

## Creencia/esperanza y amor

Una y otra vez ha escrito Zubiri que el hombre es un «animal de realidades», y que la «impresión de realidad» pertenece constitutivamente a todos los actos de percepción del animal humano. Sin la tácita confianza habitual de estar y moverse en la realidad —por tanto, sin que la impresión de realidad opere habitual y tácitamente como convicción de realidad—, el hombre no podría hacer como tal hombre su vida. Desde el realismo ingenuo de los griegos y los medievales hasta el sofisticado solipsismo de Schuppe y Schubert-Soldern, pasando por el *cogito* cartesiano, varios han sido los expedientes para dar razón filosófica, o acaso sinrazón, de esa esencial necesidad de nuestra existencia. Lejos de mí la idea de catalogarlos y describirlos. Mi propósito se limita a mostrar que en ese secreto proceso de nuestra intimidad tienen parte ineludible tres básicas actividades de la persona humana, la creencia, la esperanza y el amor, y a exponer la penetrante lucidez con que supo verlo y decirlo el filósofo José Ortega y Gasset.

### Creencia y realidad

Vive el hombre en trato continuo con el mundo y consigo mismo. Ante el mundo y ante sí mismo, el hombre hace su vida percibiendo aquello con que se encuentra —por tanto, entendiéndolo de uno u otro modo— y modificándolo con su voluntad, con sus manos y, llegado el caso, con su técnica. Para ello se forma ideas, sean éstas de carácter mágico, empírico o científico, y apoyado en ellas construye proyectos de operación y actúa en consecuencia. Realista o idealistamente interpretado, tal es, en sucinto esquema, la visión del trato con la realidad que podemos llamar tradicional.

Pero reduciendo a experiencia e ideas el fundamento psicológico de ese trato, ¿podría el hombre tener conciencia firme de existir en la realidad? Aunque se hallen sólidamente apoyadas en la experiencia, aunque parezcan

ser incuestionablemente verdaderas, ¿pueden por sí-solas las ideas ofrecer suelo suficiente al constante bregar con lo real qué es la vida terrena del hombre? Dando brillante remate a una importante línea del pensamiento anglosajón del siglo xix, Ortega responderá con un rotundo «no» a estas dos interrogaciones. La actividad psíquica que concede al hombre la certidumbre de tratar con la realidad, o, con otras palabras, la convicción de que es realmente real aquello con que trata, no es últimamente la de sentir y pensar, sino la de creer. Si queremos conocer la integridad de la vida humana, al lado de la percepción y el pensamiento, mejor, bajo la una y el otro, debemos poner la creencia. Dos de los libros de la plena madurez de nuestro filósofo, *Historia como sistema* e *Ideas y creencias*, lo hacen ver de modo fehaciente.

No parece que el tema de la creencia haya merecido de los filósofos modernos especial favor. En el pensamiento de la Europa continental se lo ha incluido de ordinario en la discusión del problema de lo posible y lo real o en la reflexión acerca del contraste entre el saber racional y la fe religiosa. La distinción de Brentano entre los dos modos de poseer los contenidos de la conciencia, la «representación» (*vorgestellte Objekte*) y el «reconocimiento» (*anerkannte Objekte*) es un buen ejemplo de la primera posibilidad; un escrito juvenil de Hegel, *Glauben und Wissen*, constituye una singular muestra de la segunda/Mayor atención le han dedicado los pensadores anglosajones; su fuerte atenuamiento empirista a lo real les ha movido, desde Hume, a estudiar la singularidad psicológica y la importancia vital del hecho de la creencia (*Belief*). Entre otros de menor relieve, el nombre del cardenal Newman, con su certera distinción entre el «asentimiento nocional» y el «asentimiento real», y el algo posterior de W. James, son prueba bien notoria de ello.

William James supo subrayar con gran energía la esencial relación entre la creencia y el juicio de realidad. «En la creencia —escribe— el objeto no sólo es percibido, sino que llega a tener realidad.» En el acto de creer desaparece de la conciencia humana «la agitación teórica» propia de la duda y la investigación, y la existencia del creyente reposa sin violencia en la realidad de lo creído: «la creencia es el sentido de la realidad». No debo transcribir aquí la descripción jamesiana de los diversos «órdenes de la realidad», ni las ideas que acerca de la génesis de las creencias expone el gran pionero del pragmatismo. Apuntaré, en cambio, que para él es la creencia un elemento constitutivo y radical de la vida humana: «Sólo dejamos de creer una cosa cuando creemos más firmemente otra que contradice a la primera [...]. Creemos tanto como podemos. Si pudiéramos, lo creeríamos todo [...]. El hecho rector de la creencia es nuestra primitiva credulidad. Comenzamos por creerlo todo; todo lo que es, es verdad.» Dos creencias básicas, la relativa a nuestra propia realidad y la tocante a la realidad de las cosas sensibles, gobiernan la dinámica concreta de las creencias humanas, todas las cuales tendrían su más profundo motivo genético en la sacudida visceral que produce aquello que va a ser creído: «La prueba más

segura de nuestra inmortalidad —afirma W. James, dando una curiosa y sugestiva versión pragmatista al pensamiento de San Pablo— la tenemos en la conmoción de nuestras visceras deseándola.»

Ortega, por su parte, ha opuesto temáticamente las «ideas» a las «creencias», y ha mostrado con gran nitidez la primaria importancia de estas últimas en la constitución del fundamento de la existencia humana. En su *Introducción a un «Don Juan»* (1921) denuncia el error sensualista-idealista de la Edad Moderna, en lo tocante a la efectiva realidad del mundo. «Eso que ves, es real», dijo al hombre occidental el pensamiento moderno. «No; nada de eso», responde Ortega. «Para percibir una realidad •—esto es: para atribuir condición de real a lo que vemos— es necesario previamente convertirse en órgano adecuado para que ella penetre en nosotros.» Unos lustros más tarde, en *Historia como sistema* (1935) y en *Ideas y creencias* (1935), descubrirá que ese «órgano adecuado» para advertir el carácter real de lo que vemos es la creencia.

Por oposición a las ideas, las creencias son «el continente de nuestra vida»; vivimos de ellas, estamos en ellas, y en ellas y no con ellas nos encontramos; en nuestras creencias «vivimos, nos movemos y somos», son «las ideas que somos», no «las ideas que tenemos»; operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo, y por eso no podemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas, como solemos hacer en todo lo que nos es la realidad misma; contamos con ellas, y ellas constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que nuestra vida acontece; actúan latentes como implicaciones de cuanto hacemos y pensamos, son todo menos «evidentes»; lo evidente, por muy evidente que sea, no nos es realidad, no creemos en ello; de nuestras ideas nos separa una distancia infranqueable, la que va de lo real a lo imaginario; con nuestras creencias, en cambio, estamos inseparablemente unidos. Como W. James, Ortega afirma resueltamente la fundamental credulidad del alma humana: «El hombre, en el fondo, es crédulo —escribe— o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias»; lo cual no es óbice para que en la realidad, que en sí misma no tiene figura, que como tal realidad es «un enigma propuesto a nuestro existir», exista «un fondo metafísico al que ni siquiera nuestras creencias llegan». La duda, sin embargo, no es y no puede ser nuestra actitud ante ese «fondo metafísico»; porque dudar no es simplemente lo opuesto a creer, un «no creer», sino un creer que nos arroja a una realidad ambigua, bicéfala, en la cual pugnan dos creencias antagónicas. Duda es «estar en lo inestable en cuanto tal»; y así, en el fondo, «creemos nuestra duda». Las ideas, inventadas por la mente humana como respuesta a la experiencia de la duda, llenan los huecos y escotillones que esta última abre en la tierra firme de las creencias.

Marías, en fin, ha explanado el pensamiento de Ortega. Para el hombre, la realidad puede estar patente y latente. «El hombre vive, pues, fatalmente cercado de incertidumbre [...] y tiene que habérselas con lo que

no le es presente ni dado.» En tales condiciones, ¿cómo podrá vivir? «¿Cómo es posible que no sucumba de terror y angustia, de perplejidad, al verse rodeado de realidades latentes, con las cuales no cuenta; al no saber qué hay por debajo y por encima de él, y a su alrededor; al no saber, sobre todo, qué va a ser de él y de todo lo que le rodea un instante después, y tener que vivir proyectado hacia ese futuro arcano?» Al hombre no le queda otro remedio que «vivir de *crédito*», atenido a sus «creencias». Mediante mis creencias tengo lo que no tengo en realidad ahora y necesito *ahora* para vivir; por ellas me está presente lo latente. Y puesto que la mayor parte de la realidad con que el hombre se ve obligado a contar está para él latente, la creencia es «el sujeto primario» de la verdad; es «la verdad en que se está», por oposición a la verdad conocida y conquistada de las ideas.

¿Qué es, por tanto, una creencia? Cabe responder a esta pregunta desde tres puntos de vista, el psicológico, el moral y el metafísico. Psicológicamente, la creencia es un componente fundamental y habitual de la existencia humana, simultáneamente conexo con la afectividad, la voluntad y la inteligencia, por obra del cual discernimos lo que para nosotros es real de lo que no lo es. Moralmente, llamamos creencia a todo aquello por lo cual somos capaces de sufrir y, en el caso más grave, de morir. Metafísicamente, en fin, la creencia es una estructura básica de la existencia humana, por obra de la cual el hombre siente como «realidad efectiva» los contenidos de su constitutiva «apertura a la realidad», y descubre que allende el límite de su propia finitud hay necesariamente algo sin lo cual no le sería posible existir.

Pero la certidumbre que otorga la creencia, ¿puede ser absoluta e incommoviblemente firme? Habrá que verlo.

## Esperanza y realidad

Llamamos esperanza a un hábito de la existencia del hombre por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital. El esperanzado es, por tanto, un hombre que se ha habituado a confiar en el buen éxito de la conquista del futuro; conquista a la cual tiende espontánea y necesariamente nuestro vivir porque la actividad de esperar —en su primario sentido de aguardar: *attendre, erw arfen, to wait, as pe tt are*— pertenece esencial e irrenunciablemente a la vida humana. Ahora bien: sin el inteligente esfuerzo del que espera —esto es, sin la elaboración de proyectos y sin un operante y adecuado cumplimiento de ellos—, no cabría hablar de esperanza, sino de presunción vana. Espera, confianza y operación inteligente y empeñada son, pues, los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza.

La esperanza del hombre, cualquier esperanza, puede ser «firme», pero

no «cierta». El «fruto cierto» que en su «Vida retirada» dice esperar fray Luis de León no pasa de ser una animosa exageración poética. Pero por tenue y débil que su esperanza sea, ¿puede un hombre vivir sin esperanza? Cuenta Ortega en *El hombre y la gente* que recibió de Paul Morand un ejemplar de su biografía de Maupassant con esta dedicatoria: «Le envío esta vida de un hombre *qui ríespérait pas*.» Y Ortega la comenta así: «¿Tenía razón Paul Morand? ¿Es posible —literal y humanamente posible— un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Está por realizar una fenomenología de la esperanza.» Con mi libro *La espera y la esperanza*, algo creo haber hecho yo en ese sentido. Pero aquí no se trata de esto; se trata de saber lo que como presupuesto de esas volanderas interrogaciones de Ortega hubo en su obra, y de inquirir si su idea de «la estructura de la vida como futurición», el más insistente *leitmotiv* de sus escritos, según una nota de *Pidiendo un Goethe desde dentro*, llevaba en su seno la estimación de la esperanza como segundo órgano de la «convicción de realidad».

Tres tesis, que aquí sólo puedo enunciar, o a lo sumo glosar brevemente, sustentan la visión orteguiana de la esperanza.

Según la primera, la felicidad es «la vocación general y común de los hombres» (*OC*, VI, 424) \*; de lo cual resulta que la felicidad consiste «en la dedicación a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación». Felicidad, en suma, es la coincidencia entre la vida proyectada y la vida real y efectiva (*QC*, IV, 407), el resultado positivo de «encajar en sí mismo» (*OC*, V, 88).

La segunda de esas tesis puede ser formulada así: la felicidad no debe buscarse en el pasado (mito de la «Edad de Oro»), ni en el futuro (progresismo de los siglos xviii y xix), sino en el presente, en la vida que ofrece y permite crear el tiempo en que se existe: «la vida es siempre nueva, y cada generación se ve obligada a estrenar el vivir, casi, casi, como si nadie lo hubiese practicado antes» (*OC*, VI, 479). Ahora bien: el presente en que el hombre debe realizar su vocación no podría ser rectamente vivido sin tener en cuenta su constitutiva proyección hacia el futuro, porque a la estructura de la vida le pertenece esencialmente la futurición.

Tercera tesis: constantemente proyectada hacia el previsible e imprevisible porvenir, la vida humana es, en consecuencia, «ocupación con algo futuro [...]. El ser del hombre tiene irremediamente una constitución futurista» (*OC*, IV, 266). Y puesto que el futuro es por esencia peligroso, problema e incertidumbre (*OC*, V, 462), nuestra vida lleva en su entraña una invencible condición trágica, «porque, a lo mejor, no podemos ser en ella el que inexorablemente somos», y es constitutivamente drama, «porque siempre es lucha frenética por conseguir ser de hecho lo que somos en proyecto» (*OC*, IV, 77). De lo cual resulta que la vida auténtica «es en

<sup>1</sup> Con la sigla OC designaré la primera edición de las *Obras completas* de Ortega (Madrid, 1946-1947).

sí misma naufragio. Pero naufragar —añade Ortega— no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote» (*OC*, IV, 397). Esa esforzada flotación, esa operosa seguridad natatoria sobre el abismo de la desesperación es la cultura. Atendida a su presente, proyectada hacia el futuro, volcada a la felicidad, la vida del hombre se ve forzada a moverse entre dos polos, la desesperación de quien percibe la posibilidad de no ser lo que él quiere ser, lo que él íntimamente es, y la esperanza de quien, proyectando su futuro, advierte clara o confusamente que la expectativa es la función primaria y más esencial de la vida —para Ortega, incluso el recuerdo «es la carrerilla que el hombre toma para dar un brinco enérgico sobre el futuro» (*OC*, V, 460)—, que la esperanza es el más visceral órgano de esa función y que, en consecuencia, la memoria «no es sino el culatazo que da la esperanza» (*OC*, IV, 386). De lo cual se deduce que no hay desesperación compacta, carente de una veta de esperanza, ni esperanza pura, exenta de un hilo de desesperación.

Dos serán, según esto, los modos en que se actualice la función vital de la esperanza: uno atañe, como hemos visto, a nuestra esencial vocación de felicidad; otro, más secreto, concierne a la tácita y habitual vivencia de la impresión de realidad como convicción de realidad.

Repetiré lo que acabo de decir: más segura y continua en unos casos, cuando parece alcanzable todo lo que se espera^ más incierta y zozobante en otros, cuando nada o casi nada parece esperable, la vida real es siempre una trama cambiante y sucesiva de desesperación y esperanza. Esperanza ¿de qué? Conocemos ya una primera respuesta: esperanza de felicidad, de plena coincidencia entre la vida proyectada y la vida efectiva, de ajuste duradero entre la vocación y la ocupación; esperanza de la instalación en una vida que haga posible «la muerte regocijada», en cuanto que diariamente se la emplea en aquello por lo cual sea capaz de morir quien la hace (*OC*, III, 219). Algo más, sin embargo, debe decirse.

La vida del hombre, afirma Ortega, es siempre feliz en su gran cuenca total (*OC*, II, 730). «No menos que la belleza o la beatitud, la vida vale por sí misma» (*OC*, III, 189). Mas, por otra parte, la vida es siempre deficiencia, afán, sed. Cada uno de los presentes del vivir alberga en su seno una verdad, y esta limitada verdad es parte integrante de la verdad total y omnímoda, porque «los hombres son los órganos visuales de la divinidad» (*OC*, III, 203). De ahí que «el hombre, tenga de ello ganas o no, sea un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior» (*OC*, IV, 221); forzosidad que en las épocas de crisis se manifiesta como «necesidad de una nueva revelación» (*OC*, VI, 45 y 47). ¿Cómo todo esto puede ser simultáneamente cierto? ¿Cuáles tienen que ser la consistencia y la estructura últimas de la vida humana para que, siendo ella menesterosa y caminante, teniendo en el naufragio la expresión de su autenticidad, sea soterraña y fundamentalmente feliz en cada una de sus situaciones históricas?

«Para entender el sentido de un autor —escribió Pascal— es preciso concordar todos sus pasajes contrarios.» Aplicando esta regla a nuestro caso, sólo un recurso y una respuesta caben: admitir que la vida humana descansa metafísicamente sobre una realidad trascendente a ella misma, la cual constituye a un tiempo el fundamento postrero de su realidad propia y su propia felicidad y el definitivo término de referencia de todos sus deseos y proyectos. A ese fundamento lo llamó una vez Ortega «Dios a la vista», y concibió otra como «regusto de eternidad» el ocasional contacto con él: «Absortos en una ocupación feliz, sentimos un regusto, como estelar, de eternidad» (*OC*, VI, 425). De lo que debe seguirse que la felicidad verdadera, la ocasional coincidencia entre lo que queremos ser y lo que efectivamente somos, es fugaz tangencia con la eternidad, entrevisión y experiencia venturosas de un posible modo de vivir en que el hombre coincida para siempre con lo mejor de sí mismo. El hombre necesita una nueva revelación, nos dice Ortega; «la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo, por debajo de sus teorías» (*OC*, VI, 49). La esperanza de esa necesaria revelación, ¿no puede, no debe ser interpretada desde el punto de vista de ese último fundamento sobre que descansan nuestra vida y nuestra vocación de felicidad?

Pero la eficacia de la esperanza no sólo tiene que ver con nuestra vocación de felicidad; también con esa tácita conversión de la impresión de realidad en convicción de realidad que en nuestra intimidad habitualmente acontece. «Nuestra realidad consiste en todo aquello con que de hecho contamos para vivir», nos dice Ortega. Pero de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos, añade, «no tenemos la menor idea, y si la tenemos —por un especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos— es indiferente, porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual» (*OC*, V, 384). Ahora bien, entre las cosas con que para hacer mi vida cuento y de las que no tengo idea las hay de dos órdenes: las que pertenecen a mi presente vivido y dan contenido a mis creencias y las que pertenecen a mi futuro proyectado y dan materia a mis esperanzas. Lo cual lleva implícita la participación de la esperanza en la vivencia de realidad; por una parte, en cuanto que hace entrever como reales —reales en potencia próxima, diría un escolástico— las cosas verdaderamente esperadas; por otra, en cuanto que otorga un plus de realidad a las cosas que se esperaban y de hecho se han cumplido. No es, pues, sólo la cultura lo que nos permite flotar sobre el abismo de la desesperación; es también, y de modo más directo, la esperanza.

Creencia y esperanza, órganos mutuamente conexos para el logro de la convicción de realidad. ¿A cuál corresponde la primacía de ese logro? ¿Creemos porque esperamos o esperamos porque creemos? El pensamiento teológico tradicional concede tal primacía a la fe: espero porque creo. El Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida* y de tantos poemas pensará, en cambio, que es la esperanza la virtud primaria y fontanal: creo

porque espero. «No es que esperemos porque creamos —escribe—, sino que creamos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, el ardiente deseo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en El.» La discusión sobre el tema ha continuado entre los teólogos católicos, y más aún entre los protestantes. Nada lo demuestra mejor que la brillante *Theologie der Hoffnung*, del protestante Jürgen Moltmann. En el orden puramente natural, no en el teológico, ¿no podría servir de inicial orientación a las mentes reflexivas esa actitud que acerca de la relación entre la creencia, la expectativa y la esperanza apunta Ortega?

## Amor y realidad

Concebida de un modo o de otro, la esencial relación entre la fe, la esperanza y la caridad teologales es afirmada por todos cuantos sobre ellas especulan. «Del anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad», escribió Unamuno. Moltmann, para quien la fe tiene el *prius* y la esperanza la primacía, otorga a ésta cierta virtualidad genética tanto respecto de la fe, a la cual mantiene viva> como respecto del amor, hacia cuyo nacimiento conduce: «Si es la esperanza la que mantiene, sostiene e impulsa hacia adelante la fe, si la esperanza es la que introduce al creyente en la vida del amor [... ]», son palabras suyas. Pues bien: aunque el tema del presente ensayo diste mucho de ser teológico, no parece inoportuno trasladar analógicamente al orden natural el planteamiento de ese problema, afirmar en consecuencia que el hombre, por naturaleza, es a la vez un animal pístico (*pistis*, la creencia), elpídico (*elpis*, la esperanza) y filico (*philia*, la amistad, el amor) y pensar que el amor *in genere* tiene parte esencial en la conversión de la impresión de realidad en convicción de realidad.

Si mi interpretación no es errónea, así nos lo hace ver la actitud de Ortega ante el fundamento metafísico y antropológico del amor. Dos textos de su primera madurez nos ponen sobre la pista de ella. «Hay dentro de cada cosa —escribe en la introducción a las *Meditaciones del Quijote*— la indicación de una posible plenitud. Esto es amor —el amor a la perfección de lo amado—» (*OC*, I, 311). Y añade poco después: «Aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no —que lo consideramos como una parte de nosotros mismos—. Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este

modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón, *óste tb pan auto auto xyndedésthai*, a fin de que todo el universo viva en conexión (*Banq.* 202 c).»

El amor, en suma: nos revela como imprescindible para nuestra vida aquello que amamos; nos descubre la estructura y la integridad de lo amado, nos hace verlo entero, en todo su valor; nos remite al todo de lo real, porque a ese «todo» nos conduce la esencial vinculación de la cosa amada con las restantes cosas. Y si desde un punto de vista psicológico es realidad aquello con que, sepámoslo o no y querámoslo o no, tenemos que contar para hacer nuestra vida, habrá que concluir que el amor a lo percibido y pensado hace que lo percibido y pensado nos sea pregnantemente real. *Non intratur in veritatem nisi per caritatem*, «no se entra en la verdad sino por el amor», dice una conocida sentencia de San Agustín. Trasladando su sentido del orden teologal al orden natural, y del dominio de la verdad al de la realidad, no parece inoportuno transformarla en esta otra: *Non intratur in realitatem nisi per amorem*; por un amor a aquello con que tratamos, en esencial conexión con la creencia, esto es, con el acto de creer que es real eso que amamos, y con la esperanza, es decir, con la confianza de que será real el término de los proyectos a que respecto de eso con que tratamos y a que amamos nos conduzca nuestro amor. Nada nos es más real que aquello que verdaderamente vemos y amamos; y si lo amado es una persona, nada más real que la persona a la cual podemos simultáneamente decir «te creo», «creo en ti», «espero de ti» y «espero en ti», las fórmulas verbales en que más concisa y expresivamente se unen entre sí el amor, la creencia y la esperanza.

Desde las *Meditaciones del Quijote* hasta sus últimos escritos, no son pocas las ocasiones en que Ortega ha meditado sobre la magna realidad del amor. Sus dos reflexiones sobre el *Adolfo*, de Benjamín Constant, los ensayos *Vitalidad, alma, espíritu, Intimidaciones, Las Atlántidas, Epilogo al libro «De Francesca a Eeatrice», Sobre los Estados Unidos, Para una psicología del hombre interesante, En torno a Galileo, Estudios sobre el amor y Paisaje con una corza al fondo*, varias páginas más, lo demuestran hasta la saciedad. Es cierto que el motivo por el cual el tema del amor ha venido a este ensayo mío —su condición de órgano para la vivencia de la impresión de realidad como convicción de realidad— no es frontalmente abordado por el gran filósofo. Lúcido y cuidadoso siempre ante la necesidad de no confundir el amor *in genere* con el amor sexual, y menos con el enamoramiento, pero eludiendo a la vez la tendencia a la consideración puramente metafísica y asomática de la actividad amorosa, tan frecuente entre los pensadores alemanes, es el amor entre hombre y mujer el que principalmente ocupa su atención. Pero la actitud que ante el tema «amor y realidad» tan nítidamente había expresado en *Meditaciones del Quijote* no dejará de manifestarse, siquiera por modo de aserto pasajero o intuición sobre la marcha, bajo buena parte de esos títulos. «Tal vez la visión amo-

rosa es más aguda que la del tibio —se nos dice en *Las Atlántidas*—. Tal vez hay en todo objeto calidades y valores que sólo se revelan a una mirada entusiasta. *Hay que quitar la venda del amor y devolverle el disfrute de sus ojos* —decía Pascal, oponiéndose a la opinión vulgar—. Según esto, el amor sería zahori, sutil descubridor de tesoros recatados... El amor no es pupila, sino, más bien, luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa. Merced a ella queda el objeto favorecido con inusitada iluminación y ostenta sus cualidades con toda plenitud» (OC, III, 292). Algo semejante se lee en *Sobre los Estados Unidos*: «El amor —entre personas— es precisamente un viaje hacia lo íntimo, es el afán de abandonar la periferia del ser amado que se ofrece por igual a todo el mundo y apoderarse de su intimidad latente, secreta» (OC, IV, 377). Y lo mismo en tantas páginas de *Estudios sobre el amor*, del cual comienza afirmando Ortega que es «un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él y afirmando ejecutivamente su ser» (OC, V, 559); afirmando —añadiremos nosotros, sin salir del propio Ortega— «su realidad».

La creencia, la esperanza y el amor, en mutua y esencial relación, son las actividades de nuestra intimidad que nos hacen vivir la realidad de lo que en nuestro mundo y en nosotros mismos percibimos; los órganos de lo que Fierre Janet, en su clásica descripción de la psicastenia, acertó a llamar *fonction du réel*. Pero la experiencia de la realidad, ¿puede ser vivida sin vacilaciones ni fisuras, aunque la creencia en ella sea sólida, firme la esperanza en lo que nos promete e intenso el amor que con ella nos vincula?

## Vida en la inquietud

La idea de sí mismo, la libertad y la vocación son los hábitos de la persona que hacen posibles sus actos de apropiación personal y su intimidad. Bajo ellos y sobre ellos, la mutua conexión entre la creencia, la esperanza y el amor constituye la vía regia para un recto y satisfactorio engarce de «mi» realidad íntima con «la» realidad en general. ¿Sin fisuras ni vacilaciones? Veamos.

La creencia es una aceptación prerracional y transracional de que es real lo que veo y una parte de lo que pienso. Ella es la que, para decirlo con el ya acuñado término de Zubiri, me hace vivir la constitutiva «religación» de mi persona al fundamento de toda posible realidad. Pero ¿cómo lo hace? ¡No, desde luego, por modo de evidencia, no con la entera certidumbre sensorial con que digo «Esa pared es blanca», ni con la incommovible evidencia intelectual con que afirmo que dos y dos son cuatro. Una sentencia de Santo Tomás enseña que el acto del que cree es en alguna medida comparable con el acto del que duda, del que opina y del que sospecha (*S. T.* II-II q. 2 a. 1). Por muy firme que la creencia sea, siempre

se hallará veteada por la duda. Lo cual vale tanto como decir que a la creencia le pertenece constitutivamente la inquietud.

¿Irán mejor las cosas en lo tocante al amor? Si el mutuo amor a todos los hombres fuese regla en la existencia humana, si la agresividad, la competición hostil y la lucha por la vida no existiesen en la naturaleza, si mi amorosa atención hacia el otro y del otro hacia mí nos garantizaran a los dos nuestra mutua transparencia, si el amor de uno a sí mismo no pudiese ser objeto de descarrío, tal vez. Pero junto al amor, fundidos a veces con él, están el odio, la hostilidad, el menosprecio, la envidia, la indiferencia, o por lo menos la permanente tentación hacia estos sentimientos; y aunque por mí sean cumplidos todos los requisitos del bien amar, ¿puedo estar seguro respecto de la perduración y la verdadera realidad de lo que amo? No: tampoco el amor puede quedar exento de inquietud.

No será otra nuestra conclusión en el caso de la esperanza. La esperanza humana puede ser firme, pero no cierta. El proyecto mejor calculado puede fracasar. Cabe incluso decir, con Jaspers, que el fracaso es compañero inevitable de toda existencia auténtica, porque nadie, ni siquiera el más esforzado y vocacional de todos los creadores, hace todo lo que quiere o querría hacer. Pocas creaciones lo muestran con tanto patetismo como la *Pietà ~Ronda.nini* de Miguel Ángel. Bajo forma de temor o de angustia, también la esperanza se halla empapada por la inquietud.

Desde los orígenes de la lírica y la tragedia griegas viene expresándose este radical, inexorable ingrediente de la condición humana. Viviéndolo en sí mismo como cristiano, San Agustín escribirá su célebre *inquietum est cor meum*. Y desde él hasta nosotros, nunca el hombre ha dejado de sentirse a sí mismo como *animal insecurem*, para decirlo con una fórmula del fino filósofo Peter Wust. Con la esperanza de un plenificante estado final de la humanidad, pero sometido de hecho a los ásperos vaivenes de la dialéctica de la historia real, ¿no diría algo semejante el propio Garlos Marx? Seamos creyentes, ateos o agnósticos, en el elemento de la inquietud y nadando esforzadamente sobre él, según la metáfora de Ortega, tenemos que movernos para hacer nuestra vida. Radical e inexorablemente, nuestra intimidad se nos presenta como un continuo y cambiante proceso de autoedificación y autoposición en la inquietud.

Varios son los modos de expresarse esta ineludible realidad de la existencia humana. Por lo menos los seis siguientes:

1.º La inquietud de si es real y verdaderamente preferible lo que en cada momento yo prefiero. Radicalizando a Popper, cabría decir que la falsabilidad es un momento constitutivo de la actividad íntima del hombre. Se trata de la *inquietud ante la -posibilidad del error*.

2.º La inquietud respecto de mi suerte en la consecución de lo preferido o proyectado, aunque yo haya sabido optar por lo que real y verdaderamente fuera preferible y calcular del modo más cuidadoso el avance hacia lo proyectado. Es la *inquietud por la posibilidad del fracaso*.

3.º La inquietud relativa a si puedo o no puedo llamar en verdad

«mío» a lo que como mío tenga en mi intimidad. Nadie lo ha expresado tan sugestiva y sentenciosamente como el poeta Manuel Machado, cuando con tan penetrante ironía declara su personal estimación de los tres términos que componen la frase «grabada en el alma mía»:

¿Grabada? Lugar común.  
¿Alma? Palabra gastada. ¿Mía?  
No sabemos nada. Todo es  
conforme y según.

Es la *inquietud por la posibilidad de la no-poseción*.

4.º La inquietud respecto de si seguiré siendo yo, el yo que soy ahora, cuando —si en verdad llega— llegue a realizarse lo por mí proyectado. El curso o las secuelas de una enfermedad orgánica o psíquica, ¿me impedirán vivir como mío ese logro? Es la *inquietud por la posibilidad de la muerte biográfica*.

5.º La inquietud respecto de si seguiré viviendo o ya no viviré cuando lo que ahora proyecto esté en trance de cumplirse. Desde la difusión del *Sein und Zeit* de Heidegger, mil y mil veces se ha repetido que el «ser-para-la-muerte», más aún, para una muerte en tantos casos imprevista, pertenece por modo constitutivo a nuestra existencia. Es la *inquietud por la posibilidad de la muerte biológica*.

6.º La inquietud, en fin, respecto de si seguiré existiendo allende mi muerte, o si con ella quedaré reducido como persona a la pura nada. Cuentan que al final de su vida solía preguntarse San Alberto Magno: *numquid durabo?*, «¿es que voy a perdurar?»; expresión que no parece violento entender en dos sentidos, uno religioso, el de la perseverancia, y otro metafísico, el de la perduración. Es la angustia ante la perspectiva de la propia aniquilación, la *inquietud por la posibilidad de la muerte metafísica*.

Inquietud por la posibilidad de error, de fracaso, de no-poseción, de muerte biográfica, de muerte biológica, de muerte metafísica. Inquietud, en suma, por nuestra falibilidad y nuestra fragilidad constitutivas. A lo largo de su vida, de uno y otro modo ha descubierto y descrito Ortega este nervio secreto de nuestra humana condición. Cuantas veces pasa el hombre de la cotidianidad a la autenticidad, su vida se le manifiesta como el esfuerzo natatorio del náufrago que mediante él logra no hundirse.

Pero, aunque radicalmente inquieto e inseguro, y esta es otra de las lecciones permanentes de Ortega, lo cierto es que mientras vivo no me hundo, e incluso que navego. Todo lo precariamente que se quiera, el ejercicio de mi no menos constitutiva capacidad para creer, esperar y amar me permite advertir que existo realmente y en la realidad. Como de la ciudad de París dice su escudo, de la vida del hombre puede constantemente decirse: *fluctuat nec mergitur*, «fluctúa y no se hunde». Fluctúo amenazada-mente en lo real, pero en lo real existo últimamente, y a través de la inquietud inherente a esa constante fluctuación, me edifico. Sigo siendo

«hombre por mi voluntad», no me suicido ni, pese a lo que a veces pueda sentir o decir, de veras renuncio a mi condición humana. Mi vida no es puro error, puro fracaso, pura no-posesión y puro poder morir biográfica o biológicamente, ni es tampoco, contra lo que Sartre dijo y luego dejó de decir, «una pasión inútil». Muy tempranamente, y como proponiendo a todo hombre, a cualquier hombre, su personal experiencia de la vida y su más genuino pensamiento acerca de ella, Ortega quiso hacer suya una gozosa exclamación helénica: *bebíotai*, «¡ha vivido, ha vivido!». Repetirla para él desde ese pensamiento suyo es tal vez el mejor homenaje que puede rendírsele, cuando han pasado cien años desde que empezó a vivir.

P. L. E.\*