

**VERDADERA Y FALSA AUTENTICIDAD
VITAL**

**CONFRONTACION CRITICA DE DOS
ACTITUDES: ORTEGA Y SAN AGUSTIN**

LUIS CUÉLLAR BASSOLS

**Profesor adjunto de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad de Barcelona**

En amplios sectores del pensamiento contemporáneo, verdad y bondad son identificadas con la autenticidad vital, entendida como fidelidad a uno mismo. Entre nosotros, Ortega ha defendido esta tesis con gran vehemencia.

Nos preguntamos: la autenticidad de que se nos habla ¿es la auténtica autenticidad?

De la mano de San Agustín, que vivió lo más sinceramente posible la conquista de su propia autenticidad, descubrimos que anteriormente a la autenticidad entendida como fidelidad a uno mismo, está la autenticidad entendida como fidelidad a la verdad, la cual revela justamente la naturaleza esencial del hombre, a saber, su constitutiva dependencia de la verdad, su «ser de la verdad», y, por ello mismo, últimamente, su ser de Dios.

Frente a Ortega, pues, la auténtica fidelidad a la propia situación revela la necesidad de trascenderla *desde dentro hacia arriba*, hacia el Absoluto fundante de todo ser e inteligibilidad.

La confrontación de las dos concepciones se centra principalmente en torno a la oposición existente entre la «razón vital» orteguiana y el «purgare oculos» agustiniano.

*

Dans de larges secteurs de la pensée contemporaine, vérité et bonté sont identifiées avec l'authenticité vitale, entendue comme fidélité à soi-même. Chez nous, Ortega a défendu cette thèse avec beaucoup de vigueur.

Nous posons la question: l'authenticité dont on nous parle est-elle l'authenticité *authentique*?

Chez Saint Augustin, qui a vécu le plus sincèrement possible la conquête de sa propre authenticité, nous découvrons qu'antérieurement à l'authenticité entendue comme fidélité à soi-même il y a l'authenticité entendue comme fidélité à la vérité, laquelle est justement celle qui révèle la nature essentielle de l'homme, constituée par sa dépendance de la vérité, son «être de la vérité», et, pour cela même, finalement son «être de Dieu».

En face d'Ortega donc, l'authentique fidélité à notre propre situation révèle la nécessité de la transcender *de l'intérieur par en haut*, vers l'Absolu qui fonde tout être et toute intelligibilité.

La confrontation des deux conceptions se centre principalement autour de l'opposition existente entre la «razón vital» d'Ortega et le «purgare oculos» agustinien.

*

In ampi settori del pensiero contemporaneo verità e bontà vanno identificate con l'autenticità vitale, intesa come fedeltà a sè stesso. Tra noi l'Ortega ha sostenuto questa tesi con grande veemenza.

Ci domandiamo: l'autenticità di cui ci si parla, è l'autentica autenticità?

Dalla mano di Sant'Agostino, che visse il più sinceramente possibile la conquista della sua propria autenticità, scopriamo che prima dell'autenticità intesa come fedeltà a sè stesso c'è l'autenticità intesa come fedeltà alla verità, la quale mostra giustamente la natura essenziale dell'uomo, cioè, la sua costitutiva dipendenza dalla verità, il suo «essere della verità» e, proprio per questo, e per ultimo, il suo essere di Dio.

Di fronte all'Ortega, dunque, l'autentica fedeltà alla propria situazione dimostra la necessità di trascenderla *dal di dentro verso in alto*, verso l'Assoluto fondante qualsiasi essere ed intelligibilità.

Il confronto delle due concezioni viene centrata principalmente intorno all'opposizione che esiste tra la «razón vital» dell'Ortega e il «purgare oculos» agostiniano.

*

In large sectors of contemporary thought, Truth and Good are identified with vital authenticity, understood as fidelity to oneself. Among others Ortega has defended this thesis with great vehemence.

We ask: is the authenticity in question *authentic authenticity*?

From the hand of St. Augustine who experienced, as sincerely as possible, the conquest of his own authenticity, we discover that, previous to authenticity understood as fidelity to oneself, comes authenticity understood as fidelity to truth. This latter authenticity is indeed what reveals the essential nature of man, namely his constitutive dependence on truth, his «being in truth» and in the same way ultimately his «being in God».

In opposition to Ortega, authentic fidelity to one's own situation reveals the need to transcend it from inside upwards, towards the absolute origin of all being and intelligibility.

The confrontation of these two conceptions is centred mainly around the opposition existing between Ortega's «razón vital» and St. Augustine's «purgare oculos».

*

In weiten Kreisen des heutigen Denkens wird Wahrheit gleichgesetzt mit vitaler Eigentlichkeit, verstanden als Treue zu sich selbst. Unter den zeitgenössischen Denkern hat besonders Ortega diese These mit grossem Nachdruck vertreten.

Wir haben uns jedoch zu fragen, ob Eigentlichkeit in dieser Weise verstanden *wirkliche Eigentlichkeit* — «*authentische Authentizität*» — bedeutet.

Der hl. Augustinus, der die Eroberung seiner Eigentlichkeit mit grösster Aufrichtigkeit lebte, lässt in seinen Schriften deutlich werden, dass vor der Eigentlichkeit, verstanden als Treue zu sich selbst, die Eigentlichkeit als Treue zur Wahrheit steht, was gerade die wirkliche Natur des Menschen enthüllt, nämlich seine konstitutive Abhängigkeit von der Wahrheit: das Sein des Menschen aus der Wahrheit und deswegen letztlich aus Gott.

Entgegen der Auffassung Ortegas enthüllt also die wirkliche Treue zur eigenen Situation die Notwendigkeit, diese *von innen nach oben zu transzendieren*, nach dem Absoluten hin als Fundament jeglichen Seins und Verstehens.

Die Gegenüberstellung der beiden Auffassungen konzentriert sich hauptsächlich auf den Gegensatz zwischen der «razón vital» Ortegas und dem «purgare oculos» des hl. Augustinus.

En el ambiente intelectual de nuestros días, ha llegado a convertirse en un verdadero tópico la exigencia de autenticidad y de sinceridad en todos los quehaceres del hombre. Ambas son, para muchos, la única piedra de toque adecuada para calibrar el valor lógico y moral de una determinada conducta individual o colectiva, de una particular doctrina, obra literaria o artística en general. Autenticidad y sinceridad, entendidas como fidelidad a uno mismo, a aquello que uno fundamentalmente es, han pasado a ser el único criterio con que son medidos los hombres y sus creaciones culturales. Según él, la mayor de las aberraciones sería precisamente el pretender de aquellas realidades algo distinto de lo que nos dan cuando se mantienen fieles a sí mismas; sería incluso pretender de

ellas algo literalmente inmoral, en la medida en que, no siendo espontáneo, vendría afectado de una radical falsedad o hipocresía.

Nada de extraño que esa actitud, hoy día tan generalizada, encuentre en los pensadores contemporáneos una viva resonancia. Y no sólo en los filósofos, sino también en aquellos literatos que, por uno u otro motivo, se han visto llevados también a teorizar o a pronunciarse en este punto. Pensemos, por ejemplo, en el tan influyente André GIDE, quien no se cansó de predicar el exclusivo deber de "parecernos a nosotros mismos", negándonos a la hipocresía de obedecer a una moral universal, forzosamente "estrecha", que a menudo querría ahogar impulsos y convicciones que brotan de nuestro fondo personal más entrañable.

Ciñéndonos al campo filosófico, está claro que nos sería fácil amontonar citas de ese tenor acudiendo al pensamiento existencialista y a la llamada "moral de la situación", que reduce todos los imperativos al de la asunción consciente y comprometida de la situación que de alguna manera nos define. Sin embargo, nos limitaremos a traer aquí únicamente la voz de un filósofo muy nuestro, ORTEGA, para que con su precisión y diafanidad conceptuales caracterice esta posición, hasta ahora sólo esquemáticamente expuesta. ORTEGA, aunque en rigor no sea encasillable dentro del existencialismo, le es, sin embargo, muy afín, y ha defendido con vehemencia y reiteración la tesis de la identificación de la verdad y de la moralidad con esa autenticidad personal a que nos referimos. ORTEGA, en efecto, ha abundado en el tema, porque constituye una pieza fundamental dentro de su filosofía, en virtud de su esencial vinculación al "perspectivismo" y al "raciovitalismo".

Particularmente interesante, para lo que seguirá más adelante, es la siguiente página (¿autobiográfica?) de *El Espectador*: "Es inevitable: hacia los treinta años, en medio de los fuegos juveniles que perduran, aparece la primera línea de nieve y congelación sobre las cimas de nuestra alma... Un frío que no viene de fuera, sino que nace de lo más íntimo y desde allí envía al resto del espíritu un efecto extraño que más que nada se parece a la impresión producida por una mirada quieta y fija sobre nosotros. No es aún tristeza, ni es amargura, ni es melancolía, lo que suscitan los treinta años: es más bien un imperativo de verdad y una como repugnancia hacia lo fantasmagórico. ... Ahora, de pronto, ... empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos. Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos... Rompiendo entonces sin consideración la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que

hay en nosotros. Insobornable, no sólo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón”¹.

ORTEGA ha decantado doctrinalmente el contenido de esta página a lo largo de toda su obra. Escogemos el siguiente pasaje, que figura en el aparentemente trivial artículo *Estética en el tranvía*: “No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He aquí el justo imperativo...”².

Si, como vemos, la “dosis de autenticidad” de nuestra vida efectiva se ha de medir por la relación existente entre mi vida-proyecto y mi vida real, el problema estará en descubrir cuál es ese yo auténtico del que “de ordinario — reconoce ORTEGA — no tenemos sino un vago conocimiento”³. “¿Cómo se resuelve tan difícil problema? — se pregunta en otro lugar —. Para mí no ha cabido nunca duda alguna sobre ello. Nos encontramos como un poeta a quien se da un pie forzado. Este pie forzado es la circunstancia. Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer”⁴.

No exijamos aquí más precisiones respecto al sentido en que la circunstancia o situación pueda dar “pie” o sugerir la “invención” — ORTEGA da a este término el doble sentido de imaginación y de hallazgo — del “personaje” que hemos de ser. Constituye éste un punto sumamente oscuro, probablemente contradictorio, del pensamiento orteguiano. En muchos otros pasajes de sus obras⁵, el contorno, más que proponernos o *sugerirnos* el perfil de nuestra vida auténtica, aparece como limitándose pasivamente a *responder* al proyecto lanzado sobre él, con la adquisición de un relieve de “facilidades y dificultades”, que sólo tienen sentido con respecto a aquél. La contradicción parece evidente. Pasemos, con todo, de largo ante ella y demos por soluble el problema innegablemente arduo, dentro del orteguismo, del descubrimiento de mi yo situacional auténtico.

¹ *El Espectador I: Ideas sobre Pío Baroja*, Obras Completas, 2.ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1950-52, vol. II, págs. 74-5.

² *El Espectador I: Estética en el tranvía*, Obr. Comp., vol. II, pág. 39.

³ *Goethe desde dentro*, Obr. comp., vol. IV, pág. 400.

⁴ *Para el Archivo de la palabra*, Obr. Comp., vol. IV, pág. 367.

⁵ «Al perfil de nuestro personal programa, perfil dinámico que oprime la circunstancia, responde ésta con otro perfil determinado compuesto de facilidades y dificultades peculiares». *Meditación de la técnica*, Obr. Comp., vol. V, pág. 340. «Y eso que primitivamente hallamos no tiene un ser aparte o independiente de nosotros, sino que agota su consistencia en ser facilidad o dificultad, por lo tanto, en lo que es respecto a nuestra pretensión. Sólo en función de ésta, es algo dificultad o facilidad». *Ibid.* págs. 339-40.

El enlace de esta doctrina con la del perspectivismo nos lo puede dar de modo esencial ese párrafo donde se afirma que el punto de vista individual es el único desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad: “El individuo, para conquistar el máximo posible de verdad, no deberá, como durante centurias se le ha predicado, suplantarse su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse visión de las cosas *sub specie aeternitatis*. El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad”⁶. Verdad y moralidad quedan así definitivamente identificadas con la autenticidad entendida como fidelidad a ese “imperativo unipersonal”, intrasferible e insobornable. Creemos que la posición aparece ahora suficientemente clara.

Nuestra pregunta es la siguiente: la autenticidad de que se nos habla, ¿es la auténtica autenticidad? ¿No se trata más bien de una *pseudo-autenticidad*? En las páginas que siguen nos proponemos examinar si, con las respetables nociones de verdad, fidelidad, autenticidad y sinceridad, no se habrá tejido una doctrina que encierre precisamente una radical infidelidad a la verdad.

Este examen crítico partirá de la tesis misma “verdad = autenticidad = fidelidad a uno mismo”, y tratará de descubrir en su propia entraña la incoherencia — si es que existe — que, como elemento explosivo, puede hacerla saltar en añicos. Sólo una crítica *desde dentro* puede ser realmente eficaz. Probablemente, por no tener este carácter intrínseco, muchas de las críticas escolásticas al pensamiento orteguiano y a otros afines, no han sido tan eficaces como sus autores esperaban. Con demasiada frecuencia se ha empezado por traducir al lenguaje nocional escolástico las tesis ajenas, y luego, una vez en el interior del propio ámbito filosófico, se las ha combatido cómodamente, convirtiendo la ardua polémica en una fácil disputa intraescolástica. Muchos han caído, por ejemplo, en la tentación de transcribir el perspectivismo orteguiano en lenguaje nominalista. Pero, en dicha transcripción, ORTEGA y sus discípulos no han visto sino una traición a su propio pensamiento, por lo cual han desestimado de raíz la crítica subsiguiente. Así, tildar de relativista o de escéptica esa filosofía que cabría llamar “de la situación”, partiendo de una filosofía de lo universal y de lo necesario, poca mella habrá de hacer en quienes ven en ésta un pensar desvinculado de la situación vital concreta desde la cual ellos quieren filosofar, y, por lo mismo, un pensar abstracto, utópico y gratuito.

⁶ El tema de nuestro tiempo, Obr. Comp., vol. III, pág. 237.



No negamos validez intrínseca a este modo de dirigir la polémica, pero no creemos que pueda tener mucha eficacia en el orden persuasivo. Por lo demás, una crítica de este género en ningún caso debe ser considerada como modelo de discriminación.

Es principalmente esta última razón la que nos mueve a emprender otro camino: ahondar en las nociones mismas de autenticidad y de sinceridad, y ver si ellas no obligan a romper los moldes de la pretendida fidelidad a uno mismo, por revelar una más radical vinculación del hombre a la verdad. Como esta trayectoria de progresiva profundización en uno mismo por la vía de la sinceridad personal, fué vivida conscientemente por San AGUSTÍN y nos ha sido referida en sus *Confesiones*, nuestra investigación se apoyará constantemente en su excepcional testimonio. Se acudirá especialmente a los nueve primeros libros de esta obra, en los que, como es sabido, San AGUSTÍN relata su conversión a la verdad, a Dios, a Cristo. Contrariamente a la opinión bastante generalizada de que esos libros carecen de valor filosófico, por no ser más que una autobiografía de interés meramente anecdótico, creemos que sí lo tienen y extraordinario, en la medida en que en ellos se nos describe una búsqueda y un hallazgo de la verdad que, aunque particulares del joven AGUSTÍN, trascienden, sin embargo, el plano de lo individual por apelar sólo a la propia sinceridad, accesible a todos. Así, esta experiencia, aunque concreta, puede tener una validez universal.

La más obvia lección de las *Confesiones* es nada menos que ésta, profundísima: hacernos ver que el descubrimiento de la verdad es algo que se ha de operar en el recinto de nuestra más honda intimidad para que pueda ser acogida como tal; que sólo es para nosotros verdadero aquello que sentimos como imponiéndonos desde dentro. En las *Confesiones*, en efecto, asistimos a una auténtica originación de la verdad en un espíritu, de forma que el protagonista no parece ser tanto el joven AGUSTÍN cuanto la verdad misma, que va progresivamente presentándose en su interior, trasmutando todo su ser.

Esa conversión a la verdad, de la mano de la propia sinceridad y a través de un autoesclarecimiento, fué la verdadera "akmé" de la vida de AGUSTÍN, cuando rayaba los treinta años. Justamente, pues, en aquella decisiva edad en que vimos que ORTEGA consideraba "inevitable" la necesidad de ponernos en claro con nosotros mismos, impulsados por un acuciante "imperativo de verdad". ¿Por qué razón esta vía de sinceridad llevó a AGUSTÍN a una concepción de la verdad y a una posición vital tan diversas de las que ORTEGA y bue-

na parte del pensamiento contemporáneo han venido defendiendo? Esta es la cuestión fundamental.

Nadie como AGUSTÍN ha sentido la forzosidad de filosofar desde la propia situación y la ridiculez de pretender colocarse en un "mirador supraindividual". Nadie, en efecto, más opuesto que él a admitir algo sin haber asistido a su originación en lo más íntimo de su propia vida, como verdad que se impone y constriñe desde dentro. En ningún momento AGUSTÍN ha querido vivir de prestado. El poderoso efecto que causó en él la lectura del *Hortensius* ciceroniano consistió en inculcarle esa exigencia de verdad que desde entonces inspiró toda su vida. Era precisamente ese afán de "ver totalmente claro" lo que le impedía adherir, primero, al Cristianismo — rechazaba su "llaneza" — y, luego, hacerlo sin reparos al maniqueísmo, a pesar de las razones e inclinaciones íntimas que podían impulsarle a ello. Las manifestaciones de San AGUSTÍN respecto a este punto son explícitas y reiteradas, y todas ellas nos revelan que la inquietud que le atormentaba provenía fundamentalmente del temor de afincar su vida en la arena movediza de lo problemático y de lo cuestionable, es decir, de la falta en él de un convencimiento absoluto de estar en la verdad.

Efectivamente, el maniqueísmo nunca fué identificado, sin más, por AGUSTÍN, con la verdad; y cada vez fué descubriendo en él, a consecuencia de sus lecturas de los filósofos paganos, mayores fallos doctrinales, hasta culminar en aquella suprema decepción que se llevó al discutir personalmente con el afamado obispo maniqueo FAUSTO, de quien tanto esperaba. "Todo aquel empeño — dice — que yo había resuelto poner para progresar en la secta, se vino abajo al conocer a aquel hombre; no hasta el punto de separarme totalmente de los maniqueos, sino como quien no hallaba cosa mejor que aquello con que había tropezado, determiné quedarme provisionalmente con ellos, hasta que se me descubriese otra cosa preferible. De este modo, aquel FAUSTO, que para muchos fué lazo de muerte, fué quien, sin saberlo ni quererlo, comenzó a aflojar el que a mí me tenía preso" ⁷.

Ese lazo que le había atado desde un principio al maniqueísmo y que, aún después del contacto con FAUSTO, confiesa San AGUSTÍN que persistía, aunque debilitado, es el profundo motivo de su adhesión al mismo en lo que tiene de fundamental, a saber, su concepción dualista del origen del bien y del mal. "En Roma — dice — juntábame todavía con aquellos "santos" engañados y engañado-

⁷ *Confesiones*, I. V, c. 7, n. 13.

res... Todavía me seguía pareciendo que no somos nosotros los que pecamos, sino que es otra naturaleza, no sé cual, la que peca en nosotros... Me gustaba excusarme y acusar a no sé qué ser extraño, que estaba en mí, pero que no era yo..."⁸. Sabido es que AGUSTÍN encontraba en el dualismo maniqueo una explicación satisfactoria de su propia escisión moral, y que precisamente en la medida en que creía *vivir* la verdad de ese dualismo fatalista, seguía inclinándose por él en el plano teórico. Lo que no siempre se ha puesto de relieve es que, en el fondo, el maniqueísmo fué, hasta el último momento de su conversión, su más potente enemigo. En este sentido, no cabe hablar de una trayectoria lineal agustiniana: maniqueísmo, escepticismo, neoplatonismo, Cristianismo. Como si cada una de esas fases quedara anulada o superada por la siguiente. Veremos cómo el maniqueísmo no desapareció nunca de su horizonte, precisamente en virtud de su privilegiada vinculación a vivencias personales. No perduró en su espíritu, ciertamente, con el entusiasmo inicial, pero sí, por lo menos, como una doctrina razonable, defendible en lo substancial.

El escepticismo se introdujo en el ánimo de AGUSTÍN por la confluencia de una doble circunstancia: Por una parte, el descubrimiento de la endeblesz científica del maniqueísmo en el terreno de la astrología, en virtud de lo cual todo el sistema se tambaleaba ante sus ojos, y, por tanto, incluso su nuclear doctrina del mal. Por otra, el descubrimiento que entonces hizo del "sentido espiritual" de las *Sagradas Escrituras*, a través de San AMBROSIO, gracias al cual éstas ya no se presentaban a AGUSTÍN afeadas por antropomorfismos inadmisibles. Con ello venía a desaparecer el desnivel que antes había creído advertir AGUSTÍN entre el Cristianismo y el maniqueísmo; sin embargo, "no por ello — dice — pensaba que debía yo seguir el camino de los católicos, por el hecho de que también ellos tuviesen sus doctos defensores...; pero por eso tampoco debía condenar la secta que antes seguía, porque de ambas partes se equilibrasen las defensas"⁹. El escepticismo de AGUSTÍN comportaba, efectivamente, la convicción de la defendibilidad simultánea del maniqueísmo, del Catolicismo y también de las doctrinas de algunos filósofos paganos. Es precisamente ese carácter de probabilidad que afecta por igual a todas estas doctrinas, lo que induce a AGUSTÍN a atenerse a la duda: "Se me ofrecía la idea de que los llamados académicos habían sido más prudentes que los otros, porque pensaban que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad podía ser accesi-

⁸ Ibid., c. 10, n. 18.

⁹ Ibid., c. 14, n. 24.

ble al hombre”¹⁰. “Así, pues, dudando de todo, a la usanza, según se cree, de los académicos, y fluctuando en medio de todo... determiné hacerme catecúmeno de la Iglesia católica... hasta descubrir algo seguro adonde enderezar mis pasos”¹¹. Esta última frase nos da el módulo interpretativo de su entrada al catecumenado: no se trata, desde luego, de su conversión al Catolicismo, sino tan sólo de un afán de información más directa acerca de los argumentos con que los católicos defienden su propio credo doctrinal.

A esta época corresponde la lectura que hizo de los libros neoplatónicos. La pretensión de algunos historiadores del pensamiento agustiniano de que existió una fase puramente neoplatónica en su evolución intelectual, y aun más la de algunos otros, muy osados, que afirman que a ella se redujo, en realidad, la pretendida conversión de AGUSTÍN al Cristianismo, se desvanece con sólo fijarse en que AGUSTÍN vió en esos libros — algunas veces incluso erróneamente — nada más que una confirmación filosófica de algunos dogmas cristianos fundamentales, especialmente el de la espiritualidad de Dios y el de la procesión de un Verbo eterno e iluminador¹². La significación que para él tuvo entonces el neoplatonismo se limitó, pues, a ésta: una filosofía famosa que venía a inclinar un poco más la balanza del lado del Cristianismo. Nada más, con no ser poco.

Sin embargo, en lo fundamental su actitud seguía siendo la misma: la cautela. San AGUSTÍN nos lo dice gráficamente: “Contenía mi corazón de todo asentimiento, porque temía despeñarme; mas esta suspensión era la horca para mí”¹³. AGUSTÍN no quería, pues, en nombre de la sinceridad, prestar un asentimiento precipitado a ninguna doctrina. Temía, al hacerlo, “despeñarse”, y, con ello, falsearse para siempre.

Mas a nadie escapa que el escepticismo es “invivable” y que toda conducta supone unas convicciones — más o menos firmes — que la posibilitan. Nos es, pues, enteramente lícito preguntar acerca de la conducta y, por tanto, de las convicciones preferentes de AGUSTÍN mientras profesó ese escepticismo teórico.

En muchos pasajes nos habla de esto, insistiendo en la persistencia del “peso” de su “ininterrumpida costumbre”¹⁴, así como también en sus deseos de adquirir notoriedad profesional y cargos honoríficos. “También estas cosas mundanas son agradables y tienen

¹⁰ Ibid., c. 10, n. 19.

¹¹ Ibid., c. 14, n. 25.

¹² Ibid., I. VII, c. 9, n. 13-15.

¹³ Ibid., I. VI, c. 5, n. 6.

¹⁴ Ibid., I. VII, c. 17, 23; I. VIII, c. 5, 8 y 9.

su dulzura no pequeña. No hay que romper con ellas de ligero, pues sería vergonzoso volver a ellas de nuevo". Y AGUSTÍN traza el proyecto de una vida que, sin romper con su existencia pasada, no dejaría tal vez de aportarle la paz que anhela: "Ya ves qué poco te falta para obtener un cargo honorífico... Cuentas con muchos y poderosos amigos... te pueden dar una presidencia. Luego te casarías con mujer que tenga algún dinero... y aquí podrían hallar término tus deseos". E incluso quiere creer AGUSTÍN en la posibilidad de conciliar todo esto con la dedicación a la filosofía: "Muchos grandes hombres y dignísimos de ser imitados, se consagraron, teniendo mujer, al estudio de la sabiduría"¹⁵.

A nuestro juicio, éste es el momento crítico de la vida de AGUSTÍN: situado en la encrucijada y teniendo que escoger decisivamente. Si San AGUSTÍN se hubiese atenido al principio orteguiano de decirnos por "ser nosotros mismos", incluso "con plena conciencia de nuestros radicales defectos", decidirnos por "ser, ante todo, la verdad de lo que somos", interpelando a "cierto fondo insobornable hasta para la ética, la ciencia y la razón", probablemente habría optado por ser ese AGUSTÍN afanoso de celebridad y de sofocar su sensualidad con un matrimonio de conveniencia, que tan bien se dibujaba en su imaginación en aquel momento crucial. De hecho, la tentación debió de ser fuerte. Las *Confesiones* nos testimonian que su apego al yo y al mundo que había ido tejiendo al correr de los años, hacía que se le apareciesen aquéllos frecuentemente como algo necesario, diríamos como su yo auténtico e insobornable. Y ello hasta el último momento de su proceso de conversión. La inevitable — por habitual en él — propensión a acceder a una determinada conducta y, consiguientemente, a una particular "cosmovisión", le inclinaban a admitir una necesidad absoluta en su aceptación y, por tanto, la presencia de algo absoluto en ello. No parece sino que la fidelidad a sí mismo habría debido llevar a AGUSTÍN a reafirmarse aun más en su habitual género de vida.

Sin embargo — y ahí está el *quid* de todo —, AGUSTÍN creyó que *justamente su sinceridad* le obligaba a no dar ese paso decisivo, por no ver aún totalmente claro que "aquello" fuese la verdad. AGUSTÍN escoge, por encima de todo, la verdad.

A través de todas sus vicisitudes, AGUSTÍN no perdió nunca la *fe en la verdad*. No se confunda esta fe con una vaga e ilusionada esperanza de arribar a buen puerto en su angustiada aventura. Nos referimos a algo mucho más fundamental: al íntimo y firmísimo

¹⁵ Ibid., I. VI, c. II, n. 19.

convencimiento de que existe una verdad, sea ella la que sea. Precisamente esto es lo que distingue el escepticismo de AGUSTÍN: "A través de tantos libros de filósofos entre sí contrarios como yo había leído, ninguna contrariedad de cuestiones sofísticas pudo arrancarme mi fe, para que ni por un momento dejase de creer que Vos existís, fuéseis el que fuéseis, que eso lo ignoraba"¹⁶. Como GILSON dice, en el momento mismo en que desespera de hallar ninguna verdad, AGUSTÍN no transige en la noción misma de verdad¹⁷.

No valdría contra esa fe en la verdad la objetivación orteguiana de "utópica" y "absolutista". No se trata, en efecto, de una recaída en esa "encantadora ingenuidad" del que, "ignorándose a sí mismo", se cree "pupila anónima", abierta a una realidad que tendría, independientemente de todo punto de vista, una "fisonomía propia", absoluta¹⁸. La fe en la verdad de la que aquí hablamos, lo es de un yo que se sabe perfectamente pupila individual y concreta, pero que, al mismo tiempo, siente sobre sí la fuerte constricción de no poder moralmente hacer, ni decir, ni pensar acerca de sí mismo y de las cosas lo que se le antoje, porque experimenta la "presión" de una verdad, aun desconocida, pero indudablemente existente, respecto a sí mismo y a las cosas. Este sentirse sometido de raíz a la verdad fué una evidencia que nunca dejó de tener AGUSTÍN, con mayor o menor fuerza. Y aun dentro de la filosofía orteguiana, a pesar de confundírsela algunas veces con una creencia fáctica inevitable, pero no evidente, y otras con la absurda ilusión utópica de una verdad "para todos", está indudablemente presente y es admitida como "imperativo de verdad" que se dirige a nosotros "como una mirada quieta y fija", exigiéndonos una determinada concepción del mundo y una particular conducta.

Nuestra pregunta se ciñe ahora mucho más: ¿por qué razón esa fe en la verdad, al parecer igualmente compartida por aquellos pensadores, ha podido conducirles a posiciones tan distintas?

ORTEGA no ha asumido lo que la verdad es en su vertiente humana, lo que significa para el hombre que la busca, la especial actitud que de éste exige, si pretende sinceramente su revelación. ORTEGA ha creído que el hombre, en tanto que "espectador", sólo verá la realidad si abre bien los ojos sobre el contorno, tras haberse ahincado en el lugar en que está "con una profunda fidelidad a lo

¹⁶ Ibid., c. 5, n. 7.

¹⁷ E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 2.^a ed., París, 1943. página 303.

¹⁸ *El tema de nuestro tiempo*, Obr. Comp., vol. III, págs. 200-1.

que vitalmente es”¹⁹. Así, para él, sólo una pupila plenamente enraizada en la propia vida, afectada, pues, por ésta de modo substancial — una “razón vital” —, se halla en condiciones de poder aprehender “lo que es”. Posibilitando el descubrimiento de la verdad estaría, pues, la fidelidad a uno mismo, a lo que vitalmente se ha sido y se es fundamentalmente. En definitiva, la actitud que, según ORTEGA, la verdad exige del yo, es la asunción consciente y decidida de nuestro fondo personal “insobornable”, incluso “a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos”.

Pero, contrariamente a lo que ORTEGA piensa, ¿no sería muy fundado sospechar que todo ese bagaje vital de “ideas y creencias”, algunas, como vemos, reconocidas abiertamente como cuestionables, puede empañar la mirada de la mente, y que si ésta quiere realmente ver “aquello que es” — sea ello lo que fuere —, lo que debe hacer no es asumir esa carga vital, sino tratar de limpiar su mirada de toda concepción que sienta problemática?

Es justamente esta sospecha, fruto de una rigurosa escrupulosidad, lo que caracteriza la actitud agustiniana y lo que hizo posible su conversión. AGUSTÍN en los *Soliloquios* la ha expresado claramente: “Eres — le dice la razón — víctima de todas las pasiones y enfermedades del alma. ¿No será una temeridad mirar con tales ojos?”²⁰. Nadie, pues, más convencido que él de la radicación de la razón en la propia vida; pero, precisamente por ello, AGUSTÍN ha reconocido que la búsqueda sincera y amorosa de la verdad exige del hombre, como algo indispensable, la prosecución de una razón sana, o sea, de esa “sanitas oculorum” de que nos habla explícitamente en la misma obra: “Y esto [la pureza de la mirada de la mente] principalmente se consigue con la fe [no se refiere a la fe cristiana, como se ve a continuación]; porque nadie se esforzará por conseguir la sanidad de los ojos si no la cree indispensable para ver lo que no puede mostrársele por hallarse inquinada y débil”²¹.

La conversión de AGUSTÍN sólo fué un hecho efectivo cuando, convencido de que la verdad exige ese “purgare oculos”, reconoció que, en la medida en que es imposible un obrar desvinculado de toda convicción, seguir dando asentimiento práctico a su “mundo”²² habitual, a pesar de considerarlo cuestionable, implicaba

¹⁹ Ibid., pág. 203.

²⁰ *Soliloquios*, I. I, c. 9, n. 16.

²¹ Ibid., c. 6, n. 12.

²² Usamos esta palabra en el sentido que tiene en gran parte del pensamiento contemporáneo y en el mismo Ortega, esto es, como sistema, más o menos coherente, de convicciones relativas a la realidad con que nos las habemos al vivir.

también darle asentimiento teórico, y permitir, con ello, que algo dudoso y confuso pudiese empañar su pupila mental. Esto es lo que hace que la conversión de AGUSTÍN — como, por otra parte, toda conversión — no sea asunto de la inteligencia sola, sino de toda la persona y, por tanto, también de la voluntad. La conversión de AGUSTÍN sólo pudo ser un hecho cuando su escepticismo fué no ya meramente teórico, como el académico, sino total y absoluto: cuando, precisamente por su inquebrantable convicción de que existe un verdad, puso en entredicho todo su mundo y su vivir dudosos, con un acto libre de “epoché” radical, por amor a esa verdad aún desconocida. Sólo cuando se persuadió de que el deseo auténtico de verdad, de claridad absoluta sobre sí mismo y las cosas, requería una tal “epoché”, que, al mismo tiempo que poner en suspenso mi “mundo”, me deja suspendido de la verdad, totalmente pendiente de ella, sólo entonces pudo hacérsele la luz y la paz.

Las *Confesiones* nos ilustran abundantemente acerca de esto, de suerte que resulta sorprendente que incluso los mejores historiadores del pensamiento agustiniano no hayan subrayado el hecho de que el descubrimiento de la verdad y de Dios corre parejas en AGUSTÍN con el de la propia libertad²³, entendida como esa capacidad del yo de trascender por “epoché” el “mundo” que, por ser habitual, parece domeñarle con una fuerza fatal y necesitante. “De la voluntad perversa — dice — nació el pecado, y rindiéndome al pecado se formó el hábito, y, no resistiendo al hábito, se creó la necesidad”²⁴. Ahora se comprende por qué razón, paralelamente a sus disquisiciones relativas a Dios, encontramos, hasta en los mismos umbrales de su conversión, la insistente preocupación por el origen del mal y por la naturaleza de la voluntad. En realidad, son las dos caras del mismo proceso de abertura a la verdad absoluta. Tal vez en ningún texto quede esta interdependencia tan clara como en éste, en el que recurre San AGUSTÍN a una sugestiva metáfora: “Así andaba con la carga del siglo, como el que está cargado de sueño, gustosamente oprimido; y los pensamientos que tenía de ir a Vos eran semejantes a los desperezos de los que quieren despertar, pero, vencidos del sueño profundo, vuelven a sumergirse en él. Mas, así como no hay quien quiera estar siempre durmiendo, y a juicio de todos los que lo tienen, es mejor velar, y, sin embargo, el hombre que está cargado de sueño difiere los esfuerzos por sacudirlo, y

²³ «¿Dónde estaba por espacio de tantos años mi libre albedrío, y de qué bajo y profundo arcano fué evocado en un momento, para que yo sujetase mi cuello a vuestro suave yugo?» *Confesiones*, I. IX, c. I, n. 1.

²⁴ *Ibid.*, I. VIII, c. 5, n. 10.

aunque no quisiera y sea hora de levantarse, se vuelve a dormir con más gusto; así tenía yo por cierto que era mejor entregarme a vuestro amor que condescender con el apetito; pero aquello me parecía bien y me convencía, mas esto me deleitaba y encadenaba”²⁵.

La fidelidad a la verdad — a la luz — exige de la voluntad humana que renuncie a todo cuando no ve como absolutamente verdadero — a la somnolencia —, superando la presión aparentemente aplastante que ésta parece ejercer sobre ella. Únicamente cuando AGUSTÍN se decidió, por amor a la verdad, a probar si, de hecho, la presión de su “mundo” problemático era efectivamente aplastante, necesitante, como pretendía el maniqueísmo, se le hizo de golpe la verdad. Porque, como él mismo afirma, “en esta materia, querer es poder”²⁶.

Es admirable la disección que San AGUSTÍN hace de ese proceso. Al convertirse, AGUSTÍN vivió la pretendida dualidad de voluntades, una buena y otra mala, carentes ambas de libertad, como mera “flaqueza de una única voluntad libre”, que aparenta ser doble porque quiere y no quiere al mismo tiempo: quiere despertar, abrirse a la luz de la verdad, pero al mismo tiempo no quiere, debilitada por una inclinación interior, renunciar al atractivo de un “mundo” tejido, como el del sueño, egocéntricamente. “Cuando yo deliberaba — dice — sobre servir al Señor Dios mío, como mucho tiempo antes lo había trazado, yo era el que quería, yo era el que no quería: yo era. Ni del todo quería, ni del todo no quería; y por eso luchaba conmigo y me desgarraba a mí mismo. Y este desgarramiento acontecía contra mi voluntad; mas no indicaba otra alma mía de naturaleza contraria, sino castigo de la mía”²⁷. San AGUSTÍN no puede exponernos mejor la intervención de la libertad en el proceso de conversión. No se trata de un acto de elección positiva de una doctrina entre varias, sino de un acto de libertad *anterior a toda elección concreta*, en virtud del cual es puesto entre paréntesis vitalmente — no sólo, pues, teóricamente — todo mi ser y mi entender cuestionables, precisamente por amor a la verdad y al ver con evidencia. Acto de *libertad radical*, coincidente, pues, con el “purgare oculos” o rechazo de todo lo que puede impurificar la propia mirada sobre lo real, por atender exclusivamente a la vocación imperativa de la verdad.

En los capítulos 8 al 12 del libro VIII, se asiste a esa costosa, pero finalmente plena eclosión del espíritu en un auténtico “fiat”,

²⁵ Ibid., c. 5, n. 12.

²⁶ Ibid., c. 8, n. 20.

²⁷ Ibid., c. 10, n. 22.

no imperativo, sino todo lo contrario, es decir, humilde y angustiado: un “fiat lux veritatis super me”. Grito interior que comportaba en AGUSTÍN el reconocimiento de la deficiencia del propio “mundo”, y la aflicción por haberle estado dando la adhesión que sólo debe darse a lo que es sentido como absolutamente verdadero. “Cuando la atenta consideración sacó del fondo secreto y amontonó en presencia de mi corazón toda mi miseria, se desató en mí una deshecha borrasca, preñada de copiosas lágrimas”²⁸. Su conversión es, en este instante, un hecho.

Conversión a la verdad, que, por serlo, lo es a la vez a Dios y a Cristo. San AGUSTÍN no ha distinguido esos tres “momentos” en su conversión: nos relata su conversión al Cristianismo, sin más. Sin embargo, ese único movimiento se estructura interiormente en tres niveles. Ante todo, la conversión agustiniana es una auténtica conversión a la verdad, a esa verdad (“sea ella la que sea” y “esté dondequiera que esté”, dice) por la que tanto suspiró desde su lectura del *Hortensius*. Pero ponerse a la luz de la verdad fué para él encontrarse con Dios y quedar abierto a la revelación hecha por Él a través de Cristo, Dios encarnado. Nosotros prescindiremos de este tercer “momento” y nos ocuparemos ahora finalmente del segundo.

La simultaneidad del abrirse a la verdad con el encontrarse radicado en Dios, es objeto de consideración explícita por parte de San AGUSTÍN en los *Soliloquios*: “Cuando nada terreno te atraiga ni deleite — dice —, entonces mismo, en aquel momento, créeme, verás lo que desees (refiriéndose a Dios)”²⁹. Efectivamente, al negar el asentimiento al “mundo” y al yo mundano por parecernos cuestionables, descubrimos algo absolutamente evidente: 1.º que lo que nos define esencialmente no es aquel yo mundano, sino precisamente esa libertad radical de poder abrirnos a la verdad por encima de todo interés particular o bien aceptar lo nebuloso egocéntrico como verdad; en otras palabras, esa capacidad libre de ocultación — “aversio” — y de desvelación — “conversio” — radicales de la verdad. Y, 2), que ese yo-libertad radical está moralmente sometido a la verdad; que siente que no debe burlarla, forjándosela a su gusto, como si pudiese erigirse en creador de la verdad; que ha de limitarse a recibirla, pues, pasiva, pero amorosamente, dejándose poseer vitalmente por ella. Así, ese yo fundamental se siente sometido de raíz a un poder oculto, pero efectivo, que gravita sobre él y que no es, por tanto, ni él mismo ni el mundo — ya trascendidos —,

²⁸ Ibid., c. 12, n. 30.

²⁹ *Soliloquios*, I, I, c. 14, n. 25.

sino que está allende el yo y el mundo, dando sentido e inteligibilidad a todo cuanto es.

El yo, al apagar sus propias luces de comprensión de la realidad, por creerlas sospechosas de velar “aquello que es”, a la vez que se siente a sí mismo como libertad radical frente al mundo urdido con aquéllas, queda abierto a otra luz de inteligibilidad, ya no mía, relativa a mí o egocéntrica, ni tampoco mundana — el mundo quedó trascendido — sino absoluta, proveniente de un foco absoluto de inteligibilidad, que confiere a toda realidad un sentido. Luz que, como dice San AGUSTÍN, “está sobre mí, porque Ella me hizo; y yo debajo de Ella, porque soy hechura suya. Quien conoce la Verdad, ése conoce esta Luz; y quien la conoce, conoce la Eternidad. Conócela la Caridad. ¡Oh eterna Verdad y verdadera Caridad y cara Eternidad, Vos sois mi Dios!”³⁰

Ningún texto tan luminoso como éste para comprender la íntima trabazón existente entre el amor a la verdad por encima de todo interés egoísta (o caridad), la misma verdad y Dios. Inútil ver en él ontologismo. Ahí está todo el “corpus” agustiniano para servir de contexto esclarecedor. Ya los *Soliloquios*, escritos en el mismo año de su conversión, desmienten esta interpretación. En ellos aparece claramente que, aun cuando el foco luminoso y la luz de él dimanada sean condiciones “sine qua non” de la visibilidad de lo real, en sí mismos le son al “viator” invisibles directa e inmediatamente. Sin embargo, no por ello dejan de hacérsenos patentes, de alguna manera, en la actitud de verdad.

La fidelidad a la verdad, con el inexcusable “purgare oculos” que ésta exige del yo, ha llevado, pues, a AGUSTÍN a reconocer la esencial vinculación y pertenencia del hombre al Absoluto.

Ahora comprendemos que si ORTEGA no ha llegado por esta vía a iguales descubrimientos, ha sido porque no ha admitido ni la conveniencia ni siquiera la posibilidad de ese saneamiento de los ojos del “espectador” de todo aquello que la espontaneidad vital ha ido sedimentando en ellos. La “razón sana” de AGUSTÍN, en la medida en que pretende ser una razón purificada, sería, sin duda, también blanco de la crítica acerba que ORTEGA ha hecho de toda pretendida “razón pura” o “pura contemplación”. “La pura contemplación — ha escrito — pretende ser una rigurosa imparcialidad de nuestra pupila, que se limita a reflejar el espectáculo de la realidad, sin permitirse el sujeto la menor intervención ni deformación de él. Pero ahora advertimos que tras ella, como supuesto ineludible, fun-

³⁰ *Confesiones*, I. VII, c. 10, n. 16.

ciona el mecanismo de la atención que dirige la mirada desde dentro del sujeto y vierte sobre las cosas una perspectiva, un modelado y jerarquía, oriundos de su fondo personal. No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien sólo aquello a que se atiende. La atención es un *a priori* psicológico, que actúa en virtud de preferencias afectivas, es decir, de intereses”³¹. Según esto, “la situación prácticamente óptima para conocer... es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés. Hace falta que algún interés vital, no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación, la confine, limite y articule, poniendo en ella una perspectiva de atención”³².

No parece que ORTEGA tenga de la “atención” y del “interés vital” que la dispara, más que un concepto sumamente restringido. Parece, efectivamente, desconocer la posibilidad en el hombre de ese otro tipo de atención que, nacida de un interés no por más radical menos real y efectivo, a saber, el de *implantar toda nuestra vida, desde sus cimientos, en la verdad*, estriba justamente en un esforzarse con toda el alma por evitar que ningún interés particular — por tanto, inscrito ya dentro de una determinada interpretación de la vida — se inmiscuya en mi mirada, como un prejuicio, falseando la realidad y, consiguientemente, falseándome a mí mismo. Atención, pues, que supone ese acto de “epoché” total con que caracterizábamos anteriormente la libertad fundamental del hombre y que, por de pronto, nos revela lo esencial de nuestra naturaleza y su dependencia radical del Absoluto.

A pesar de la ausencia de tales perspectivas en ORTEGA, algunos han creído vislumbrar en su filosofía la posibilidad de una síntesis con un pensamiento que sostenga la existencia de un Dios trascendente y personal: el perspectivismo orteguiano debería, consecuentemente, culminar en la admisión de una “universal perspectiva”, o sea, de una pupila suprahumana, divina, cuyo correlato intencional sería “el todo del universo”. Sin embargo, toda culminación del sistema en este sentido parece definitiva y explícitamente desechada por ORTEGA: “Dios — afirma — es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana, que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista... Su punto de vista es el de cada uno de nosotros... Dios ve las cosas a través de los hombres; los hombres son los órganos visuales de la divinidad”³³. Ni que decir tiene que la trascen-

³¹ *Ideas sobre la novela: Acción y contemplación*, Obr. Comp., vol. III, pág. 405.

³² *Ibid.*, pág. 406.

³³ *El tema de nuestro tiempo*, *Ibid.*, págs. 202-3.

dencia y la personalidad de Dios quedan así completamente disueltas.

No, el perspectivismo "orteguiano" no tolera, sin contradicción intrínseca, una tal síntesis. Pero no creemos que tal imposibilidad provenga del "perspectivismo" mismo, sino de la especial matización que el raciovitalismo orteguiano le ha dado. Todo nuestro esfuerzo ha tendido a mostrar cómo la "auténtica fidelidad" a uno mismo, a la propia perspectiva individual, a la propia situación, ha de ser, ante todo, fidelidad a "la verdad acerca de mí mismo, de mi situación y de mi perspectiva". Y como esa fidelidad a la verdad exige querer disipar toda nebulosidad cognoscitiva, lo cual comporta, de suyo, el hacerse de una luminosidad proveniente de lo alto.

La auténtica fidelidad a la propia perspectiva revela, pues, la necesidad de trascenderla "desde dentro hacia arriba", hacia el absoluto fundante de todo ser y de toda inteligibilidad. En otras palabras, revela una situación más radical y originaria, a saber, la de nuestra pertenencia total a la verdad y al Absoluto. Los distintos hombres no son, pues, los "órganos visuales de la divinidad", sino pupilas meramente humanas, pero tales, que si cumplen fielmente su "misión de verdad", han de reconocerse vitalmente vinculadas a Dios, comulgando en el Absoluto, que las trasciende, pero que de raíz las funda e ilumina.

Esta es, tal vez, la más profunda lección que de las *Confesiones* puede llegarnos a los hombres de hoy. Lección que es, al mismo tiempo, una invitación formal a anteponer al afán de "ser nosotros mismos", en definitiva encadenante, el liberador "ser de la verdad".