

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

14



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1973

SOBRE EL SENTIDO DE "CONCIENCIA" EN LA "CELESTINA"

DR. JUAN DAVID GARCÍA BAGCA
Universidad Central de Venezuela,
Caracas, Venezuela

"DONDE MENOS SE PIENSA SALTA LA LIEBRE", dice un refrán castellano.

Releía, no hace mucho, la "Celestina", y, lo confesaré, en plan de "caza" filosófica.

Con esta disposición de ánimo, un poco extraña tal vez —según el solemne y pontifical concepto que del plan técnico para filosofar circula en libros, academias y universidades—, salían a hacer filosofía los clásicos, y, entre ellos, Platón y Aristóteles.

Y salían "a caza" (Thereutés) de placer y de ciencia, así Isócrates (I, 16) y Platón (Teeteto, 200 a); y "a caza" de la felicidad, como decía Aristóteles en la Política (1328 b 1); y se iba "a caza" de hombres, y quien iba era Platón (Gorgias, 489 b); y nada menos que el severo Aristóteles, al hacer lógica o para hacerla, salía "a caza" de "los principios de los silogismos", como, sin falsa vergüenza ante los técnicos, decía él mismo en los Analíticos primeros (46 a 11).

Y nada menos que al comienzo de su *Ética a Nicómaco* (Libro I, cap. II, 2-3) dice que "tal vez tendremos a la buena dicha de dar en el Deber, si, cual arqueros, nos lo proponemos como meta". El dar en los valores, como decimos ahora con terminología prestada del matematicismo del siglo pasado, es cuestión de buena puntería; las acciones buenas son presas o caza que no por necesidad o según ley infalible reportamos los hombres, sino solamente si tenemos la buena suerte, si se nos presenta una buena ocasión de practicar una virtud y la practicamos "al vuelo", la cazamos "al vuelo", quedando, después de practicarla, sorprendidos de ver que hemos sido buenos "por gracia", "por suerte", "por dichosa ventura" sólo así se es humilde en la virtud y se es humildemente bueno.

Quédese, con todo, esta alusión ética para otra ocasión, y volvamos al principio. Salir de caza, y cazar al vuelo, son métodos tan filosóficos como cinegéticos.

Pues bien: por el coto cerrado, aunque dentro de amplísimas vallas, de la "Celestina" salí un buen día a caza de "ideas" filosóficas; y de entre las presas reporté, si no me equivoco en la clasificación de la fiera, el sentido genuinamente popular y profundamente filosófico de ese concepto, semiconcepto o lo que sea que ahora llamamos, solemnemente y con un delicado estremecimiento de vergüenza y pudor, "conciencia".

I

ALGUNOS SENTIDOS HISTÓRICOS DE CONCIENCIA

1. Sentido griego clásico de conciencia.

Por muy extraño que parezca, el griego clásico no dispone de nuestro concepto de "conciencia", con ese componente suyo que es la intimidad, —intimidad activa que interioriza todo lo que al hombre le pasa.

El griego clásico en vez de "conciencia" empleaba los términos de "alma" y de "covisión" (synoida). Tener conciencia lo notaba como *sentirse animando el cuerpo*, cual "estar haciendo de acto del cuerpo organizado", —así Aristóteles (De anima, libro II, cap. I. I, 412 a 25-30, 412 b, 5-6).

Tener conciencia es notarse estar asomado a las ventanas de los sentidos, actuando los órganos del cuerpo, tocando en ellos esa sinfonía, compleja y emocionante que es ver, oír, gustar, tocar... entender, querer. En la filosofía griega clásica el Yo no juega papel alguno. E intimidad activa —poder de interiorizar— sólo pueden ser propiedades de un Yo individual.

En Sócrates se encuentra un pequeño matiz de conciencia que recogerá amorosamente Platón, y perderá el naturalista Aristóteles, y, al perderlo él, ya no sabrá encontrarlo la filosofía medieval.

Conciencia es covisión, o, si queremos una traducción un poco más exacta, conciencia es "coideación".

Sócrates, en su *Apología*, tal como nos lo ha conservado Platón (Apol. 21B), en lugar de decir, como nosotros, "tengo conciencia de", emplea la frase "sé de verlo en mí mismo", "lo estoy viendo en mí" (synoide hemautoú). No resbalemos como los malos traductores y peores filósofos de la vida, sobre ello, que encierra, cual cogollo, la sustancia viviente y específica del griego clásico. Uno puede saber una cosa —qué es el hombre, qué es el caballo, qué es la

rosa, qué es el dos, qué es la circunferencia, qué es la deducción. . . —, por estar viéndola o intuyéndola en la cosa misma, en el objeto, entregado uno a su contemplación, amorrado en él, desojándose en los constitutivos o entretelas de las cosas mismas, o, como se dice ahora desde Husserl, por estar viéndola con intuición noeticonomemática, pura, puesto en paréntesis o entredicho todo lo que no es la cosa, en sí, monda, abstracta.

○ La manera socrática de notarse a sí mismo es la de estar contemplando las "ideas" (oida, idea) que en el interior de uno se "reflejan". Conciencia, tipo de *espejo ideológico*; conciencia por la que nos damos cuenta de que estamos siendo, y podemos ser, espejos en que se reflejan las "ideas" de las cosas, frente a los espejos sensibles que sólo nos dan las imágenes o figuras visibles en una transcripción fría, neutral, ingravida; No en vano, como decía Mallarmé, es el espejo:

Eau froide par l'ennui dans ton cadre gelée

(Hérodiade).

Y si el descubrimiento y fabricación de los espejos materiales fue, ciertamente, algo maravilloso —encantadora sorpresa aún para los salvajes de nuestros días— la sorpresa, la aporía o delicioso desconcierto que se apoderó del griego clásico —más primitivo y salvaje, en realidad, de lo que podemos conjeturar leyendo con espíritu moderno y civilizado sus producciones—, hizo que se quedara encandilado contemplando, intuyendo, cómo las cosas daban en la conciencia, en su interior —¡quién lo dijera que podía servir de espejo!— una peculiar y nunca vista imagen: sus *ideas*. Y tal encandilamiento de sí mismo ante la función especular de su propia conciencia constituyó el matiz peculiar con que la percibió. Y así toda la filosofía griega, socrática sobre todo, no se propuso gozosamente, con gozo que ahora nos parece un tantico infantil, sino ir paseando tal conciencia-espejo por todas partes, por el mundo interior y el exterior, a fin de que todas las cosas —hombre, vida, Dios, mundo, geometría, física. . .— fuesen presentando en ella sus ideas: esa imagen fría, natural, ingravida, inoperante, superficial que pueden dejar las cosas de sí en quien no es ellas. Y por mucho tiempo el sutilmente salvaje griego clásico se pasó días y días, años y más años, diálogos y más diálogos con la mirada del alma vuelta sobre sí, en flexión o reflexión contorsionada para ver en sí las ideas de las cosas.

La vida helénica parecía decir al entendimiento lo de la *Hérodiade* de Mallarmé:

Tiens devant moi ce miroir

ponme delante este espejo, truécate, transómate en espejo, Entendimiento, para que pueda ver en mí las ideas de las cosas.

Pero a la manera que todos los espejos materiales tienen que ser fríos, pues precisamente para ser espejos tienen que reflejar o devolver la luz que de los objetos les viene, de parecida manera una vida intelectual que se proponga el plan de trocarse en espejo ideológico padecerá de frialdad sentimental, pues no podrá conservar sino las ideas de las cosas, sus puras imágenes incorpóreas, sin calor de vida, sin peso, sin fuerzas, sin realidad en el sentido tangible y tremebundo de esta palabra.

Las ideas en el entendimiento no hacen lo que son; que la idea de calor no calienta, ni la idea de dolor duele, ni la idea de circunferencia redondea, ni la idea de multitud multiplica. . .; de consiguiente, si la vida de un cierto tipo histórico de hombre se coloca en plan de hacer de simple espejo de ideas, de lo inoperante e ineficaz por constitución, a tal vida no le pasará nada por dentro. Y, desvanecido el atractivo o la curiosidad infantil de ver su intimidad funcionando cual espejo de las cosas, de ese espectral desfile de fantasmas que las cosas dan de sí en una vida interior en plan de espejo ideológico.

Y al primero a quien le entró semejante fastidio fue Aristóteles. A la ineficacia e inoperancia de las imágenes en los espejos materiales corresponde, como acabamos de decir, la ineficacia, pura presencia, simple idealidad de las ideas o imágenes de las cosas en la vida contemplativa de una conciencia trocada en espejo puro. Y Aristóteles era, en lo que entonces cabía, un físico, un observador, un hombre de lo real. La base de su filosofía, en lo que de original frente a Platón tiene, se cifra en su noción de potencia y acto —de poder en estado de poder obrar y de poder en estado de estar efectivamente obrando. El fue quien introdujo en filosofía el máximo número de causas: eficiente, final, material y formal —de entidades operantes. Y desaparecieron las ideas. Toda idea que no pudiera servir de forma, de causa real intrínseca, pasó a la categoría de metáfora literaria —que tal es la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las ideas.

Desde este momento la conciencia no intervendrá ya más en la filosofía aristotélica. No era aún sazón histórica para que la vida humana inventara un nuevo tipo de conciencia; de sentirse a sí misma y sentir dentro de sí misma las cosas. Quien no las notara como "*imágenes*" en el espejo de la vida interior no podía notarlas de otra manera. Aristóteles las vivió como alma, con esa natural e inmediata inconsciencia con que vivimos todos cuando nos damos a las cosas, nos volcamos sobre lo externo, nos amorrados y encandilamos sobre lo real, para que sea él quien obre al máximo sobre nosotros. Por eso Aristóteles dirá, sin malicia alguna, que conocer es recibir, ser impresionado; y

aun llegará a sostener que el entendimiento nuestro, el que es de nosotros realmente, es entendimiento pasivo (*pathetikós*), mientras que el entendimiento activo o agente no es de ningún individuo particular. El que en la filosofía de Aristóteles hayan desaparecido las ideas puras no depende en última instancia sino de que la conciencia dejó de ser espejo, puro lugar de pura presentación, ofrecimiento de presencia.

La vida se había aburrido ya del plan de contemplación y pasaba al de acción que culminará en la filosofía romana, la imperialmente dominadora.

2. El concepto estoico-romano de conciencia.

Los términos, tan corrientes entre nosotros, de sujeto y objeto, pertenecen al patrimonio de la filosofía estoico-romana, y no es posible hallarlos en el lenguaje clásico griego.

La conciencia se nota en el romano como "sujeto", y las cosas se presentan en ella como "objeto". Al exponer el griego clásico la intimidad de su vida intelectual, como ante el sol se expone un espejo para que en él se presenten las cosas como ideas o visualidades puras, jamás notó que las cosas se colocaran en actitud enemiga, hostil, importuna. Por el contrario, se notaba estar siendo lugar de maravillosos e irreales espectáculos. El estoico creyó percibir que las cosas, al conocerlas, se presentaban con ínfulas y gestos de flecheros —que lo que enviaban al conocedor no eran tanto ideas o imágenes irreales cuanto armas arrojadas— que esto significa etimológica y realmente la palabra "obiectum"; ob, iectum: lo arrojado contra —y de consiguiente, la vida interior se notó como en ciudad sitiada. Tal era la metáfora de que se valían para designar el matiz de la sensación interior que su vida cognoscitiva— sujetos a semejante cerco, perturbador de la vida interior, de la "ataraxia" o imperturbabilidad: valor supremo vital que para ellos hacía de predilecto y preferido. Y sujeto es "sub-iectum", el que está expuesto a tales tiros y flechazos reales. Y nótese qué abismo separa esta concepción o manera de notar el conocer y lo conocido, propia de la filosofía romano-estoica, de la griega clásica. En ésta las cosas envían de sí ideas, visibilidades puras, sin eficiencia alguna, sin reales ataques a la vida; en la romana, son las cosas quienes mueven guerra a la vida interior; y en vez de ideas de puras apariciones irreales, la vida intelectual, para defenderse, tendrá que inventar conceptos, que son maneras de captar (*capere*, *captum*), hacer cautivas las cosas enemigas, y guardarlas consigo como esclavas y servidoras reales de la vida (*cum capere*, *conceptus*). Y desde el feliz momento en que la vida, al sentirse molestada e importunada por las cosas, se determinó a conquistarlas y apoderarse de ellas, a forjar conceptos en vez de ideas, comenzó el dominio real del mundo, el universo maravilloso

de la técnica moderna en que hasta las ideas matemáticas hacen de manos sutiles para, mediante instrumentos, captar y domeñar lo real.

El matiz que toma en un tipo de vida activo la conciencia es el de "sindéresis". El término de "sindéresis", tanto en su forma verbal como de sustantivo y adjetivo, no se encuentra en los clásicos; su formación pertenece a la época helenística; y el Nuevo Testamento y las traducciones al griego del Antiguo, como la de Orígenes, la pusieron en boga. *Sindéresis* o *sintéresis* significa "salvación" de la vida interior; sentirse seguro, firme, a salvo. Y así dirá Polibio "salvar o preservar el conocimiento para sí mismo" (30.30.5); y con el mismo verbo dirá San Lucas en su Evangelio que "María guardaba" (preservaba, salvaba) estas palabras (las de Jesús) en su corazón" (II, 19); y "se guarda el fin de la naturaleza"; "se salva" la finalidad propia, como escribirá Epicuro (Fr. 554); y en este mismo sentido de preservación, salvación para sí, guarda recogida e íntima se encuentra esta palabra en los Setenta, en la Epístola de San Pablo a los Gálatas, en Porfirio, etc.

Más adelante la escolástica medieval violentará el significado de sindéresis, restringiéndolo al orden de la conciencia moral. Pero en su originaria significación guarda el matiz vital de "intimidación" en trance de salvarse, de preservarse de lo exterior, de reiterarse en sí para gozar de la presa y de los cautivos que el órgano de aprehensión, que es el concepto, le ha procurado.

El matiz peculiar, pues, de la sensación vital interior, de la conciencia del romano y del estoico de la época romana, es el de sentirse a salvo, salvándose activamente mediante el instrumento del concepto con que se captan realmente los objetos. La conciencia es "sujeto", en el sentido de vida que se siente *sujetar* y tener las cosas *sujetas* a sí. Conciencia de imperio interior.

3. Matiz medieval de conciencia.

"Todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios", decía San Pablo. La primera parte la habían conseguido ya los romanos; y el tipo de conciencia estoica-ambiente en que nació y se formó la conciencia cristiana primitiva—, podría decir que, mediante el concepto, había sujetado a sí realmente las cosas: efecto inalcanzable con ideas, con simples imágenes luminosas. El concepto es el órgano o arma de salvación (*sindéresis*) de la vida interior y el instrumento de conquista y formación del imperio espiritual. Pero San Pablo, eco en este punto de la manera y matiz peculiar como se sentía vivir el cristianismo inmediato a los tiempos de Cristo, notaba como precaria y de prestado esta posesión de todas las cosas, pues, en definitiva, todo tenía que pasar a manos de Cristo, y desde las de éste a las de Dios.

Sí por conciencia entendemos, con una significación vaga que abarque estos

dos tipos y aun los siguientes, "intimidad interiorizante", habremos de confesar que la conciencia de tipo "imperio interior", asegurado por los conceptos, propia del romano clásico, sufre un despojo en su haber natural al hacerse cristiana, pues se la obliga a devolver a Cristo y, por Cristo, a Dios, todo lo que como pretendidamente suyo poseía. Conciencia significará en adelante salvación del alma y de la vida interior por Dios, no salvación y preservación de alma y de la vida interior por Dios, no salvación y preservación de la intimidad mediante los conceptos. La conciencia específicamente y genuinamente cristiana ha de sentir que su ser es deudor de sí a Dios. Y el mayor pecado será el de avaricia: querer poseerse a sí mismo y para sí mismo, y poseer para sí las cosas. Intimidad de interiorización activa, independencia de la conciencia; imperio interior con emperador "Yo" es, para el cristiano, la deuda que Dios jamás puede perdonar: el pecado por antonomasia y excelencia.

Si jugando un poco con las palabras, cabe decir que la conciencia romana se nota cual *sujeto sujetante*, la cristiana debe sentirse sujeta a Cristo, y por Cristo, a Dios. Conciencia de creatura: conciencia de miembro de Cristo. Lo cual es dejar, en rigor, de tener conciencia de sí como si para sí, pues nuestros miembros por muy nuestros que sean no la tienen ni se sienten cada cual a su manera.

Si a un ser le juntamos la exigencia de deber todo lo que es a Otro, el tipo de conciencia que, por ventura, tuviere habrá de presentar el matiz de salvación: de salvación vital semejante a como para salvar su vida tiene un miembro que estar unido en acto con el cuerpo vivo en conjunto —salvarse viviendo en Cristo, cual miembro más o menos importante suyo—; y de salvación eterna, pues para ser lo que es no le basta su ser sino que debe y tiene que vivirse en Dios, en el Absoluto.

La conciencia vital cristiana, en su genuino y auténtico matiz, es conciencia de miembro del cuerpo místico de Cristo, la Iglesia; conciencia social, y además conciencia divina; vivir en Dios desviviéndose de sí. Por eso sin mentir, ni repetir rutinariamente una fórmula que otro sintió, pudo decir San Pablo que "no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí". Lo cual en resumidas cuentas equivale a decir que Yo no soy yo, si quiero ser auténticamente, no oficialmente o politiqueramente cristiano.

Tal es la agonía interior del genuinamente cristiano, para decirlo con una frase de Unamuno. Agonía o lucha a vida y a muerte que tiene lugar en el yo, en la vida misma del que sea efectivamente cristiano. Que la vida natural tiende a cristalizar en Yo; a ser más y sólo mía, única manera, al parecer, vivir; mientras que intentar vivirse para Otro y en Otro encierra inevitablemente un intento de suicidio radical.

La conciencia cristiana es conciencia agónica. ¿Cuántos son los hombres

que en realidad de verdad han vivido así su vida desviviéndose realmente en Cristo y, mediante Cristo, en Dios?

II

4. Matiz peculiar de la conciencia española

De la caza a través de los campos literarios de la *Celestina* reporté dos frases, para las que lo anterior no hace sino de marco y término de contraposición.

"Así goce de mí, así goce de esta alma pecadora", —dice Celestina en persona en el acto cuarto.

"Gozarse uno de sí" es la manera más potenciadamente real que puede adquirir la conciencia. Cuando la conciencia es *conciencia sentimental*, cuando es *conciencia sentimental gozosa*, cuando llega a ser *conciencia sentimental gozosa de sí*; de la propia alma, llega la conciencia a su máximo real. Veámoslo por sus pasos.

"El romanticismo fue el libertador de la fauna emotiva viviente en nosotros. Merced a esta consagración del sentimiento, hay, por ejemplo en la literatura desde 1800 dos calidades deliciosas que antes faltaron siempre: color y temperatura. Con divinas excepciones, todo verso, toda prosa prerromántica nos parecen hoy cuerpos muertos, materia exánime de lívidas formas y venas sin licor ni latido. Un párrafo latino o griego es, al tacto, frígido como el bronce o el mármol" (Ortega y Gasset, en el *Espectador*, Tomo III, pág. 314 edic. Obras Completas, 1943, Madrid).

Y si la literatura prerromántica se resentía, en efecto, de esa frialdad lúcida y cristalina, ¿qué no se habrá de decir de la filosofía prerromántica? Empero la invasión del romanticismo en filosofía quedó confinada a una especie híbrida de filósofos y poetas que no llegó a dar un producto viable, con posteridad definitivamente filosófica. Así un Schelling, un Schiller, un Novalis.

Pero si en literatura la introducción de "color y temperatura" basta para transformar hondamente el estilo general de una composición, su introducción en filosofía, aun suponiendo que sea posible, no hiciera más que darle unos accidentes periféricos; que color y temperatura no pasan de ser tales respecto de la sustancia y del ser en cuanto tal. La función del sentimiento en filosofía, y sobre todo en su núcleo, que es la metafísica u ontología, el tratado del ser. Y ha sido preciso el genio filosófico máximo de nuestra época, Heidegger, para haber caído en cuenta de cuál era la función ontológica, cuál el lugar metafísico, del sentimiento.

Todo ser, viene diciendo la metafísica, desde tiempo de los griegos, se integra y compone de esencia y existencia; definible la primera y base de las demostraciones de sus propiedades, objeto propio del conocimiento, mientras que la segunda es el fundamento de la realidad de la cosa, de su modo de ser: ser simplemente real, ser necesario, ser contingente. Por muy perfilada y precisa que sea la definición que un geómetra nos haya dado de la circunferencia, de una serie de Fourier o de objetos tan sutiles como los "numeros ideales" o los complejos de unidades, nada nos permite saber si efectivamente en nuestro mundo real hay cosas que estén siendo o realizando tales esencias matemáticas. Que, como decía el abad Gaunilón criticando, allá en la edad media, la prueba *a priori*, por la simple esencia, que San Anselmo quería hacernos de la existencia de Dios, el imaginar una isla la más perfecta de todas no demuestra en manera alguna que tal isla existe en mar alguno de la tierra.

Pues bien: si queremos que el romanticismo, que el sentimiento, intervenga en filosofía con derechos propios, preciso será que se le asigne una función o intervención real en alguno de los componentes del ser: en la esencia o en la existencia. Heidegger ha mostrado larga y sutilmente: 1) que el sentimiento —que cierto sentimiento sobre todo: la familiaridad, el fastidio, el asco, la angustia...— nos descubren precisamente "que somos" nuestra realidad. De poseer sólo entendimiento, y en él toda clase de ideas, inclusive la de hombre, jamás supiéramos si somos o no reales, existentes. La existencia de cada uno no es punto demostrable *a priori*; por muy rica que sea la provisión de ideas que uno posea, nuestra realidad, la de cada uno, que es la única realidad real, nos está dada y revelada o manifestada en el sentimiento, y cada tipo de sentimientos, unos más profundamente que otros, nos descubren que somos reales: nuestro tipo de realidad y la hondura con que estamos siendo en un momento o circunstancia dada; 2) que el sentimiento, y en especial ciertos sentimientos, puestos en cierto tono o temple (*stimmung*), ejercen la función de descubrirnos la realidad de todos los seres y aun la de descender o correr esas pantallas internas, que se llaman categorías, imprescindibles para un conocimiento interior, para que un ser que no es uno entre tantos y tantos sino privilegiado y distinguido, pueda conocer con intimidad, con defensa que impida, una invasión brutal, directa e indiscriminada de todos los aspectos y componentes de los demás seres.

Es claro, y el lector me lo dispensará, que no es posible entrar aquí en estos detalles técnicos.

Como explica Heidegger largamente en su última obra grande: *Kant und das Problem der Metaphysik* (pág. 149 ss., edic. 1929) el sentimiento incluye no solamente *sentir algo* —sentir pena por la muerte de un amigo, sentir gozo por el triunfo de la libertad, sentir vergüenza por una mala acción...— sino

sentirse (*sich-fühlen*) —sentirse avergonzado, sentirse alegre, sentirse triste... , de modo que el objeto o aspecto causante de tales sentimientos tiende a desaparecer del primer plano de la conciencia, quedándonos nada más el simple sentimiento. La noticia de la muerte de un ser querido no sólo nos pone tristes en el momento de recibirla y mientras nos estamos acordando de él, sino que nos deja tristes, en *estado de tristeza* —aun sin pensar en él, aun olvidados de él.

Esta propiedad extrañísima del sentimiento: tender a convertirse en estado, aun desaparecido el objeto de la causa, es la que sirve precisamente para descubrirnos la existencia o realidad. Porque ¿qué sacaríamos de ser reales y existentes si no pudiéramos notarlo, si no pudiéramos sentirnos reales? Y ¿qué poco nos serviría ser intelectuales si sólo notásemos que somos reales mientras estamos pensando!

Porque, no nos ruboricemos de confesarlo, lo que más nos importa es ser reales, existir; y notar que somos reales y que somos existentes. Lo demás: de ser inteligentes, buenos, peritos, vendrá por añadidura. Y aun a quien no interesa, sobre todo, la vida del cuerpo, le interesa la eterna del alma, y si no hubiésemos de ser eternos, bien poco nos importarían Dios en persona y toda su corte celestial. Y esto sin llegar al extremo de Unamuno quien sostiene que la existencia de Dios nos importa porque Dios es el productor o dador de la inmortalidad.

Recuérdese que según Scheler, ciertos sentimientos nos descubren los valores —la justicia, la piedad, el amor, la benevolencia, la lealtad. Objetos éstos que jamás pudiera descubrir la simple inteligencia.

Por fin: Unamuno hace notar sutil y maliciosamente que la teología preromántica no admitió que Dios tuviera sentimientos, sí mucho entendimiento, voluntad y poder, sustancia y existencia. De ahí esa su inhumana justicia, su predestinación y condenación arbitrarias y gratuitas, la teoría tremebunda y sentimentalmente incomprensible de la gracia... y otros puntos que hace notar en el *Sentimiento trágico de la Vida* (Cap. VII).

Sentir es sentirse real; y lo real de todas las cosas no puede descubrirsenos sino en un sentimiento, aunque sea el vulgar sentimiento de dolor de un tropezón o de de un pisotón.

Por tanto: el sentimiento, y cada sentimiento a su manera y con su matiz, nos descubre uno de los componentes del ser: la realidad o existencia, luego el sentimiento ejerce funciones ontológicas. Sin sentir de alguna manera y con algún sentimiento a Dios no podemos estar seguros de que existe; sin sentirnos a nosotros mismos no podemos cerciorarnos de que existimos; y sin sentir las cosas no podemos saber que existen o son reales. Y será cuestión de un cultivo de los sentimientos, de una educación cuyos primeros atisbos de-

bemos al romanticismo, para llegar a aprovecharlos en estas sus funciones metafísicas, desconocidas radicalmente por la filosofía griega y medieval, por el racionalismo de los siglos XVI, XVII, XVIII; y que algunos rezagados de la "filosofía perenne", más pobre de corazón que de espíritu o inteligencia, continúan aún sosteniendo.

Pues bien: una conciencia que sólo dé constancia de la presencia de ideas, aun la de la idea de hombre, jamás nos proporcionará el dato metafísico básico de que existimos y de cómo existimos, de la hondura con que estamos siendo reales, hondura que varía según los momentos, pues nuestra existencia no es uniformemente real, como supuso simplísticamente la filosofía griega, la escolástica, la racionalista. Una conciencia puramente intelectual, una conciencia de tipo "yo pienso", "yo estoy pensando" —tipo cartesiano y racionalista de conciencia—, es una conciencia más de esencia que de existencia, más de ideas que de realidad. En rigor: no es conciencia; no existe algo así como pura conciencia intelectual.

La conciencia real de verdad es la conciencia sentimental; y sería más correcto decir que conciencia es sentimiento, porque sentimiento es esencialmente un sentirse.

El instinto filosófico español, el del pueblo —no el de los teólogos que no hicieron sino continuar el tipo griego clásico de filosofar— inventó esas maravillosas frases de la *Celestina*, que son todo un programa de ciencia real: de criterio metafísico para saber cuándo somos y cuánto somos. Porque, nóteselo bien y termino este punto: el sentimiento, cada sentimiento a su manera y grado, no solamente nos hace notar que *somos* reales, sino nos *hace estar siendo* reales, y siéndolo y notándolo en nosotros, para nosotros mismos.

La cuestión que, tras estos preliminares, se nos viene encima, es la de señalar qué sentimiento será precisamente el que nos haga notarnos, sentirnos más reales, y que nos haga serlo; nos haga existir más reciamente, con más hondura, seguridad, firmeza, consistencia.

Y nuestra buena mujer del pueblo, la *Celestina*, dirá, formulando en forma de deseo lo que aquí hemos planteado en forma de cuestión; "Así goce de mí"; es decir: "gozar" es el sentimiento que nos hace ser más reales y que nos hace notarnos más reales.

Unamuno, tan español como ella, sostendrá que lo es precisamente el sentimiento de "agonía"; el sentimiento trágico de la vida: ese sentimiento que nos hace sentirnos entre vida y muerte: ese sentimiento que produce en nosotros la lucha a muerte que en nosotros sostiene —o mejor, que somos—, vida en sí. Agonía, sentimiento agónico, que no tiene que ver nada con el tipo de conciencia agónica cristiana de que hablé anteriormente, puesto que el cristiano primitivo y el medieval querían morir a la vida natural para vivir la sobrenatu-

ral en Cristo y en Dios: morir a sí para vivir en Dios; y, una vez muerto a sí, se acababa la lucha, la agonía, y sobrevénía la paz: la paz de los sepulcros, pues el yo natural y su vida habían desaparecido ya. El hombre Unamuno sostiene que la esencia real del hombre es esa misma lucha perpetua: la agonía eterna y eternamente prolongada entre vida natural y religiosa, vida individual y social, sin paces, ni componendas, sin victorias definitivas que siempre se hacen a costa de uno: del vencido —en definitiva, del hombre que deja de ser hombre, de vivir su vida.

Es claro que, radicalmente, tan español es Unamuno como *Celestina*, pues para ambos, sin gazmoñerías ni falsos recatos, conciencia es conciencia sentimental; "hombre" es ser que se siente y existe sintiéndose, porque se siente y en la medida que se siente. No existe, en rigor, conciencia intelectual; y los intentos históricos que se han hecho ciertamente para darle la supremacía en el hombre han sido en detrimento de su realidad misma, que nunca el hombre se nota menos hombre que cuando discurre, intuye ideas, hace ciencia abstracta.

¿Qué sentimiento nos hace más reales: el goce o la agonía? Es claro que no cualquier goce, ni cualquier agonía. Pero quédese este punto a la silenciosa y privada meditación de los lectores; y si alguno se avergüenza de la respuesta que su conciencia sentimental —la real de verdad, la metafísica—, le da por dentro, recuerde que nadie le obliga a confesarlo, ni en escritos, ni en el confesorio, pues se trata de pecados metafísicos, no de morales, clasificados, siempre tan periféricos.

La *Celestina* suelta a continuación otra frase de malicia metafísica infinitamente mayor que la primera: "Así goce yo de esta alma pecadora". ¿Cuál es el valor metafísico, en qué grado nos hacen ser reales los goces pecaminosos del alma (no los del cuerpo)?

No nos metamos en esta tentación; quiero decir: dejemos para otra ocasión este punto.

Y, para cerrarlo con deliciosa evasiva, recordemos aquellos sutiles versos que a la "Conciencia en el Mal" dedica Baudelaire:

Un phare ironique infernal

Flambeau des grâces sataniques,

Soulagement et gloires uniques,

—La conscience dans le Mal!

(*Fleurs du Mal, L'Irrémédiable*)