante la entrega extática a las posibilidades de juego que las mismas le ofrecen.

6. *Experiencias de vértigo y experiencias de éxtasis*

1. *Experiencias de vértigo*

La *Filosofía del absurdo* suele dar por supuesto que el hombre está *arrojado* en la existencia. *Estar arrojado* significa estar situado en un entorno inhóspito al que no puede el hombre ajustarse de modo creador porque no recibe de él posibilidades de juego creador. Al no ajustarse, no se funda juego. Al no fundarlo, no se supera la división entre el aquí y el allí, el dentro y el fuera, lo mío y lo tuyo, el sujeto y el objeto. El entorno permanece siempre externo y extraño al hombre. Lo distinto, distante, externo y extraño puede dominar al hombre o ser dominado por él, puede empastarse con él –como dos trozos de cera– o alejarse, puede chocar o permanecer indiferente a distancia. No puede, sin embargo, entreverarse con él, es decir, crear campos de juego, en los cuales las realidades entreveradas ganan, sin necesidad de fundirse, modos relevantes de unión. Ante esta realidad distinta y extraña, cuando presenta un gran atractivo por ser depositaria de un valor, el hombre del absurdo –que estima insuperable la *distancia de alejamiento* entre el

hombre y el entorno— no tiene sino una alternativa: o dar primacía al yo y *dominar* a la realidad atractiva, o concedérsela a ésta *fundiendo* al yo con ella. Las dos soluciones son opuestas pero se hallan en una misma línea —línea objetivista, no creadora—. Por eso responden a una misma actitud: la de fascinación o vértigo. La primera alternativa supone el vértigo de la ambición o dominio; la segunda, el vértigo de la unión disolvente de los límites individuales. En ambos casos se deja llevar el hombre por el afán de ganancias inmediatas: la ganancia del dominio de lo otro tomado como objeto de posesión; la ganancia del halago de la disolución exaltante en una realidad tomada como océano amorfo en que perderse. Esta bifronte actitud egoísta provoca la entrega fascinada a un proceso de vértigo. ¿Qué se entiende exactamente por experiencia de vértigo y cuál es su articulación interna?

Si desde una alta torre miramos al suelo, el vacío parece imantarnos y sentimos vértigo. De no asirnos fuertemente, corremos riesgo de ser catapultados al suelo. También en la vida personal se da una forma temible de vértigo. Cuando una persona polariza su existencia en torno a su yo, y concede primacía a las ganancias inmediatas —a las diversas formas de halago sensorial y de dominio—, suele dejarse llevar de la *fascinación* cuando se encuentra ante una realidad que le atrae poderosamente.

Fascinar significa seducir, succionar, arrastrar, empastar. Dejar-se arrastrar enardece en principio, produce una peculiar exaltación. Pero este exaltante enardecimiento primero, al ir unido con el empastamiento, se trueca bien pronto en una devastadora decepción, porque lo fascinante parece conducirnos a experiencias de sorprendente riqueza al sacarnos de nosotros mismos de manera eufórica, pero, al fundirnos con él, no nos deja libertad para mantener cierta distancia en la unión, justo la distancia que es necesaria para fundar un campo de juego. Por la teoría de la creatividad, sabemos que al hacer juego con las realidades del entorno el hombre instaura toda suerte de ámbitos, y, en medida proporcional a la calidad de esta instauración, incrementa su libertad creadora, afina su sensibilidad para los valores, aviva su capacidad para descubrir el sentido cabal de las realidades y acontecimientos que tejen la trama de la existencia. Nada ilógico que, al sentirse fuera de sí, ahormado en la realidad seductora y a merced de la misma, el hombre cobre conciencia

de estar enajenado, alejado del campo de realización personal, asfixiado en el aspecto lúdico. La experiencia de fascinación, por intensa y conmovedora que sea en el aspecto psicológico, deja al hombre fuera de juego, lo despoja de cuanto necesita para ejercitar sus virtualidades creadoras, configurar su realidad personal y llegar a plenitud. Al darse cuenta de que no está en camino de plenificación, el hombre siente *tristeza*. La tristeza es un sentimiento que sigue, como la sombra al cuerpo, a la conciencia de estarse empobreciendo. Cuando el empobrecimiento adquiere tal magnitud que anula la vida personal, el hombre se siente falto de todo sentido. Al asomarse a este *vacío de sí mismo*, experimenta esa forma de *vértigo existencial* que llamamos *angustia*. Si no es posible superar la actitud de pasividad y entrega a que arrastra el vértigo y recobrar en alguna medida la capacidad e iniciativa creadoras, la angustia se trueca en *desesperación*, enfermedad mortal –según Kierkegaard– que supone el bloqueo absoluto de la vida en el espíritu, pero no extingue la luz de la conciencia; permite asistir indefinidamente a la situación de asfixia espiritual en que uno se halla. El sentimiento de desesperación, por su parte, conduce al hombre a la destrucción, la propia en el suicidio, la ajena en el homicidio.

2. *Experiencias de éxtasis*

La experiencia de éxtasis se produce cuando una realidad valiosa –es decir, una realidad que ofrece posibilidades de juego creador– atrae a un hombre sensible a los valores, inclinado no tanto a dominar las realidades del entorno cuanto a crear con ellas ámbitos de interacción lúdica. La persona que no es afanosa de ganancias inmediatas, no convierte banalmente la *atracción* en *fascinación*; la entiende, más bien, como una apelación a la libertad creadora, como una invitación a entrar en juego con la realidad valiosa, asumiendo activamente las posibilidades lúdicas que le otorga. Hacer juego es entrar en relación de trato, encontrarse, entreverar los ámbitos de vida, las posibilidades de acción e iniciativa que cada uno posee. Al convertir las posibilidades recibidas en el impulso de la actividad propia, el hombre se siente impulsado por un especial dinamismo interno, una forma de energía singular que no tiene en él su origen pero que se ha convertido en algo íntimo. Al seguir los

dictados de esa «voz interior», el hombre no sale de sí, no se aliena o enajena, no pierde su poder de iniciativa y su configuración personal; se eleva a lo mejor de sí mismo, va adquiriendo la figura ideal de su ser. Este encaminamiento hacia la meta de la plenitud personal produce en el espíritu humano un sentimiento de gozo. La alegría acompaña siempre, como un armónico plenificador, a la conciencia de haber alcanzado una cota de plenitud o de estar en camino hacia ella. La medida colmada del gozo es el *entusiasmo*, la sensación de plenitud desbordante que se experimenta cuando se inmerge uno creadoramente en una realidad que ofrece grandes posibilidades de realización personal. *Entusiasmarse* significa etimológicamente adentrarse en el ámbito de la divinidad, o, más exactamente, verse inmergido en la divinidad y acogido por ella. En lenguaje actual, puede afirmarse que el entusiasmo surge cuando uno acoge activamente unas posibilidades de juego valiosas que elevan su personalidad, en una u otra vertiente, a una cota alta de madurez. Si interpreto al órgano un coral de Bach, prodigio de paz y hondura, siento entusiasmo porque me veo internamente impulsado hacia la configuración dialógica de un mundo perfecto en el cual entro a participar de modo genético. Yo configuro el coral, y el coral me configura a mí. Este tipo de *experiencias reversibles* llevan al hombre a la plenitud de su vida personal, y en la misma medida despiertan sentimientos de entusiasmo. El entusiasmo de la experiencia extática responde a una sensación interior de riqueza, polarmente opuesta al vacío que provoca el vértigo. Ello explica que el entusiasmo inspire e impulse en el hombre actividades que llevan a la *edificación*, la propia y la ajena. Este sentimiento de entusiasmo no se reduce a una exaltación conmovedora y fugaz. Es la sensación gozosa de estar instaurando una vida personal auténtica y desbordante a través de un acontecimiento fecundo de encuentro. Cuando dos realidades que son campos de posibilidades lúdicas, es decir, *ámbitos*, entreveran sus potencialidades propias, dan lugar a un ámbito nuevo de mayor envergadura, un campo de libre juego. Cuando esto acontece, el tiempo y el espacio adquieren una modalidad festiva. El encuentro es la raíz de la *fiesta*. Por implicar la fundación de un campo de juego, toda fiesta es luminosa de por sí. A la fiesta la luz le viene de dentro. Por eso desborda de símbolos y se halla vinculada con los orígenes de los pueblos y las culturas.

Sobrevolando ambos procesos, el de la experiencia de éxtasis y el de la experiencia de vértigo, observamos que ésta no exige nada al hombre, le promete todo y acaba quitándose todo. No plantea exigencias, pues responde a una actitud banal de entreguismo. Invita simplemente al hombre a dejarse arrastrar; lo exalta y enardece, le da una primera impresión eufórica de poder, le promete una rápida plenitud, y al instante lo pone fuera de juego y lo asfixia en el aspecto lúdico-creador. El éxtasis, en cambio, lo exige todo del hombre, le promete todo y se lo concede todo. Para realizar experiencias de éxtasis, en cualquier vertiente de la vida –deportiva, estética, amorosa, ética, religiosa...–, debe el hombre pasar por una noche de dolorosa purificación que lo libere de la tendencia gravitatoria que tiene hacia el dominio y, consiguientemente, hacia la reducción de realidades y acontecimientos a medios para el logro de los propios fines. Finamente observa Jaspers que «así como el gato tiende a caer sobre las cuatro patas, el hombre tiende a recaer una y otra vez en la actitud objetivista, dominadora y manipuladora». El vértigo es la consecuencia de la fascinación que le produce al hombre el halago de las ganancias inmediatas, sean de tipo intelectual o sensible. El éxtasis es el fruto del encuentro que tiene lugar cuando se da primacía a la creación de algo valioso sobre la propia complacencia egoísta.

El vértigo acaba disolviendo y anulando al hombre porque empieza por ser *reduccionista*. El que se deja fascinar se reduce a sí mismo a *objeto fascinado* y reduce a la realidad valiosa que le atrae a puro *objeto fascinante*. Cuando se trata de realidades personales, esta doble reducción presenta un carácter masoquista y sádico, respectivamente. Ser sádico no es tratar a una persona con extrema crueldad, sino tratarla de tal forma que se la convierte en *objeto*, objeto maltratado o acariciado, abyecto o admirable. Los adjetivos no redimen en ningún caso al sustantivo de la vileza que encierra. Por este carácter sádico y masoquista, el reduccionismo es la fuente de toda violencia. Toda forma de vértigo, por halagadora que sea en principio, lleva siempre en su base una tendencia destructora. Descubrir esta condición soterrada de todo proceso de vértigo significa una clave hermenéutica sumamente eficaz para interpretar multitud de fenómenos decisivos en la vida personal y social. El hombre propenso a entregarse a procesos de vértigo tiende por igual a

dominar y a dejarse dominar, a sojuzgar las realidades del entorno, negándoles toda independencia, y a fusionarse él en ellas, anulando de raíz su capacidad personal de iniciativa. El vértigo convierte al hombre en un ser dominador e indolente a la vez ²¹. De ahí que el vértigo del *totalitarismo* y el del *gregarismo* sean en rigor dos vertientes de un mismo error básico: la adopción de una actitud reduccionista.

El hombre que realiza experiencias de éxtasis, por el contrario, se muestra siempre respetuoso con la condición de cada realidad, la propia y las que constituyen su entorno existencial. Lo hace fundamentalmente porque se asienta en la convicción de que la vida personal es vida creadora, y la creatividad sólo es posible entre realidades ambiales, centros de iniciativa que ofrecen determinadas posibilidades de juego a un posible colaborador. Las realidades ambiales, si son reducidas a objetos, dejan de ser posibles compañeros de juego. El hombre creativo se abre a los demás hombres y a todas las realidades que puedan presentar una condición de ámbitos, para ofrecerles sus posibilidades lúdicas y fundar un campo de juego común. Este ofrecimiento significa ya un *reconocimiento* y un *acogimiento* de las posibilidades creadoras de las demás realidades. He aquí la forma de «reverencia» —«*Ehrfurcht*»— de la que afirmaba Goethe que nadie trae consigo al nacer pero que es necesaria para ser plenamente hombre ²². El hombre reverente no somete a los seres de su entorno —ni se somete a sí mismo— a forma alguna de práctica reduccionista; les deja ser lo que son y colabora con ellos en la tarea de convertirse día a día en aquello a lo que están llamados a ser. Esta voluntad de perfeccionamiento enriquece, a la vez y en el mismo grado, el ser propio y el ajeno, ya que en el campo de juego creador los límites que escinden lo «ajeno» y lo

²¹ Ello explica cómo en tantas obras literarias o cinematográficas pueden seguirse sin solución de continuidad escenas de erotismo y de violencia, vinculando así la aparente ternura con la crueldad vesánica. Digo *aparente*, porque de hecho el erotismo implica la reducción de una persona a mero objeto de complacencia fugaz, carente de la debida creatividad y, en la misma medida, constituye un modo *violento* de interrelación.

²² Cf. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Libro II, cap. 1.

«propio» quedan felizmente superados. Las experiencias de éxtasis constituyen el polo opuesto del sadismo y el masoquismo.

Al ser reduccionista y no fundar auténticas relaciones de encuentro, la experiencia de vértigo no alumbró sentido, provoca la ceguera para los valores, orienta al hombre hacia la actitud existencial del absurdo. Por su talante creador de formas auténticas de juego y de encuentro, la experiencia de éxtasis alumbró luz, pone al hombre en verdad y es fuente de la más honda belleza. Desde antiguo, se viene definiendo la belleza como el *esplendor del orden*, entendido positivamente como *ordenación*, entreveramiento de diversas vertientes de la realidad. El vértigo, al hacer inviable la creación de campos de juego, desplaza al hombre de su verdadero lugar, lo sume en tinieblas y lo adentra en el reino de fealdad que engendra el desorden.

El vértigo engendra actitudes de decepción y pesimismo debido al desnivel que existe entre las expectativas que despierta en quien se rinde a su hechizo y la condición catastrófica del resultado a que aboca. El éxtasis suscita gozo desbordante por lo que implica de plenitud e inspira sentimientos de optimismo realista al abrir ante el hombre horizontes de sentido, cuajados de valores. *Valor* y *sentido*, profundamente entendidos, penden de la creatividad, y, en concreto, de los acontecimientos de juego y encuentro.

El vértigo provoca actitudes de *resentimiento* frente a las realidades que, por no ser fácilmente reducibles a objeto de posesión, no provocan fáciles actitudes de entrega fascinada, antes apelan a la libertad creadora. Piénsese en el amor humano bien entendido, en las realidades religiosas, en el gran arte de todos los tiempos. El éxtasis, por el contrario, suscita una actitud de *agradecimiento*, pues el hombre que responde creadoramente a la apelación de las realidades que producen entusiasmo tiende a interpretarlas y acogerlas como un *don*.

El vértigo es *alienante*, por entregar al hombre a una realidad distinta, distante, externa y extraña. El éxtasis confiere al hombre su identidad personal, porque lo conduce a un estado de madurez y pleno desarrollo. Al hacerlo, el éxtasis provoca en el hombre una fuerte *inquietud*, una interna tensión hacia aquello que hace posible su cabal despliegue como persona. Esta inquietud no engendra desasosiego sino paz, la paz del que se sabe en verdad, del que tiene

conciencia lúcida de estar en todo momento nutrido por la realidad que busca esforzadamente. La apasionada entrega del vértigo, por el contrario, provoca una ineludible *desazón* en cuanto sitúa al hombre fuera del juego de la vida auténticamente personal. El vértigo, contra lo que pueda parecer a una mirada superficial, no engendra *dinamismo* sino *agitación*. El hombre entregado al frenesí del vértigo, en cualquiera de sus modalidades, no hace sino girar sobre su propio eje, sin avanzar. Al tomar conciencia de que su agitación ha sido mero desgaste baldío de energías, el hombre fascinado por la exaltación del vértigo siente ineludiblemente una amarga decepción.

7. *Diversos modos de vértigo y éxtasis*

La oposición entre los procesos de vértigo y de éxtasis resalta vivamente cuando se analizan de cerca las diversas modalidades de cada uno y se las confronta entre sí.

1. De los diferentes modos de *vértigo* cabe destacar los siguientes:
 - Vértigo del *aislamiento*. Entrega a la soledad, a la retracción individualista, a la falta de solidaridad.
 - Vértigo del *gregarismo*. Entrega pasiva a los diversos géneros de realidad envolvente: una institución, un partido, un club, un país, una realidad cultural, un estilo, etc.
 - Vértigo de la *nostalgia*. Búsqueda de autenticidad en la entrega al pasado y renuncia a las responsabilidades que entraña el presente. En este tipo de vértigo se inspira la nostalgia por las supuestas «edades de oro» y el estado «natural» del hombre.
 - Vértigo de la *revolución*. Entrega fascinada a una forma de acción modeladora del futuro en total ruptura con el pasado. Esta fascinación por la actividad que parte de cero responde a menudo a una voluntad de poder que no sabe integrar las posibilidades de juego facilitadas a cada sociedad por las generaciones anteriores.

- Vértigo de la *abstracción intelectual*. Entrega evasiva al mundo de la vida intelectual –entendida como mera manipulación de conceptos desencarnados–, por afán de evadirse del plano de la responsabilidad cotidiana.
- Vértigo de la *prisa*. Entrega a la seducción embriagante de la velocidad, tomada como una meta.
- Vértigo de la *pura competición*. Entrega al afán de ganar a ultranza, convirtiendo el juego en medio para un fin externo al mismo.
- Vértigo del *ritmo obsesivo*. Entrega al poder electrizante de ciertos ritmos musicales violentos que no permiten a intérpretes y oyentes tomar la *distancia de perspectiva* que se requiere para asumir activamente unas posibilidades lúdicas. Tales ritmos no respetan su voluntad creativa, no les ofrecen un campo de iniciativa y libre juego, no apelan a su libertad; los arrastran a una catarata avasallante de sonido y contundencia rítmica.
- Vértigo del *poder*. Entrega a la voluntad de dominio y poder directivo a impulsos de la ambición, no de la voluntad de servir a la comunidad desde la atalaya de un puesto destacado.
- Vértigo de la *lujuria*. Entrega el halago sensible de las experiencias eróticas. Por *erotismo* debe entenderse, en rigor, la puesta en juego de las energías sexuales, previamente desgajadas del conjunto estructural al que pertenecen y en el que adquieren su cabal sentido. El amor humano conyugal está constituido por cuatro momentos articulados entre sí: *sexualidad, amistad, proyección comunitaria* del amor, *carácter profundo y enigmático* que presenta el fenómeno del amor por hallarse en extrema vecindad con las fuentes de la vida. Tomada a solas, como una fuerza instintiva que arrastra al afanoso de ganancias fáciles e inmediatas, la sexualidad puede conservar un *significado* pero pierde su más hondo *sentido*.
- Vértigo de los *estupefacientes*. Entrega al poder de evasión que poseen los diferentes tipos de droga.
- Vértigo de la *sensibilidad banalizada*. Entrega pasiva a los

ríos de impresiones sensoriales que cautivan los sentidos en la charla insustancial, en la pantalla de televisión o cine, en los aparatos de radio que inundan a veces de sonido todos los rincones de la vida profesional y privada.

Este vértigo del anegamiento en las impresiones sensoriales repetidas *maquinalmente* –es decir, sin impulso *creador*– se da, asimismo, en las formas de percepción sensible que son realizadas con una actitud de *relax extremo*. Si repito maquinalmente el nombre de una realidad –por bien conocida que sea– o miro fijamente una cosa sin pensar en nada, poniendo la mente en blanco, por así decir, la cosa mirada y el nombre pronunciado y oído acaban pareciendo *absurdos*, porque el proceso de vértigo anula el juego creador y ciega, por tanto, la fuente del *sentido* de realidades y acontecimientos.

- Vértigo del *juego de azar*. Entrega muelle a la práctica de los juegos de azar, que apenas ofrecen posibilidades lúdicas a la creatividad humana, antes se reducen a excitar la apetencia de ganar dinero sin esfuerzo y provocar actitudes de pasividad e indolencia ante la vida. Tomar parte en un juego de azar es, en sí, una actitud éticamente neutra, pero, si arrastra al hombre hacia el vértigo del juego, puede provocar en cadena otras formas de vértigo que entrañan un grave envilecimiento moral. *Una de las condiciones más terribles de las experiencias de vértigo es que suelen encabalgarse entre sí.*
- Vértigo de la *destrucción*. Entrega a los poderes destructivos por el placer siniestro que produce contemplar el derrumbamiento de aquello que, debido a su valor, suscita actitudes de resentimiento o incluso de odio. A menudo se observa en obras cinematográficas que una persona airada entra en un establecimiento y lo destruye todo. Este acceso de ira constituye una forma de vértigo. En el nivel de la actividad creadora, puede darse una forma de vértigo afín, consistente en la tendencia obsesiva a destruir los valores espirituales. Este género de fascinación es tanto más terrible cuanto más aliado se da con modos de actuación arteros, dolosos, estratégicamente calculados y orientados.
- Vértigo de la *mala fe*. Entrega al sentimiento de ardor que

produce una actitud exaltada incluso después de haber desaparecido los motivos que la provocaron.

2. *Diferentes formas de éxtasis*

- Extasis *deportivo*. Asunción activa de posibilidades de juego deportivo de todo orden: juegos de mesa, de salón, de campos recreativos...
- Extasis *estético*. Instauración de campos de juego estéticos por vía de creación o re-creación de formas artísticas y literarias.
- Extasis *ético*. Respuesta positiva a la apelación de los valores éticos.
- Extasis *amoroso* (relación de amistad, amor conyugal). Participación en acontecimientos de encuentro interpersonal.
- Extasis *religioso*. Instauración de formas de encuentro con el Ser Supremo, visto en su condición rigurosamente personal. La experiencia extática aboca al estado de «éxtasis» –entendido en el sentido teológico técnico– cuando la unidad personal entre Dios y el hombre es tan intensa que la actividad sensorial de éste queda en suspenso.

8. *Confusión estratégica de vértigo y éxtasis*

Encierra la mayor importancia para la formación humanística aprender a distinguir netamente las experiencias de vértigo y éxtasis. Esta labor se halla dificultada en extremo por la semejanza que una mirada desprevenida cree descubrir entre ciertos fenómenos humanos como el *arrastré* y la *atracción*, la *fascinación* y la *admiraación*, la *exaltación* y la *exultación*, la *entrega desmadrada* y la *entrega entusiasta*, la *unidad fusional* y la *unidad-de-integración*. A menudo se afirma en la conversación diaria que algo nos *fascina* para indicar que nos atrae poderosamente debido a su valor. En realidad, queremos decir que suscita nuestra admiración e incluso a

veces nos produce sobrecogimiento por su relevancia. Si no precisamos con rigor el sentido de estos términos y otros semejantes, corremos riesgo de tomar como acontecimientos afines las experiencias de vértigo y éxtasis, que, vistas adecuadamente, presentan condiciones polarmente opuestas.

Para poner en forma la capacidad de matizar debidamente los conceptos antedichos, es útil confrontar fenómenos tales como el vértigo de la pura competición y el éxtasis deportivo, el vértigo de la embriaguez rítmica electrizante y el éxtasis de la inmersión en una obra musical valiosa, el vértigo del erotismo y el éxtasis del amor oblativo, el vértigo de la ambición y el éxtasis de la entrega generosa, el vértigo de la entrega a fuerzas destructivas y el éxtasis de la unión personal con el fundamento de toda realidad. Esta confrontación cuidadosa nos permite descubrir, más allá de cualquier afinidad aparente, una abrupta diferencia cualitativa entre los fenómenos de fascinación o vértigo y los de juego creador o éxtasis, ya que aquéllos provocan la quiebra —en mayor o menor medida— de la capacidad creadora y éstos la llevan a cotas diversas de desarrollo. Vértigo y éxtasis coinciden en que *sacan al hombre de sí*, pero el primero lo aliena, porque lo deja a merced de realidades o fuerzas distintas, distantes, externas y extrañas a él, y el segundo —el éxtasis— lo eleva a lo mejor de sí mismo, al estado de encuentro plenificante al que aboca el hombre cuando se relaciona con realidades valiosas que a través del juego creador o trato se convierten en *íntimas* sin dejar de ser distintas.

La dilemática oposición entre vértigo y éxtasis parece venir desmentida por el hecho de que un fenómeno tan significativo como el amor conyugal presenta una vertiente —la atracción sexual— que implica a primera vista un movimiento de vértigo, y otra —el encuentro personal— que constituye un acontecimiento extático. Ciertamente, el amor conyugal puede llevar consigo un cierto momento de fascinación, pero éste debe ser asumido por el dinamismo creador de un campo de amistad personal generoso y lúcido. El instinto sexual se convierte en fuerza provocadora de vértigo cuando el hombre decide elevarlo a condición de potencia autónoma, autárquica, *di-soluta*, desgajada del dinamismo integral de la persona. Esta energía instintiva que amenaza con arrebatarse al hombre y lanzarlo por el plano inclinado del frenesí sexual cobra un valor

peculiar y un sereno equilibrio al ser asumida conscientemente por la persona e integrada en el proceso de fundación de un campo de juego amoroso, un espacio de encuentro. Lo que en sí presenta un *significado* de vértigo adquiere en este contexto creador un *sentido* de éxtasis. Esta transformación responde a un cambio radical de actitud por parte del hombre: de la actitud de *entrega fascinada* a la actitud de *instauración libre y esforzada de ámbitos*.

En el albor de la cultura occidental, Platón puso sumo empeño en clarificar la ambigüedad que encierra la *salida de sí* que experimenta el hombre cuando es conmovido por una realidad atractiva que se le presenta como valiosa. A la hora de precisar los conceptos de «inspiración», de «entusiasmo», de «locura divina» –*theia mania*–, de amor (*eros*), de éxtasis profético y artístico, Platón halla gran dificultad para marcar con precisión los límites entre la salida de sí como vértigo y la salida de sí como éxtasis. El descubridor de la teoría de las ideas supo advertir como nadie la fuerza de atracción que ejercen sobre el espíritu noble del hombre las realidades que suscitan amor por lo que hay de más valioso, elevado y fecundo: la bondad, la justicia, la belleza. Pero vaciló una y otra vez a la hora de clarificar las diversas formas como reaccionan los hombres ante los diferentes tipos de valores por los que se sienten atraídos. En el *Fedro* consiguió, al fin, Platón un singular equilibrio en el análisis de los diferentes momentos que presenta el fenómeno del éxtasis o «locura divina» en sus cuatro modalidades: 1) el transporte profético, 2) la salida de sí catártica, que libera de las culpas debidas al enclaustramiento egoísta, 3) la inspiración poética, don de las Musas, seres intermediarios entre el plano divino y el alma sensible a lo valioso, 4) la conmoción erótica. Frente al brillante discurso del sofista Lisias, que pretendía demostrar que lo cuerdo es procurarse la medida más alta de placer con el mínimo de riesgo –y, por tanto, sin entrega personal amorosa–, Sócrates sugiere con firmeza que la conmoción producida por la contemplación de la belleza sensible puede sumir al hombre en el apego al halago de lo inmediato y lanzarlo al vértigo de la pasión, pero es posible también que lo disponga para elevarse a la contemplación y estima de modos superiores de belleza si no queda preso en las mallas del deseo concupiscente, dominador, y se deja llevar de la tendencia del amor –*eros*– hacia lo más alto, lo «divino». La belleza sensorial intensa arrebatada

no sólo al cuerpo sino al espíritu del hombre sensible a los valores. *Arrebatado* está quien pierde la tranquila seguridad de la autoposesión egoísta, cerrada en sí. Esta salida de sí puede conducir a la alienación del vértigo, mas también –subraya Platón– puede significar la renuncia a la oclusión en sí y la apertura a realidades o instancias superiores que el hombre añora, como algo vivido en etapas anteriores de su existencia, pero que no conoce de modo preciso. Al hombre abierto de este modo el *eros* le da alas para ascender al plano de la más alta belleza. Este *eros* es la «Afrodita celeste», que asume en sí y transforma, sin anularla, a la «Afrodita vulgar»²³. El deseo no es el árbitro del valor, pero puede ser un primer detector de lo valioso en cuanto insta al hombre a salir de su encapsulamiento egoísta, autárquico. Si lo *deseado* no es auténticamente *deseable* –porque no lleva al hombre a plenitud a través del éxtasis–, estamos ante una salida de sí *en falso*. Es la experiencia de vértigo, que aliena. Si lo deseado es deseable, en cuanto ofrece posibilidades de juego creador al hombre, éste no sale de sí, se eleva a lo mejor de sí mismo. Es la experiencia de éxtasis, que confiere al hombre su cabal identidad. El entusiasmo extático es un singular *estar fuera de sí* que no destruye las mejores potencias del hombre, antes las lleva a pleno logro al hacerlas *participar* en lo divino, el reino por excelencia de la belleza y la bondad. Plotino –*Enéada* I, 6– interpretó certeramente a Platón al vincular el amor a la belleza con el alejamiento de todo apego a lo corpóreo-material-externo y la entrega purificada a la contemplación exultante, conmovedora, de la belleza de las realidades que sólo se ofrecen a la «mirada interior».

9. *Confusión indiscriminada de vértigo y éxtasis*

Vistas con el debido rigor, las experiencias de vértigo y las de éxtasis presentan caracteres opuestos, responden a actitudes humanas totalmente diversas y conducen a consecuencias polarmente

²³ Cf. Platón: *El banquete* 180 c., 181 a.

dispares. En los últimos tiempos, sin embargo, se están confundiendo ambos tipos de experiencia bien de forma indeliberada –sin duda por una defectuosa penetración en la verdadera esencia de ambos fenómenos–, bien de forma pretendida, por razones estratégicas de largo alcance.

1. *Confusión involuntaria.* Como ejemplo de confusión posiblemente involuntaria, resalta la posición al respecto de Unamuno, Ortega y Sartre.

El Unamuno de la vertiente literaria –el contemplador de paisajes, el creador de personajes literarios, el modelador de poemas, el diseñador de conflictos espirituales...– no persigue sino una meta: lograr modos intensos de unión con la realidad mediante una forma de *mirada en relax*, difuminadora de límites. De ahí su aversión a la tajante luz del mediodía castellano –que marca abruptamente las fronteras entre las diferentes realidades– y su predilección por el agua, como elemento disolvente que anega, la bruma que envuelve y enlaza a los elementos del paisaje, el regazo materno, la cuna, la noche, la luz de la luna, el sueño, las canciones adormecedoras, el sonido pastoso del armonio, el atardecer...

Al describir el proceso de búsqueda de modos *fusionales* de unión con lo real, Unamuno utiliza de modo profuso los verbos que indican licuefacción y difuminación –inmergirse, zambullirse, anegarse, chapuzarse, derretirse, dormirse, fundirse, abrazarse, mecer, brizar...– A este Unamuno entregado a evanescentes efusividades líricas se le ha considerado como «contemplativo», en contraposición al arisco ensayista de los escritos filosóficos y religiosos, que tiende a destacar los límites entre las diversas realidades del universo²⁴. A la luz de una teoría bien aquilatada de las experiencias de vértigo y éxtasis, se pone de manifiesto que incluso el Unamuno literario no practica la actividad contemplativa, ni describe experiencias *extáticas*. *Contemplar* no equivale a dejarse mecer, con los ojos del espíritu entornados, por una realidad que se entrevé valiosa. Es instaurar una relación activo-receptiva de participación

²⁴ Cf. C. Blanco Aguinaga: *El Unamuno contemplativo*. Fondo de Cultura Económica, México 1959.

con una realidad que ofrece campos de posibilidades de juego de diverso orden: intelectual, afectivo, práctico... La experiencia que realiza el protagonista de la novela *Paz en la guerra* al final de la obra, sobre la colina, no tiene carácter de *éxtasis*, como pretende Unamuno; se reduce a una *visión evanescente* del paisaje, un modo de ver lo suficientemente impreciso para dejarlo todo imbricado, inarticulado, fundido en una unidad borrosa. Este género de unidad se contrapone a la delimitación que marca las diferencias que hay entre las personas, los pueblos, los hechos, los acontecimientos. Puede parecer en principio que tal contraposición significa una superación de las distancias que engendran la aversión y los conflictos bélicos entre las diversas personas o grupos sociales. De hecho, sin embargo, se trata de una mera visión inarticulada de las cosas que a veces, más que un recurso de salvación frente al conflicto, significa una táctica de evasión tendente a eludir toda responsabilidad. La forma de unión que engendra paz no es la indolente fusión o empastamiento, sino la esforzada integración.

Ortega considera del mismo linaje los fenómenos de orgía, embriaguez, raptó, vértigo y éxtasis místico. «El afán de salir fuera de sí ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo con ello que todas 'valgan' lo mismo; únicamente insinúo que pertenecen a un mismo linaje y tienen una raíz calando en la orgía. Se trata de descansar del peso que es vivir sobre sí, trasladándonos a otro que nos sostenga y conduzca. Por eso no es tampoco un azar el uso coincidente en mística y amor de la imagen del raptó o arrebató»²⁵. Nunca logró Ortega descubrir con nitidez los distintos modos de unidad que puede fundar el hombre con lo real, ni advertir la posibilidad de *unirse* dos personas a *distancia*, instaurando un campo de juego común, sin necesidad de fundirse. A ello se debe que interprete el fenómeno del *enamoramiento* como una especie de *embobamiento* o *arrobó fusional* que diluye la personalidad del amante en el ser amado. A su entender, el amor no logra unir a los amantes en un campo de interacción en el cual sus seres respectivos, permanecien-

²⁵ Cf. *Obras Completas*, vol. V, Revista de Occidente, Madrid 1961, pág. 591.

do distintos, dejan de ser distantes, externos y extraños, para tornarse íntimos. La voluntad más firme de unirse sólo puede abocar al «canje de dos soledades»²⁶.

La experiencia de relax extremo que realiza Roquentin, protagonista de *La Náusea*, de J. P. Sartre, al mirar fijamente la raíz del castaño y entregarse al vértigo de la visión fascinada le sugiere la idea de que las realidades existentes carecen de significación y justificación, son «absurdas» y «están de más». La experiencia de vértigo parece en principio ser promotora de una mayor vitalidad, pero acaba entregando al hombre a una actitud de amarga depresión, porque ciega en su raíz las fuentes de la creatividad y del conocimiento. Las experiencias exaltantes de vértigo abocan necesariamente a la actitud deprimente del «hombre absurdo»²⁷. Sartre destacó en la misma obra otras experiencias —la de la sonrisa y la de la canción— que orientan al hombre hacia el mundo de las realidades que son fruto de una actividad creadora y abren ante él un horizonte de sentido. Pero tales experiencias, pese a la fecundidad que encerraban, no jugaron en su producción posterior el papel decisivo que desempeñó la experiencia de la raíz²⁸.

Tal vez, asimismo, de forma inadvertida se produce la confusión de vértigo y éxtasis en diversas obras literarias y cinematográficas. Sirva como ejemplo de estas últimas la película de Stanley Kubrick «La naranja mecánica». En ella se confiere cuerpo expresivo a diversas formas concatenadas de vértigo: el vértigo de la velocidad —vvida como una forma de poderío y arrojo desenfadado y temerario—, el de la violencia, el de la lujuria, el de la irreverencia, etc. Esta entrega al frenesí del vértigo es realizada bajo el telón de fondo de trozos de la *Novena Sinfonía* de Beethoven. Si tenemos

²⁶ Cf. J. Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid 1957, pág. 64. Cf. mi trabajo «El amor y la soledad en Ortega», en *Estudios* 143 (1983) 455-465.

²⁷ Las características de este tipo humano, tal como fueron destacadas por A. Camus, son objeto de amplio análisis en mis obras *Estética de la creatividad*, Cátedra, Madrid 1977, págs. 411-454, y *Análisis estético de obras literarias*, Narcea, Madrid, 1982, págs. 105-117.

²⁸ Un amplio análisis de *La Náusea* puede verse en mi obra *Estética de la creatividad*, págs. 367-411.

en cuenta el valor expresivo de la música, su poder para crear ámbitos espirituales y plasmar de alguna forma el clima y el sentido de las acciones que se realizan durante su despliegue, advertiremos el grave desajuste cultural que se da en esta película. Beethoven, hombre probado en grado sumo, no se despeñó nunca por la pendiente del vértigo; mantuvo en todo momento, incluso en medio de las mayores adversidades, su vinculación a los demás hombres y al Creador. En su testamento de Heiligenstadt confiesa a sus hermanos que sólo su gran amor al arte musical y su fe religiosa pudieron disuadirlo de recurrir mil veces al suicidio. De haber sido un hombre entregado al vértigo –a la seducción de las ganancias inmediatas–, Beethoven, a la hora del infortunio, hubiera sin duda acudido a la salida en falso de la autodestrucción, que es la estación término del proceso de vértigo. Cuando, en su edad madura, se encontró del todo sordo –circunstancia trágica para un músico genial–, casi del todo ciego –debido a una conjuntivitis mal curada–, arruinado económicamente, deprimido moralmente –a causa de decepciones familiares– e incluso aislado en cierta medida en el aspecto artístico, Beethoven se retiró a una aldea de la frontera austrohúngara para componer «un himno de alabanza y agradecimiento al divino Hacedor». Fruto de este retiro fue la *Missa solemnis*, una de las más altas cimas del arte universal. En esta misma línea, la *Novena Sinfonía* constituye un canto a la alegría que se deriva de la solidaridad humana universal. Esta solidaridad es una meta por la que hay que luchar. Beethoven se entrega a esta tarea difícil, se enfrenta a las dificultades, lucha, pero no se alza prometeicamente contra el Creador. Por eso la energía que muestra la obra beethoveniana en sus dos primeros tiempos no degenera en violencia, y la vivacidad del *Scherzo* –que en algunos momentos adquiere un carácter de danza dramáticamente desmadrada– no desemboca en frenesí, antes es temperada por la revelación fugaz del tema de la alegría que inundará de entusiasmo el tiempo final de la obra. Lo vivaz y lo enérgico llevan en su trasfondo la apertura a la esperanza de una solución decisiva en la unidad armónica de los espíritus. La disarmonía de la vida actual queda reflejada en los chirriantes acordes del comienzo de este último tiempo. El violoncello –por ser el instrumento más afín en su sonido a la voz humana– hace oír su protesta, que es potenciada por el barítono en su enérgico verso:

«O freunde, nicht diese Töne!» —«¡amigos, estos tonos no!»!-. Inmediatamente, los violoncellos inician el tema de la alegría con serena decisión y suscitan la entrada paulatina de los demás instrumentos, que entrelazan sus voces para simbolizar el entreveramiento amistoso de los ámbitos humanos. Todos cantan el tema con independencia, pero, al hacerlo, instauran un clima de conmovedora y sólida unidad. El carácter simbólico de ésta halla un refrendo impresionante en la andadura enérgica del coro, que imprime a la parte final de la obra un sello de entusiasta entrega al amor de los hombres y del «Padre amoroso que habita por encima de la carpa de las estrellas». La *Novena Sinfonía* es una obra de éxtasis, y sólo mediante una grave torsión de la realidad puede ser utilizada para arropar actividades de vértigo.

2. *Confusión estratégica*. En ciertos casos, la confusión de las experiencias de vértigo y éxtasis parece llevar a su base el propósito deliberado de subvertir los valores que vertebran y dan sentido a la cultura occidental. Tales valores son originariamente cristianos, aunque hoy día se encuentren a menudo en estado de secularización.

La subversión radical de los valores tiene lugar cuando se desvincula el hombre de lo real. Tal desvinculación es producida por las experiencias de vértigo. Cultura es fundación de modos relevantes de unión con la realidad. Estos modos de unidad son anulados de raíz por las experiencias de vértigo, que amenguan o anulan en casos del todo la posibilidad humana de crear campos de juego, campos de entreveramiento fecundo de ámbitos, y dejan al hombre con las raíces existenciales al aire. Esta desconexión de lo real agosta al ser humano; hace inviable el desarrollo cabal de su personalidad.

La instalación del hombre en lo real es lograda a través de experiencias de éxtasis, que son fundadoras de modos relevantes de juego creador, es decir: de encuentro entre el hombre y las realidades del entorno que le ofrecen posibilidades lúdicas. A través de las diferentes formas de creatividad, puede el hombre fundar con los demás seres modos de unidad de sorprendente riqueza. Estos ámbitos nuevos estructuran al ser humano, le confieren dinamismo y

lo enraizan con gradual firmeza en lo real. Este arraigo estructurador y configurador es fuente de gozo y optimismo ante la vida.

Esta apertura gozosa y creativa a lo real incrementa la sensibilidad para los valores, es decir para todas las realidades que ofrecen al hombre posibilidades de juego creador. Por el contrario, la entrega al vértigo disminuye esta capacidad ya que polariza la atención del hombre fascinado en torno al halago inmediato. Para descubrir la relación soterrada pero temiblemente eficiente que se da entre la confusión de vértigo y éxtasis y la subversión de valores, se requiere estudiar de modo preciso qué son los valores, cómo se revelan al hombre, qué exigencias plantean a quien desea conocerlos de modo profundo, cómo puede el hombre entrar en juego con ellos, qué tipo de unidad se funda en este tipo de participación receptivo-activa, cómo se fomenta o se ciega la sensibilidad para el valor...

10. *Características básicas de los valores*

Los valores constituyen un tipo de realidad que se resiste a ser caracterizada de modo preciso por cuanto su condición «inobjetiva» –indelimitable, inasible, ilocalizable...– le confiere una gran flexibilidad, sutileza y ambigüedad. El valor no puede ser delimitado y localizado en forma inequívoca, como sucede, respectivamente, con los entes matemáticos y los seres cósmicos. Sin embargo, en la experiencia cotidiana se nos revela, en formas y contextos diversos, como plenamente real y dotado de una peculiar efectividad. Más que intentar definir el valor de modo preciso, lo que procede es acotar el campo en que se manifiesta y hace sentir su presencia. Hagámoslo en forma esquemática.

1. *Valor* alude a relevancia, importancia, dignidad, excelencia, poder configurador, capacidad de impulso lúdico. Merced al valor, las realidades adquieren carácter sobresaliente, *sobre-salen* del nivel normal de las realidades «objetivas», se destacan de las «accesorias», resplandecen frente a las «anodinas», ostentan una interna justificación sobre el telón de fondo de la masa «neutra» de lo real incualificado. De modo semejante, el valor confiere a ciertos actos

humanos el rango de acontecimiento y los eleva por encima de los hechos vulgares que no engendran historia.

2. El valor no se ofrece al hombre como mero objeto de contemplación y análisis; se presenta como algo que pide ser admirado, acogido, realizado. El valor *apela* al hombre a colaborar con él y convertirlo de *posible* en *real*. Una vez encarnado en una realidad o acontecimiento concreto, el valor da testimonio de sí mismo, de su interna *decisión para ser*, del juego que puede dar en la trama de acontecimientos que tejen la existencia humana. *El valor es la vertiente lúdica del ser*; es el ser como campo de juego o «ámbito». *Vale la pena* hacer algo cuando esta actividad es un campo de juego fecundo en orden a perfilar la figura ideal de nuestro ser personal. *Ser* y *valor* son dos momentos de la realidad distintos pero complementarios.

3. El valor –como algo posible y relevante que debe ser realizado– juega respecto al ser el papel de *medida* y de *meta*. Lo real, para estar justificado y tener sentido cabal, debe dar la medida del valor, ajustarse a él, tender a él, configurarse conforme a sus exigencias. Todo cuanto colabora al logro de esta configuración valiosa de nuestro ser personal adquiere, a su vez, valor. Una realidad de por sí neutra –indiferente al valor– y un hecho sin cualificación especial pueden cargarse de sentido y tornarse valiosos si se insertan activamente en un campo de juego fecundo. Al *entrar en juego*, una realidad o un hecho *se hacen valer* porque revelan las virtualidades lúdicas que albergan y se las ofrecen al hombre. *El valor se ilumina a la luz que brota en todo acontecimiento lúdico*. Por esta profunda razón, el valor va siempre vinculado a la *vida en el espíritu*, que es vida de interrelación creadora, y, por tanto, de participación, de amor y de lenguaje auténtico.

4. El término «valor» procede del latín «valere», ser fuerte, hallarse en buena forma, tener posibilidades de juego vital. Valorar una realidad o acontecimiento significa insertarlos en una trama de fuerzas y líneas de sentido, hacerlos entrar en juego, como se hace con una tierra baldía o con una cualidad no ejercitada.

5. El acto de valoración es un acto de *participación* en la génesis de la realidad o acontecimiento valorado. Para valorar una persona, debemos deponer toda actitud de mera consideración exterior para participar en su campo de juego personal y verla en su condición originaria, como ser capaz de tomar iniciativas y sentirse responsable de las mismas, por cuanto es una realidad que se hace cargo de su realidad y la asume como propia²⁹. A esta luz, la persona no sólo *tiene* valor; *es* valiosa. Este cambio de perspectiva lleva implícita una con-versión o salto del nivel objetivista al lúdico, del «estadio» (Kierkegaard) de la manipulación de objetos al de la co-fundación de ámbitos.

Debido al carácter *relacional* –no relativista– del valor, la esencia de éste sólo se da propiamente en las personas, no en las cosas. El valor de éstas pende de la asunción de sus virtualidades naturales en procesos creadores impulsados por el hombre. La persona *alumbra valores* al tratar las realidades de su entorno como ámbitos y «ludificarlas», haciendo juego con ellas y adentrándolas en un ámbito de «intimidad».

6. El valor, por exigir participación, se revela únicamente a quien muestra decisión creadora, voluntad de conseguir los grandes fines de la vida convirtiendo los obstáculos y resistencias en haces de posibilidades. Este impulso transfigurador significa un rotundo *sí a la vida*, una confianza radical en el *sentido* de la realidad. El valor no se ofrece como el fruto del mero ejercicio de las potencias naturales –como son los sentidos–, sino como el resultado de la colaboración entre las potencias y tendencias del hombre y los campos de posibilidades que le ofrece el entorno. *Los valores surgen en la confluencia dinámica de naturaleza y libertad*. No son ni puramente naturales ni totalmente artificiales. Tienen un modo de ser relacional, ambital, lúdico, dialógico. Los valores que ostenta un hombre miden el grado de inserción creadora del mismo en la realidad y –consiguientemente– su grado de perfección como realidad personal.

²⁹ «Donde no hay participación no hay realidad» (M. Buber: *O. cit.*, pág. 66).

7. Esta condición ambivalente del valor es garantía a la vez de realismo y de super-objetividad. El valor está enraizado en la realidad y no se reduce a mera proyección de deseos humanos. Pero la realidad no es rígida y opaca; da de sí, está abierta a la capacidad humana de fundar ámbitos de encuentro y enriquecer las virtualidades de lo real. *El fruto de esta actividad enriquecedora es el valor.* Su condición es estrictamente real pero relacional. «Toda vida verdadera es encuentro»³⁰.

8. Si se confunde el hecho de ser *polo indispensable de un proceso relacional* con el de ser la *causa del fruto de tal proceso*, se tiende a pensar que el hombre es origen, fuente y medida del valor, al que, consiguientemente, puede someter a sus fines y propósitos arbitrarios. Esta perspectiva «humanista» queda desbordada al hacer la experiencia de que el hombre, para orientarse hacia la plenitud, debe ajustar su actividad a diversos valores –como a un ideal– y sacrificar por ellos multitud de deseos particulares y ganancias inmediatas. El valor es al mismo tiempo un *don* y un *mérito*. El anhelo de perfeccionar la propia libertad y autonomía se traduce en voluntad de entrega activo-receptiva a instancias que trascienden al hombre –por ser distintas de cada individuo y afectar a muchos hombres, en distintas condiciones de tiempo y lugar– pero pueden llegar a constituir su voz interior, el impulso y la meta de su obrar. Esta condición, a la par *trascendente e íntima*, de los valores se pone dramáticamente de manifiesto cuando el hombre siente decepción ante las circunstancias concretas que le rodean. Para decepcionarse, se requiere contrastar la realidad con el «ideal», es decir, con el valor que pide ser realizado.

9. Una vez clarificado el carácter relacional del valor, no procede afirmar que las cosas y hechos son «soportes» de los valores. Es ésta una expresión *objetivista* que desorienta al que investiga el modo de ser y surgir de los valores porque da a entender que se trata de una especie de entidades bien delimitadas que reposan estáticamente sobre otras en las cuales resplandecen.

³⁰ Cf. M. Buber, *O. cit.*, pág. 15.

10. El valor se muestra al hombre, al hilo de su actividad creadora, como una entidad *normativa* –en cuanto pide ser realizada y encauza la acción– y *superobjetiva* –por cuanto supera el tiempo y espacio empíricos–. Si se toman acríticamente las realidades objetivas como modelo y módulo de realidad, se acaba oponiendo toscamente lo ideal a lo real –sin matización alguna–, con lo cual el valor –por su condición in-objetiva, más afín a lo ideal que a lo real objetivo– pasa a ser emparejado con lo irreal. De ahí la necesidad de distinguir modos diversos de objetividad y de realidad.

Resulta desazonante en principio determinar qué estatuto ontológico presentan esas realidades que se alumbran en una relación pero son superiores a ella e independientes de ella, no pueden captarse sino en ella y son su principio mismo de realización, son distintas de nosotros pero nos instan a que las asimilemos como impulso de nuestro obrar, dependen en buena medida de nuestra capacidad de juego y clarificación pero no son «creadas» por nosotros. En los momentos de recogimiento, las reconocemos, sobrecogidos, como algo trascendente-relacional. Cuando adaptamos la mente a la lógica propia de los acontecimientos creadores, la desazón primera se trueca en *entusiasmo*, porque sentimos con inusitado vigor un peculiar ajuste entre nuestras aspiraciones más altas y esas complejas y ambiguas instancias llamadas valores.

11. Esta concepción lúdico-ambiental de la relación entre el hombre y el valor nos permite determinar con precisión el nexo que media entre los valores y las distintas formas de deseo, melancolía e inquietud, tendencias, pulsiones y preferencias. Lo decisivo es notar que el deseo no es el árbitro del valor. Lo valioso-deseable ejerce sobre la actividad humana un poder muy fuerte de imantación, a modo de ideal nunca del todo alcanzable que promociona al hombre a niveles superiores de realización y le confiere energía para elevarse a los mismos. El deseo revela el valor en cuanto descubre el sentimiento de añoranza que le produce al hombre el verse instalado en un campo de realidad que todavía no conoce ni ha asimilado por no haber entrado en juego con él. Mediante la reflexión, el hombre debe liberarse de la excesiva inmediatez, tomar *distancia de perspectiva* y aprender a distinguir lo deseable y lo

deseado, lo que lleva su ser personal a perfección y lo que sólo halaga sus tendencias instintivas. El deseo es un primer detector de lo valioso porque insta al hombre a *salir de sí*. Si lo deseado no es auténticamente deseable –por no llevar al hombre a plenitud a través del éxtasis–, estamos ante una salida de sí *en falso*. Es la experiencia de vértigo, que aliena. Si lo deseado es deseable, en cuanto ofrece posibilidades de juego al hombre, éste no sale de sí; se eleva a lo mejor de sí mismo. Es la experiencia de éxtasis, que confiere al hombre su cabal *identidad*.

Lo deseable por excelencia para el hombre es el ser inquebrantablemente promocionador de las posibilidades humanas, el Bien radical último, el Ser Supremo, el Absoluto. Al desear los valores, el hombre está deseando, en definitiva, el fundamento absoluto de todo valor³¹. De ahí la eterna inquietud del hombre, su insatisfecha marcha hacia los valores que se acercan más a la esencia del valor. Esta ambivalencia de los valores concretos, que vinculan dramáticamente la vertiente relativa y la absoluta del valor, funda el *dinamismo inquiriente* del hombre, esa melancolía básica que constituye el principio del asombro, la admiración y la búsqueda amorosa de la sabiduría, la *filo-sofía*. Esta tensa búsqueda significa el más rotundo mentís a la concepción relativista –no relacional– del valor.

11. *Conclusión: Valor y éxtasis, vértigo y subversión de valores*

La teoría de los valores debe ser realista pero no objetivista; personalista, no subjetivista; relacional, no relativista; comprometida, no sentimentalista; experiencial, no empirista ni experimentalista; flexible, no invertebrada; lúdica, no arbitraria; ascensional, no evasiva. Se trata de una serie de distinciones sutiles y decisivas que sólo pueden ser debidamente realizadas por quienes sepan distin-

³¹ En su obra póstuma *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, Madrid 1984), Xavier Zubiri muestra que la marcha del hombre hacia Dios es una búsqueda del *fundamento último* del desarrollo de la propia vida personal y se realiza merced a la energía que le confiere al ser humano el hecho de estar instalado en la realidad.

guir los modos diversos de unirse el hombre a las realidades de su entorno y adviertan que los modos auténticos de unión se logran a través de formas esforzadas de creatividad. Del análisis de las características de los valores se desprende nítidamente que el valor no se ofrece nunca al hombre a modo de objeto, estáticamente; se alumbraba a medida que se constituyen modos de relación comprometida. *Este compromiso creador es la experiencia extática, en una u otra de sus formas.*

La entrega al vértigo, por el contrario, anula en el hombre la capacidad de hacer juego, es decir, de integrarse personalmente en el mundo de las realidades que nos ofrecen posibilidades lúdicas merced a los valores que poseen. Al no hacer juego, el hombre amengua su sensibilidad para captar el valor y el sentido de las realidades y acontecimientos. Al arrojarle a un mundo de sinsentido y absurdo, la experiencia fascinante del vértigo lleva al hombre a la depresión, a la tristeza, a la angustia, a la desesperación y, en casos, a la destrucción. El vértigo «desambitaliza» al ser humano, lo priva de su vinculación nutricia a lo real y agosta radicalmente la fuente de la auténtica cultura.

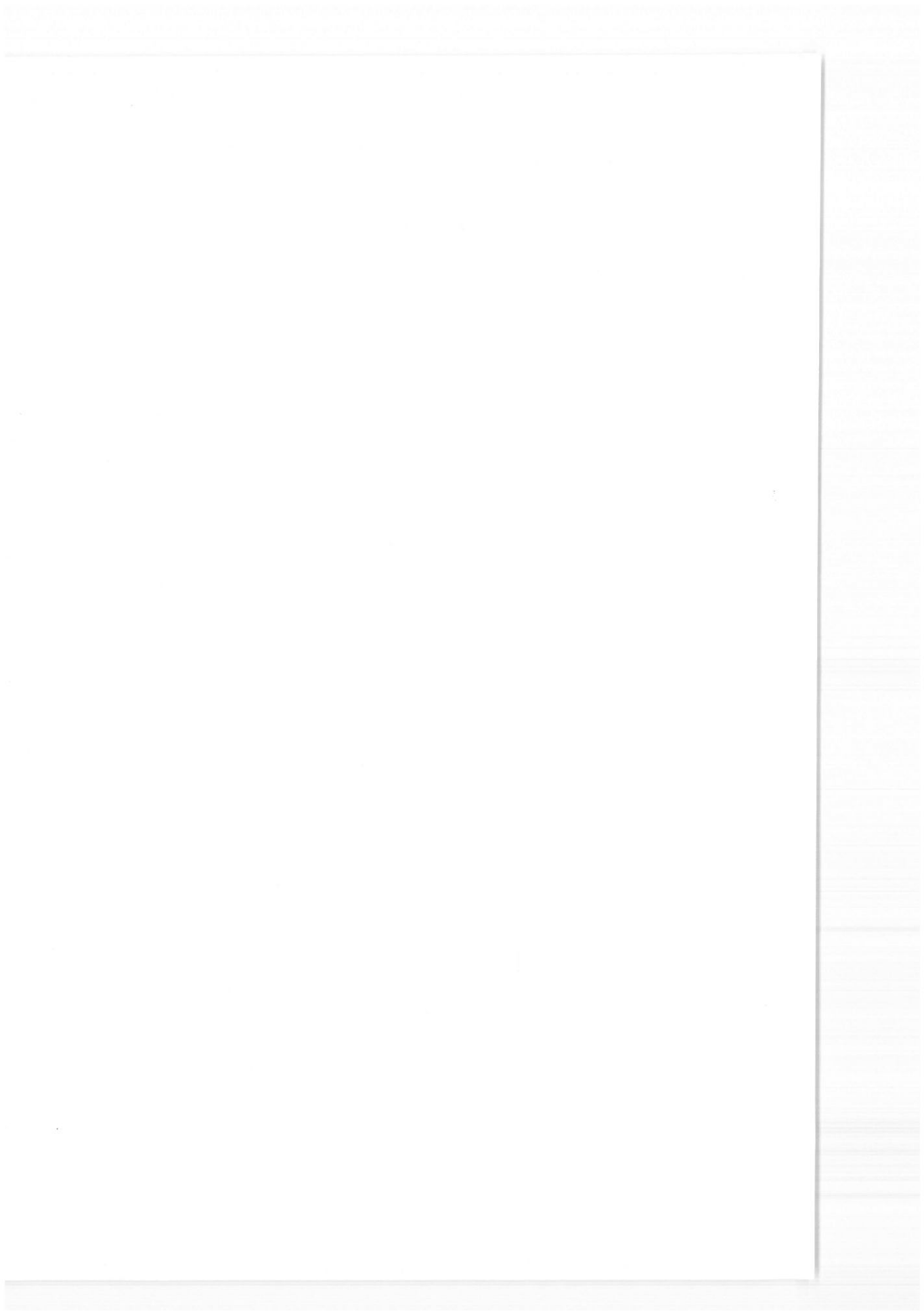
Inducir a las gentes a pensar que la *exaltación orgiástica* del vértigo se identifica con la *exultación serena* del entusiasmo extático es la mayor trampa que se puede tender hoy dolosamente a la ingenuidad de los inexpertos. Este colosal fraude, este gigantesco timo filosófico puede dejar a los hombres, sobre todo a los jóvenes, descolocados para siempre en el ambiguo juego de la vida, en el cual resulta fácil, si no se está sobreaviso, considerar como idénticos –o, al menos, de la misma especie– dos fenómenos polarmente opuestos.

Al quedar fuera de juego, el hombre es desplazado del mundo de la cultura, aunque se halle muy evolucionado en cuanto a civilización. Se considera como *civilizado* al hombre o grupo humano que está en disposición de usufructuar los productos de la cultura. Es *culto* el hombre o grupo que sabe fundar en su vida modos elevados de unión con las diferentes realidades del entorno. Esta forma de unión florece en conocimiento profundo de los seres. El conocimiento puede ser tomado como un medio para dominar, o como una luz merced a la cual cabe intensificar la unión con lo real desinteresadamente.

Muy diversas y hondas razones nos hacen pensar que el nuevo Humanismo que añora la humanidad actual y al que tiende en alguna forma –a través, por ejemplo, de diversos movimientos de espiritualidad, en los que participan gustosamente los jóvenes– es el *Humanismo de la unidad*. He aquí sin duda el *nuevo ideal* que puede polarizar y dinamizar los esfuerzos pedagógicos. Formar es entusiasmar con ideales fecundos. El ideal más eficiente es el que es más creador. La cota más alta de la creatividad viene dada por la fundación generosa de modos elevados de unidad. Esta fecunda tarea formativa sólo es posible a través del fomento de las experiencias de éxtasis.

Ahora vemos con toda nitidez que la cultura humana verdadera pende del arraigo del hombre en lo real. Este arraigo implica participación activa en los valores. Tal participación constituye una forma de experiencia extática. Por su parte, las experiencias de vértigo, al desvincular al hombre de lo real, lo desconectan de los valores. Como éstos se revelan en el diálogo de la participación, el desarraigo provocado por el vértigo se traduce en ceguera para el valor. Una vez producida ésta, la subversión radical de los valores –es decir: la alteración arbitraria de la escala de valores– resulta tarea fácil. Los valores que resaltan en las experiencias de éxtasis son sustituidos con dramática naturalidad por los antivalores que provocan las experiencias de vértigo.

DISCURSO DE CONTESTACION
DEL
EXCMO. SR. D. ANTONIO MILLAN-PUELLES



Excelentísimos Señores; Señoras y Señores:

La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas acoge hoy en su seno a un eminente Profesor de la Facultad de «Filosofía y Ciencias de la Educación» de la Universidad Complutense, el Catedrático de Estética D. Alfonso López Quintás. Nacido en La Coruña el 21 de Abril de 1928, inicia López Quintás su formación universitaria en Salamanca y Madrid, cursando estudios facultativos de Filosofía, Lenguas Clásicas y Filología Española. Su Tesis de licenciatura en Filosofía, que consiguió el Premio Extraordinario, versó acerca del pensamiento de Peter Wust. La Tesis Doctoral, intitulada «El descubrimiento de lo inobjetivo y la crisis del objetivismo», obtuvo la máxima calificación.

Hombre de muchas y muy variadas aulas, López Quintás amplía sus estudios filosóficos en la Universidad de Munich, bajo la dirección, entre otros, de los profesores Alois Dempf y Romano Guardini; hace unos cursos de Germanística en las Universidades de Colonia y de Viena; y estudia Lengua y Literatura francesas en las Universidades de Caen y Burdeos, y Lengua y Literatura inglesas en la Universidad de Exeter.

Paralelamente a la formación filosófica y filológica va teniendo lugar la artística y estética, decisiva en la configuración de su estilo y modo de pensar. El estudio de obras clásicas de órgano y polifonía le atrae de un modo especial por la alta dosis de creatividad que en ellas existe y, consiguientemente, por su gran eficacia para el

estímulo y el perfeccionamiento del sentido hermenéutico. En alguna ocasión ha contado el propio López Quintás cómo le había parecido perfectamente verosímil la declaración de Lévi Strauss, según la cual la lectura de partituras wagnerianas había influido notablemente en la elaboración de su técnica de interpretación de mitos. La lectura asidua de partituras despierta y acrece la sensibilidad para todo género de claves hermenéuticas. Ello no obstante, el mismo López Quintás ha dicho también que la práctica del arte y el posterior estudio de la Estética nunca fueron tomados por él como un verdadero fin, sino exclusivamente como un medio para poner en forma su sensibilidad metodológica, orientada, a su vez, hacia la comprensión de los modos fundamentales de la experiencia humana, radicalmente unitaria, de la «participación».

El *curriculum* docente del profesor López Quintás contiene los siguientes datos. En 1961 es nombrado Profesor Auxiliar de Filosofía en la Facultad entonces todavía denominada de «Filosofía y Letras» de la Universidad de Madrid, en la que seis años después pasa a ser Profesor Adjunto de Estética. Durante los cursos que van del 68 al 74 es Profesor Titular de Estética en la Escuela Oficial de Radio y Televisión y en la Universidad Pontificia de Comillas (en Madrid). Gana por oposición, en el 74, la plaza de Profesor Agregado Titular de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Barcelona (en Palma de Mallorca), de donde pasa, dos años después, a la Universidad Complutense, en la cual, desde el año pasado, es Catedrático de Estética. Fuera de España, ha sido Profesor Extraordinario Visitante en la Universidad del Norte «Santo Tomás de Aquino», de Tucumán, y es Profesor Honorario de la Universidad de El Salvador, de Buenos Aires.

Durante quince años ha colaborado semanalmente, sobre temas filosóficos, en el Tercer Programa de Radio Nacional de España, y a lo largo de nueve años ha sido colaborador mensual, sobre asuntos de estética filosófica, en la revista «Arquitectura». Tampoco puedo dejar de mencionar su activa participación, desde el año 70, en el Seminario Xavier Zubiri, del que es Miembro Fundador. En este Seminario, además de la doctrina del pensador español que le da nombre, se estudian asuntos y problemas afines a ella y se publica el Anuario *Realitas*.

Desde 1983 es Miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. El Instituto Mundial de Alta Investigación y Enseñanza de la Fenomenología le tiene, desde hace tres años, como Colaborador, al igual que la Unión Mundial de Sociedades Filosóficas Católicas. Por otra parte, es uno de los Miembros Fundadores de la Sociedad Española de Fenomenología, perteneciendo, asimismo, a la Asociación Internacional de Profesores de Filosofía y, como Miembro Asociado, a la Institución Francesa «Présence de Gabriel Marcel».

La sola enumeración de las intervenciones del Profesor López Quintás en Congresos y Encuentros Filosóficos llevaría un tiempo excesivo para lo que conviene en la presente ocasión. Me limitaré a decir, únicamente de una manera indicativa, que ha participado en los Congresos Internacionales de Filosofía celebrados en la Universidad de Navarra (1966), en Venecia (1967), en Viena (1968), en Düsseldorf (1978) y en Montreal (1983), habiendo intervenido asimismo en las tareas de numerosas Jornadas y Simposios filosóficos, celebrados en Brasil, Argentina, México, Bélgica, Italia y Francia.

Su actividad como conferenciante ha sido también muy intensa. Fuera de España, esta actividad ha tenido lugar, entre otros centros culturales, en varias Universidades argentinas, como las de Mar del Plata, Córdoba, Tucumán, Mendoza, Rosario, etc.; en las Universidades brasileñas de Río de Janeiro, Niterói y Paraíba; en la Universidad paraguaya de Asunción, en San Juan y Mayaguez, de Puerto Rico; en la mejicana de Puebla; en el Colegio Lasalliano de Roma durante tres años seguidos, y en la Universidad de Toulouse.

Sus excepcionales conocimientos filológicos le han permitido llevar a cabo una amplia labor de traducción y revisión de traducciones en varias editoriales, especialmente en la Editora Nacional, Biblioteca de Autores Cristianos, Ediciones Rialp y Guadarrama. Entre los autores por él vertidos al castellano se encuentran Th. Haecker, E. Przywara, H. Fries, O. Semmelroth, R. Guardini y J. Pieper.

López Quintás publicó su primer libro el año 1963, y le dio por título el de «Metodología de lo suprasensible». Globalmente considerada, tiene esta obra el empeño de determinar y establecer con el máximo rigor el estatuto metodológico de esas cosas que no son

cosas en la acepción más baja del vocablo, pero que tienen, a pesar de ello, una realidad efectiva, por virtud de la cual son presentes y operativas en nuestro humano vivir. El estudio de los ensayos realizados para encontrar la metodología de las ciencias del espíritu, desde Schleiermacher a Gadamer, pasando por la Teología Liberal, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger, etc. etc., le sirven a López Quintás de incitación y, parcialmente, de apoyo. Pero el concepto de lo «inobjetivo», con tanta frecuencia usado en esa metodología, no llega a resultarle suficiente, sobre todo en razón de su propia índole negativa. Sin embargo, detrás de la negatividad formal de este concepto, una atenta mirada acierta a vislumbrar una intención decididamente positiva. Para expresarla de una manera suficiente y, a la vez, rigurosa y comprensible, hace uso López Quintás del término «super-objetivo», con el cual significa un modo eminente de objetividad, característico de un género de entidades que no son objetos sensibles ni tampoco tienen un estatuto gnoseológico similar al de estos objetos, pero que pueden darse al pensamiento humano y que realmente son captados por él. La objetividad de lo material y sensible es, en verdad, la más baja y precaria, a pesar de lo cual se le ha conferido la primacía en una concepción objetivista tan tiránica como burda. Lo superobjetivo es objetivo, pero en una forma superior, que, por otra parte, hace posibles las condiciones necesarias para que se dé una auténtica intuición intelectual. En suma, la tesis mantenida en este libro consiste esencialmente en la superación de los estratos de realidad propios de las meras cosas, manteniendo la posibilidad de que estos estratos sirvan de instrumento expresivo para las entidades reales superiores.

El libro «Hacia un estilo integral de pensar» se encuentra en una clara continuidad con el anterior. En él se contiene fundamentalmente un estudio de carácter metodológico, donde se expone la cuestión de las ideologías y se hace una pormenorizada demostración de toda una serie de equívocos provocados por interferencias de conceptos, dadas subrepticamente en el entendimiento cuando no se practica una cuidadosa vigilancia. En los análisis de las formas y del lenguaje, en los del arte sacro y en los del abstracto, así como en el estudio de la técnica, la libertad y otras cuestiones de análogo cuño, se hace patente la posibilidad de un estricto rigor al tratar realidades constitutivamente insensibles.

En «Diagnosis del hombre actual» se hace un detenido análisis de algunos de los fenómenos integrantes de la crisis del hombre de nuestro tiempo y, por otro lado, se considera la fecundidad que para resolver esta crisis tiene el retorno contemporáneo a lo concreto, visto sobre todo desde la perspectiva de sus niveles axiológicos más altos, es decir, los meta-objetivos, según los llama en esta ocasión el Profesor López Quintás y a los que, de forma más latina, yo denominaría transobjetivos. De acuerdo con la opinión de un abundante número de pensadores contemporáneos, López Quintás sostiene que los fenómenos de carácter degenerativo se encuentran genéticamente vinculados al cultivo unilateral o preferente de lo meramente objetivo en la acepción que ya se consignó. Pero esta primacía de lo objetivo así tomado se desvanece y anula cuando el hombre cultiva su capacidad de sobrecogimiento ante el valor de las realidades más nobles.

«Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente» es la obra dedicada por López Quintás a su personal asimilación de este agudo y sugerente pensador, auténtico virtuoso de la pedagogía filosófica y uno de los hombres que con mayor finura han procedido en la hermenéutica de las realidades superiores. A estos efectos, el empeño de Guardini estriba en la elaboración de una lógica de las realidades personales. López Quintás la ve condensada en la «Gegensatzlehre» o teoría de los contrastes, donde el movimiento de la filosofía contemporánea hacia lo concreto halla un momento de recapitulación y reflexión. Cuando los términos contrastados se adulteran por quedar concebidos como contradictorios o como contrarios, su unidad originaria se escinde y el hombre pierde el ritmo y la medida.

El libro que lleva por título «El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors» se ocupa de la respuesta dada por los dos pensadores españoles a la cuestión de cómo puede integrarse la razón en la vida. En ambos hace ver López Quintás que la cuestión planteada y la solución propuesta comprometen los puntos más radicales de la fundamentación filosófica. La misma actitud integradora de Guardini, d'Ors y Ortega es compartida, según López Quintás, por los pensadores «dialógicos» o «personalistas», entre los cuales él se ha interesado de modo especial por el austríaco Ebner. En «Pensadores cristianos contemporáneos», el interés de López Quintás está

centrado en la búsqueda de la intención radical del pensamiento dialógico, más allá de sus apariencias de mera literatura edificante. López Quintás encuentra una honda afinidad entre la filosofía dialógica y el realismo genético de Zubiri.

En la obra «El triángulo hermenéutico» se prosiguen los análisis iniciados en la «Metodología de lo suprasensible» acerca de la articulación de las categorías de inmediatez, presencia y distancia. Al examinar las diversas formas en que el hombre se relaciona con las distintas realidades de su entorno, se descubre que los modos más intensos de presencialidad no se logran mediante el simple contacto físico, por reducción de la distancia espacial, sino en virtud del «trato cocreador», que implica siempre una distancia de mediación. Toda forma de inmediatez auténticamente humana está matizada y potenciada por una determinada forma de distancia, y viceversa; lo cual impone el deber ineludible de señalar en cada ocasión el género de distancia, o de inmediatez, al que se hace referencia. En general, si no se advierte la posibilidad de la mediación (juzgando que se trata de una distancia de alejamiento y alienación), se anula toda posibilidad de auténtica experiencia humana, que no es experiencia de simples estímulos, sino de realidades, lo cual requiere su intrínseca articulación.

López Quintás se ha ocupado reiteradamente del pensamiento filosófico español de nuestro tiempo, cosa poco menos que insólita entre los filósofos españoles, sobre todo cuando éstos tienen, como sin duda es el caso del nuevo académico, una resuelta vocación investigadora. El libro «Filosofía española contemporánea» expone, a lo largo de más de setecientas páginas, los problemas y la tarea de los filósofos españoles del siglo XX, ofreciendo, asimismo, un copioso y sumamente útil elenco de datos biobibliográficos. Por lo demás, y a diferencia de lo que acontece en algunas obras de esta clase, donde la selección de los autores tratados pone de manifiesto un inequívoco sectarismo o partidismo, este libro está abierto a las más diversas direcciones y hace gala de una gran imparcialidad y amplitud de criterio.

«Cinco grandes temas de la filosofía actual» es el título de otro libro, donde López Quintás vuelve a su preocupación metodológica, describiendo las características del «pensamiento circular» y exponiendo la enseñanza de varios autores preocupados por am-

pliar el alcance de la experiencia filosófica. De los análisis anti-reduccionistas llevados a cabo en esta obra se desprende una conclusión nada «kantiana», a saber, que la tarea de la filosofía no consiste en marcar límites al conocimiento, sino en desarrollar la capacidad creadora humana en la medida suficiente para la aprehensión de los niveles más hondos de la realidad.

El intenso y extenso libro «Estética de la creatividad» responde al propósito de fundamentar la Estética –y, de un modo implícito, la Ética– en una teoría del juego y de los ámbitos. Aquí el juego no está tomado en el sentido de mero pasatiempo, sino en el de la actividad creadora de posibilidades de acción. Y un ámbito es un espacio lúdico, un campo de juego que ofrece diversas posibilidades de acción con sentido. El entreverarse de los ámbitos origina un «campo de iluminación» por alumbrar unas posibilidades, al paso que obtura otras. El análisis de la concepción de la belleza como esplendor ha de hacerse de suerte que se eviten todas las nebulosidades pseudo-románticas y pueda entenderse la relevancia estética de las obras de arte y de muy diversos acontecimientos fundamentales de la vida humana cotidiana, que están en la base de la Antropología y de las más esenciales formas de la Historia.

Tres son los objetivos principales de López Quintás en su libro «Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre»: 1) Esclarecer los diversos modos posibles del uso y abuso estratégicos del lenguaje; 2) delatar las diversas formas con que puede ser reducida la persona humana a la condición de objeto y los géneros más esenciales de manipulación de los pueblos, por ejemplo, la manipulación erótica; 3) mostrar que la única defensa real contra la manipulación es permanecer alerta, ejerciendo la actividad creadora en todos los órdenes, pues sólo mediante ella afirman los seres humanos su personalidad y se estructuran realmente en comunidades.

Por carecer del espacio y del tiempo imprescindibles, omito la consideración de otros libros y monografías del Profesor López Quintás y paso a hacer algunas reflexiones sobre el trabajo que nos acaba de leer. En su discurso de ingreso en esta Academia el Profesor López Quintás ha hecho implacablemente la denuncia de uno de los fraudes culturales más insidiosamente peligrosos y de mayor calado en la hora actual: la radical y esencial subversión de valores que se comete al identificar entre sí el plano en el que se mueve la

exaltación orgiástica del *vértigo* y el plano propio del *éxtasis*. Al señalar la manera en que ambos planos difieren, el nuevo Académico ha querido servirse, entre otras cosas, del recurso que le venía suministrado por una distinción aparentemente excluida de los actuales usos terminológicos y metodológicos en las ciencias del espíritu, a saber, la distinción entre la «civilización» y la «cultura», que tanta vigencia llegó a alcanzar hacia los años treinta de nuestro siglo. Tal vez los lectores de Spengler, e incluso el propio autor de «La decadencia de Occidente», abusaron de la oposición establecida entre esos dos conceptos, y no cabe duda de que Huizinga tiene razón al hacer su crítica de esos abusos. Sin embargo, no dejaba de tener algún fundamento el distingo spengleriano, aun en medio de sus exageraciones, y su relativo acierto continúa percibiéndose cuando se confrontan los progresos materiales de la técnica con el modo en que son vividos los más altos valores humanísticos y espirituales. Así, pues, considero oportuno que López Quintás haya reactualizado, en su discurso de ingreso en esta Academia, esa distinción que parecía enteramente arrumbada, y lo considero oportuno porque el uso que de ella hace viene a cuento y se mantiene en los límites de la discreción y la medida.

Pero hay otro distingo que me parece más ajustado a la cuestión de la que el discurso trata y, desde luego, más sintomática o expresiva de la manera de pensar del nuevo Académico. Me refiero a la distinción entre el conocimiento como un medio al servicio del deseo de dominio y el conocimiento como una luz que intensifica la desinteresada unión del hombre con la realidad. Por supuesto, no se trata de negar, en principio, la licitud del dominio humano de las cosas y de los seres infrahumanos, ni de rechazar todo conocimiento que se ordene a ese género de dominio. Semejante actitud no sólo no sería humana, sino que, además, resultaría anticristiana, en cuanto opuesta al mandato divino de que el hombre domine sobre todas las cosas de la tierra. Pero habría que ignorar radicalmente el pensamiento de López Quintás para creerlo de acuerdo con la célebre consigna positivista: «Ver para prever; prever para proveer», como si la «función vital» del conocimiento no tuviese otras dimensiones que las puramente pragmáticas, o como si éstas fueran las más relevantes y eminentes. Si por vida se entiende, a lo sumo, la del animal irracional, la visión desinteresada que el hombre puede

ejercer sería, indudablemente, antivital en la más fuerte acepción. Mas, ¿qué razón puede haber para excluir de la vida todo lo que no tenga una significación utilitaria? Por lo demás, la utilidad no es la única ni la más alta forma de valor. Más que las cosas útiles valen aquéllas para las que éstas sirven. El valor de la salud es superior al de la medicina utilizada para restaurarla o para mantenerla. Y a todo ello se hace preciso añadir que el conocimiento especulativo o teórico es el modo según el cual se une a la realidad el hombre en tanto que hombre, es decir, según lo que le distingue de los demás animales. Al referirse a esta idea, López Quintás se acoge expresamente a la enseñanza de uno de sus maestros españoles, por quien siente una fervorosa admiración; pero la idea misma tiene largas raíces, que, cuando menos, llegan hasta Aristóteles, integrándose, de esta suerte, en el venerable tesoro de la gran tradición de la filosofía occidental.

Hacia el final de su discurso, López Quintás nos ha hablado de lo que él denomina «el humanismo de la unidad» como un ideal que cuenta con poder suficiente para polarizar y dinamizar los esfuerzos pedagógicos. En cualquier caso, tiene ese ideal, a mi juicio, una sólida y seria garantía en su firme arraigo en el subsuelo de esa gran tradición que desde Grecia llega hasta nuestro tiempo y en la que el nuevo académico ha sabido insertar los depurados hallazgos de sus exploraciones personales a través de las sendas de la filosofía y del arte de la presente época.

Ahora bien, sobre ser la denuncia de ese fraude cultural contemporáneo que estriba en la identificación de la experiencia del vértigo y la del éxtasis, y además de incluir la positiva propuesta del mencionado «humanismo de la unidad», el discurso que acabamos de oír es fundamentalmente una reflexión antropológica, centrada en el pensamiento de lo que pudiera llamarse «el diálogo del hombre con la realidad». Este diálogo no es una más entre las posibilidades con las que el hombre cuenta, sino la más radical de las posibilidades humanas, y aquí el adjetivo «radical» no está empleado de una manera enfática o retórica, sino que significa que la posibilidad de que se trata es la efectiva raíz de las demás posibilidades que de un modo específico atañen al ser humano. El hombre no es meramente una parte de la totalidad de lo real, sino una realidad capacitada para habérselas con cualquier realidad y, por

ende, también con la que le es propia. Mas no quisiera dejarme ir por la pendiente de mis personales ideas sobre este asunto, aunque hay, sin duda, una esencial afinidad entre ellas y lo que López Quintás ha expuesto en su discurso. Lo que él ha dicho sobre la unión del hombre con la realidad tiene su punto de partida en el «distanciamiento» del ser humano respecto de su entorno, un distanciamiento que, como el propio López Quintas aclara, tiene sentido de perspectiva.

Tal como Arnold Gehlen ha probado, no hay en el hombre esa firme instintividad que poseen, en cambio, los demás animales. De esto resulta que la conducta humana no responde al rígido y pobre esquema que de ella propone una ruda psicología materialista, autocalificada de científica por virtud de un tosco prejuicio, según el cual únicamente son ciencias las elaboradas con los métodos del saber fisicomatemático. Las patentes insuficiencias del esquema seguido por esa psicología materialista no bastan, por lo visto, para que desistan de él sus partidarios, pero sobradamente justifican que no lo tomen en serio quienes poseen la libertad de espíritu precisa para amar la verdad por encima de las imposiciones ideológicas. Entre estos hombres se cuenta indudablemente Alfonso López Quintás, para quien resulta imprescindible la sustitución del esquema materialista de la conducta humana por un modo de concebir esta conducta donde el hombre aparezca como un ser cuya vinculación con lo real tiene el carácter de una «unidad de integración» y no de «mera fusión».

La posibilidad de transmutar lo externo en algo íntimo se actualiza en el hombre —nos dice López Quintás— cuando, a la apelación llegada hasta nosotros desde una realidad que nos brinda varias posibilidades de juego creador, respondemos asumiendo activamente esas posibilidades. De este modo se crean campos de juego comunes al hombre y a las realidades de su entorno, aun en el caso de que estas realidades no consistan en otros hombres ni en productos humanos. Lo que antes llamé «el diálogo del hombre con la realidad» aparece aquí determinado con las categorías del «encuentro» y del «juego». A mi modo de ver, lo fundamental y decisivo en esta doctrina reside en la afirmación de la libertad como creatividad en la respuesta humana a las apelaciones de las realidades del entorno. Y esa libertad es cabalmente espíritu, con la posibilidad de

captar los valores, no a manera de objetos, sino en el compromiso creador de la experiencia extática, absolutamente irreductible a las diversas formas de las experiencias de vértigo.

El Profesor López Quintás ha llevado a cabo un análisis exhaustivo de la esencial diferencia entre vértigo y éxtasis. Al referirme a algunos puntos de este análisis no he tenido en ningún momento la intención de decir sobre ellos la última palabra. Mi propósito ha sido únicamente el de indicar y subrayar las ideas que mayor interés me han suscitado. Sólo quiero añadir, como última observación, mi pleno acuerdo con el Profesor López Quintás cuando este se opone categóricamente a la subsunción del misticismo en la idea de la orgía. Decir que la embriaguez y el misticismo tienen la misma raíz es cosa tan aberrante como afirmar que la moneda auténtica y la falsa coinciden en ser realmente monedas.

Sea bienvenido Alfonso López Quintás a esta Academia, en cuyas tareas esperamos de él una colaboración tan sugerente y fecunda como lo autoriza a presumir su relevante historial.

He dicho.



INDICE

	<u>Página</u>
1. El fin de la edad moderna	10
2. La cultura y la fundación de modos relevantes de unidad con lo real	12
3. Relación genética entre los acontecimientos de juego, encuentro y presencia	14
4. La crisis cultural contemporánea	16
5. El encuentro, como entreveramiento de «ámbitos»	23
6. Experiencias de vértigo y experiencias de éxtasis	30
7. Diversos modos de vértigo y éxtasis	37
8. Confusión estratégica de vértigo y éxtasis	40
9. Confusión indiscriminada de vértigo y éxtasis	43
10. Características básicas de los valores	49
11. Conclusión: Valor y éxtasis, vértigo y subversión de valores	54
DISCURSO DE CONTESTACION DEL EXCMO. SR. D. ANTONIO MILLAN-PUELLES	57

