

Spis treści

Table of contents

MAŁGORZATA KOWALEWSKA

- Miejsce człowieka w porządku natury w *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine* Rajmunda Sabundego 7
A place of a man in the nature's orderliness in Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine by Ramon Sabunde

ADELE RICCIOTTI

- Método y simbología en la razón poética de María Zambrano 27
The method and symbolism of the poetical reason by María Zambrano

MANUEL SÁNCHEZ CUESTA

- Lo filosófico y lo religioso en Julián Marías 41
What does Julián Marías mean by philosophical and religious

LORENA ZUCHEL LOVERA

- Ignacio Ellacuría y la pregunta acerca de la "filosofía ¿para qué?" 57
Ignacio Ellacuría and the question about "philosophy, what for?"

KATRINE HELENE ANDERSEN

- Miguel de Unamuno: hombre, vida y novela 77
Miguel de Unamuno: a man, a life and a novel

IWONA KRUPECKA

- Don Miguel, filozof melancholii. O dwóch dziennikach Unamuna 91
Don Miguel, a philosopher of melancholy. Some considerations on Unamuno's diaries

KRZYSZTOF WIECZOREK

- Kiedy królowie budują, rzemieślnicy mają zatrudnienie 111
When kings are building, draymen have something to do

KRZYSZTOF POLIT

- Swoistość bytu ludzkiego według poglądów José Ortegi y Gasset 127
Specificity of a human existence according to José Ortega y Gasset

EUGENIUSZ GÓRSKI

- Filozofia, demokracja i ponowoczesność w dzisiejszej Hiszpanii 141
Philosophy, democracy, and postmodernity in present-day Spain

MAŁOGRZATA KOWALEWSKA

Miejsce człowieka w porządku natury w *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine* Rajmunda Sabunde

A place of a man in the nature's orderliness in *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine* by Ramon Sabunde

(artykuł ten dedykuję Panu Profesorowi Stanisławowi Jedynakowi)

Można wskazać wielu autorów, których wpływ na rozwój filozofii był większy, niż przyznają to podręczniki do historii tej dyscypliny. Są to często autorzy, którzy spełnili rolę pośredników między okresami i epokami wyróżnianymi w historii filozofii. W swych dziełach przekazywali oni idee i myśli sformułowane przez ich wielkich poprzedników, a które następnie były rozwijane przez, znacznie lepiej nam dziś znanych, ich następców. Taką rolę w okresie przejściowym między średniowieczem a epoką nowożytną odegrał Rajmund Sabunde, którego twórczość przypadała na pierwszą połowę XV wieku.

Do Rajmunda Sabunde wciąż można odnosić słowa Alaina Guy, autora książki poświęconej historii filozofii hiszpańskiej: *A la España no hace falta más que ser conocida*¹. Celem tego artykułu jest przedstawienie poglądów tego filozofa na temat miejsca człowieka we wszechświecie².

Wybitny polski mediewista Stefan Swieżawski w jednej ze swych książek poświęconych filozofii XV wieku³ pisze, że gdy rozmawiał na temat przedmiotu swych prac historyczno-filozoficznych, słyszał zazwyczaj następujące pytania: „A dlaczego właśnie wiek XV? A jakież tam wówczas występowały postacie?”. Swieżawski, formułując odpowiedź na to pytanie, stwierdza, że wiek XV był dotychczas lekceważony przez mediewistów, a jednostronnie traktowany przez ba-

¹ A. Guy, *Les Philosophes Espagnols d'Hier et d'Aujourd'hui*, Editions Privat, 1956.

² Podstawową dla Rajmunda Sabunde koncepcję drabiny bytowej przedstawiłam w artykule: *Drabina natury (scala naturae) w traktacie Ramona Sabunde „Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine”*, [w:] *Annales*, XXXI/XXXII, UMCS, Lublin 2010, s. 11–24.

³ S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 2002.

daczy nowożytności. Pierwsi widzieli tam bowiem jedynie dekadencję scholastyki, a drudzy interesowali się wyłącznie poszukiwaniem występujących wówczas przejawów myśli renesansowej i humanistycznej⁴. Komentując ten fakt, Swieżawski pisze:

Bliższe zetknięcie się z materiałem źródłowym zmusza do stwierdzenia, że oba te podejścia są historycznie nieuzasadnione i że wiek XV (a raczej okres mniej więcej od r. 1380 do 1525) to okres o bardzo swoistym, odrębnym obliczu. Wreszcie, okazuje się coraz wyraźniej, że właśnie ta epoka to niezmiernie bogate kłębowisko korzeni, z których wywodzą się wszystkie nurty kształtujące oblicze duchowe współczesności. Skoro zaś historia, a zwłaszcza historia myśli dostarcza nam jednego z najdoskonalszych środków umożliwiających nam „odnalezienie się we współczesności” i zrozumienie tego, co konstytuuje dzisiejszy nasz klimat duchowy, to narzuca się prosty wniosek, że bliższe zapoznanie się z życiem umysłowym wieku XV może być bardzo cenne dla człowieka żyjącego u schyłku wieku XX⁵.

We wspomnianej książce Swieżawski przedstawia sylwetki i poglądy wielu interesujących filozofów tego stulecia. W rozdziale poświęconym Mikołajowi z Kuzy (Krebsowi) wspomina też Rajmunda Sabundego, jako tego, który poglądy Kuzańczyk podzielał i z którym jednomyślnie bronił Rajmunda Lulla przed zarzutami sformułowanymi przez Jana Gersona⁶. Warto w tym miejscu dodać do tej informacji, iż Mikołaj z Kuzy już w 1455 roku posiadał egzemplarz traktatu Rajmunda Sabundego, zatytułowanego *Liber creaturarum seu de homine*. Swieżawski jednak nie poświęca więcej uwagi temu interesującemu autorowi, niewiele miejsca poświęcają mu też badacze historii filozofii hiszpańskiej, choć w ostatnim czasie ta sytuacja korzystnie się zmienia.

Rajmund Sabunde⁷ (ur. ok. 1385, zm. 29 IV 1436) odbył studia na uniwersytecie w Tuluzie. Był magistrem sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), doktorem medycyny oraz profesorem teologii. Na tym uniwersytecie pracował i dwukrotnie pełnił tam obowiązki rektora (w latach 1428 i 1435). Jego traktat *Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine*, opublikowany w Tuluzie w 1436 roku, miał bardzo szerokie oddziaływanie. Znany był wyciąg z dzieła Sabundego zredagowany w 1500 roku przez Dorlanda (Petro Dor Laud, 1454–1507) i zatytułowany – *Viola animae, sive de natura hominis* lub *Viola animae, seu Dialogi duo de hominis natura et de mysteriis passionis*. W tej wersji był czytany zwłaszcza we Francji, Włoszech, Niemczech (egzemplarz znajduje się nawet w zbiorach Biblioteki Gdańskiej). Jak już wspomniano, egzemplarz *Liber creaturarum* posiadał Mikołaj z Kuzy (Krebs). Traktat znali Jan Komenius (jego *Oculus fidei* jest wersją dzieła Sabundego), Ignacy Loyola, franciszkanie hiszpańscy w XVI wie-

⁴ *Ibid.*, s. 5.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibid.*, s. 194.

⁷ Jest on zwany także Sibiuda, Sebond, Sabonde, Sabundus.

ku: Diego de Estella, Juan de los Angeles, Juan de la Cruz. W 1581 roku na język francuski przełożył go Montaigne, a być może znał Kartezjusz.

W myśli Rajmunda Sabundego zbiegają się filozofia średniowieczna oraz idee renesansu. Ze średniowieczem łączą go: augustyńskie podejście do autorefleksji jako najważniejszej drogi poznawczej; metoda poznawania przez porównanie przedmiotów; przyjmowanie istnienia „dwóch państw”. Zgodny z duchem franciszkańskim jest jego stosunek do natury jako manifestacji Boga. Pojawiają się wyraźne ślady myśli św. Anzelma (w postaci ontologicznego dowodu na istnienie Boga), ale obok nich także myśli św. Tomasza z Akwinu („quinquae viae”) i św. Bonawentury (odnośnie „drogi w górę” i „drogi w dół”) oraz Rajmunda Lulla (1232–1316). Niektórzy badacze uważają, że Sabundego można wręcz nazwać uczniem Lulla⁸. Wątki te splatają się z ideami renesansu. Ze względu na rozległość podejmowanej problematyki dzieło Rajmunda Sabundego ma charakter encyklopedyczny. Podobnie jak i inne utwory należące do tego gatunku literatury naukowej miało ujmować duży zakres wiedzy w celu jej popularyzacji.

Encyklopedyczne opracowania pewnego zakresu wiedzy, którego opanowanie decydowało o osiągnięciu ideału wykształcenia, wydają się oryginalnym tworem kultury rzymskiej. Rozwój tego gatunku wiązał się z popularyzacją osiągnięć greckiej myśli na terenie Imperium. Już w samych początkach literackiej prozy łacińskiej pojawiło się dzieło tego typu. Były to *Wskazówki dla syna* (*Praecepta ad filium*) Marka Porcjusza Katona, napisane w II wieku przed Chrystusem. Kolejne to dzieło Marka Terencjusza Warrona – *Dyscypliny* (*Disciplinae*) (I wiek przed Chrystusem). Dzieła te przekazywały ideał wykształcenia postulowany już od czasów Platona, znany jako *enkyklos paideia*, co można na język polski przełożyć jako „kultura ogólna” – ta, która jest potrzebna do wzniesienia się do filozofii, czyli na najwyższy poziom wiedzy. Bardzo ważnym dziełem z tego gatunku jest *Historia naturalna* (*Naturalis historia*) Pliniusza. Dzieło wywierało wpływ (także na literaturę piękną) od starożytności, przez średniowiecze i renesans, aż po XVII wiek⁹.

Jak słusznie zauważa Małgorzata Frankowska-Terlecka¹⁰, znajomość dzieł encyklopedii, rozumianych jako specyficzny gatunek naukowy, jest wciąż niewystarczająca. Najlepiej jest znana historia dzieła encyklopedystów francuskich, jako bezpośrednich prekursorów współczesnych encyklopedii. Inaczej sprawa przedstawia się w odniesieniu do encyklopedii powstających w czasach dawnych, a zwłaszcza w średniowieczu. Frankowska-Terlecka uważa, że w pewnym stopniu fakt ten można tłumaczyć tym, że encyklopedie średniowieczne są w zasadzie obszernymi (mniej lub bardziej) zbiorami mądrości zaczerpniętych

⁸ Zob. J. D. Berrueta, *Filozofia mistica española*, Madrid 1947, s. 12.

⁹ Zob. M. Kowalewska, *op. cit.*, s. 15.

¹⁰ M. Frankowska-Terlecka, *Definicje retoryki w encyklopediach średniowiecznych*, [w:] *Retoryka w XV stuleciu*, Wrocław 1988, s. 53.

z ksiąg innych autorów. Jest to wręcz jedna z ich charakterystycznych cech. Niezbyt też często odznaczają się oryginalnością, ponieważ nie to było zamiarem średniowiecznych encyklopedystów. Forma i język tych encyklopedii często natomiast nie wystarczają, by uznać je za dzieła literackie¹¹.

W odniesieniu do dzieła Sabundego uwagi te należy opatrzyć pewnymi zastrzeżeniami. Nie jest ono bowiem zbiorem mądrości (czy cytatów) innych autorów. Jest raczej pewną przemyślaną syntezą – całościowym obrazem świata – na którą składają się: obszerna znajomość myśli wielu autorów oraz oryginalne własne przemyślenia. Forma i język *Liber creaturarum* stanowią natomiast ciekawy przykład retoryki średniowiecznej. Zwracają uwagę: sposób przedstawiania materiału, liczne powtórzenia (kilkakrotne powtórzenia tej samej myśli innymi słowami), porównania, zwroty bezpośrednio do czytelnika, retoryczne pytania, wykrzyknienia, dające w efekcie język żywy i barwny. Ale nad wszystkim przeważa główny cel dzieła: ukazanie czytelnikowi całościowego obrazu rzeczywistości, wskazanie miejsca i znaczenia człowieka w świecie¹².

Praktycznie wszystkie wielkie światowe tradycje mądrości jako rdzeń swego światopoglądu przyjmują „łańcuch bytów”, zwany także „złotym łańcuchem bytów” lub „wielkim łańcuchem istnienia”. Zgodnie z tym poglądem rzeczywistość jest jednością złączonych ze sobą poziomów, które od nieożywionej materii, poprzez ciała, psychikę i umysł sięgają aż do ducha. Każdy z wyższych poziomów zaś obejmuje poziomy niższe: jest to schemat zawierania i przewyższania. Każdy poziom wyższy zawiera w sobie właściwości poziomów niższych, a zarazem przekracza je, ponieważ posiada własne, swoiste właściwości: Duch zawiera i jednocześnie przekracza duszę, dusza zawiera, a zarazem przekracza ciało, które zawiera, ale zarazem przekracza materię. W ten sposób byty tworzą jedność, w której wszystko jest ze sobą splecione. „Złoty łańcuch bytów” (*Aurea catena*) był często stosowany do zobrazowania systemów emanacyjnych w późnej starożytności oraz przez spadkobierców tej tradycji¹³.

Ze względu na to, że jednym z najdawniejszych źródeł literackich, w których ten motyw występuje, jest *Iliada*, nazywano go także „złotym łańcuchem bytów

¹¹ *Ibidem*. W średniowieczu gatunek literacki, jakim były encyklopedie, był szeroko reprezentowany. Poza tym najpełniej myśl średniowieczna wyrażała się w summach oraz bardzo licznych komentarzach. Na temat historii gatunku – filozoficzny komentarz średniowieczny – zob. H. Wojtczak, *Marsyliusz z Inghen „Quaestiones super librum »Praedicamentorum« Aristotelis”*, Lublin 2008.

¹² W ten obraz włączone są nie tylko zagadnienia kosmologiczne, antropologiczne czy etyczne, ale także zagadnienia związane z problematyką teologiczną, eschatologiczną.

¹³ Arthur Lovejoy w swym dziele na temat „złotego łańcucha” pisze, że ta wizja rzeczywistości była w istocie dominującą, oficjalną filozofią przeważającej części cywilizowanej ludzkości przez większość jej historii. Na różne sposoby uznawała go większa część zarówno subtelnych filozofów, jak i wielkich mistrzów religijnych Wschodu i Zachodu. Na temat „złotego łańcucha” zob. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge 1936; E. Wolf, *Die Goldene Kette. Die aurea catena Homeri in der englischen Literatur*, 1947.

Homera” (*aurea catena Homeri*)¹⁴. O „złotym łańcuchu Homera” pisze na przykład Makrobiusz w swym komentarzu do Cycerońskiego *Snu Scypiona*¹⁵. Z tym sformułowaniem wiąże się określenie świata jako „uporządkowanego zbioru rzeczy (stworzeń)” (*ordinata collectio creaturarum*), które występowało u filozofów dwunastowiecznych¹⁶.

W ramach tego poglądu w średniowieczu wyróżniano cztery stopnie rzeczywistości ziemskiej, którym przysługiwały określone doskonałości. Były to: zwykłe istnienie (przyroda nieożywiona), istnienie wraz ze wzrostem (rośliny), istnienie i wzrost z czuciem (zwierzęta) i wymienione wyżej doskonałości wraz z rozumem (człowiek). Przekonanie to było powszechne w średniowieczu¹⁷.

Ideę „złotego łańcucha” można też bez wątpliwości uznać za fundamentalną i centralną dla Rajmunda Sabundego, który w swym dziele przekazał ją epoce renesansu pod jeszcze inną nazwą, mianowicie pod nazwą „drabiny bytów” (*scala entis*) lub „drabiny natury” (*scala naturae*). Opisuje on wspomniane wyżej cztery stopnie rzeczywistości ziemskiej, a jako doskonałości (czy też „moce”) przysługujące bytom na tych stopniach się znajdującym wymienia: samo tylko istnienie, istnienie wraz z życiem, istnienie wraz z życiem i czuciem oraz istnienie wraz z życiem, czuciem i rozumem, na który składają się dwa aspekty – poznanie umysłowe i władza wolnego wyboru¹⁸.

¹⁴ „Pociągnę ziemię, morza, i wszelkie istoty; / Gdy do wierzchu Olimpu łańcuch przypnę złoty, / U góry wisieć będzie ten rzeczy zbiór mnogi” (*Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, Kraków 1972, s. 97).

¹⁵ *Et haec est Homeri catena aurea, quam pondere de caelo in terras deum iussisse commemorate*, por. *Macrobbii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 14, ed. F. Eyssenhardt, Lipsiae 1893, s. 542, 16.

¹⁶ Na przykład u Wilhelma z Conches, reprezentującego szkołę chartryjską. Por. Guillelmus de Conches, *Glosa super Boethium*, s. 124; id., *Glosa super Platonem XXXVI*.

¹⁷ Z tym powszechnym poglądem koresponduje analiza metafizyczna odnosząca się do substancji naturalnych, którą przeprowadził Tomasz z Akwinu. Analizując świat substancji, wyróżnił pięć odmian substancji naturalnych, konstytuowanych przez odmienne formy substancjalne, które łącząc się z materią pierwszą, tworzą daną substancję. Najniższą z form jest forma elementarna (*forma elementis*), ustanawiająca jakieś pierwsze elementy świata cielesnego, o których możemy stwierdzić, że są już czymś. Następną to forma ciała zespolonego z tych elementów (*forma mixti*), w którym zaznacza się już wyraźnie cielesność. Te dwa typy substancji występują w świecie nieożywionym. Trzecia forma substancjalna to dusza wegetatywna (*anima vegetativa*), która ustanawia wszelki organizm roślinny, od najprymitywniejszego po najbardziej rozwinięty, czwarta to dusza zmysłowa (*anima sensitiva*), która znajduje się w każdym organizmie posiadającym objawy świadomego życia psychicznego, i wreszcie piąta forma substancjalna to dusza rozumna (*anima rationalis*), będąca pierwszą zasadą życia w człowieku. Te podstawowe odmiany form substancjalnych ukazują nam głęboki ład i układ hierarchiczny, któremu poddany jest świat jestestw cielesnych. Por. Tomasz, *Summa theologiae* I, 76; por. Arystoteles, *De partibus animalium*, 4,5; 681 a 12 (*O częściach zwierząt*). Na ten temat zob. np. Święty Tomasz, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna* 1, s. 75–89, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 58–60 (wstęp do kwestii 76).

¹⁸ Na ten temat zob. M. Kowalewska, *op. cit.*, s. 11–23.

Zdaniem Sabundego przedstawienie owej „drabiny bytów” jest koniecznym wstępem do rozważań na temat natury człowieka, co z kolei jest właściwym celem całego procesu poznawczego. Autor ten uważa, że właściwe poznanie, czyli poznanie, któremu przysługuje pewność, jasność i oczywistość, jest możliwe tylko na drodze bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego¹⁹. Uważa on także jednak, że z uwagi na fakt, iż ludziom na ogół brakuje właściwej wiedzy o nich samych, poznanie musi się zacząć od refleksji nad porządkiem świata i od namysłu nad poszczególnymi stopniami bytów istniejących we wszechświecie²⁰, by tą drogą przywieźć człowieka do autorefleksji. Kierunek poznania prowadzi od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne, i od tego, co niższe, ku temu, co wyższe²¹.

Człowiek znajduje się na czwartym szczeblu drabiny natury. Jest to ten poziom, na którym występują i łączą się ze sobą wszystkie doskonałości bytu. A więc: bytowość (istnienie, *esse*), życie (*vivere*), czucie (*sentire*) i zdolność poznania umysłowego. Poznanie umysłowe to zdolność zarówno intelektualna, jak i wolitywna (*intelligere et velle libere*). Sabunde uważa wolny wybór (*liberum arbitrium*) za najwyższą z doskonałości bytowych, ponad i poza którą nie ma już żadnej innej doskonałości. Ponieważ w człowieku występują wszystkie doskonałości bytowe, to można powiedzieć, że w naturze ludzkiej nie ma żadnych braków (*nihil deficit in natura*). Ponadto, ponieważ nie ma żadnych braków, to nie także nie może być tej naturze dodane (*neque aliquid potest eis ultra addi*). Natura ludzka jest więc doskonała ze względu na posiadanie rozumu i wolnej woli. Posiadanie rozumu przysługuje z natury wszystkim ludziom (*omnes homines habeant rationem*). Wszyscy ludzie także z natury (*secundum naturam*) posiadają zdolność wolnego wyboru. Sabunde wymienia następujące czynności poznawcze, które mogą spełniać ludzie: poznanie umysłowe (*intelligere*), rozróżnianie (*discernere*), osądzanie (*judicare*), wnioskowanie (*ratiocinari*). Są także ludzie zdolni (*capaces*) i odpowiednio przygotowani (usposobieni, *susceptibiles*) do poznania przez doświadczenie (*cognitionis experimentalis*)²². Dzięki temu ludzie mogą

¹⁹ *Ibid.*, s. 15–19.

²⁰ *Primo oportet videre et considerare ordinem rerum inter se, et diversos gradus rerum ordinatarum in universo*, Raimundus Sabundus: *Theologia naturalis seu liber creaturarum* I, ed. Fr. Stegmüller, Sturrgard-Bad Cannstatt 1966, s. 3 (dalej cytowane jako *Theol.*)

²¹ Jedną z najbardziej znamiennych cech myśli Rajmunda Sabundego – będzie o tym mowa także w dalszej części artykułu – jest przekonanie, że poznanie ludzkie może się nieustannie rozwijać. Punktem wyjścia poznania jest szczególnie stan umysłu zdumiewającego się na widok rzeczy poznawanej (jak u Platona) oraz stawiającego pytania dotyczące stanów realnych rzeczy (jak u Arystotelesa). Poznanie rodzi nie tylko wiedzę o rzeczywistości, ale – jak to widać wyraźnie w całym jego traktacie – również zachwyt (jak u dwunastowiecznych uczonych–mystyków – Wiktorynów). Sabunde czyni punktem wyjścia poznania wątplenie (nazywa rzecz poznawaną *res de qua dubitatur*). Ten ostatni wątek przedstawiłam w cytowanym już wyżej artykule *Drabina natury (scala naturae) w traktacie Ramona Sabunde „Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine”*.

²² W odniesieniu do średniowiecza ważne jest rozróżnienie *experientia* (doświadczenie rozumiane jako mniej lub bardziej systematycznie dokonywane i rejestrowane obserwacje tego, co dzie-

uprawiać sztukę (*ars*), naukę (*scientia*), a także posiadać wiedzę (*doctrina*). To wyróżnia człowieka spośród innych zwierząt. Druga ze zdolności umysłowych, czyli władza wolnego wyboru, sprawia nie tylko to, że człowiek może chcieć lub nie chcieć, ale także to, że może współodczuwać (*consentire*) z innymi, działać dobrowolnie i spontanicznie (*sponte*) oraz dobrowolnie i spontanicznie współdziałać z innymi, czego także nie potrafią inne zwierzęta²³.

Ograniczenie się do poznania porządku świata (drabiny bytów) nie wystarczy jednak do uchwycenia tego, co stanowi istotę człowieka. Jest to zaledwie wstęp do dalszych rozważań i badań, które muszą mieć charakter porównawczy. Po rozważeniu tych szczebli bytów, które są dane w doświadczeniu zmysłowym (*per sensum et experientiam*), należy podjąć się zadania polegającego na porównaniu wszystkich tych bytów między sobą, by następnie porównać je z człowiekiem. Sabunde stoi na takim samym stanowisku jak św. Augustyn i proponuje metodę poznania, którą współcześnie określamy mianem koła hermeneutycznego²⁴. W tym porównaniu należy uwzględnić dwa aspekty, mianowicie podobieństwa (*secundum convenientiam*) i różnice (*secundum disconvenientiam*), te zaś mogą mieć charakter ogólny (*generalis*) i szczegółowy (*specialis*). Dzięki temu porównaniu człowiek pozna nie tylko samego siebie, ale także to, co jest ponad nim – Boga, swego Stwórcę²⁵.

Na początku dostrzega się, że człowiek jest podobny (*convenit*) do wszystkich tych bytów, które tylko istnieją, a nie posiadają żadnej innej doskonałości, na przykład zdolności życia (*homo convenit cum omnibus rebus insensibilibus*). Przykładem takich bytów są, najniższe w hierarchii bytowej, cztery elementy. Ogólne podobieństwo między człowiekiem a elementami polega na tym, że człowiek posiada bytowość, czyli istnienie (*esse*), tak samo jak posiadają je elementy. Ponadto człowiek w sposób niewidzialny (*invisibiliter*) zawiera je w sobie (*con-*

je się niezależnie od naszej interwencji na zewnątrz, a także wewnątrz nas) oraz *experimentum* (doświadczenie rozumiane jako przygotowany i urządzony przez nas eksperyment). Rajmund Sabunde ma na myśli naturalnie systematyczną, uważną obserwację tego, co się dzieje wewnątrz i na zewnątrz podmiotu: wychodzi od konkretnie zaobserwowanych i zanotowanych faktów (podaje wiele danych na temat istot żyjących na poszczególnych szczeblach drabiny bytowej). Zwracając uwagę na dziedzicę empirii (tak wewnętrznej, jak zewnętrznej), podkreśla jednak, że samo doświadczenie nie spełnia swej ważnej roli, jeśli nie kieruje nim rozum – dlatego wciąż pisze o konieczności refleksji nad doświadczeniem, a poszczególne rozdziały swego traktatu nazywa rozważaniami (*considerationes*). Rozważanie oznacza u niego rozumowy namysł nad rzeczywistością doświadczaną. Kierowane rozumem doświadczenie ma być więc wykorzystane w rozumowaniu, czyli tworzeniu poglądów naukowych. A tworzenie poglądów naukowych polega na zespoleniu rozumu (*ratio*) z doświadczeniem (*experientia*). Samo doświadczenie bez odpowiedniego pogłębienia za pomocą rozumowania może prowadzić do zapatrywań błędnych.

²³ *Theol.* I, s. 6–7.

²⁴ Por. J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej” św. Augustyna*, [w:] św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 5.

²⁵ *Theol.* I, s. 7.

tinet in se), z tym że w człowieku elementy występują pod inną formą (*sub alia forma*). Poza tym materialny składnik człowieka (tj. ciało) powstał z elementów, człowiek wśród elementów mieszka, odżywia się nimi, bez nich nie mógłby zachować życia nawet przez jeden moment²⁶.

Zdolność wzrostu, odżywianie się oraz rodzenie to cechy, które są uwarunkowane posiadaniem życia. Upodabniają one człowieka do bytów drugiego szczebla, które poza samym bytowaniem (istnieniem) posiadają życie jako właściwą sobie doskonałość. Są to: rośliny drzewa i trawy. Ponieważ człowiek żyje, to odżywia się, rośnie oraz wytwarza nasienie tak jak rośliny i drzewa. Na trzecim szczeblu drabiny bytów pojawia się kolejna doskonałość, jaką jest czucie (*sentire*). Ogólne podobieństwo człowieka do bytów, którym doskonałość ta przysługuje, czyli do dzikich zwierząt (*animalibus brutis*), polega na tym, że tak jak i one człowiek posiada zmysły: wzrok, słuch, smak, dotyk i węch, może też czuć (*vigilare*) i spać (*dormire*) oraz tak jak i inne zwierzęta je i pije. Człowiek zawiera w sobie wszystkie doskonałości, które posiadają zwierzęta, a ich wzajemne podobieństwo osiąga najwyższy stopień. Nie jest to zresztą jedynie duże podobieństwo, ale coś znacznie poważniejszego, a mianowicie braterstwo (*confraternitas*) i przyjaźń (*amicitia*). Rajmund Sabunde uważa za warte podkreślenia i przemyślenia to, że wszystkie wymienione doskonałości na poszczególnych szczeblach drabiny bytów występują rozproszone (*sparsim*), a jedynie człowiek posiada je łącznie (*conjunctim*) i wszystkie na raz (*simul*). To on zawiera w sobie niższe szczeble bytowe, a zarazem je przekracza dzięki posiadaniu swoich własnych doskonałości, czyli doskonałości umysłowych. Sabunde uważa, że – ze względu na posiadaną zdolność rozumowania i wolny wybór – należy zgodzić się co do tego, że w porządku przyrodzonym nie ma żadnej istoty doskonalszej od człowieka²⁷.

Poza ogólnym podobieństwem człowieka i niższych odeń bytów, Sabunde uważa za konieczne wskazanie podobieństw, które nazywa podobieństwami szczegółowymi (*similitudo specialis*). Rozważając ten temat, stwierdza, że szczegółowe podobieństwo człowieka z bytami pierwszego szczebla, czyli elementami, minerałami, kamieniami i ciałami niebieskimi, polega na uporządkowaniu. Jak bowiem wśród elementów, minerałów i ciał niebieskich panuje hierarchiczny porządek (*sicut illa ordinata sunt inter se*), tak i człowiek jest uporządkowany w sobie samym (*sic homo est ordinatus in seipso*). Wśród bytów, które tylko istnieją, szlachetniejsze (*nobiliora*) i godniejsze (*digniora*) znajdują się wyżej (*sunt superius et altius*). Przykładem mogą być cztery elementy, z których jedne są doskonalsze – wyższe, a inne mniej doskonałe – niższe. Ziemia jest najmniej szlachetna, dlatego też znajduje się najniżej; woda jest szlachetniejsza niż ziemia, dlatego jest nad nią; powietrze jest szlachetniejsze od wody, a ogień od powietrza;

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, s. 7–8.

niebo znajduje się w górze, a ziemia w dole²⁸. To uporządkowanie znajduje analogię w ludzkim ciele: jak wśród elementów są wyższe i niższe, tak i wśród części ciała są wyższe i niższe. Głowa jest umieszczona w najwyższym miejscu (*in altissimo loco*) ciała, bo jest najszlachetniejsza i najgodniejsza spośród członków zewnętrznych. Inne, mniej szlachetne, znajdują się niżej. Najniższe są stopy, które utrzymują całe ciało ludzkie, dlatego są one podobne do ziemi, która jako najniższy z elementów utrzymuje pozostałe. Tak jak wyższe ciała niebieskie rządzą niższymi, głowa i części wyższe (na przykład ręka) również rządzą niższymi członkami. Wśród ciał niebieskich centralne jest Słońce, które przesyła światło i życie wszystkim innym. Jest ono umieszczone w środku siedmiu planet, a będąc w centrum, wpływa na ciała położone wyżej i niżej. Analogiczną rolę pełni serce, które po całym ciele rozsyła życie i ciepło (*influit vitam et calorem omnibus membris*), a jest umiejscowione w środku, dzięki czemu oddziałuje na członki wyższe i niższe. W tym właśnie hierarchicznym uporządkowaniu przejawia się wielka odpowiedniość i podobieństwo człowieka i świata²⁹.

Byty drugiego szczebla poza istnieniem posiadają także życie. Są to drzewa, rośliny i trawy wytwarzające nasienie (*semen*) i ziarna (*granum*), z których wyrasta po pewnym czasie nowa roślina, zgodnie z tym, co nakazuje (*exigit*) natura owych ziaren. Ale aby to się stało, nasienie musi się na określony czas ukryć w ziemi niczym w łonie (*tamquam in ventre*). I w tym przejawia się szczegółowe podobieństwo między roślinami a człowiekiem, ponieważ także i to nasienie, z którego rozwinie się człowiek, musi się na określony czas ukryć w łonie matki niczym w polu (*sicut in agro*). Jak ziarno lub nasienie, z których wyrośnie drzewo lub roślina, przyjmuje materię i pożywienie z ziemi, dzięki czemu wykształcają się jego korzenie i owoce, tak nasienie, z którego rozwija się człowiek, przyjmuje materię i pożywienie w łonie matki³⁰.

Kolejny przykład i przejaw podobieństwa: zarówno rośliny, jak i człowiek

²⁸ [...] *quia terra minus digna, ideo infima, et aqua, quae est dignior, ideo superior est quam terra, et aër quam aqua, et ignis quam aër. Theol. LVI, s. 71–72.*

²⁹ *Theol. LVII, s. 72. Theologia naturalis* jest przeniknięta ideą mikrokosmizmu, której fundamentem jest przekonanie o analogii między człowiekiem (mikrokosmosu) a światem (makrokosmosu). Pierwsze sformułowania tej idei występowały już w okresie filozofii jońskiej (związane były z działalnością szkoły medycznej w Kos), a z czasem rozwinęły się w obszerną doktrynę. Stało się to dzięki Platonowi, który zawarł ją w swoich dialogach (*Uczta, Gorgiasz, Timajos*), Galenowi (włączona do jego systemu medycznego) i Plotynowi. Recepja tej doktryny nastąpiła w okresie patrystyki (między innymi dzięki Orygenesowi, św. Hieronimowi) i w okresie wczesnego średniowiecza (dzięki Klaudianowi Mamertowi, Grzegorzowi Wielkiemu, Maksymowi Wyznawcy, Janowi z Damaszku i Nemezjuszowi z Emezy, Janowi Eriugenie). Szczegółne miejsce koncepcja człowieka jako mikrokosmosu zajmowała w myśli pisarzy dwunastowiecznych: Alana z Lille, Hugona ze św. Wiktora, Bernarda Silvestrisa, Honoriusza z Augustodunum, Hildegardy z Bingen. Dzieło Rajmunda Sabundego, które przekazuje tę koncepcję epoce renesansu, świadczy o jej trwałości i znaczeniu kulturowym.

³⁰ *Theol. LVII, s. 72.*

rozwijają się z nasienia, w którym nie ma prawie żadnego zróżnicowania (*nulla fere apparet diversitas*), a rozwój nie polega tylko na wzroście, ale przede wszystkim na wyodrębnianiu się różnych części. W przypadku roślin są to tak różniące się części, jak: korzenie, pień, korona, rdzeń, gałęzie, liście, kwiaty, owoce i nasiona. Podobnie jest w przypadku człowieka, bo przecież z niepodzielonego i niezróżnicowanego nasienia ojca rozwijają się tak różnorodne i niezliczone członki zewnętrzne: głowa, oczy, uszy, zęby, język, palce, ręce, stopy oraz wyspecjalizowane organy wewnętrzne, takie jak: serce, płuca, żołądek, wątroba, wnętrzności, nerki, kości, nerwy i żyły³¹.

Znacznie bardziej niż do drzew i innych roślin człowiek jest podobny do zwierząt nierozumnych (*animalibus brutis*). Tak jak one bowiem rodzi się po połączeniu w łonie matki nasion męskich i żeńskich. Posiada te same części ciała, co zwierzęta: głowę, oczy, uszy, nos, usta, język, zęby, serce, wątrobę, żołądek i inne członki. Inne cechy wspólne człowiekowi i zwierzętom, na które zwraca uwagę autor *Theologiae*, to przede wszystkim zdolność do swobodnego (*per se*) poruszania się z miejsca na miejsce (*de loco ad locum*). Następnie zdolność do poznania zmysłowego oraz podobna fizjologia (odżywianie, trawienie, wypróżnianie)³². Jest jeszcze jedno podobieństwo łączące człowieka ze wszystkimi niższymi bytami: jego ciało po śmierci powraca do ziemi, tak samo jak wracają do niej drzewa, rośliny i wszystkie zwierzęta. Ta sama jest bowiem materia ciała ludzkiego jak materia drzew, roślin i zwierząt³³.

Przedstawienie ogólnych i szczegółowych podobieństw między człowiekiem a bytami od niego niższymi wieńczy Sabunde następującymi wnioskami: człowiek jest dziełem (*opus*) wielkiego Boga, który sprawia, że z maleńkiego i niezróżnicowanego nasienia rozwijają się różnorodne i celowe członki, tworzące jedność ludzkiego ciała. Bóg zarządził różnorodność części (członków), a zarazem uporządkował (*ordinavit*) byty tak, że każdy z nich jest jednością (drzewo jest jednością złożoną z wielości: korzeni, pnia, gałęzi, liści i owoców). Sabunde podkreśla celowość i odpowiedniość budowy ciała ludzkiego. Odpowiedniość dotyczy ilości członków (rozwinęło się właśnie tyle, a nie więcej lub mniej) oraz ich budowy (członki są właśnie tak a tak ukształtowane i mają takie a takie przeznaczenie – *taliter disposita sunt*). Są one wzajemnie ułożone w pewien ściśle ustalony sposób i odmierzone według stałej miary³⁴. Poznanie budowy ciał, a zwłaszcza ciała ludzkiego, dostrzeżenie celowości w ich budowie prowadzi do podziwu, a zarazem rodzi pytanie o źródła tej celowości. Autor omawianego traktatu uważa za oczywiste, że celowość budowy poszczególnych bytów i całego świata

³¹ *Ibid.*, s. 72–73.

³² *Theol.* LVIII, s. 74.

³³ *Item alia magna convenientia. Sicut arbores, plantae, et animalia omnia in terram revertuntur; ita corpus hominis revertitur in terram; ergo de terra sumptum est. Eadem ergo material tui corporis, arborum, plantarum, animalium, postquam revertuntur ad unam et eandem materiam. Ibidem.*

³⁴ *Theol.* LVII, s. 73.

wskazuje na konieczność istnienia rozumnego Stwórcy, który te różnorodne części wytworzył (*fabricavit*), uporządkował (*ordinavit*), rozdysponował (*disposuit*), odmierzył (*mensuravit*) i zgromadził (*collocavit*), każdej przydzielając właściwe zadanie (*cuiuslibet officium proprium tribuit*)³⁵.

Przykładem celowości przyrody może być rozwój drzew i roślin, zmierzający do wytworzenia nasion i kwiatów, które pojawiają się ze względu na owoce, a te z kolei ze względu na kolejne nasiona. Przyroda naśladuje postępowanie artysty (*arbores et plantae operantur ad modum operationis artificis*), który działa rozumnie, wytwarzając w sposób uporządkowany jedno dzieło po drugim, a kiedy osiągnie cel, ze względu na który działał, zawiesza swoje działanie³⁶.

Według Sabundego uporządkowanie i funkcjonalna celowość budowy ludzkiego ciała świadczą o tym, że człowiek ma rozumnego i racjonalnego Stwórcę, dysponującego niezmierną mocą, nieocenioną mądrością, dobrocią i niezmierną łaskawością. Pyta retorycznie: „Kim jest ten, kto tak uporządkował ciało człowieka? Czyż nie jest to ten sam Twórca, który uporządkował świat pozaludzki?” I dodaje: „A może człowieka kształtują ojciec i matka, nieświadomie i w śnie formując jego ciało w tajemniczy sposób, często przy tym wcale tego nie chcąc i nie zamierzając?”³⁷. Racjonalność i konsekwencja działania Boga, przejawiające się w celowości przyrody, są naśladowane także przez człowieka, gdyż rozumny i rozważny człowiek postępuje mądrze (*prudenter*) i konsekwentnie dąży do celu, aż zrealizuje swój zamiar.

Dla uzyskania prawdziwej wiedzy o człowieku nie wystarczy wskazać podobieństw między nim a bytami niższymi. Należy jeszcze poznać różnice między nimi, naturę rzeczy bowiem pozwala poznać jedynie porównanie, które uwzględni oba te aspekty. Poznanie jednoczesne podobieństw i różnic jest właściwą drogą do uzyskania wiedzy o dowolnej rzeczy, ponieważ jest to droga zgodna z działaniem natury, która wytwarza zarówno podobieństwa, jak i różnice³⁸.

Różnice między bytami są (tak jak podobieństwa) dwojakiego rodzaju, mia-

³⁵ Sabunde nawiązuje do tradycji wywodzącej się z platońskiego *Timajosa*, który to dialog przedstawia Boga jako demiurga – architekta i twórcę kierującego się przy budowaniu świata liczbą, miarą i wagą. Grecki wyraz *demiurgos* Cyceron przetłumaczył jako *fabricator* i *aedificator* (*Paradoxa stoicorum*, 159 n). O Bogu jako budowniczym świata piszą Seneka (*Epistolae morales ad Lucilium*, VI, 65) oraz pisarze wczesnochrześcijańscy, między innymi Boecjusz (*Philosophiae consolatio* 9) i Chalcydiusz, który w swym tłumaczeniu *Timajosa* używa terminów *fabricator*, *opifex*, *genitor* (wyd. J. Wrobel, s. 24). Dzięki nim tradycja ta przeniknęła do średniowiecza.

³⁶ *Theol.* LVII, s. 73.

³⁷ *Numquid pater tuus et mater tua formaverunt ista membra? Nonne ipsis nescientibus et dormientibus membra formantur occulte etiam multotiens ipsis nolentibus, et non cupientibus formantur? Ibidem.*

³⁸ *Dum enim comparamus unam rem ad aliam, duo manifestantur nobis, scilicet convenientia et differentia unius ad alterum, et per istam duplicem comparationem manifestatur nobis natura cuiuslibet rei naturaliter, quia ipsa est via naturae, ista est etiam via intrandi in notitiam cuiuslibet rei. Theol.* LX, s. 77.

nowicie – ogólne i szczegółowe. Wszystkie stopnie bytu różnią się w sposób ogólny między sobą ze względu na to, że są to stopnie wzrastającej doskonałości, szlachetności i godności. Każdy kolejny stopień bytu góruje nad poprzednim, a czwarty nad wszystkimi trzema. Na każdym ze szczebli występują ponadto różnice szczegółowe między rzeczami, które się w nich mieszczą. Byty te odpowiadają sobie ogólnie co do rodzaju (*generaliter*), lecz różnią się gatunkowo (*specialiter*). Występujące tu różnice dotyczą natury: jedna natura różni się od drugiej (*una natura differat ab altera*) i jedna jest wyższa (*superior*), godniejsza (*dignior*) i szlachetniejsza (*nobilior*) od drugiej. Wśród bytów pierwszego szczebla cztery elementy odpowiadają sobie jedynie ze względu na istnienie (*esse*), lecz różnią się między sobą ze względu na posiadanie indywidualnej natury³⁹. Ziemia jest najniższa i mniej godna, mniej szlachetna i mniej piękna, woda posiada naturę wyższą niż ziemia, powietrze jest szlachetniejsze od wody, a ogień od powietrza⁴⁰. Podobnie jest z metalami (złoto jest szlachetniejsze niż srebro, srebro niż cyna, a cyna niż ołów) i kamieniami, ponieważ jeden szlachetny kamień jest cenniejszy niż inny. To samo dotyczy ciał niebieskich: Słońca, Księżyca, gwiazd. Ciała niebieskie są szlachetniejsze od wszystkich wcześniej wymienionych. Wszystkie one jednak należą do jednego szczebla istnienia, a są podobne w sensie ogólnym, bo posiadają jedynie bycie (istnienie), a nie są ożywione⁴¹.

Podobnie jest z bytami tworzącymi drugi szczebel drabiny bytowej: są podobne w sensie ogólnym, bo posiadają istnienie (*esse*) i życie (*vivere*), ale nie posiadają czucia. A jednak różnią się między sobą, ponieważ istnieje wielka liczba gatunków drzew, które mają różne natury. Podobnie trawy i zioła: każdy z niepoliczalnej liczby gatunków posiada swoją naturę różną od natury pozostałych. Podobnie byty, które są na trzecim szczeblu, odpowiadają sobie ogólnie (co do rodzaju), bo posiadają istnienie, życie i czucie, lecz różnią się bardzo co do gatunków. Gatunki zwierząt są bardzo liczne (niepoliczalne): niektóre zwierzęta chodzą po ziemi, inne mieszkają pod ziemią, jedne w wodzie, inne nad wodą, jeszcze inne w powietrzu. Ich natury są różne co do godności, szlachetności i przewyższania⁴².

Inaczej jest natomiast wśród bytów tworzących czwarty szczebel, na którym pojawia się doskonałość – jest wolny wybór (*liberum arbitrium*). To ogniwo łańcucha bytów tworzą ludzie. Różni się ono od poprzednio wymienionych tym, że wśród ludzi nie ma różnic co do natury, które istnieją w poprzednich szczeblach. Na tym szczeblu nie ma zróżnicowanych gatunków, ale jedynie zróżnicowane jednostki tego samego gatunku i tej samej natury. Żaden człowiek zatem nie jest

³⁹ *Similiter est in rebus, quae sunt in secundo gradu generali, quia omnia conveniunt generaliter [...] et tamen differunt in se, [...] quarum quaelibet habet suam singularem naturam distinctam a natura alterius, Theol. LXI, s. 78.*

⁴⁰ Teoria czterech elementów to najpopularniejsza teoria fizyczna starożytności i średniowiecza.

⁴¹ *Theol. LXI, s. 78.*

⁴² *Ibidem.*

szlachetniejszy ani godniejszy od drugiego ze względu na naturę, wszyscy bowiem posiadają zdolność wolnego wyboru, która jest doskonałością konstytuującą i wyróżniającą ten poziom bytu⁴³.

Chociaż nie ma między ludźmi różnic co do natury i jest jedna natura ludzka (*natura humana*), to jednak występują między ludźmi liczne różnice o charakterze akcydentalnym. I one to tworzą hierarchię wyższości i niższości. Różnice jednak istnieją wyłącznie *per accidens*, ze względu na cechy, które dopełniają („dochodzą” – *adveniunt*) naturę (co może zachodzić przez nabycie lub nadanie). W ten sposób powstaje hierarchia doskonałości posiadająca charakter przypadłościowy, a wyznaczają tę hierarchię cechy posiadane przez konkretne osoby. To, co w bytach niższych szczebli sprawia natura, w człowieku wynika z przypadłości. Nie są to w żadnym razie przypadłości związane z ciałem (są one istotne w bytach niższych szczebli), lecz wyłącznie przypadłości intelektualne (*accidentia intellectualia*), dotyczące rozumu i woli. Pierwsza i najważniejsza różnica między ludźmi powstaje więc ze względu na intelekt i wolną wolę. To one ustanawiają szlachectwo i wyższość⁴⁴.

Ze względu na to, że ludzie działają, kierując się wolą, wolnością i rozumem, jest zasadne (*rationabile est*), żeby różnice szlachetności i godności wynikały właśnie ze sfery woli (*voluntaria*) i intelektu (*intellectualia*). Sabunde wymienia następujące przypadłości intelektualne, ze względu na które dzielą się ludzie, tworząc liczne stopnie quasi-gatunkowe: władza (*potestas*), sądzenie (*juristictio*), obowiązek (*officium*), wiedza (*scientia*), sztuka (*ars*), cnota (*virtus*), mądrość (*sapientia*). Przypadłości te mogą być niekiedy nabyte (wyćwiczone) przez ludzi, a niekiedy nadane w sposób wolny (*liberaliter*) przez Boga. Ponieważ zaś są przypadłościami, dlatego mogą być utracone (*possunt perdi*). Ale nawet jeśli je ktoś utraci, nie przestaje być człowiekiem (*et tamen qui perdit, manet homo*). Oczywiście jeśli te przypadłości występują, to nobilitują (*nobilitant*) człowieka, uszlachetniają go (*dignificant*) i wznoszą jego naturę (*exaltant naturam humanam*). Czynią w ten

⁴³ *In rebus autem quarti gradus, in quibus est liberum arbitrium, ut sunt hominess, non est differentia sicut in aliis gradibus, quoniam in tribus gradibus praedictis, et in quolibet, sunt species multum diversae, et intra istum quartum gradum sunt individua diversa et multa, et non sunt nisi una species et natura. Nam in aliis tribus gradibus sunt multae species et multum diversae, quia quaelibet habet suam naturam, sed in quarto gradu est tantum una natura, et omnes res istius gradus sunt unius naturae, nec unus homo nobilior et dignior altero secundum naturam: nam omnes habent aequaliter liberum arbitrium, per quod quartus gradus constituitur, et ab aliis distinguitur. Ibidem.*

⁴⁴ *Licet autem omnes homines sunt ejusdem naturae, tamen infra istum gradum et intra istam naturam humanam fiunt multi gradus et diversitates accidentals, et multae differentiae [...]. Unde illa fiunt per accidentalia, et per illa quae adveniunt post naturam, et hoc per acquisitionem vel donationem. [...] infra quartum gradum, qui non habet nisi unam speciem, sunt multi gradus accidentals et differentes per accidentia nobiliora et minus nobilia [...] superiora et inferior, ergo et illud, quod facit natura in rebus, hoc facit accidens in hominibus [...] scilicet accidens intellectuale. Unde quia homo facit quartum gradum per intellectum et per liberum arbitrium: ita prima differentia inter hominess est nobilitas et superioritas. Ibid., s. 78–79.*

sposób jednego człowieka lepszym, a przez to wiele szlachetniejszym niż inny. Bez tych przypadłości natura ludzka byłaby naga (*nuda*) i czysta (*expoliata*). I właśnie dlatego że człowieka odzianego uważa się za bardziej godnego niż człowieka nagiego, mówi się, że cnoty ubierają nagą naturę (*dicuntur ideo habitus vestientes ipsam naturam*). Więc ludzie „odziani w cnoty” (*induti istis habitibus*) są szlachetniejsi. Sabunde ilustruje to następującym przykładem: różne kawałki zgrzebnego płótna mają taką samą wartość, ale wzrasta ona po dodaniu farby (*tingtura*) i jedne stają się szlachetniejsze od innego – tak też jest z człowiekiem⁴⁵. Jeśli zatem natura ludzka jest sama z siebie (*de se*) najszlachetniejsza ze wszystkich natur, to jeszcze bardziej uszlachetnia się dzięki przypadłościom intelektualnym. Tak więc chociaż wszyscy ludzie są równi co do natury, to jednak przypadłości dodane niektórym czynią tych ludzi wyższymi od pozostałych i zbliżają ich do Boga⁴⁶.

Poznanie różnic między człowiekiem a niższymi od niego bytami uważa Sabunde za sedno (gwóźdź – *clavis*) i tajnik (*secretum*) prawdziwego poznania zarówno natury człowieka, jak i wszelkiego dobra. Jak już powiedziano, różnica ta jest dwojakiego rodzaju: ogólna (*communis, generalis*) oraz szczegółowa (*specialis*). Pierwsza to różnica szlachetności i godności. Jak na przykład drzewo różni się godnością od trawy, a osioł od drzewa, tak i człowiek różni się od innych rzeczy ze względu na swoją szlachetność i godność: posiada szlachetniejszą i godniejszą naturę niż wszystkie inne rzeczy. Gdy uda się tę różnicę godności pojąć należycie i rozważyć (*bene considerare*), można poznać, że człowiek posiada najwyższą godność naturalną (*maximam dignitatem naturalem*) wśród bytów widzialnych (*inter omnes res quas videmus*). Składają się na nią: władza wolnego wyboru (*liberi arbitrii*), rozum (*ratio*), dzięki któremu osądza (*judicat*), poznaje (*intelligit*) i rozróżnia (*discernit*) wszystko. Człowiek posiada wolną wolę (*voluntatem liberam*), a także naturalną wolność (*naturalem libertatem*), działa w wolności (*ex libertate*), a nie z konieczności (*non ex necessitate*). Dlatego też człowiek ma dwie wynikające z natury przewagi (*excellencias naturales*) nad innymi bytami: po pierwsze stoi na czele i jest przełożonym wszystkich bytów z niższych szczebli; po drugie nie jest podporządkowany żadnej stworzonej rzeczy – to wynika z faktu wolnego wyboru, który jest najwyższą doskonałością naturalną mogącą istnieć w bycie⁴⁷.

Godności (*dignitatis*) wolnego wyboru nie można poznać inaczej niż przez porównanie do tego, co jest jej przeciwieństwem, a co występuje we wszystkich innych rzeczach. Wszystkie byty niższe od człowieka działają wyłącznie z ko-

⁴⁵ *Ibid.*, s. 79

⁴⁶ *Si enim natura humana est nobilissima de se super alias naturas, quanto magis ipsa per accidentia nobilissima nobilitatur, et etiam licet homines sunt aequales, quantum ad naturam, tamen accidentia praedicta aliquibus superaddita, faciunt tales homines ascendere supra alios, sicut panni propter tincturam, et tales homines magis appropinquant Deo. Ibidem.*

⁴⁷ *Theol.* LXII, s. 80.

nieczności (*operantur ex necessitate*). Elementy nieustannie wytwarzają z konieczności drzewa, trawy i inne rzeczy, które z nich się rodzą pod ziemią i nad nią. Drzewa i trawy z kolei wytwarzają gałęzie, kwiaty lub owoce. Także zwierzęta działają z popędu natury (*ex impetu naturae*), nie mogąc robić czegoś innego. Mówi się, że są to działania naturalne albo wymuszone (*naturaliter sive coacte facere*). Zdolność wolnego wyboru oddziela człowieka od rzeczy niższych. I już tylko sama ta zdolność wystarcza, by powiedzieć, że człowiek znajduje się ponad wszystkimi bytami niższymi (*homo dicitur sedere super omnes res inferiores*)⁴⁸.

Dostrzeżenie różnicy między człowiekiem a niższymi bytami stanowi fundament reguły poznawczej, którą Sabunde nazywa „regułą najdroższą człowiekowi” i którą uważa za najmocniejszą podstawę prowadzącą bez trudności do poznania tego, co trzeba wiedzieć o Bogu⁴⁹.

W dogłębniejším poznaniu różnicy między człowiekiem a pozostałymi bytami pomaga uświadomienie możliwości, które wiążą się z posiadaniem intelektu i woli. Podstawowym działaniem intelektu jest tworzenie języka, co pozwala człowiekowi na poznawanie (tj. rozumienie) pojedynczych słów (*verba*) i złożonych z nich wypowiedzi (*sermones*). W odróżnieniu od innych zwierząt, które jedynie słyszą dźwięk, człowiek pojmuje znaczenia (*significationes*) pojęć i sensy (*sententias*) zdań. Zwierzęta, niższe od człowieka, zapamiętują jedynie dźwięki, czyli rozróżniają brzmienia słów⁵⁰. Człowiek natomiast słyszy, pojmuje, a także interpretuje i rozważa (*revolvit*) znaczenie słów i mowy. Tworzenie mowy jest podstawową czynnością intelektu, a zarazem czynnością poznawczą, która najbardziej oddziela człowieka od zwierząt. Ta pierwsza czynność intelektu jest niejako bramą (*quaedam porta*) do dalszych czynności poznawczych. Sabunde spostrzega, że ludzie wydają się nie doceniać posiadania artykułowanej mowy. Uważa, że przyczyną tego jest fakt, iż nie zastanawiają się oni nad sobą, a zwłaszcza nie porównują siebie samych do zwierząt, które nie mogą posługiwać się językiem pojęciowym, nie mogą wnikać w znaczenia słów i poznawać ich sensu. Porównanie takie pozwoliłoby zobaczyć jasno (*clare videre*), jak wielka jest godność człowieka. Sabunde właśnie świadomość tej szczególnej kondycji człowieka uważa zarówno za najgłębszą tajemnicę (*secretum*), jak i za meritum całego myślenia człowieka o sobie samym. Człowiek, który nie zastanawia się nad sobą,

⁴⁸ *Ibid.*, s. 81.

⁴⁹ *Quod in ista differentia hominis ad alias res fundatur una regula homini certissima, quae est fundamentum firmissimum ad cognoscendum sine difficultate omnia necessaria de Deo. Theol. LXIII, s. 81.*

⁵⁰ Posiadanie zmysłu słuchu oraz pamięci to cechy, ze względu na które Rajmund Sabunde dokonuje podziału wewnątrz trzeciego szczebla bytu. Najniższe z tych zwierząt posiadają jedynie zmysł dotyku (jest on najpowszechniej występującym zmysłem), inne dotyk i węch czy wzrok. Występowanie słuchu i pamięci jest warunkiem uczenia się. Dlatego zwierzęta, takie jak pies, kot czy koń, autor *Theologiae* określa jako mogące się uczyć (*disciplinabilia*).

nie porównuje się z innymi zwierzętami, nie pozna nigdy samego siebie. Nie będzie też mógł radować się poznaniem Boga, do czego prowadzi człowieka dalszy namysł nad sobą. Autorefleksja – systematycznie pogłębiana znajomość samego siebie – jest natomiast źródłem doświadczalnej wiedzy o rozmiarach doskonałości, które wynoszą człowieka ponad inne zwierzęta. Ta wiedza jest – jak stwierdza Sabunde – zarazem źródłem zadowolenia i radości⁵¹.

Uzyskana dzięki porównaniom samowiedza nie jest kresem poznania ludzkiego, ale jedynie jego etapem. Zdolność rozumienia sądów i znaczeń słów jest początkiem poznania, ale go nie wyczerpuje. Poznanie umysłowe polega także na rozważaniu w sercu⁵² różnic między sędziami i znaczeniami. Poznanie wyraża się w różnego typu rozumowaniach, może się wznosić (*potest ascendere*) od jednego sądu do drugiego (*de una sententia ad aliam*) i od jednego rozmyślenia do drugiego (*de una cogitatione ad aliam*), czyli może przechodzić od tego, co mniejsze, do tego, co większe (*de minore ad majorem*). Sabunde zauważa, że przedmiotem namysłu poznawczego człowiek może uczynić także swoje własne procesy poznawcze. Refleksja nad własnym poznaniem prowadzi do wniosku, że właściwa jedynie dla człowieka zdolność przeprowadzania takich rozumowań jest wielką mocą (*magna potestas*). Przeprowadzać takie rozumowania to czynić coś z czegoś (*facere de aliquo aliquid*). A to z kolei pozwala zrozumieć, że jeszcze większą, największą rzeczą jest uczynić coś z niczego. Samo zagadnienie stworzenia *ex nihilo* jest bardzo poważnym problemem, a przecież człowiek i to zagadnienie roztrząsa w swoim umyśle (sercu)⁵³.

Najbardziej trudnym zagadnieniem, jakie może być rozważane przez człowieka, jest Bóg. Jest to zarazem najwyższy i najdoskonalszy przedmiot, który może być przez człowieka poznany. Poznanie Boga jest więc szczytem, a zarazem granicą ludzkiego poznania.

Człowiek nie może poznawać (*intelligere*) ani rozważać (*cogitare*), ani pożądać (*desiderare*) niczego większego ani lepszego od Boga. W przeciwnym wypadku człowiek mógłby poznawać coś większego od istniejącego Stwórcy: myśl ludzka byłaby mocniejsza i większa od istniejącego Boga; w stworzeniu było-

⁵¹ *Theol.* LXIII, s. 81.

⁵² *Ibid.*, s. 82. [...] *revolvere in corde suo*. W traktacie Rajmunda Sabundego pojawia się motyw poznania uzyskiwanego sercem, czyli poznania mądrościowego, które łączy się z miłością. Taka relacja miłości i poznania ma źródło w poglądach Platona, który widział w Erosie dążenie do doskonałego poznania, a w miłości moc stwórczą – „pożądanie piękna”, wznoszące się od pożądania cielesnego do ujęć duchowych (por. *Uczta* 201C; 212B). Max Scheler w *Liebe und Erkenntnis* (Bern 1970) wyróżnia w nurcie łączącym miłość i poznanie dwa kierunki: indyjsko-grecko-platońsko-arystotelesowsko-tomistyczny, przyznający w procesie poznawczym prymat rozumowi przed miłością (wola), oraz kierunek nowotestamentowo-augustyńsko-franciszkański, przyznający prymat miłości (woli). Rajmunda Sabundego, podobnie jak i Ramona Lulla oraz żyjącego dużo od nich później Błażeja Pascala, zaliczyć można do tego drugiego nurtu. Z poglądem Schelera polemizował Gisbert Kranz w książce *Liebe und Erkenntnis. Ein Versuch* (München, Salzburg 1972).

⁵³ *Theol.* LXIII, s. 82.

by coś więcej niż w Stwórcy. Jest to całkowity absurd. Sabunde pyta retorycznie: „W jaki sposób Stwórca wyposażyłby stworzenie tak, by było ono lepsze (większe) niż on sam? By mogło poznawać albo pożądać więcej lub lepiej od Niego samego?”. Tego nie zniosłaby natura⁵⁴.

Ale refleksja nad własnym poznaniem uświadamia człowiekowi, że jego poznawanie, myślenie i pożądanie mogą wzrastać w nieskończoność na modłę liczb, które nie mają granicy (*non habent terminem*) ani końca (*neque finem*). Ujmując coś intelektem i myśląc o przedmiocie, który jest pod jakimś względem skończony, można wznieść się od niego – zarówno w poznaniu oraz myśleniu, jak i pożądaniu – ku czemuś jeszcze lepszemu i większemu. Skoro moc nieskończonego wznoszenia się w poznaniu i pragnieniu przysługuje intelektowi i woli człowieka, to Bóg, który dał tę moc człowiekowi, musi być nieskończony i bezmierny⁵⁵.

Wychodząc od rozważań na temat mocy poznawczych i wolitywnych człowieka, Sabunde wyprowadza regułę odnoszącą się do Boga. Uważa ją za zakorzenioną w człowieku, niefalsyfikowaną (*infallibilis*) podstawę i rdzeń najpewniejszego (*certissime*) i niewymagającego trudu (*sine labore*) poznania Boga. Jest to sposób poznawania najwłaściwszy (najbliższy – *propinquissimus*) człowiekowi, który na podstawie analizy własnego myślenia i własnego poznania może dowieść istnienia Boga oraz uzyskać niezbędną wiedzę na Jego temat. Aby poznać Boga, nie trzeba poszukiwać przykładów poza człowiekiem. Nie jest też potrzebne żadne świadectwo, poza poznaniem samego siebie⁵⁶.

Reguła, o której mówi Sabunde, jest następująca⁵⁷: Bóg jest tym, od czego nic większego nie może być pomyślane. Może też brzmieć: Bóg jest największy z tego, co może być pomyślane. Wynika z tego, że Bóg jest tym, co może być pomyślane jako największe, a czymś większym jest istnieć, niż nie istnieć. Zatem przedmiotem, o którym człowiek może pomyśleć jako o najdoskonalszym, najwspanialszym, najszlachetniejszym i najwyższym, jest istniejący Bóg. Ta reguła pozwala (i zarazem wystarcza) też poznać przymioty Boga: można mu przypisać to, co człowiek potrafi pomyśleć najlepszego, najszlachetniejszego i najdoskonalszego⁵⁸.

Kolejną operacją i zadaniem (*officium*) umysłu jest łączenie (*componere*) i dzielenie (*dividere*) oraz potwierdzanie (*affirmare*) i zaprzeczanie (*negare*).

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 83

⁵⁷ Jest to wyraźne nawiązanie do „ratio Anselmi” (niekiedy nazywanego „dowodem ontologicznym”): Bóg jest tym, od czego nic większego nie można pomyśleć (*Poslogion*, II). Z pojęcia Boga wynika Jego doskonałość i to, że jest On najwyższym istnieniem. Samo pojęcie Boga, ponad którego nie można pomyśleć nic doskonalszego, implikuje w sposób oczywisty konieczność Jego istnienia.

⁵⁸ *Theol.* LXIII, s. 83.

Sztuka afirmowania i negowania jest konieczna dla człowieka jako człowieka⁵⁹. Potwierdzenie i negowanie są działaniami intelektu jeszcze szlachetniejszymi niż pojmowanie i rozumienie⁶⁰. Zdolność ta jeszcze bardziej pogłębia dystans między człowiekiem a zwierzętami nierozumnymi. Żadna rzecz niższa od człowieka nie może bowiem potwierdzać ani zaprzeczać, co jest zadaniem samego intelektu (*solius intellectus*). Kiedy zaś człowiek potwierdza (*affirmat*) coś, zarazem przyjmuje (*recipit*) to i stwierdza, że rzecz afirmowana istnieje. To, co afirmowane, jest przyswajane przez intelekt, a to, co negowane, jest odrzucane. Afirmacja i negacja wiążą się z przyjęciem (lub odrzuceniem) tego, co wynika w sposób konieczny z pierwszej przyjętej danej. W ten sposób afirmacja i negacja wiążą (*ligant*) intelekt⁶¹.

Największe znaczenie Rajmund Sabunde przypisuje operacjom afirmowania lub negowania w odniesieniu do sfery etyki. Autor ten uważa za najważniejszą zdolność do afirmowania lub negowania tego, co jest związane z dobrem lub złem człowieka jako człowieka (*homo inquantum homo est*). Niekiedy człowiek afirmuje to, co jest fałszem lub złem i co prowadzi do jego destrukcji, a neguje to, co jest prawdą i dobrem służącym zbawieniu. Wynika z tego potrzeba rozwijania umiejętności rozróżniania prawdy i fałszu oraz dobra i zła, którą umiejętność autor *Theologiae* nazywa „sztuką afirmacji i negacji”. Chodzi o to, aby każdy człowiek wiedział, co należy afirmować, a co negować lub na co przyzwalać, a co odrzucać; by w dziedzinie wyborów moralnych był pewny (*certus*), nie zaś wątpiący (*dubius*). Nie chodzi o to, by człowiek posiadał sztukę potwierdzania lub negowania wszystkiego, lecz tylko tego, co przysługuje człowiekowi jako człowiekowi – to pozwala uchronić się przed największym niebezpieczeństwem, jakim jest zatracenie (*perditio*) człowieka. Chodzi o poznanie powinności (*debitum*) moralnej i powinności wiary, by stało się wiadome, jaki człowiek powinien być, do czego powinien zmierzać i czym się kierować w działaniu. Etyka jest więc tym, do czego prowadzi poznanie teoretyczne.

RESUMEN

„Ramón Sabunde (1385–1435) es uno de esos autores que influyó más en la evolución de la filosofía, que la mayoría de manuales de filosofía reconocen. Cumplió el papel de intermediario entre la Edad Media y el Renacimiento, sobre todo en su trabajo “*Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine*” que transmite las ideas más importantes de sus precursores. Esas ideas evolucionaron y más tarde fueron ampliamente extendidas por filósofos más conocidos por nosotros que el propio Sabunde. Su principal objetivo era mostrar a los lectores la totalidad de nuestra realidad y por otra parte – la posición y el significado de la existencia humana en el Universo. Para lograr este

⁵⁹ *Theol.* LXV, s. 86.

⁶⁰ To oraz inne liczne sformułowania pozwalają określić Rajmunda Sabundego jako woluntarystę.

⁶¹ *Theol.* LXV, s. 86.

objetivo creó la idea de “la cadena de las existencias”, que es uno de los temas principales en su *Theologia naturalis*. En opinión de Sabunde para llegar a conocer el mundo es necesario contemplar la naturaleza del hombre – ese último es el verdadero propósito de la filosofía. Sabunde nos muestra la singularidad del Género Humano comparando al hombre con otras criaturas – nuestras similitudes y diferencias, en general, y también en detalle. Entender todas estas similitudes y diferencias es tarea de todo ser humano; de otro modo tanto él como ella no reconocerán su naturaleza y valor. Y lo que es importante – el conocimiento de nosotros mismos puede llevarnos a la experiencia de Dios. Para experimentar y conocer a Dios, hay que contemplar dos características únicas del hombre, a saber: intelecto y libre albedrío. Estas dos son las raíces de la dignidad y la singularidad del Ser Humano. De ese modo las ideas que Ramón Sabunde tiene acerca del hombre, del mundo y del Universo se enlazan con las ideas de la filosofía medieval y renacen como apoteosis renacimiento del hombre.

Palabras claves: “Cadena de existencias”, antropología, siglo XV.

SUMMARY

Ramon Sabunde (1385–1435) is one of those authors, whose influence on evolution of philosophy was bigger than that of most of the philosophy manuals acknowledged. He fulfilled the role of intermediary between the middle ages and renaissance, and in his work *Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine* he transmitted the most important ideas of his precursors. Those ideas were later evolved and spread by philosophers even better known to us than Sabunde himself. His main goal was to show readers the whole of our reality and moreover – the position and the meaning of human existence in the Universe. To achieve this goal he created the idea “the chain of existence”, which is one of the main subjects in his *Theologia naturalis*. In Sabunde’s opinion getting to know the world is the necessary entrance to contemplate the nature of man, which is the proper intent of philosophy. Sabunde shows us the uniqueness of a human kind by comparing man and other creatures – our similarities and dissimilarities; in general and also in detail. To understand all those similarities and dissimilarities is a task of every human being, otherwise they will not recognize his nature and value. And what is important – knowledge of ourselves may result in experiencing God. To experience and to get to know God, one must contemplate two unique characteristics of man, namely: intellect and free will. Those two are the roots of dignity and uniqueness of man. This way Ramon Sabunde’s idea of Man, World and Universe, linked to ideas of the middle ages philosophy, rebears as renaissance apothecosis of Man.

Key words: “chain of the beings”, anthropology, 15th century.

STRESZCZENIE

Rajmund Sabunde (1385–1436) to jeden z tych autorów, których wpływ na rozwój filozofii był większy, niż przyznają to podręczniki historii tej dyscypliny. Spełnił on rolę pośrednika między średniowieczem a renesansem, a w swym dziele *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine* przekazał najważniejsze idee sformułowane przez swych poprzedników. Były one później rozwijane przez filozofów dzisiaj znacznie nam lepiej znanych niż on.

Głównym celem Sabundego było przekazanie czytelnikowi całościowego obrazu rzeczywistości i ukazanie miejsca i znaczenia człowieka w świecie. Celowi temu posłużyła idea „łańcucha bytów”, która jest jednym z naczelných motywów w *Theologia naturalis seu liber creaturum*. Poznanie świata jest według Sabundego koniecznym wstępem do rozważań na temat natury człowieka, co jest właściwym celem filozofii. Ukazanie wyjątkowości człowieka odbywa się przez porównanie go

z pozostałymi stworzeniami i ukazanie różnic oraz podobieństw między nimi. Podobieństwa i różnice mogą mieć charakter ogólny oraz szczegółowy. Uświadomienie ich sobie jest zadaniem każdego człowieka, inaczej nie pozna on swojej prawdziwej wartości. Wiedza o sobie samym pozwala człowiekowi także na uzyskanie poznania Boga, do którego prowadzi namysł nad dwiema wyjątkowymi właściwościami człowieka, jakimi są intelekt i wolna wola. One są źródłem szczególnej godności i wyjątkowości człowieka. W ten sposób refleksja nad światem, nawiązująca do idei filozofii średniowiecznej, przetrwała się w dziele Rajmunda Sabundego w renesansową apoteozę człowieka.

Słowa kluczowe: „łańcuch bytów”, antropologia, wiek XV.

ADELE RICCIOTTI

Método y simbología en la razón poética de María Zambrano

The method and symbolism of the poetical reason by María Zambrano

Como la misma María Zambrano admite, sobre la Razón poética “es muy difícil, casi imposible hablar”¹: el *dinamismo* propio de la razón buscada por Zambrano, y la *vivencia* que le sirve de guía y sustento, no pueden ser sometidos a las categorías fijas del análisis interpretativo sistemático, y resultan reacios a toda descripción analítica “tradicional”.

Su objetivo primordial es salvaguardar la esencia de un pensamiento que capta las cosas en sus estados nacientes y que acompaña la vida en su *revelarse* a sí misma. El método de tal razón no puede adaptarse al de la tradición filosófica occidental, sino que debe descubrirse dentro del vivir según la revelación; dentro del espacio que media entre el *descenso* al *sentir originario* y la iluminación de una conciencia *auroral*: la de Zambrano siempre es *razón mediadora*². Como la *verdad* es lo que germina – lo que se hace visible en el instante de su nacimiento – el *logos* que quiere ser *verdadero* ha de coger este acto en su posibilidad de actuación, en su modo de abrirse, aunque resulte irrealizable su total de-velación. Entonces, la *verdad* nunca se puede definir dentro de una *unidad* ya preestablecida sino que ha de ser descubierta cada vez *re-naciendo* con una renovada conciencia que acompaña la vida rescatando sus raíces sagradas y su misterio.

Zambrano siempre se muestra crítica frente a la filosofía occidental que no ha sido capaz de relacionarse con el auténtico ser del hombre y ha fracasado en su de-

¹ M. Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori España, Madrid, 1989, p. 130.

² “La razón mediadora es conjunción, conjugación de no ser y ser, incluye el tiempo, se mueve entre el, desciende y asciende por la escalera del tiempo” (Inédito de María Zambrano catalogado como [M-140] y conservado en la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga).

ber de “guía” porque es esclava del “delirio de deificación”³. Ella hace ver cómo su *razón poética* puede comprender la totalidad del ser llegando mediante la reflexión y la interpretación a sus dimensiones escondidas: éstas son las que nunca se pueden racionalizar, las que sólo se pueden „acoger” mediante una predisposición diferente, un método diferente que sepa hacerse “relación viva” reflejando la relatividad que la vida y el ser mismo son⁴.

Lo más característico del método propuesto por Zambrano es su movimiento de *ir y venir*, una “ida y vuelta” desde las regiones del *sentir originario* donde siempre la razón poética quiere empezar su trayecto. Éste es el mismo movimiento que la *poesía* realiza, descendiendo a los infiernos del ser y descubriendo lo que está *más allá* de lo conocido. Pero la razón poética transita sin quedarse, como la poesía, en las oscuridades de la realidad – su partes más íntimas –, volviendo a la “superficie” donde se hace posible la reflexión, la interpretación de lo *sagrado*⁵. Porque siempre a la razón, aunque sea “poética”, se le pide que sostenga el peso de semejantes descubrimientos, que pretenden también una forma de claridad.

Definido por la misma pensadora como un *logos órfico-pitagórico* – heredero de la noción de *logos de Manzanares* de Ortega y Gasset⁶ –, la razón poética co-

³ “Europa no hereda de Grecia sus dioses ya desacreditados y consumidos por la filosofía griega. Su Dios le viene de un pueblo semita; es, de todos los dioses, el Dios creador por excelencia. El que ha sacado al mundo de la nada. Él ha sido el verdadero Dios de Europa, el Dios de un «pueblo elegido» por Él para salvar a todo el universo. Dios creador, pero que perdió al hombre y con él al mundo. Pues el hombre, criatura predilecta, también se rebeló, y al hacerlo desposeyó a Dios del mundo que creara para su gloria. El «seréis como dioses» de la serpiente despertó en el hombre su deseo de suplantar a Dios en el mundo, de ser Dios dueño de un mundo que él no había creado”, M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid 2000, p. 47.

⁴ “El conocimiento en un ser viviente ha de ser una relación viva [...]. Puesto que lo que venimos indicando es que el pensamiento es mucho más que el uso del concepto, del juicio, del razonar y aun de la intuición. El pensamiento abarca más que lo que se entiende por intelectual. O bien, el pensamiento es sentir, y dentro de este genérico sentir, anhelar y esperar. [...] el pensamiento no funciona plenamente sino cuando se enraíza con este sentir originario, ‘a priori’ de la condición humana [...]. La razón o no existe o es mucho más amplia y plural en sus modalidades de lo que se suele entender y admitir”, ead., *El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón*, 1966, [M-129].

⁵ “Mas, la sola poesía no alcanza a lo divino, que la Filosofía logra en sus instantes supremos, cuando está apunto de negarse a sí misma despojándose de su ser que es la razón. La poesía sin milagro no lo puede realizar, ya que es cuerpo, resistencia, cuajada continuidad. La poesía permanece en lo sagrado y por ello requiere, exige, estado de permanente sacrificio. Mas, tratándose de la poesía, la captación es un adentramiento, una penetración en lo todavía informe. La poesía no es contemplativa primariamente, puesto que es acción antes que conocimiento”, ead., *La Cuba Secreta*, in “Orígenes”, 20, La Habana, 1948, p. 6.

⁶ “Un logos que constituye un punto de partida indeleble para mi pensamiento, [...] un *logos* que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas y fuese cauce de sentido para ellas [...]. En un *logos* órfico, aunque Ortega no lo presentara nunca así, y aun rechazase el lamento de Eurídice. La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe

incide con un pensamiento que sin estabilizarse en un “absoluto” sigue “musicalmente” sus propias notas, avanzando sin ver la finalidad de su senda. Este proceder representa lo contrario al método que nació con Parménides⁷, el “camino recto”, o sea una “esfera” total y perfecta que no deja espacio para lo demás. Si la filosofía occidental fracasa en su incapacidad de apertura a lo *extraño*⁸, a lo que no puede explicarse dentro del absolutismo del concepto o del sistema, la razón de Zambrano busca los *vacíos* entre los cuales se realiza la “circulación” del pensamiento. Así que este movimiento de la razón poética resulta no solamente un *ir y venir*, sino además un camino que avanza en *espiral*: se derrama acercándose a un *centro* y desplegándose hasta donde la relevación sobreviene, manteniendo la armonía heraclitiana de los contrarios⁹, la convivencia de la multiplicidad y de la ambigüedad del ser.

La imagen de la *espiral* es fundamental para comprender el método de Zambrano y puede ser útil la comparación con el símbolo estudiado por el islamólogo R. Guénon, uno de los más influyentes pensadores en los últimos escritos de Zambrano. En su *Le symbolisme de la Croix*¹⁰, Guénon explica cómo la *espiral* representa la constitución del Ser en la multiplicidad de sus modos: si el eje vertical muestra la dirección de la realización del Ser (simbólicamente hacia el Cielo), las rotaciones en espiral en torno de ésta simbolizan los estados atravesados durante la existencia. Zambrano vuelve a proponer la misma imagen para

ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del *logos* (expresa en el «*logos* del Manzanares»), me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética; razón, quizá, la única que pudiera hacer, de nuevo, encontrar aliento a la filosofía para salvarse – al modo de una circunstancia – de las tergiversaciones y trampas en que ha sido apresada.”, ead., *De la Aurora*, Tabla Rasa, 2004, Madrid, pp. 186–187.

⁷ “Parménides es el que primeramente enuncia que el pensamiento constituye en principio la filosofía: el método”, M. Zambrano, *Notas de un método...*, p. 27. Es notorio que María Zambrano nomine con “racionalismo” toda la tradición filosófica nacida con Parménides, y que continúa hasta Hegel, caracterizada por la búsqueda de la *unidad*: tal actitud conduce a la pretensión de la explicación total del ser, a la *identidad*, y su consecuencia es para la pensadora reconocible en la tragedia que ha llegado a ser la historia moderna. La voluntad de “ser” que el pensamiento persigue se traduce con la divinización del individuo y, por supuesto, de la historia, contrasignada por la idolatría del poder.

⁸ “Ha sido una especie de imperativo de la filosofía, desde su origen mismo, el presentarse sola, prescindiendo de todo cuanto en verdad ha necesitado para ser. Mas lo ha ido consumiendo o, cuando así no lo conseguía, lo ha dejado en la sombra, tras de su claridad”, *ibid.*, p. 15. El término *extraño* a veces es utilizado por Zambrano para referirse a la realidad originaria, oculta y escondida que ella identifica con el *apeiron* de Anaximandro, pero en un contexto que quiere resaltar la actitud de renegación propia del pensamiento filosófico tradicional hacia esta dimensión humana, en verdad la más auténtica en donde el hombre pueda comprenderse.

⁹ María Zambrano describe la filosofía de Heráclito como “uno de esos geniales momentos en que lo sagrado se define y, al par, el alma humana que lo confiesa como su íntima fe”, ead., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2005, p. 140.

¹⁰ R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, Éditions Traditionnelles, Paris 1947.

representar el movimiento del vivir que en su actuación revela la multiplicidad de los estados, de las dimensiones del ser: “Pues la vida es como una columna o espiral que asciende creando planos nuevos. Es verdadera y propia creación”¹¹.

Ahora bien, la parte más importante de la simbología de la *espiral* es la del *centro*: el *centro* es donde se encuentra la revelación de la *persona* – quien llega al reconocimiento del propio ser –. Sólo el *centro* testimonia el equilibrio entre *ser* y *vida*, entre *ser* y *realidad*, que se realiza por *instantes*. Y sólo en un instante se produce la revelación de la *unidad* de la persona: la *unidad* nunca definitiva, al ser el hombre quien “falta de ser” y está destinado a su continua búsqueda. El *centro* es el lugar – lo único – donde la visión de sí mismo se cumple sin la ilusión creada por el pensamiento filosófico tradicional; donde la visión es inocente porque es “pura”, sin pretensión ni voluntad de totalidad.

La función del centro bien se puede ilustrar por medio de otra imagen utilizada por Zambrano, la de la *llama*: la llama es fuente de luz, tiene un centro oscuro y negro, donde la visión es imposible pero es lo que ilumina el entorno y lo que hace posible la visibilidad misma:

Habría por tanto que distinguir entre lo que se presenta como claro y lo que en su palpar oscuro crea claridad. Tal como el centro oscuro de la llama que ilumina, la llama que hace ver además de todo lo que ilumina la pasión propia de la luz que ante nuestros ojos se hace, de la luz que ha de ser alimentada, enderezada. Una luz de la que el sujeto *participa haciéndola*, no recibéndola en modo inerte: la verdad viviente que sólo aquel que la mantiene y en ella está dispuesto a quemarse puede ofrecer. Un símbolo o al menos una imagen de la experiencia que sólo reencendiéndose en una fe inicial llega a darse. Ya que la fe es semilla, razón viviente¹².

La imagen de la llama aclara perfectamente lo que Zambrano quiere resaltar una y otra vez, es decir, la diferencia entre dos tipologías de claridad: la de la filosofía racionalista y *la otra*, la que se pone entre la oscuridad de las *entrañas* y la luz de una conciencia que no las abandona sino que las salva sin borrarlas, lo que sí

¹¹ M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo* (1960), Siruela, Madrid 1998, p. 155. La figura de la espiral está presente también en *Los Bienaventurados*, Siruela, Madrid 2004, p. 27. Además, en una carta a A. Berman, de 15 junio 1970, Zambrano explica la relación entre el tiempo, la verdad y la imagen espiral de la existencia: “La razón verídica es esa: el tiempo no corre como un río, sino que es más bien como un árbol, y como el tronco del árbol va envolviéndose en capas concéntricas. Es la existencia del centro la que determina estos círculos, estas envolturas. Y todo lo que se hace de verdad es así”.

¹² Ead., *La experiencia de la historia (después de entonces)*, en *Los intelectuales en el drama de España*, Trotta, Madrid 1998, p. 80. Es importante tener siempre presente la diferencia que establece Zambrano entre “sistema”, la forma propia de la filosofía tradicional que no puede coincidir con la totalidad de la verdad humana, y la imagen derivada de la “visión” que se ofrece en la revelación: “Visión y no sistema, porque se trata de visión de la propia vida que no puede ofrecerse en sistema. La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en una visión, en una intuición, no en un sistema de razones”, ead., *La perplejidad*, “Diario 16 (Suplemento »Culturas«)”, 19 octubre, 1986, Madrid, p. 16.

hace el acto de la definición. La razón poética es *auroral* exactamente por esta capacidad de mediación que mantiene la conexión de los dos reinos en los cuales el hombre vive. Ésta se hace *aurora* por su actitud de seguir el dinamismo del vivir que se genera desde el sentir originario que vincula al hombre con la dimensión de lo sagrado, la dimensión que ha de ser recuperada cada vez se quiere “pensar y vivir desde la verdad”¹³.

Una mediación igual es la que efectúa la memoria, llamada por Zambrano “nodriza y madre del pensamiento”¹⁴: ésta es la facultad esencial para el conocimiento de uno mismo porque es el vehículo por medio del cual la conciencia se mueve entre la *multiplicidad de los tiempos*, construyendo puentes entre las diferentes dimensiones del ser. El tiempo está lejos de la definición de “tiempo lineal”, ya que por el contrario se desplegaría entre un pasado que siempre ha de ser recuperado y un presente que encuentra su verdad en la revelación del *re-nacer*: renaciendo cotidianamente desde la “pureza” de la revelación del ser, el pensamiento sigue conservando la verdad del *estado naciente* y acompañando al individuo en sus sucesivos renacimientos y revelaciones sin “fijarse” en un absoluto que no lo refleja. La razón poética puede así realizar la tarea de “guía” que Zambrano pretende que tenga la filosofía. Naturalmente, la imposibilidad de definir conceptualmente un modo de proceder que tanto diverge de lo “recto y lineal” de la tradición racionalista comporta el uso de figuras e imágenes que puedan explicar mejor lo que se entiende. Éste es otro de los motivos de ciertas elecciones estilísticas en los últimos textos de Zambrano: solo por medio del símbolo consigue clarificar plenamente lo que entiende por razón poética.

Es importante recordar que los últimos escritos de Zambrano – los más simbólicos y herméticos – derivan de reflexiones nacidas en el periodo que la autora transcurrió en Roma (1953–1964), donde tuvo ocasión de profundizar en temas gnósticos, animada por amistades como la de Elemire Zolla¹⁵. Entre sus lecturas de este periodo se pueden recordar, además de al ya mencionado René Guénon, a Louis Massignon¹⁶,

¹³ Ead., *Delirio y destino*, Editorial Centro Estudios Ramón Areces, Madrid 1998, p. 30.

¹⁴ Ead., *Notas de un método...*, p. 83.

¹⁵ La amistad entre María Zambrano y Elemire Zolla empezó en Roma y continuó toda la vida, lo que testimonia una correspondencia ininterrumpida. Unos fragmentos de estas cartas han sido publicados en la revista italiana *Humanitas*, 3, Brescia, mayo-junio 2003, pp. 441–452.

¹⁶ L. Massignon, leído por la primera vez en el 1932, en la “Revista de Occidente”, fue muy estudiado por Zambrano más tarde, en 1955, y ella misma declara en una carta del 1973 a Lezama Lima: “Louis Massignon es el único maestro que desde hace larguísimo años he encontrado” (en J. Moreno Sanz, *Encuentro sin fin*, Endymion, Madrid 1998, p. 117). Parece interesante que 1955 sea el año de la muerte de Ortega y Gasset: en cierto modo, el camino de Zambrano demuestra separarse definitivamente de los residuos del racionalismo empírico-vital que la ligaban al maestro, para orientarse hacia temáticas casi opuestas, caracterizadas por aquel simbolismo órfico-pitagórico que la autora ya había proclamado como su verdadera vocación. Sobre la confesión de un consciente cambio de su pensamiento es testigo también la carta a Agustín Andreu, de 10 agosto 1975: “En mi

Marius Schneider y a Henry Corbin¹⁷. También por medio de los escritos de estos autores, Zambrano indaga en el mundo de las antiguas simbologías recuperando figuras que irán poblando sus últimos textos: figuras idóneas de lo que ella entiende como representar sin la reducción que el uso de la definición sistemática comportaría.

Por lo tanto, además de la *espiral*, es interesante recordar otras imágenes que se repiten en obras fundamentales de María Zambrano como *Los Bienaventurados*, *Claros del bosque* y *De la Aurora*. Como la misma Zambrano afirma, el símbolo resulta un “lugar de revelación”¹⁸ por su acción mediadora: espacio y tiempo se unifican creando una particular dimensión donde queda abolida la oposición entre sujeto y objeto. Se comprende entonces cómo el símbolo no solo tiene una función expresiva, sino que es un canal a través del cual la razón poética llega a los reinos oscuros del ser, que así se revelan. Pero la revelación la obtiene quien es capaz de reconocerla y conservarla; es decir quien sabe que la vía racional llega hasta un punto a partir del cual solo medios como el símbolo pueden seguir avanzando. El análisis del valor de los símbolos en los textos de Zambrano permite comprender el método de la revelación por el cual actúa la razón poética: sin pretensión de totalidad sino de guía que acompaña a cada persona en su propia interpretación.

Un símbolo fundamental en todo el pensamiento de Zambrano es el del *centro*. Como se ha señalado antes, el *centro* indica el punto desde el que se abre una visión “pura” y justa del propio ser, así como desde el que se puede *re-nacer* pensándose a sí mismo desde la *verdad*. Quien llega al *centro* es la *persona*. Así, el *centro* es término esencial para Zambrano porque indica al individuo que alcanza el estado éticamente más alto, donde es posible reconocerse en la propia condición de “mendigo del ser”. Como el ser del hombre nunca es completo, entero, en contra de lo que la filosofía occidental persigue, la revelación más *verdadera* se verifica cuando se reconoce la propia “imposibilidad de ser”¹⁹. Esto puede pa-

mente ya no pueden aguardar más sin nacer pensamientos o, más bien, un pensamiento y su despliegue hace ya largo tiempo concebido – Roma 1955 –”. (A. Andreu, *Cartas de La Pièce*, Pretextos & Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 275).

¹⁷ María Zambrano conoció personalmente a H. Corbin en el 1962, durante el Congreso de Royaumont (Francia) titulado “Les Rêves et les Sociétés Humaines”, o sea en el periodo en el cual estaba investigando el tema del sueño.

¹⁸ M. Zambrano, *El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón*, junio 1966, [M-129]. Un extracto del manuscrito ha sido publicado en la antología de J. Moreno Sanz, *La razón en la sombra*, Siruela, Madrid 2004, pp. 114–125. Además cf., sobre el tema de la acción unificadora del símbolo, el ensayo de M. Zambrano, *Los símbolos*, en “Semana”, 292, diciembre 1963, pp. 4–5.

¹⁹ Zambrano rebate la famosa afirmación de Simone Weil declarando: “»Le vie est impossible«, ha dicho Simone Weil [...]. Mas, en verdad, ser es imposible” (*El sueño creador* (1965–1986), Turner, Madrid 1989, p. 52). Para la referencia a S. Weil se remite a *La pesanteur et la grace*, Librairie Plon, Paris 1947.

sar solamente en un *instante*²⁰, cuando hay un perfecto equilibrio entre ser, realidad y vida.

Desde luego, este valor atribuido al *centro* no es una novedad, y encuentra su confirmación en los estudios que un autor como R. Guénon realizó en profundidad en su obra; y sobre todo en relación a otro importante símbolo de la tradición gnóstica: la *cruz*. En su ya citado *Le Symbolisme de la Croix*, el autor explica cómo en la imagen de la cruz llega a figurar la totalidad del Ser, y su *centro* es el punto donde se resuelven todas oposiciones y contradicciones de la realidad. En cada tradición religiosa el *centro* representa la “Unidad primordial” a la cual se ha de volver: la “Identidad suprema” anterior al principio de la historia y de la diferenciación.

Zambrano hace un homenaje explícito de Guénon en su fragmento *El punto oscuro y la cruz de Claros del bosque*. Lo que ella describe es el sentido de la *cruz* tal como lo había analizado Guénon, es decir, imagen del Ser que se despliega por medio del tiempo terrestre (eje horizontal) y de la eternidad (eje vertical), constituyendo “múltiples dimensiones”. La *identidad* del ser – imposible en modo definitivo – se alcanza en el *instante* representado por el *centro* de la cruz, donde se cruzan las dos dimensiones humanas, la histórica y la trascendente: “Y si siempre fuera así, si siempre el ser humano se mantuviera extendido en esta cruz, viviría de verdad. [...] Mas mientras tanto, el corazón aún oscuro, con su pasividad, un vaso con su vacío nada más, tendría que ser el centro, sin someterse al yo que lo suplanta”²¹.

En su *La tumba de Antígona*, Zambrano cita a Guénon en relación a la imagen de la cruz, pero acentuando el sentido de la salvación de la historia: ésta pasa de *sacrificial* a ética por medio de la conversión del ser humano que funda el valor de la *persona*²². La de Antígona, que representa a quien puede revelarse y donar la revelación a lo además por medio del completo rescato de los errores de la *historia trágica*, es una cruz “desasosegada” porque le falta la dirección vertical que indica la transcendencia. A través de la acción de rescato cumplida por Antígona se restituye “simbólicamente” la dirección vertical, para convertir a la historia *apócrifa* en *verdadera*²³. Por medio de este símbolo, Zambrano muestra la

²⁰ “[...] ya que toda revelación se da en un instante”, M. Zambrano, *Notas de un método...*, p. 83.

²¹ Ead., *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 2002, p. 127.

²² Toda reflexión de Zambrano se fundamenta sobre la dialéctica *personaje – persona*: el *personaje* es el hombre que no se conoce pero “quiere ser” de un Ser absoluto, divinizando a sí mismo. La historia poblada de personajes es la *historia trágica*, consecuencia del delirio de deificación que el pensamiento cumple ya desde el nacimiento de la filosofía con la pregunta sobre el “ser de las cosas” por Parménides. *Persona* es quien reconoce la propia condición de “ser carente” y convierte la historia en *historia ética*, rescatando también los errores del pasado y los crímenes consecuentes. Sin duda, detrás de esta interpretación está la experiencia de la Guerra Civil y del conflicto bélico que Zambrano vive y padece como exiliada.

²³ “Y así la historia apócrifa asfixia casi constantemente a la verdadera, esa que la razón filosófica se afana en revelar y establecer y la razón poética en rescatar. Entre las dos, como entre dos

verdadera acción moral de su razón poética que, como mediadora, es capaz de rescatar los errores de la historia desentrañando su sentido.

En el *Prólogo*²⁴ de la misma obra, Zambrano introduce otro símbolo importante que va ligado al de la *cruz*: la *balanza*. La imagen de la *balanza* aparece a menudo en sus escritos, a ella dedica un fragmento en *De la Aurora*²⁵, una referencia a su *centro* en *Claros del bosque*²⁶ y un párrafo de *Notas de un método*. En este último, Zambrano expone la distinción fundamental entre *centro* y *horizonte*: si el *centro* representa la unidad del Origen – la perfección perdida –, “lugar de la eterna presencia”²⁷, el *horizonte* es el lugar de la libertad y de la historia. Entonces, la *balanza* es el equilibrio posible que se realiza cuando ya ha empezado la historia; y su *centro* es la señal de la perdida unidad, “un solo punto de recogida claridad lo establece. [...] Una Tierra intermediaria [...]. Una tierra preciosa que no tiene por propiedad la extensión”²⁸.

La referencia a la “unidad perdida”, es decir, a la condición de Adán antes de la caída en la historia – lugar donde el hombre empieza la búsqueda de propio ser – conduce a otros dos símbolos utilizados por Zambrano: el del *Albor* y el de la *Sierpe*:

La Sierpe, o algo en figura serpentina, es en nuestra tradición religiosa occidental, incluido el Islam ortodoxo, y reduplicadamente en el gnosticismo ofídico judío y greco-cristiano, la suprema iniciadora, de la cual el primer hombre – ya en dualidad de hombre y mujer – recibió el camino, el humano camino, cayendo, del estado de naturaleza en el que no había camino alguno, a la historia [...]. Es la inicial salida, del *lugar del ser* al camino²⁹.

maderos que se cruzan, sufren un suplicio las víctimas propiciatorias de la humana historia. Ya que en el símbolo de la cruz podemos encontrar el eje vertical que señala la tensión de lo terrestre hacia el cielo, como la línea más directa de influjo del cielo sobre la tierra, eje igualmente de la figura de la humana atención en su extremada vigilia, y de la decisión en su firmeza. Y en el eje horizontal la dirección paralela al suelo terrestre en que el mismo suelo se alza y aprisiona los brazos abiertos, signo de la total entrega del mediador; de esa entrega completa de su ser y de su presencia, en virtud de la cual el ave puede ser capturada, suplicada (V. R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*). Y la historia misma apócrifa se encarga de que tal figura sin dejar de ser una cruz se desfigure y sea un aspa. Pues que en la cruz aspada los dos ejes aparecen con el mismo valor y se ha abolido, además, la dirección vertical que es la que a los servidores de la historia apócrifa más les desasosiega.”, M. Zambrano, *La tumba de Antígona*, Litoral, Málaga 1989, p. 30.

²⁴ Ivi, p. 34.

²⁵ M. Zambrano, *La balanza de la Aurora...*, p. 88.

²⁶ Ead., *Claros del bosque...*, p. 69.

²⁷ Ead., *Notas de un método...*, p. 41.

²⁸ Ead., *De la Aurora...*, p. 88.

²⁹ Ead., *Notas de un método...*, pp. 34–35. Además, escribe Zambrano sobre la sierpe en el capítulo *El árbol de la vida. La sierpe* de *Los Bienaventurados* (Siruela, Madrid 2004, pp. 19–20: “La sierpe de la vida ha salido a la luz como una firma imborrable, como una advertencia de alguien a quien le costará muy caro, pues que tendrá que dejarla proseguir e irla dotando incasablemente, pues eso es lo que la sierpe pide: dote. [...] Y al serle negado el avanzar a la sierpe moviéndose

La *Sierpe* representa entonces “el camino del ser”, su imposibilidad de residir en lo Absoluto del Origen. En particular, la imagen de la *Sierpe enroscada* a un árbol se relaciona directamente a la analizada por Guénon en su *Le symbolisme de la Croix*. Como cuentan las tradiciones gnósticas, la *sierpe* es símbolo de la hélice trazada en torno al cilindro – el “tronco-Eje del Mundo” – que configura la *espiral del Ser*, el camino que conduce hacia los estados superiores. Así que el símbolo es utilizado para expresar la necesidad del ser humano después de su caída en la historia: la de buscar su unidad a través de un trayecto que lo lleva a un nivel espiritualmente más alto, lo que para Zambrano hace a la *persona*.

El mismo símbolo del Árbol aparece en otro importante texto de Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*³⁰ donde es explicado a partir de las doctrinas indias y de la Cábala, que desde luego Zambrano conocía bien. Sustituyendo la tradicional imagen cristiana de los dos árboles – el de *la Vida* y el de *Ciencia* – por un único árbol que tiene sus propias raíces hacia lo alto, quería representar la diferencia entre el mundo supra-cósmico y el mundo terrenal. A partir de ahí, la posibilidad de ver el Árbol derecho sólo puede ser realizada por quien se sitúa en el mundo divino. Es importante esta figura de la subdivisión entre *alto* y *bajo* porque resulta muy adecuada para describir lo que Zambrano siempre entiende por estructura metafísica, basada en la mediación entre las *entrañas* y lo *divino*: lo que está escondido puede revelarse sólo en una cierta condición de visión, de modo que lo que era *oscuro* pueda llegar a la luz. Toda la filosofía de Zambrano resulta ser, al final, la voluntad de revelar lo *sagrado* en la luz de la conciencia. Pero con la condición de que esta luz no sea la luz violenta del concepto, propia del pensamiento racionalista, sino una luz *auroral* que conserva y acoge lo *extraño* sin reducirlo. Todo esto necesita de una conversión espiritual del hombre y una conversión ética de la historia, de modo que el rescate de lo que está escondido conduzca hacia ese renacimiento cuyo portavoz es la razón poética.

A través de esta circulación, por la que el pensamiento se aproxima gradualmente a un *centro* desde el que es posible la revelación del ser, el camino que la “guía-razón poética” enseña parece similar al mostrado por la doctrina del *sufismo*. Algunos autores han resaltado las coincidencias entre las imágenes usadas por Zambrano en sus últimos textos y las típicas del sufismo. Pero es importante no considerar la de Zambrano como una “recuperación” de una práctica mística. Más bien, se trata de encontrar en el sufismo semejanzas con el modo de proponer la filosofía como “guía” que quiere ante todo “reconciliar vida y pensamiento”³¹.

circularmente, va sinuosa enroscándose en la recta que debería seguir, enroscándose a un tronco imaginario sin despegarse del suelo todavía. [...] Proseguirá siempre así su suerte, la suerte de la vida, de esta vida”.

³⁰ R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris 1962.

³¹ “Mas la filosofía que no ha humillado a la vida, se ha humillado a sí misma, ha humillado la verdad. ¿Cómo salvar la distancia, cómo lograr que vida y verdad se entiendan, dejando la vida el es-

Como es sabido, el sufismo es una corriente mística de origen coránico³² que enseña al iniciado el logro y la comprensión del misterio divino, por medio de un “viaje” del alma según “etapas” que comportan una progresiva transformación interior. A Zambrano le interesa sobre todo la idea de que la progresiva unión con Dios se cumple por *renacimientos* que elevan a una dimensión de mayor conciencia, incluyendo los estados vividos precedentemente. Ella siempre resalta la necesidad de rescatar el pasado de lo que ha sido vivido sin conciencia, y que ha de ser salvado por un pensamiento renovado para que sea posible un auténtico *renacer* en la verdad. Naturalmente, esta convicción comienza desde la reflexión sobre la Guerra Civil española y el conflicto bélico que la autora vive, extendiéndose durante su largo camino filosófico en cada ámbito humano meditado. Siendo trágica la experiencia vivida personalmente por ella, su sentido se extiende hasta una filosofía global de la historia que busca las raíces de sus errores y la solución en el renacimiento ético del hombre.

Además, en los textos de filosofía islámica Zambrano encuentra la representación de un modo de proceder que utiliza símbolos y nunca conceptos, y donde la revelación se abre a quien sabe reconocerla sin cercarla. Como ella enseña en su *Claros del bosque*: “No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco a buscar nada de ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido”³³.

Lo que Zambrano quiere testimoniar con toda su obra es la predisposición de un pensamiento que, a diferencia del filosófico tradicional, no busca y no pretende poseer los objetos, sino que se acerca sin violencia por medio de actitudes fundamentales como la *atención* y la *piEDAD*³⁴. Esta es la disposición propia de la poesía, que humildemente desciende hasta las zonas de sombras y las acoge sin temor, sin reducirla a la *unidad*. Lo “poético” de la razón de Zambrano reside entonces en esta predisposición a la “acogida” que la filosofía parece haber olvidado. Naturalmente, eso nunca debe de ser confundido con la voluntad de sustituir el modo de proceder de la filosofía – transformación de lo *sagrado* en lo *divino* – por el modo de la poesía³⁵. La filosofía de Zambrano permanece siempre siendo filosofía, pero

pacio para la verdad y entrando la verdad en la misma vida, transformándola hasta donde sea preciso sin humillación?”, M. Zambrano, *La confesión, género literario* (1943), Siruela, Madrid 1995, p. 24.

³² Esta es la tesis del islamólogo Louis Massignon, ahora confirmada.

³³ M. Zambrano, *Claros del bosque...*, p. 11.

³⁴ El sentimiento de la *piEDAD*, fundamental en la obra de María Zambrano, es definido como el sentimiento capaz de “sentir »lo otro« como tal, sin esquematizarlo en una abstracción” (ead., *El hombre y lo divino...*, p. 216), es decir la actitud, propia de la poesía, de acoger lo *extraño* sin reducirlo. Además del importante capítulo *El trato con lo divino: la PiEDAD de El hombre y lo divino*, se recuerda el ensayo *Para una historia de la piEDAD*, publicado en la revista “Lyceum”, 5, febrero 1949, La Habana, pp. 6–13.

³⁵ Aquí se pone de manifiesto la diferencia entre María Zambrano y Antonio Machado: para ambos la *heterogeneidad del Ser* no puede ser captada por un pensamiento racionalista, y es nec-

se extiende hasta nuevos territorios inexplorados, “robando” los medios a la poesía. La razón “vuelve” desde los íferos en los cuales ha descubierto el origen y, bajo la luz de una conciencia nunca demasiado deslumbrante, los somete a la interpretación racional. Así, ciertas reanudaciones de la práctica sufí han de ser entendidas como una indicación sobre el justo modo de aproximarse a las verdades más íntimas y profundas.

Uno de los autores fundamentales para Zambrano es, sin duda, el islamólogo Louis Massignon, estudioso del místico iraní Al – Hallâj (Tur, 857-Baghdad, 922), y cuya obra *Parole donnée*³⁶ fué una lectura constante de la pensadora. Tanto esta obra como *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî* de Henry Corbin, son fuentes de informaciones que se pueden considerar esenciales para la composición de los últimos textos de Zambrano. En particular, la doctrina del profeta Ibn ‘Arabî (Murcia, 1165-Damasco, 1240), expuesta por Corbin en su obra, demuestra cómo los mismos símbolos de *llama, centro, vacíos, balanza* están en la práctica sufí que se propone revelar el re-nacimiento ético y espiritual. Sobre todo, la importancia atribuida a la dimensión del *sueño*³⁷ – lugar donde se presentan los símbolos reveladores al iniciado – ofrece una semejanza iluminadora con Zambrano. Ella estudió los sueños durante un largo periodo, escribiendo obras como *Los sueños y el tiempo*³⁸ y *El sueño creador*³⁹. El símbolo y el sueño son modos y lugares donde, como para la mística sufí, se produce una revelación imposible por vía racional. Y, especialmente, persiste la convicción de que el hombre sea mucho más que lo que se puede reflexionar por conceptos, a la luz de la idea. El hombre es un ser oscuro y desconocido que se revela a quien sabe aceptar lo que siempre queda como *extraño* pero no por esto menos verdadero.

Zambrano busca, en sus últimos escritos, un lenguaje no convencional y que pueda hacerse espejo fiel de lo que ella entiende por razón poética. En los textos de filosofía islámica ella reconoce evidentemente un modo para revelar sin explicitar el camino que se tendría que emprender personalmente. La suya es una “propuesta”, una indicación para un *renacimiento* de la conciencia humana que no quiere presentarse como definitiva, más bien como “oferta” por medio de *señales* que su método invita a seguir y a descifrar. Por eso mismo el mensaje de estos te-

esaria la predisposición a la poesía. Pero, para Machado la metafísica poética es un *logos* distinto y contrastante con el *logos* de la filosofía, suficiente en sí mismo, mientras que para Zambrano la poesía no es suficiente, y se produce una recuperación de la actitud poética pero dentro de una metafísica filosófica.

³⁶ L. Massignon, *Parole donnée*, Du Seuil, Paris 1983.

³⁷ La práctica del *ta’wil*, según la hermenéutica chiíta, consiste en la interpretación simbólica del *Mundo imaginális*, lugar de las visiones teofánicas, y por lo tanto se muestra el cumplimiento de la Revelación profética al iniciado. Cfr., H. Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, Flammarion, Paris 1958.

³⁸ M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo...*

³⁹ Ead., *El sueño creador...*

xtos se muestra difícil, y tergiversable: se trata de un anuncio que no quiere declararse, sino “aparecerse” a quien sepa reconocerlo, en su propia dimensión, como la obra-guía *Claros del bosque* intenta indicar. Por tanto, la razón poética es *auroral*, pues se introduce en la vida hasta alcanzar el sentir originario desde donde se rescata el origen; descubre el instante del renacimiento, lugar de pureza donde las sombras y la luz conviven en una mediación que cada día tiene que ser renovada. Razón mediadora y piadosa que se espera después de la crisis de la modernidad —esta “noche oscura de lo humano”⁴⁰ en la que el hombre queda abandonado—, y que al fin deberá reconciliar vida y pensamiento.

BIBLIOGRAFIA

- Andreu A., *Cartas de La Pièce*, Pretextos & Universidad Politécnica de Valencia, 2002.
- Corbin H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris 1958.
- Guénon R., *Le Symbolisme de la Croix*, Éditions Traditionnelles, Paris 1947.
- Guénon R., *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris 1962.
- Massignon L., *Parole donnée*, Du Seuil, Paris 1983.
- Moreno Sanz J., *Encuentro sin fin*, Endymion, Madrid 1998.
- Moreno Sanz J., *La razón en la sombra*, Siruela, Madrid 2004.
- Pertile M., “*Cara, il viaggio è cominciato*”, “Humanitas”, 3, Brescia, mayo-junio 2003, pp. 441–452.
- Weil S., *La pesanteur et la grace*, Librairie Plon, Paris 1947.
- Zambrano M., *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 2002.
- Zambrano M., *De la Aurora*, Tabla Rasa, Madrid 2004.
- Zambrano M., *Delirio y destino*, Editorial Centro Estudios Ramón Areces, Madrid 1998.
- Zambrano M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2005.
- Zambrano M., *El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón, 1966*, [M-129].
- Zambrano M., *El sueño creador (1965–1986)*, Turner, Madrid 1989.
- Zambrano M., *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid 2000.
- Zambrano M., *La confesión, género literario (1943)*, Siruela, Madrid 1995, p. 24.
- Zambrano M., *La Cuba Secreta*, in “Orígenes”, 20, La Habana, 1948.
- Zambrano M., *Los intelectuales en el drama de España*, Trotta, Madrid 1998.
- Zambrano M., *La perplejidad*, “Diario 16 (Suplemento “Culturas””, 19 octubre, 1986 Madrid.
- Zambrano M., *La tumba de Antígona*, Litoral, Málaga 1989.
- Zambrano M., *Los Bienaventurados*, Siruela, Madrid 2004.
- Zambrano M., *Los símbolos*, en “Semana”, 292, diciembre 1963, pp. 4–5.
- Zambrano M., *Los sueños y el tiempo (1960)*, Siruela, Madrid 1998.
- Zambrano M., *Notas de un método*, Mondadori España, Madrid 1989.
- Zambrano M., *Para una historia de la piedad*, “Lyceum”, 5, febrero 1949, La Habana, pp. 6–13

⁴⁰ Ead., *La agonía de Europa...*, p. 99.

RESUMEN

La Razón poética de María Zambrano tiene un *dinamismo* propio que sigue la *vivencia* de la vida, siendo su guía y su sustento. Así que no se puede someter a las categorías fijas del análisis interpretativo sistemático. Más allá del pensamiento tradicional, el *logos órfico-pitagórico* descubre otros caminos para abrirse a lo *extraño*. Los símbolos de las culturas orientales son uno de estos caminos; a través de ellos, Zambrano encuentra un modo diferente para llegar a revelación del ser.

Dentro de una análisis interpretativa, el mundo de los símbolos del *centro*, de la *balanza*, de la *llama*, de la *cruz*, y los de la practica sufi, ayuda a alcanzar el sentir originario desde donde se rescata el origen.

Palabras claves: Razón poética, *extraño*, símbolos, culturas orientales, centro, balanza, llama, cruz, origen.

SUMMARY

María Zambrano's poetical mind possesses its own dynamics that is parallel to vitality itself, that supports and leads her. So it is not easy to analyze and systematize it precisely. Orphic-pythagorean logos is searching for new, unknown to the traditional thought, ways to open up to all that is different. Among them are the Oriental cultural symbols. By them Zambrano finds her different ways to reach the discovery of existence.

Within the interpretation analysis a symbolic world of center, scales, flame, cross and also the symbols of the sufi meditation help to find the primeval feeling of where the beginning is.

Key words: poetical mind, difference, symbols, Oriental cultures, center, scale, fire, cross, beginning.

STRESZCZENIE

Rozum poetycki Marii Zambrano posiada swoją wewnętrzną dynamikę, równoległą do samej żywotności i będącej dla niej wsparciem i przewodnikiem. Nie sposób go zatem podporządkować ścisłym kategoriom interpretacyjnym systematycznej analizy. Logos orficko-pitagorejski poszukuje innych, nieznanych myśli tradycyjnej, dróg otwarcia się na to, co odmienne. Jedną z tych dróg stanowią symbole pochodzące z kultur orientalnych, poprzez które Zambrano odnajduje odmienne sposoby dotarcia do odkrycia bytu.

W obrębie interpretacyjnej analizy symboliczny świat centrum, wagi, płomienia, krzyża oraz symboliki zaczerpniętej z praktyk sufickich pomaga w dotarciu do pierwotnego odczucia, skąd wywodzi się początek.

Słowa kluczowe: rozum poetycki, odmienność, symbole, kultury orientalne, centrum, waga, płomień, krzyż, początek.

MANUEL SÁNCHEZ CUESTA

Lo filosófico y lo religioso en Julián Marías¹

What does Julián Marías mean by philosophical and religious

JULIÁN MARÍAS, FILÓSOFO CATÓLICO

Uno de los aspectos más notorios del pensamiento de Julián Marías, junto al primario que ocupa en él la filosofía, es el de su religiosidad, el de su cristianismo católico. Tan importante es en el pensador vallisoletano este rasgo que bien podría decirse que Marías constituye un caso modélico de “filósofo católico”.

Sin embargo, con la locución “filósofo católico” no se alude a un Julián Marías que tuviera por ocupación la Filosofía y, además, como credo religioso el catolicismo, sino a un filósofo que hizo del cristianismo católico la raíz nutriente de todo su pensamiento. “Únicamente – escribe – podemos llamar cristiana a la filosofía de los cristianos en cuanto tales”², lo que indica que el adjetivo “cristiana” en modo alguno puede calificar definitivamente una Filosofía. “No se puede derivar una filosofía del cristianismo, en modo alguno. Lo que pasa es que el cristiano, a diferencia del que no lo es, se encuentra en una situación determinada, diferente de otras; y esta situación personal –individual o histórica y social– está condicionada por esa dimensión que es el cristianismo. Si ese cristiano hace filosofía, por supuesto la hace condicionado por esa situación”³. No hay, pues, una Filosofía que sea cristiana o que dimanar del cristianismo, ya que de ser así, y habida cuenta de que el cristianismo es una doctrina religiosa, ésta quedaría invalidada.

¹ Artykuł nawiązuje do tekstu publikowanego w ”Paideia, Revista de Filosofía y didáctica filosófica”, nr 78 (2007).

² J. Marías, *Biografía de la Filosofía*, Alianza, Madrid 1980, p. 189.

³ Id., *Filosofía y Cristianismo*, „Cuenta y Razón” 1981, nr 4, Otoño.

Algo que, en efecto, históricamente ya ha sucedido al no saberse percibir este problema capital, llevando a la Filosofía a ocultar bajo su nombre otra cosa distinta.

Marías, desde su fe católica, no sólo observa la realidad en torno, sino que construye su Filosofía. Y es que está convencido de que ese presupuesto, lejos de constituir un filtro mediatizador, se le aparece como el único camino posible para llevar a cabo esa tarea, dado que el hombre ha de partir de ciertas creencias básicas en las que siempre se halla. Por eso, a medida que va abundando en el catolicismo, se irá separando de una iglesia en exceso conservadurista.

Sobre esta temprana actitud tuvo mucho que ver, sin duda, y de un doble modo, la lectura de San Anselmo. Por una parte, permitiéndole visionar el argumento ontológico desde una perspectiva antropológica. Esta sitúa en la estructura misma del ser humano una aspiración ineludible hacia Dios, como realidad fundante de todas las demás, y que equivale a ver al hombre orientado hacia una suerte de plenitud cuya negación sólo puede ser tildada de insensatez. Desde esta perspectiva resulta del todo problemático para Marías hacer Filosofía marginando los problemas concernientes al Absoluto, dado que quien reflexiona con seriedad sobre lo que hay, sobre el fundamento de la realidad, que es tanto como proponerse dotar a la misma de verdadero sentido, ha de enfrentar *a fortiori* el hecho de indagar desde dónde le adviene a ésta su inteligibilidad. Y es precisamente aquí donde cifra esa determinante cuestión del Absoluto, independientemente, por supuesto, del conocimiento que se posea de él.

El hecho de que el hombre sea persona le exige, para poder vivir, saber a qué atenerse. Y esto sólo es posible conocerlo, según nuestro autor, desde la percepción del Absoluto como fundamento de la propia vida. Con lo cual, el acceso a Dios, garante de nuestra vida al dotarla de sentido, emerge para la Filosofía desde lo más dentro nuestro y no como algo que le adviniera a esa teóricamente desde afuera. Es lo que Marías quiere señalar cuando asevera con tanta firmeza como convicción, que toda la Filosofía se resume en el problema del Absoluto⁴. Dando con ello pie a una especie de círculo hermenéutico que propugna la necesidad de conocer a Dios, si quiero saber quién soy, así como la necesidad igualmente de conocerme a mí mismo a fin de saber quién es Dios.

Y, por otra parte, llevando a Julián Marías al convencimiento de que es preciso invertir, al acercarse al hecho religioso, el proceso teológicamente establecido de transitar desde la inteligencia a la fe y no más bien desde la fe a la inteligencia. De esa actitud deja constancia en dos escritos. En el prólogo de su libro *La perspectiva cristiana*, cuando escribe: “mi primer ensayo filosófico *San Anselmo y el insensato*, de 1935, me hizo enfrentarme con la interpretación intelectual de la fe cristiana. Las dos famosas expresiones »*fides quaerens intellectum*« y »*credo ut intelligam*« dejaron en mí honda huella, me descubrieron una clave que no habría de abandonar nun-

⁴ *Ibid.*, p. 6.

ca”⁵; y en el capítulo VII de su *Miguel de Unamuno*, donde dice: “el cristiano debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la fe”⁶.

Lo que ambos textos muestran es que no se trata de dar pruebas objetivas justificadoras del hecho religioso capital, antes, por el contrario, y puesto que el hombre encuentra al Absoluto en su vida, de intentar aprehenderlo, vivirlo y conjugarlo con su condición de persona, esto es, de facilitar pistas y probabilidades. Y puesto que las realidades personales nada tienen que ver con las científicas siempre empeñadas en certificar los hechos mediante razonamientos físico-matemáticos, difícilmente estos podrían servir de aval a aquéllas. Las realidades personales requieren otra suerte de verificaciones acordes con nuestro desarrollo existencial a fin de que sean capaces de dar una respuesta coherente a lo que cada uno precisamos saber para poder vivir. No es sorprendente que nuestro autor vuelva a poner de relieve años después esta misma génesis filosófica de la fe: “el momento en que va a aparecer propiamente la Filosofía como tal, dentro del Cristianismo, o en el que el Cristianismo va a irrumpir como tal en la Filosofía, es el que expresa la fórmula agustiniana que empleará luego, con mayor plenitud y más a fondo, San Anselmo: *fides quaerens intellectum*, la fe que busca la inteligencia. Y, en íntima conexión con ella, la otra fórmula: *credo ut intelligam*, creo para entender. Ahí aparece ya la necesidad estricta de entender, y se busca un conocimiento teológico o filosófico que parte de la fe. Lo que se busca es la inteligencia, la intelección; pero la fe aparece como motor”⁷.

FENOMENOLOGÍA DE LA REALIDAD HUMANA

Pues bien, Julián Marías, siguiendo a Ortega, entiende que la vida individual – mi vida, la de cada ser humano – constituye la realidad primaria e inmediata desde la que ha de partir cualquier Filosofía posible. Una vida esta, obviamente, circunstanciada. En consecuencia, nuestra primera percepción consiste en el descubrimiento, mediante el método fenomenológico, de vernos a nosotros mismos viviendo, existiendo con las cosas y con los demás seres humanos. Es decir, gracias a dicha intuición inmediata y directa logramos reconocernos como un “alguien”, percibimos como un yo circunstanciado, identificarnos con los proyectos en los que estamos empeñados, sentirnos a la base de una felicidad a la que se halla orientada nuestra existencia toda. En definitiva, lo que esta visión fenomenológica nos posibilita a cada uno es aprehendernos como persona, esto es, como un yo y un tú, nunca como un impersonal él.

Descubrirnos los hombres como personas supone percibir simultáneamente que nuestra vida se enmarca entre esos dos límites precisos que son el nacimien-

⁵ Id., *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid 1999, p. 9.

⁶ Id., *Miguel de Unamuno*, Austral, Espasa-Calpe, Madrid 1980, p. 177.

⁷ Id., *Filosofía y Cristianismo...*

to y la muerte. Ambos la convierten en un horizonte del que, sin embargo, ninguno de ellos puede ser asumido como componente intrínseco, pese a que, en cambio, tengan que ver directamente con ella, dado que la delimitan desde afuera. Lo que Marías pone de manifiesto es que tales límites no permiten ser obviados por ninguna Filosofía que se precie antes, por el contrario, ésta ha de incluirlos en su núcleo principal de reflexiones, pues de no hacerlo así no lograríamos entender nuestra completa vida. Y siendo la Filosofía, como lo es, un saber de totalidad, falsificaríamos nuestra percepción si, de un modo injustificado, no atendiéramos a esos márgenes que recortan temporalmente nuestro existir y, por eso, dotan, pueden dotar, a la vida de sentidos contrapuestos.

Nacimiento y muerte dan lugar a lo que Julián Marías llama “cuestiones fronterizas”. Uno y otra se nos imponen, obligándonos a prestarles la oportuna atención, ya que las dos tienen que ver con la busca de un fundamento para nuestra vida. Y como ser persona significa ser un “alguien”, nos es exigitivo conocer si existe, en efecto, un “más allá” que trascienda la temporalidad de nuestro vivir, a fin de desarrollarnos como humanos. Exigencia esta que dota a la vida de un carácter indefectiblemente dramático, ya que pese a no poder certificarse aquél a ciencia cierta, es, sin embargo, preciso conocerlo si queremos dar sentido humano a nuestro vivir.

De ahí las existenciales e inextricablemente unidas preguntas que se hace Julián Marías de “¿quién soy yo?” y “¿qué será de mí?”, las cuales, como salta a la vista, no aluden al hombre en general, sino al hombre individual y concreto que en verdad somos. Este hecho, que aparentemente podría hacernos pensar en el acceso a un conocimiento mucho más preciso del ser de cada uno, no es, en cambio, así. Cada yo aparece ante sí mismo como un enigma, pues lejos de resultar una realidad conclusa, configurada de una vez por todas, se nos muestra, por el contrario, con una importante carga de irrealidad, algo que nos produce desasosiego e inseguridad al no poder percibir lo que en verdad llegaremos a ser.

Para Marías, el nacimiento es el “absoluto pasado” de todo individuo puesto que, pese a no ser un hecho de la existencia ni resultar un acto personal, cada uno lo hallamos radicado en nuestra vida. De ahí que, al no ser el yo personal reducible a los *yoes* de los progenitores ni a cosa otra alguna, aparezca como una innovación radical de la realidad. Innovación esta que al hacernos tomar conciencia de que nuestro ser “alguien” bien podría no haber llegado a existir, genera en cada uno un sentimiento de profunda inseguridad. Y algo parecido acontece con la muerte, la cual, pese a no formar tampoco directamente parte de la vida humana por encontrarse siempre más allá de la misma, sin embargo, la delimita desde afuera. Por eso, para todo ser humano, la muerte no sólo supone la evidencia de que un buen día dejaremos de existir y, como consecuencia, de un problema al que hemos de enfrentarnos, sino, además y principalmente, la exigencia de contestar al hecho nodal de si la muerte es el final definitivo de la vida y no, más

bien, algo que acaece en ella, y que en su virtud deja abierta la posibilidad de la pervivencia.

Según antes señalamos, dado que en nuestro autor la irrealidad forma parte de la realidad, a la persona nunca la encontramos hecha, sino siempre en un proceso biográfico de crecimiento. De ahí que, aun dándose cita en ella simultáneamente los tres momentos que vertebran el tiempo, – presente, pasado, futuro –, competa a este último, al futuro, el convertirla en el tipo de realidad que es, vale decir, en la conjunción de cuanto cada uno somos y de lo que asimismo alcanzaremos a ser. Por esto, precisamente, la persona es un quien en espera anhelante de cumplimentar una realización que no se acaba nunca y que le exige apostarse contra la latencia presente de una inevitable muerte. Y si es cierto que en esta futurición de nuestra estructura empírica vital nos topamos con la factibilidad de una mortalidad indefectible, no menos lo es que en lo que respecta a nuestra estructura proyectiva lo hacemos con la de una persistencia indefinida.

La persona, además, busca la felicidad con todas sus fuerzas, a pesar de ser la aventura una realidad estructuralmente tan necesaria como imposible de lograr. Se trata, en efecto, de algo imprescindible, si queremos dotar a la vida de sentido. Lo paradójico, sin embargo, de dicha felicidad es que, constituye un “imposible necesario”, como Marías la llama, por dos razones diversas: primera, porque no siempre elegimos bien, y, cuando así lo hacemos, hemos de apartarnos de otras elecciones igualmente deseadas; y, segunda, al remitirse dicha felicidad no a un instante puntual sino a lo que la vida entraña de futuro, nadie puede conseguirla si la vida fenece del todo con la muerte.

Por tanto, lo que muestra el análisis fenomenológico de la realidad humana tal como se nos da es que tanto la estructura empírica como la estructura personal del ser humano exigen que respondamos a esas preguntas existenciales que cada uno nos hacemos, y que Julián Marías ha sabido concretar en los precisos y ya conocidos interrogantes de “¿quién soy yo?” y “¿qué será de mí?”. Estos, en efecto, no sólo indican que la persona es un alguien y no un algo, sino a la vez, también, la contingencia, inseguridad e indeterminación en que esa se descubre a la hora de haber de optar, es decir, de vivir. Y es que el hombre no puede prescindir, dada su condición personal, de inquirir en qué consiste su vida, de preguntarse qué ha de hacer para dignificarla, de conocer las razones de su obrar y de tener presente el fin que justifica toda su *praxis*. Se trata de requerimientos existenciales que nadie puede obviar si, en verdad, lo que desea es vivir a la altura humana que le corresponde.

TRANSFORMACIÓN EN FILOSÓFICO DEL PROBLEMA DEL ABSOLUTO

Bien se ve, por lo dicho, que no se trata tanto de indagar lo que nos cabe saber, cuanto de responder a eso que nos es exigitivo para ser capaces de vivir. Y que esto sea así es debido a que nos topamos con una realidad que reclama nuestra propia naturaleza tras haber descubierto que la vida es problemática e insegura. A estos efectos, piensa Marías, de poca ayuda nos servirían ciertos conocimientos que, por muy interesantes y útiles que en sí mismos pudieran ser a otros niveles, nada nos clarificarían ahora, puesto que se sitúan siempre más acá, a la altura de nuestro *qué* material común con otras vidas y no del *quién* personal que caracteriza la vida humana. Ensayar una respuesta a dichas cuestiones personales solamente le cabe hacerlo a una Filosofía que, como antes advertimos, encamine sus miras intelectuales a la clarificación de las graves propuestas del alguien que nos somos, a las evidencias problemáticas que percibimos vitalmente en nuestro individual análisis introspectivo.

A partir de este hecho es, precisamente, de donde emerge una cuestión que hasta el momento se hallaba oculta. Veamos: dado que al ser humano no le es factible vivir sin saber a qué atenerse, sin poseer seguridad de que su vida tiene un asiento firme, no resulta extraño que la pregunta por el Absoluto se le presente como la única tabla de salvación posible a esas sus preocupaciones existenciales. Ahora bien, no se busca tanto la seguridad y certeza del existir divino, cuanto dar cuenta de aquello que el hombre necesita para desarrollar su vida. Es decir, más que una prueba científica de la existencia de Dios se trata de obtener una garantía capaz de dotar de sentido a nuestra vida. Y será, en efecto, desde la perspectiva de esta necesidad, desde donde Marías se formule la pregunta nuclear cabe la existencia del Absoluto.

El interrogante sobre Dios no reclama principalmente, como decíamos, una demostración apodíctica sobre su existencia, imposible de hecho, sino la fiabilidad de un indicio de verosimilitud respecto de Aquel. Por eso, si el pensador quiere ser leal al carácter totalizador de la Filosofía, no puede hacer de su indagación un mero ejercicio racional, pero críticamente legitimado de que ese se halle, sino sobre todo, contar con los datos que va descubriendo en su vida, toda vez que despreciarlos supondría más que buscar la verdad, interesarnos por una manera específica de lograrla.

En definitiva, Marías quiere mostrar no sólo la forma en que hace acto de presencia en nuestra vida el interrogante divino, sino en particular la exigencia de dar una genuina respuesta al mismo, teórica en la medida de lo posible, pero sobre todo vivencial. Es decir, que con ser importante las razones conceptuales, no es propósito primero, como pretendió la tradición al afrontar el saber sobre la Divinidad, ni el hecho de garantizar racionalmente nuestra inmortalidad ni tampoco la

de certificar la existencia de Dios, antes, por el contrario, la de indagar, acercándose al ya sabido aserto anselmiano de una “*fe que busca la inteligencia*”, los supuestos que nos permitan pensar precisamente a la Divinidad puesto que la echamos de menos.

Para la tradición filosófica, Dios no fue nunca, a juicio de Marías, un problema humano propiamente dicho, puesto que se supuso que la realidad divina conforma uno de los campos sobre los que la Filosofía ha de reflexionar al hilo de dos preguntas que se condicionan: la de si, en efecto, Dios existe y, de obtenerse una respuesta afirmativa, la de averiguar luego cómo es. Lo peculiar de este planteamiento es que se fuerza a la Filosofía a indagar un problema que le es ajeno, es decir, se exige a la Filosofía la resolución de una cuestión que, sin embargo, no le compete por sí misma puesto que es originariamente religiosa. En efecto, según Marías, Dios pertenece a la *pre-filosofía*, como también pertenece a ella el problema de la inteligibilidad de lo real. Y, por lo tanto, esa, la *pre-filosofía*, tal y como su nombre indica, no es Filosofía. La *pre-filosofía* está constituida por algunas creencias básicas sin las cuales la propia Filosofía perdería todo sentido, ya que no a otra cosa aspira que a dotar de él a la realidad. Nuestro filósofo, siguiendo a Ortega, asume la distinción establecida entre creencias e ideas. Y si a estas nos cabe objetivarlas y discutir las, al constituir pensamientos de los que somos conscientes, no acaece así con aquellas, las cuales, pese a precedernos y ser compartidas por los miembros de la comunidad humana que habitamos, constituyen nuestro suelo vital y, de puro personales, no tenemos necesidad alguna de formularlas ni de defenderlas; de ahí que tan pronto como se le hacen conscientes a la Filosofía, esta deba incluirlas en el ámbito de sus reflexiones. Ninguna Filosofía parte de cero: “nunca, – escribe –, ni siquiera en sus comienzos presocráticos. Por el contrario, la Filosofía parte de saberes, – a veces de innumerables saberes-, de supuestos previos en los cuales se está, y justamente sobre ellos surge y se plantea el problema de la Filosofía. [...] Por tanto, esos supuestos... no actúan como parte integrante de la Filosofía, sino que la Filosofía tiene que reobrar sobre ellos, justificarlos y convertirlos en Filosofía; entonces, y sólo entonces, podrán ser parte de ella”⁸.

Ahora bien, aunque el problema del Absoluto sea religioso, la Filosofía no tiene más remedio que enfrentarlo, precisamente porque la primera exigencia que ha de encarar es la de la inteligibilidad de lo real, inteligibilidad que se encuentra condicionada justamente por el hecho de que Dios, en verdad, exista o bien que no sea así. De esta manera, un problema como el del Absoluto, ajeno a la Filosofía, es transformado en un problema filosófico.

⁸ *Ibidem*. Y en el mismo texto, más adelante, resume nuestro autor esta importante cuestión del siguiente modo: “la *prefilosofía* condiciona la filosofía; pero no es filosofía hasta que esta reobra sobre ella, la transforma, la eleva al nivel filosófico, da razón de ella. A la inversa: ninguna filosofía que deje fuera su *prefilosofía* tiene radicalidad, y, por tanto, no es filosofía en el sentido pleno de la palabra”.

Así, pues, dado que un problema consiste en algo que desconocemos pero que nos es exigitivo conocer para saber a qué atenernos en nuestra vida, resulta de todo punto ilógico mirar hacia otro lado ante ciertas cuestiones fundamentales que nos salen al paso, como, por ejemplo, las de si el Absoluto existe, cuál es el sentido de la muerte, qué puede acaecernos tras el hecho dramático del morir, etc., todas, por lo demás, condicionando el asunto de la inteligibilidad. “¿Qué nos autoriza precisamente – se pregunta Julián Marías – a confiar en la inteligibilidad? Quiero decir, que algo sea inteligible quiere decir que tiene sentido y ese sentido se puede descubrir y corresponde precisamente a algo que es comprensible, a un esquema de estructura, a un sistema de relaciones, a unas conexiones que se pueden investigar, que se pueden descubrir, tal vez de una manera que, desde el punto de vista humano que será siempre parcial es imperfecta, pero ahí está la posibilidad de la intelección”⁹.

Pues bien, la fundamentalidad que para Marías posee la noción de Absoluto reside, sobre todo, en que merced al mismo la realidad se vuelve justamente inteligible, esto es adquiere en sí misma sentido al haber sido, primero, pensada y, luego, como acaece en las grandes religiones creativistas, producida por Él. En esta línea analiza el hecho de la creación divina del universo a fin de darle un sentido nuevo. El pensador vallisoletano nos insta a observar cómo la experiencia de la creación es re-novada en la experiencia de nuestro propio nacimiento, puesto que en el alumbramiento de cada persona en cuanto que tal persona, encontramos un alguien irreductible a nadie otro. En efecto, para Julián Marías, por numerosas que sean las semejanzas que nos quepa hallar entre cada individuo humano y sus congéneres, el sujeto o persona constituye siempre una realidad prístina y única. Y aquí reside el meollo del descubrimiento y lo que en verdad interesa poner de manifiesto, a saber, la comprensión del genuino sentido de la creación, incardinado siempre al de la fenomenología de nuestra existencia. Con lo que la idea de Dios, la idea religiosa de Dios, entraña una interpretación de la realidad que dota a ésta de un sentido u otro muy distinto.

Entiéndase bien lo que decimos. No hablamos de sentidos concretos, sino de algo mucho más profundo y anterior, a saber, de si la realidad misma posee ese o no lo posee. Por tal razón, cuando la Filosofía, si es que así ocurre, se topa con la idea de Dios, percibe por mor de las consecuencias que se siguen de su aceptación o rechazo previos, el hecho capital de que la realidad sea o no sea inteligible.

Para Marías esto es lo que justifica la imbricación que en él se da entre Filosofía y Cristianismo. De no ser así, de no asumirse que el Absoluto es la idea vertebradora del mundo precisamente en razón de una exigencia nacida de la entraña de la vida, desde la propia forma de nuestro pensamiento, quedaría convertida en absurda nuestra inquisición sobre una clase de realidad que, siguiendo su discurs-

⁹ Id., *El método ante el problema de Dios*, Conferencia, Edición: Luis Jean Lauand, Madrid 1999.

so, sabemos bien que sin Dios no lo posee. Por lo cual, si la Filosofía llega a tropezarse con él, con esta idea y esta realidad que no es patente, que no en vano, según antes dijimos, se trata de un concepto religioso, no tendrá entonces más remedio que plantearse su problematismo, el hecho de que pese a ser una realidad fundamental, sin embargo, no la hallamos ahí, frente a nosotros y, en consecuencia, que le resulta al pensamiento absolutamente escurridizo su control, vale decir, la cuestionabilidad de su existir.

RAZÓN VITAL Y PERSPECTIVA RELIGIOSA

Desde muy pronto es consciente Julián Marías de la eficacia que entraña el método de la “razón vital” descubierto por Ortega, ya que la aplicación de este instrumento intelectual posibilita, como ningún otro, llegar a entender la realidad de la vida y de cuantas realidades nuevas en ella se constituyen. Dicho método obliga al hombre a asumir interrogativamente nuestra circunstancia en su integridad, urgiéndole a plantearse también el horizonte de las ultimidades. Y ello, no por un gratuito deseo de conocer, sino porque la dinámica de su propia vida le exige saber a qué atenerse respecto a esas preguntas radicales.

Ortega formula el problema de una forma magistral. Escribe: “vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él... ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo y a dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida?”. La importancia de estas palabras reside no sólo en la centralidad y clarividencia de lo que plantean, sino de modo muy especial —y es lo que Marías percibe con agudeza—, en que dichos interrogantes emergen como una necesidad de la idea misma de lo que es la vida humana.

O sea, que además de ser cierto que el método de la “razón vital” permite, como pocos, la intelección general de la realidad, puede llegar a prestar un importante servicio al hombre cristiano, si este se decide a usarlo como medio intelectual para mejor comprender la perspectiva religiosa, la peculiar misión de esta, en la que ni mucho menos le aparecen al cristiano las cosas resueltas. Por el contrario, al cristiano las cosas se le ofertan siempre como problemáticas.

El cristiano, a diferencia de lo que les acaece a otros hombres, necesita clarificarse respecto de algunas, puesto que con las mismas ha de contar en su diario vivir. Y esto es así — escribe Julián Marías — porque “la misión de la religión no es tranquilizarnos ni darnos comodidad; ni resolver los problemas sociales, históricos e intelectuales; ni darnos petulancia para darlos por resueltos; ni adormecernos. Su misión es mucho más alta e importante: santificarnos y salvarnos”; y algo después: “en rigor, la religión no da “soluciones”: da luz para buscarlas. Hasta lo que pudiera considerarse como “solución” tiene que ser revivido y vivificado activamente por cada hombre, si ha de tener en él *existencia* religiosa”; para acabar

aseverando: “la seguridad que la religión nos da no es la de las soluciones, sino otra más profunda: la de que *hay solución*, la de que las cosas, el mundo y nosotros mismos *tenemos sentido*”¹⁰. Por consiguiente, salvo que el filósofo cristiano traicione su propia vocación, su tarea consistirá: primero, en entender y, segundo, en dar razón de todo lo que halla o se le desvela; es decir, en tratar de mostrar que el catolicismo sin ser una ideología, envuelve una interpretación del ser humano que configura una manera de visionar la vida temporal.

Para nuestro pensador, pues, el cristianismo no permite ser reducido a una pura doctrina religiosa abstracta, por mucho que la misma se halle avalada por la creencia; es decir, no basta con poseer mediante la fe la certeza de que la iglesia, pase lo que pase, perdurará hasta el fin de los tiempos. De ahí su sincera manifestación al afirmar que más que el cristianismo, lo que a él le preocupa son los cristianos, o los que no llegan a serlo o dejan de serlo; todos los hombres, en fin.

A su juicio, uno de los problemas centrales que hoy padece el cristianismo consiste en no presentarse a los hombres como lo que sustantivamente es, sino de hacerlo a través de otras vertientes que, si bien también se hallan en él contenidas, le son, en cambio, colaterales, como, por ejemplo, la moral¹¹ la ideológica¹² el servir de instrumento de poder¹³ etc. O sea, que al perder el cristianismo la perspectiva de la fe y proyectarse sobre otros planos, acaba por anular su característica más genuina, el *misterio*, quedando con ello aquel desvirtuado, invalidado para ofrecer una respuesta a la más grave y fundamental preocupación de lo que el hombre en sí es. “Lo que está en cuestión para el cristiano es, en cada caso, *yo. Mihi quaestio factus sum*. Es decir, estoy envuelto en el problema. Necesito saber a qué atenerme respecto a *mí*. No me basta, por tanto, con conocer qué pasa con el cosmos, o con el hombre; no se trata del hombre: se trata de *mí*; se trata de *mí* como realidad estrictamente personal y – no lo olvidamos – que se entiende como perdurable, como vocada a la perduración”¹⁴.

Por esta razón, al cristiano compete precisamente la tarea de recuperar la perspectiva religiosa, urgiendo desde su fe una reflexión que le permita dar cuenta

¹⁰ Id., *El oficio del pensamiento*, en Obras, Revista de Occidente, vol. 6, Madrid 1982.

¹¹ “Los diez mandamientos del decálogo, si se miran aisladamente, uno por uno, tienen poco interés: son una regla, una norma de conducta, casi un reglamento de policía; se entiende, si se le separa del primero. Del primero dependen los nueve restantes; están vivificados y justificados por él. Los nueve restantes mandamientos mandan hacer unas cosas y prohíben otras por amor a Dios”, id., *Sobre el Cristianismo...*, pp. 129–130.

¹² “En la segunda mitad del siglo XX de manera progresiva la interpretación intramundana de la religión [...]. La religión tiende a convertirse en economía, sociología, política, psiquiatría”, id., *Principios del Cristianismo*, BAC, Madrid 1979.

¹³ “Se ha producido después y a consecuencia de ello una utilización privilegiada de los recursos de la sociedad y del Estado; se ha ejercido en los años de la posguerra un poder inmenso, un poder no inferior a ningún otro”, id., *Sobre el Cristianismo...*, p. 117.

¹⁴ Id., *Filosofía y Cristianismo...*

– sería mejor decir: darse cuenta–, del sentido de su vida, al intentar responder todos esos interrogantes vitales que le sumen el alma en permanente zozobra, que le taladran el corazón y el cerebro, porque son como existenciaros que urgen una respuesta capaz de acallar nuestro ser entero.

En unas observaciones memorables, bellamente trascritas, Marías hace un preciso, agudo y certero diagnóstico de lo que significa ser cristiano. “Para un cristiano – escribe – una descripción elemental de su situación podría ser esta: sentirse bajo la mirada de Dios y en sus manos, pero en libertad”¹⁵. Si nos fijamos, en esta oración gramatical se hallan contenidos todos los elementos principales de la relación humano-divina: la cercanía y lejanía de Dios, la dependencia y soledad humanas, la omnipotencia y paternidad divinas, la fundamentalidad de la libertad como elemento básico de la condición humana. Y es que la visión de fe introduce una perspectiva omniabarcante de sentido que, en modo alguno, pueden hacerlo la parcialidad e inmanencia de cualquiera de aquellas otras antes mentadas.

Sin embargo, esto no significa que su comprensión se halle exenta de paradojas. En efecto, para Marías, “la presencia de Dios que nos mira, bajo cuyos pies estamos, no excluye su ausencia; al contrario, es el gran Ausente; podríamos decir que nos mira desde su ausencia... La impresión de que “nos ve”, porque lo ve todo, tiene la inmediata consecuencia de que *todo es real*, porque existe Dios y es visto por Él... Esa impresión es la que confiere seriedad al mundo”¹⁶. ¿Qué quiere decir? Que al caer todo bajo la mirada divina, la consecuencia lógica que parece seguirse de ese hecho consiste en la supresión humana de la soledad. Ahora bien, esto conviene entenderlo en sus justos límites, dado que si bien es cierto que no estoy solo en el sentido de que no hay “solo yo”, sí lo estoy en otro sentido mucho más radical, a saber, que Dios me deja solo. “Más radical – escribe Julián Marías – porque pienso – o siento – que *estoy solo pero podría no estarlo*, no estoy “simplemente” solo, sino que he sido puesto en la soledad, tal vez confiado a ella (o abandonado a ella)... El cristiano está solo de Dios”¹⁷. O sea, que hallarse en cristiano en las manos de Dios significa dos cosas distintas a la vez. Significa, por un lado, hallarse “protegido”, y significa, por el otro, ser dependiente de Dios, estar sujeto a su poder. “Y aquí interviene por segunda vez – dice el pensador – la condición paradójica de toda relación con Dios: así como bajo la mirada de Dios me siento solo, en sus manos me siento libre; podríamos decir que me pongo en libertad, y esa es precisamente la condición humana”¹⁸.

¹⁵ Id., *Sobre el Cristianismo*, Planeta, Madrid 1997, p. 16.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 16–17.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

FUNCIÓN HEURÍSTICA DE LAS CREENCIAS CRISTIANAS

Dios, pues, no es, como vemos, un asunto teórico, meramente especulativo. Muy al contrario, Dios emerge en la existencia individual de cualquier ser humano de modo tan vivencial que, si pretendemos sabernos humanos, reconocernos en la persona que cada uno somos, eso sólo nos será posible a condición de asumir el Absoluto, puesto que éste se nos objeta como el fundamento de nuestra propia vida. De ahí la concordancia que Julián Marías percibe entre la idea cristiana de Dios y la vida humana tal como se nos presenta en la intuición inmediata-directa que de la misma poseemos.

Así pone en juego Marías otro de los elementos capitales de su pensamiento: “la función heurística” de las creencias. Esta consiste en una serie de indicativos que le salen al paso al filósofo a modo de posibilidades reales, de interpretaciones de hechos humanos determinantes con el fin de que sean, primero, acogidos; sometidos luego al imperio de la metodología filosófica; y, después, discriminados racionalmente.

Esta indagación de las creencias no puede ser marginada de la reflexión filosófica, salvo que esta se empeñe en fijar su objetivo de un modo caprichoso, o bien que se desentienda del vivir real humano. Dos maneras ambas de proceder que anulan lo filosófico, puesto que la Filosofía ha de hallarse siempre abierta a cuantas intuiciones sobre el hombre y lo real le salen al paso al pensador. Y si, como antes dijimos, las creencias constituyen nuestro suelo vital tanto en sentido individual como colectivo, tenerlas en cuenta, analizarlas cuando tornen en ideas, no sólo es un signo de fidelidad “*a las cosas mismas*” – Julián Marías se considera, por eso, un empirista exagerado –, sino la única manera visible de mostrar que somos seres circunstanciados.

Pues bien, teniendo en cuenta los principales trazos que aparecen en la vivencia del fenómeno de nuestra vida tal como se nos muestra, ¿cuáles son esos indicativos cristiano-católicos que a modo de posibilidades reales le salen al paso a nuestro filósofo?

Aunque el análisis de Julián Marías da lugar a un numeroso elenco de rasgos vitales humanos¹⁹, nosotros los hemos reducido a tres que nos parecen nucleares. A saber: el de que cada vida humana constituye un horizonte que demarca los dos precisos límites del nacimiento y la muerte; el del carácter futurizo de la persona, por mor de cuya irrealidad esta deja de ser un mero qué y pasa a convertirse en un quién o alguien; y el de la búsqueda de una ventura que dadas las dificultades a que se halla de continuo sometida, exige, sin embargo, ser alguna vez definitivamente satisfecha. Si las tres creencias poseen, para Marías, la “función heurística” aludida se debe a que el Dios cristiano es capaz de cumplimentarlas satisfactoriamente en lo que tienen de anhelo y necesidad vitales.

¹⁹ Cf/ su *Antropología metafísica*.

Veámoslo de manera resumida. Aceptando que “yo soy yo y mi circunstancia”, ha de convenirse, como ya vimos, que la vida humana es un horizonte delimitado por nacimiento y muerte. Lo que exige de cada persona saber quién es en verdad, cuál es el sentido de su vida, para de este modo canalizar correctamente su acción, tanto con respecto a sí mismo cuando en relación con los demás. Y puesto que la idea de Dios responde cabalmente a dichas cuestiones, los hombres no tenemos más remedio que posicionarnos en torno a la existencia o no existencia del mismo. Como igualmente hemos de preguntarnos, caso de que nuestra posición hubiera sido negativa, sobre su verosimilitud, dado que aceptar en calidad de respuesta el azar, ciertamente que complica más que explica los hechos, en particular y debido a su originalidad, los de las realidades personales. En efecto, asumiendo la innovación radical que entraña la estructura ontológica de la persona, no sólo resulta la humana una realidad irreductible e imposible de derivar de cualquier otra, sino que, por igual razón, tampoco cabe imputar de su destrucción a la físicoquímica. Es verdad que la Filosofía no da seguridad alguna a esta latencia de inmortalidad, pero sí que convierte la misma en plausible. Y de esta manera, lo que *a priori* parecía un imposible lógico, deja abierta racionalmente la puerta a una inmortalidad que, vista desde la perspectiva cristiana, es garantizada por Dios.

Algo similar cabe decir sobre nuestra condición de “futurizos”, pues si bien es cierto que en lo que el ser humano posee de empírico se halla vertido a la mortalidad, no menos lo es que en lo que posee de irrealidad proyectiva tiende a la permanencia. Una pervivencia esta que nos garantiza asimismo el cristianismo en la promesa de inmortalidad que nos hace.

E igualmente acaece con nuestra estructural búsqueda de felicidad y el problematismo que nos plantea de continuo su logro, ya que dicha felicidad depende no sólo de la elección de una opción frente a otras posibles, sino de que, seleccionada esa, la muerte se apuesta contra nosotros, anulándonos con su fehaciencia toda clase de posible ventura. De este modo, la felicidad resulta ser directamente proporcional a nuestra esperanza de continuar viviendo tras la muerte, algo que, pese a tratarse de una certeza siempre incierta, certificaría únicamente el porvenir allende esta vida. Aserto igualmente aventado por el cristianismo, al garantizarnos a cada ser humano la dicha eterna fundidos en Dios Padre.

En consecuencia, esta función heurística que poseen las creencias convierte a la fe cristiano-católica en el lugar donde nuestro pensador se sitúa a la hora de reflexionar filosóficamente. Viene al caso recordar aquellas palabras suyas casi finales del primerizo escrito ya citado *San Anselmo y el insensato* en las que nos da el sentido que, a su juicio, tiene la prueba ontológica en él tratada: “resulta claro al final de este ensayo – dice – que el argumento se funda, en última instancia, en el hombre mismo, recogido en su mente, que tropieza con Dios. San Anselmo arguye con la propia intimidad de su persona”²⁰. Por eso, al igual que el propio San An-

²⁰ J. Marías, *San Anselmo y el insensato*, „Revista de Occidente”, Madrid 1973, p. 29.

selmo, parte de Dios, dado que Dios es aquello en que se está y de dónde se puede ser alejado o desterrado, así también Julián Marías parte de ese supuesto primario del Absoluto en el que vive; e intenta que, como el santo, – *fides quaerens intellectum* –, se le haga al fin presente.

Según Marías, el Cristianismo ha dado a Europa una instalación nueva en el mundo, distinta de la greco-romana, y que denomina “la perspectiva cristiana”. En ella se vive con tal de hallarse sumergido en una tradición cuyos valores alcanzan los órdenes culturales más diversos, esto es, sin que sea preciso ser creyente, puesto que la fe no configura prueba alguna filosófica. Pero, en cambio, resulta innegable que dicha perspectiva cristiana conforma una manera de pensar, de obrar y de sentir, en suma de vivir y entender la realidad, sobre todo, la humana, que ha dado pie a la creación de un pensamiento, como el español, históricamente nuevo en el panorama de la Filosofía europea, donde podemos inscribir los nombres de Unamuno, Ortega, Zubiri, Zambrano y, superando quizás a todos en análisis y rigor, el del propio Julián Marías.

RESUMEN

Uno de los rasgos más notorios del pensamiento de Julián Marías es su cristianismo católico. El catolicismo de Marías no puede entenderse únicamente como credo religioso, sino muy en particular como la raíz nutriente de su pensamiento. Conocer al hombre en tanto que persona, según Marías, solo es posible desde la percepción del Absoluto como fundamento de nuestra propia vida. Por eso, el acceso a Dios, se convierte en el garante de nuestra vida al dotarla de sentido. Y como la vida individual, la de cada ser humano, constituye la realidad primaria e inmediata – aquí Marías sigue a su maestro Ortega y Gasset – hacer filosofía marginando los problemas concernientes al Absoluto resulta muy problemático. Dios emerge en la existencia de cualquier ser humano de modo tan vivencial que, si pretendemos sabernos humanos, eso sólo nos resultará posible a condición de asumir dicho Absoluto.

Palabras claves: Julián Marías, filosofía cristiana, catolicismo, vida humana, Absoluto.

SUMMARY

One of the main characteristics of Julián Marías’s thought is its Christian, connected with the Catholicism, character. But one can’t understand the Catholicism of Marías like a religious *credo*, because in his considerations it functions like “a reviving root”. According to him the understanding of a human being and a person is possible only by a perception of the Absolute as a foundation of our own life. Thus reaching God guarantees making sense of our personal existence. And since a life of an individual, a life of each single man constitutes its initial and forthright reality – here Marías interacts with his adept Ortega y Gasset – philosophizing that separates the problem of the Absolute becomes very problematic. God arises from each human existence in so vital way that our efforts to discover in ourselves the human beings may succeed only providing that we fully accept the Absolute.

Keywords: Julián Marías, Christian philosophy, Catholicism, a human life, the Absolute.

STRESZCZENIE

Jedną z najbardziej istotnych cech myśli Juliána Mariása stanowi jej chrześcijański, związany z katolicyzmem charakter. Katolicyzmu Mariása nie można jednakże rozumieć jako pewnego religijnego *credo*, gdyż pełni on w jego rozważaniach raczej rolę czegoś, co można by określić jako „ożywczy korzeń”. Według niego poznanie człowieka–osoby możliwe jest jedynie poprzez postrzeganie Absolutu jako fundamentu naszego własnego życia. Dlatego dojście do Boga gwarantuje nadanie sensu naszej osobowej egzystencji. A ponieważ życie jednostki, życie każdego pojedynczego człowieka konstituuje pierwotną i bezpośrednią rzeczywistość – tutaj Mariás nawiązuje do swojego mistrza Ortegi y Gasset’a – filozofowanie marginalizujące problemy dotyczące Absolutu staje się bardzo problematyczne. Bóg wyłania się z każdej ludzkiej egzystencji na sposób tak żywotny, że nasze usiłowania zmierzające do odkrycia w nas ludzkich istot mogą być uwieńczone sukcesem tylko pod warunkiem pełnej akceptacji Absolutu.

Słowa kluczowe: Julián Marías, filozofia chrześcijańska, katolicyzm, życie ludzkie, Absolut.

LORENA ZUCHEL LOVERA

Ignacio Ellacuría y la pregunta acerca de la “filosofía ¿para qué?”

Ignacio Ellacuría and the question about “philosophy, what for?”

“Lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral de nuestros pueblos y nuestras personas; la constitución de la filosofía vendrá entonces por añadidura”¹.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo trata de describir la problemática de la vigencia de la filosofía, que surge en medio de nuestra post modernidad. La pregunta acerca de la necesidad de pervivencia de la misma es interrogación que muchos pensadores se han hecho, con el fin de dar sentido al quehacer que les ocupa, y que tantas luces encendió en distintos momentos de la historia; entre éstos pensadores, el filósofo Ignacio Ellacuría sj., quien vivió entre Europa y América Latina, y conoció muy bien las necesidades de un mundo con escasas de sentido y de libertad. Éste nos entregará pistas para considerar una filosofía que, si bien peca de obsoleta, es hoy tan necesaria como a comienzos de su existencia.

Ellacuría quiso dar respuestas a la cuestión de la libertad, sobre todo en miras de los más pobres; sin embargo, esto lo desarrolló siempre tras un riguroso análisis de los conceptos, y entre ellos, dedicó tiempo a la propia definición de filosofía, con tal de proveer a los más jóvenes argumentos sobre el qué y cómo asumir las tareas filosóficas. En varios de sus escritos podemos observar su inte-

¹ I. Ellacuría; *Función liberadora de la filosofía*, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, p. 118. Impreso originalmente en *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n° 435–436, 1985, San Salvador, pp. 45–64.

rés por la definición de la disciplina, como también por el objeto de estudio de la misma y las funciones que ésta debía desempeñar²: Su función liberadora cumple así mismo un papel relevante en todo su pensamiento; tras desempeñarse desde una determinada praxis histórica de liberación, que sitúa al ser humano y a la sociedad como protagonistas y responsables de la conducción de las civilizaciones.

Pero la filosofía de Ignacio Ellacuría quedó inconclusa, pues su vida fue acalada un 13 de noviembre de 1989, a los 59 años de edad, en El Salvador, precisamente por hacer de su días una praxis de liberación que le llevó a participar activamente en la sociedad, desde su serio trabajo filosófico intelectual, y desde su lugar como sacerdote, como rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador, y como hombre, como persona, en general; en un momento de la historia americana de mucha violencia y crueldad, aunque de tantas injusticias sociales como perviven hasta el día de hoy.

En adelantes veremos entonces cómo Ellacuría insistió en la búsqueda de “lo esencial” desde la filosofía, tarea no fácil para sus tiempos, en que otras propuestas liberacionales tenían claramente más éxito y popularidad. Él mismo reconocía, por ejemplo, que la teología, la sociología, la economía, la literatura y las artes plásticas disfrutaban de mayor venia universal³, empero, la filosofía, así como hoy, si bien no cuenta con la moción de las personas y de las propuestas políticas contingentes, desde siempre ha estado en búsqueda de la verdad, cuestión que empieza por la búsqueda de la suya propia, y que llevará desde ese propio significado hacia la comprensión de la realidad histórica y de la liberación de la misma.

Ahora bien, las descripciones de la filosofía, como sus tareas y objetivos, pueden dar para muchos otros escritos, tal como él mismo los trató en numerosas oportunidades; por ello es que en el presente trabajo trataremos de revisar y reivindicar la labor filosófica, de la mano de algunos pensadores contemporáneos, para acabar con las conclusiones del propio Ellacuría; las que examina en un

² Id., *El objeto de la filosofía*, „Revista de Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 396–397, UCA editores, San Salvador 1981, pp. 963–980. Reimpreso en *Veinte años de historia en el Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 63–92, en *Para una filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Colección Universitas Philosophica, Santafé de Bogotá 1992, pp. 63–88, y en *Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, pp. 17–42; id., *Filosofía y Política*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 284, UCA editores, San Salvador 1972, pp. 373–386. Reimpreso en id.; *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 47–61, y en id., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá 1994, pp. 69–84, id., *Función liberadora de la filosofía*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 435–436, UCA editores, San Salvador 1985, pp. 45–64. Reimpreso en id., *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 93–121; en id., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial el Búho, Bogotá 1994, pp. 85–114.; y en id., *Ignacio Ellacuría el hombre, el pensador y el cristiano*, Ediciones EGA, Bilbao 1994, pp. 83–90.

³ Id., *Función liberadora de la filosofía...*, p. 94.

pequeño artículo de 1976, titulado precisamente “Filosofía ¿para qué?”⁴. Pero esta labor quedaría inconclusa si no nos acercáramos a la definición de filosofía con la que trabajó Ignacio Ellacuría. Desde ella podremos comprender prácticamente casi todo su pensamiento y dedicación, pues, cuán Sócrates, la filosofía, lo vuelve mártir del pensamiento y de la palabra, al hacer de su vida misma, una dedicación cotidiana destinada a la búsqueda de la verdad y de la libertad.

INTRODUCCIÓN A LA PREGUNTA

La pregunta sobre el pará qué de la filosofía, que se hizo Ignacio Ellacuría en los setenta, retoma gran importancia en nuestros tiempos. No es tarea difícil demostrar que ya no hay interés por esta disciplina, o por su estudio, sobre todo si se considera el número de alumnos que ingresa a las universidades, y lo comparamos con el que integra las carreras científicas y técnicas desde hace ya un rato. El problema no es de admisión, de competición, o de si se mantienen en pie emblemáticos centros de saber y de investigación – que seguramente han sido bastiones incluso en la apertura de las universidades mismas-, sino del hecho de que ésta vaya desapareciendo del ámbito de lo privado, de la intimidad de las personas, y con ello del ámbito de lo social. La filosofía, que por siglos ha venido respondiendo a las más profundas interrogantes humanas, parece haber desaparecido de nuestras vidas de tal forma que se ha enceguedo nuestra visión de la realidad; no tan sólo enmascarando las de los más pobres, sino que disimulando la pobre realidad en la que hemos ido construyendo nuestras ciudades, y nuestra propia imagen prometeica.

Prometeo, que ya a principio de la edad moderna tuvo su gran “presentación en sociedad”, con los avances de los años, y con las herramientas que los han ido empoderando, se ha alienado incluso de esa efigie temeraria, que desafiaba a los dioses y manipulaba a la naturaleza para su propio bien. Prometeo se ha pisado la cola. Este hombre (y mujer) moderno se ha apresurado tanto en la construcción de su universo (hecho por él y para él) que ha olvidado que no todo estaba afuera, que adentro de él también había mucho que transformar y convertir, alimentar, cultivar.

Es así, entonces, como nuestro oficio clama un examen y articulación del sentido que al parecer hoy se nos hace muy difícil de configurar dada la insatisfacción de la modernidad, inherente al progreso acelerado, y que atañe a la definición misma de filosofía, de historia y de realidad que hemos venido concibiendo. Ya gran parte de lo que reconocemos de la “modernidad” tiene que ver con cómo la vamos interpretando, y qué actitudes vamos tomando con y en ella. Pues, como dice un filósofo de nuestros tiempos: “que la modernidad haya sido descrita como proce-

⁴ Id., *Filosofía ¿para qué?*, „Abra”, 1976, n° 11, pp. 42–48; y su traducción inglesa: *What is the point of philosophy?*, „Philosophy and Theology” 1997, vol. 10, n° 1, Marquette University, pp. 3–18.

so de secularización y éste a su vez como desencantamiento (*Entzauberung*) invita a pensar (sin nostalgia, por cierto, sino con actitud reflexiva y crítica) en lo que se olvida, o se ignora, en el proceso. En lo que se resiste al progreso”⁵; con Ella-curía, aquel proceso olvidado, es proceso de realización novedoso que contiene nuevas formas de realidad⁶.

La pregunta en la posguerra

“¿Para qué aún filosofía?”⁷. Pregunta que Habermas (1929) proponía en una conferencia a comienzo de los setenta (originaria de Adorno), desvelaba ya el problema de la justificación y la verdad en el que pareciera haber caído la filosofía hace ya más décadas atrás. Ésta, que en su momento daba respuesta a las preguntas más incipientes o más quiméricas del ser humano, justificándolo todo por sí misma, hoy ya no puede volver a “soñar en hacerse dueña del Absoluto”⁸, pero tampoco puede alejarse del concepto de Verdad. Tornamos la pregunta entonces y decimos ¿cómo hacer, entonces, hoy día, filosofía?

Trataremos de responder escuetamente a esta cuestión a través de la discusión presentada por Habermas en aquella conferencia; pues sentencia la discontinuidad de la *philosophía perennis*, por la poca relevancia que tienen para la actual academia – y para el planeta-, los filósofos y sus escritos. La pregunta sobre cómo hacer filosofía, ya no puede seguir por las mismas sendas que la llevaron a este fatal desenlace, vale decir: pululando alrededor de la filosofía clásica, ligada al saber individual y a la representación personal⁹. No bastaron las guerras mundiales, o posteriormente, la Guerra Fría, para despertar la atención de los filósofos acerca de sus tradicionales métodos, que han quedado ligados a la sola persona de aquel “profesor filosófico”¹⁰, y que no pudo dar Verdad en medio de tanto oscurantismo. Nos seguimos preguntando, entonces, con Habermas: “¿cómo habrían de elaborarse los datos, si la doctrina y experiencia de las consecuencias políticas involuntarias se dan unidas en la autorreflexión de una y la misma persona y con la perspectiva, por otra parte, de una praxis posterior? ¿Cómo son posibles las ideas radicales y las doctrinas de graves consecuencias políticas y que, así y todo, el filósofo ni extralimite su moralizante responsabilidad (y lo

⁵ P. Lancerso, *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2006, p. 110.

⁶ I. Ellacuría, *El objeto de la filosofía...*, pp. 963–980.

⁷ J. Habermas, *¿Para qué aún filosofía?*, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Editorial Tecnos, Madrid 1982, p. 62 (Traducción de José María Cabañes). Impreso originalmente en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1973.

⁸ T. Adorno, *Wozu noch Philosophie* (Para qué todavía la filosofía), en *Eingriffe*, Edition suhrkamp Frankfurt, 1963, p. 14.

⁹ J. Habermas, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

deje helado el espanto de la indeterminación anticipada) ni se entregue a una responsabilidad objetivada (y proceda a la ligera pensando que eso está en el sentido del activismo o de un repliegue a la abstención de praxis)?”¹¹. ...¿Cómo es posible entonces hacer filosofía?

Las distintas escuelas filosóficas se estarán interrogando acerca de lo mismo, pues no es que se sientan tranquilos, desde sus escritorios, con el orden mundial establecido – esto lo aseguraba ya en aquel libro, Habermas, en la primera mitad del siglo pasado-. El lugar desde donde se sitúan críticamente no es precisamente el menos ambivalente: el que se pregunta por la necesidad de recobrar lo humano, y por la necesidad de empujar hacia adelante los mismos mecanismos cientificistas alienantes que lo han ido ocultando. Esto se manifiesta – según Habermas – con la necesidad de unidad (hasta Hegel) de la filosofía y la ciencia, de conservar las tradiciones, de salvar la relación filosofía-religión y, por ser, todas estas cuestiones, terreno exclusivo de una élite intelectual. Pero estas características hoy en día son problematizadas por una nueva dimensión del pensamiento filosófico: la Teoría de la Ciencia; es decir “una metodología ocupada en la autoconcepción cientificista de las ciencias”¹². Y cientificista, en cuanto “fe de la ciencia en sí misma, es decir, la convicción de que en adelante no podemos concebir a la ciencia como una de las posibles formas del conocimiento, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia”¹³.

Pero además aquella identificación hoy en día es traspasada a las personas, de tal manera que es la ciencia la que se ve más cercana a la gente y a sus problemáticas, y, aunque no sea una verdad “real”, es ella la que va construyendo los nuevos paradigmas, y que de una u otra forma se muestra ocupada en el avance de las civilizaciones. Sobre esto agrega Habermas que “en los sistemas industrialmente avanzados, el crecimiento económico y la dinámica del desarrollo social total se han hecho, en gran parte, dependiente del desarrollo científico y técnico. En igual medida que ‘la ciencia’ se convierte en la más importante fuerza productiva y que la primacía funcional, en cuanto a control de la evolución social, pasa a los subsistemas de investigación y enseñanza (Luhmann), de la misma manera cobran una gran relevancia política los conceptos »orientadores« de la acción, del saber teórico, del método científico y del progreso científico, los nexos del uso técnico e ilustración práctica, y especialmente el cambio de la información científica en la praxis vital, como también la interpretación de la relación entre experiencia, teoría y digresiones formadoras de la voluntad”¹⁴.

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

¹² *Ibid.*, p. 82.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 83

Para qué, entonces...?

Si bien Ellacuría reconoce el papel de la ciencia en la búsqueda de respuestas a lo fundamental, pues con ella no se improvisa¹⁵, ve que en el filósofo hay una cuestión clave en el acercamiento a lo real que no lo consigue por sí sola la ciencia. Y es que la filosofía se pregunta por la ultimidad y totalidad de lo real, lo que al fin –nos dirá– nos acerca a nuestros más profundos y radicales cuestionamientos acerca de lo que somos nosotros mismos dentro de un mismo todo real, y en la historia¹⁶; sobre el sentido de nuestra vida, sobre nuestro papel en ella, y con ello, sobre el sentido de la vida última, que alcanza la racionalidad misma de la humanidad.

Presentaremos la problemática de esta cuestión, entonces, en base a dos reconocimientos:

1. Las ciencias no se ocupan de la fundamentación de sus teorías, y simplemente encasillan los hechos a un determinado sistema conceptual. Aquel sistema utiliza sus propias terminologías, englobando en ella una determinada comprensión de la realidad, que es absorbida por los ciudadanos y lo hacen suyo en su lenguaje habitual, empero no considera toda la multitud de posibilidades, no considera la “complejidad colectiva y sucesiva de la historia”¹⁷, como tampoco conoce con exactitud la génesis de aquel lenguaje conceptual, y su participación en posibles funciones ideológicas.

2. Deja de lado la cuestión sobre el valor y el sentido.

Sobre esto, Antonio González, por ejemplo, nos dice que “en el tiempo de Marx muchos de los conceptos de los economistas clásicos habían pasado al lenguaje corriente con el que se »entendía« lo que sucedía con los precios, los salarios y los beneficios”¹⁸, pero éstos, no siempre se correspondían con aquella “realidad profunda”¹⁹ de los hechos.

Ante esta situación la filosofía debe asegurarse las herramientas que le puedan proporcionar todos los datos de esta realidad determinada, considerando entonces a la ciencia como oferente de aquella información, de tal forma de llegar a ser estrictamente rigurosa con aquella realidad determinada, en la que la ciencia está dispuesta a incidir²⁰. Nos recuerda Samour que “esto no significa convertir a la filosofía en un mero recuento y sistematización de lo que dicen las ciencias o reducir su papel a propiciar una síntesis interdisciplinarias de ellas”; aunque in-

¹⁵ I. Ellacuría, *Filosofía y Política...*, pp. 47–61 y en id., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá 1994, pp. 69–84.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 8–9.

¹⁷ Id., *Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta, Madrid 1991, p. 473.

¹⁸ A. González, *Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales*, en: <http://www.praxeologia.org/fccss.html>. Vigente en septiembre de 2010.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Editorial Comares, Granada 2003, p. 106.

sistiremos en que es esta forma de conocimiento (la científica) la manera en que Ellacuría asume posesionarse de la realidad como primer paso, instalándose en ella²¹: “Una vez lograda esta expresión positivo-talitativa a la realidad a través de las ciencias, la filosofía aportaría, en un primer momento, una consideración formalmente talitativa y, después, una consideración trascendental y una consideración dinámico-trascendental de la realidad”²². Pero no forzando la instalación de una sobre la otra sino vinculándose estructural y dinámicamente, de manera tal que se pueda con ambas acceder a la verdad de las cosas reales; en la que ya no se dejen de lado, por supuesto, la problemática del valor y del sentido “para el cual el pensamiento puramente científico poco tiene que decir”²³.

“¿Para qué aún filosofía?”²⁴ se pregunta igualmente el filósofo vasco Patxi Lanceros en un libro del 2006 titulado *La modernidad cansada*, donde vuelve a tocar el tema sobre el valor y el sentido.

En él nos muestra cómo el *entusiasmo* que configuró la magia de toda una época arrebozada de esperanzas y de emoción, se ha agotado como un viejo truco de sombrero; cómo aquello que algún día, con la Revolución Francesa, animó las mejores propuestas humanistas de progreso, menguó en hábito de un mero proyecto esperanzador, en recuerdo. Pues, la modernidad, que pudo superar al mito y al dogma sustituyéndolo por el análisis “científico técnico e histórico-social”²⁵, después de la “muerte de Dios”, ha sido fracturada. “El *sapere aude* bajo cuya advocación ponía Kant a la ilustración se ha visto mutilado porque la multiplicación de los conocimientos (predominantemente científico-técnicos) no ha sido acompañada por un equivalente incremento de la osadía o del entusiasmo, sino por la decepción”²⁶. E insiste en que no basta con situarnos sólo en el debate de supervivencia de aquel modelo que nos vio alcanzar la mayoría de edad, los que versan sobre verdad y razón, sino de ir más profundamente por el **valor** y el **sentido** de la una y la otra²⁷.

Ahora bien, si reconocemos que la ciencia y la técnica parecen haber actuado de antagonistas en la más importante tragedia nunca antes teatralizada, también di-

²¹ *Ibid.*, p. 107.

²² *Ibidem*. El término “talidad”, del que surge la expresión “talitativa” corresponde a la caracterización de la esencia de un “tal”, de alguien o algo, pero no de manera corriente, sino como “contenido-de”, es decir, confiriendo “tal contenido a un sistema por ser »nota-de«”; y por ser nota de un sistema es que además enriquece al sistema mismo. X. En Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1962, p. 359.

²³ I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía...*, p. 98.

²⁴ P. Lanceros, *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2006, p. 31.

²⁵ *Ibid.*, p. 34.

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁷ *Ibidem*.

remos que ha sido el modo serio en que el conocimiento ha formulado sus mejores sentencias (ya algo nos ha adelantado Ellacuría), empero, hoy ajenas a la libertad, igualdad y menos aún a la fraternidad. Y es más, las nuevas formas de dominio no son ya impuestas, obligatorias, como los antiguos dogmas lo hicieron con tantas otras generaciones, sino que ahora se presentan como necesarias²⁸. “Tal vez porque la necesidad es ajena a la historia, porque se aloja en otro ámbito, el carácter destructivo no acepta el imperativo del presente y rechaza la seducción de la utopía”²⁹. Empero, sobre historia y utopía versa gran parte de la propuesta ellacuriana.

Otra forma de enfrentar la pregunta: desde el quehacer filosófico

En su artículo “Filosofía ¿para qué?”, de 1976, Ellacuría retoma la idea marxista del carácter transformador de la filosofía. En ella presenta esta disciplina no ya sólo como un saber profundo acerca de lo que son las cosas (como habitualmente se entiende), sino también como un ejercicio de comprensión sobre uno mismo y sobre el modo de saber, de filosofar, que es crítico con las ideologías que enmascaran la realidad. En esta posición la filosofía se vuelve precisa, racional y crítica, lo que le lleva a la ultimidad de la verdad, y le devuelve el sentido a la vida. Esa verdad le dice al filósofo cómo son las cosas; como a Sócrates, de quien destaca aquella suma entre técnica del saber (de la definición y el concepto) y vocación de filosofar. Lo presenta como aquella figura de filósofo que se sitúa en la realidad lúcidamente, que no cree a primeras todo aquello que pudiera esconder algún tipo de interés, como hacían en su tiempo los sofistas (sus más duros adversarios) que más les interesaba el dominio que el propio saber, lo que confundían con arte del bien hablar³⁰.

Y es precisamente aquella acusación y crítica, lo que hacía ver a Sócrates como a un filósofo a quien admirar. Pues en él distinguía una existencia dedicada a develar las deficiencias del saber y del hacer. Aquellas dos cuestiones que caracterizaron su manera de filosofar.

1. Saber, porque si bien Sócrates era visto como el hombre más sabio de los atenienses (según lo predecía el propio oráculo de Delfos), él no se tenía por tal, sin razones fundadas que se lo demostraran. Bien pudo haber hecho fama y alardeo de aquellas sentencias, y con ello ostentar un buen cargo político, pero no perseguía el poder, sino verificar que aquél se ejercitara bien³¹. La sabiduría era para Sócrates la herramienta principal que el hombre debía adiestrar, mas esto no se conseguía gratuitamente sino con un arduo ejercicio de conocimiento personal. A éste le seguía el

²⁸ *Ibid.*, p. 41.

²⁹ *Ibid.*, p. 46.

³⁰ H. Samour, *op. cit.*, pp. 10–11.

³¹ *Ibid.*, p. 224.

conocimiento de todas las cosas, que le permitiría al hombre ser en sí mismo. Esta lección primera de sabiduría es a lo que Sócrates dedicó toda su vida: mostrar que aquel que se tenía por sabio, no lo era porque pudiera demostrar dominio de un saber particular, sino porque pudiera percatarse, desde ese mismo saber, que no sabía nada³². Sin estas dos formas de conocer “el hombre no es hombre, ni el ciudadano, el animal político, que dirá luego Aristóteles, puede ser ciudadano”³³.

2. Hacer, o de otra forma, ser un buen ciudadano, era una cuestión vital; ello comprendía “hacer a la ciudad”, la morada del hombre. Una vez que se ha puesto en ejercicio el conocimiento de uno mismo y de lo que son las cosas, el hombre debía entonces, conocer el saber político, con lo que se perseguía la recta humanización y politización. Encontrar el papel que uno debía desempeñar en la polis era vital; mas era crítico al momento de enfrentarse con quienes ostentaban altos cargos en la sociedad política, aunque ello le significara graves problemas. Estos problemas al fin le costaron la vida misma, pues no estuvo dispuesto a pactar con lo que ellos le pedían a cambio: alejarse de Atenas y dejar de filosofar. Éstas eran dos cosas que él no abandonaría, pues filosofar era su vida, y aquello se hacía en su ciudad³⁴. Este hacer tenía además una técnica precisa: buscar en todo la definición y el concepto, así como también la inducción de la dialéctica, no rehuendo el trabajo intelectual.

Para Ellacuría llevar una vida filosófica como la de Sócrates era un ideal a alcanzar. Por ello es que no duda en presentarlo “a quienes se ven obligados a dar filosofía sin saber bien por qué y para qué”³⁵, pues aquellas preguntas resuelven, al fin, a qué dedicar la vida, o más bien, qué ser en la vida. Les quiere recordar que la filosofía no se debe hacer para defender posiciones ni las bases culturales de una sociedad; que no es una técnica de pura erudición, cuestión de los hombres más inteligentes; y decir que las cuestiones acerca del para qué de la filosofía se resuelven con el mismo filosofar. Ello no quiere indicar que sólo puedan entender su significado algunos pocos sabios, sino que, el filosofar, aunque incipiente, es cuestión que todos los seres humanos pueden realizar si se les muestra que ya no tan sólo en las situaciones límites de la existencia, como pensaba Jaspers, es que uno se acerca a la verdad, sino en la búsqueda cotidiana de los hechos concretos que van formando a la persona (tomando conciencia de lo que es ella) y al pueblo (en conciencia de la libertad de sus habitantes). Es así como la filosofía tiene una dimensión liberadora que responde a su carácter propio de ultimidad; dimensión liberadora que responde al propio significado de filosofía y no ya sólo al de ética y política como lo consideraba Sócrates³⁶. De hecho, para

³² I. Ellacuría, *Filosofía ¿para qué?...*, p. 4.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibid.*, p. 5.

³⁵ *Ibid.*, p. 3.

³⁶ A. González, *Aproximación filosófica a la obra de Ignacio Ellacuría*, „Revista Estudios

el filósofo salvadoreño, Héctor Samour, es ésta la diferencia entre Sócrates y Ellacuría, pues para este último el asunto de la liberación nace de la propia filosofía, entendida desde una triple definición de saber, dirección y acontecimiento; como de ésta también nace la realización novedosa de nuevos y superiores procesos históricos.

Filosofía, entonces, para la libertad.

SOBRE EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA

Frente a la cuestión del ocaso de la modernidad, muchos filósofos y sociólogos europeos han asignado a la filosofía, y más concretamente a la metafísica, una responsabilidad fundamental. Y es que con la muerte de los paradigmas se ha sentenciado el fin de la filosofía, de tal forma de que nos correspondería replantear su definición, los conceptos filosóficos, con tal asumir las falencias y pobreza de la misma, junto con la responsabilidad y necesidad de reencontrar el sentido de la vida y, sobre todo en Ellacuría, las formulaciones para una vida más justa.

No se trata, eso sí, de renombrar la filosofía, sino de explicitarla y redefinirla. Entonces, que siga llamándose filosofía, aunque una filosofía renovada, resucitada. Sobre esto, por ejemplo Alain Badiou, comentaba: “En todos estos casos vemos que las grandes declaraciones en relación con la muerte de la filosofía en general, y con la de la metafísica en particular, son probablemente un medio retórico de introducir una nueva manera, o un nuevo objetivo, dentro de la filosofía misma. La mejor manera de decir. »Soy un nuevo filósofo«, es quizá decir: »La filosofía está terminada, la filosofía está muerta«. Así que yo propongo empezar algo absolutamente nuevo. ¡No la filosofía, sino el pensamiento! ¡No la filosofía sino la potencia vital! ¡No la filosofía, pero sí un nuevo lenguaje racional! En realidad: no la vieja filosofía sino mi propia nueva filosofía. Entonces existe una posibilidad de que el desarrollo de la filosofía se dé siempre bajo la forma de la resurrección. La vieja filosofía, como el viejo hombre, está muerta. Pero esta muerte es de hecho el nacimiento de un nuevo hombre, el nuevo filósofo”³⁷.

No se trata de “su” propia nueva filosofía en el caso de Ellacuría, pero al entender con mayor exactitud lo que dice cuando dice filosofía, nos daremos cuenta de la “novedosa” importancia que ésta contiene, sobre todo para el proyecto liberador que hoy día reclama el nuevo orden, y que hace nuevas todas las cosas.

Centroamericanos (ECA)”, n° 505–506, UCA editores, San Salvador 1990; y H. Samour, *op. cit.*, p. 227.

³⁷ A. Badiou, *La filosofía como repetición creativa*, „Revista electrónica Postcapital” 2009, en: <http://www.postcapital.org/2009/04/21/la-filosofia-como-repeticion-creativa-alain-badiou/>. Vigente en septiembre de 2010 (Traducción de Leandro García Ponzo).

Sobre la radicalidad del concepto

La filosofía, desde siempre, ha ido definiéndose como un saber fundamental y último. Saber qué son las cosas, de dónde vienen, cómo funcionan, por qué existen, cómo o por qué se mueven, son unas de las tantas preguntas que el filósofo se ha hecho – como característica de la persona humana en general –, y ha venido respondiendo desde hace siglos, haciendo “ciencia” de ello.

Los historiadores de la filosofía reconocen que el vocablo se ha utilizado desde el siglo VI a.C., en Pitágoras, quien se decía “filósofo”, cuando le interroga Leonte acerca de su profesión; empero en el libro I de *Historia*, de Heródoto, encontramos una primera conjunción de elementos esenciales (de *sophía*, *theoría* y *philosophía*), que nos ayudarán a comprender su significado más profundo. En él, Creso examina a Solón, diciéndole: “Huésped de Atenas: como es grande la fama que de ti me ha llegado, a causa de tu sabiduría (*sophie*) y de tu peregrinaje – ya que como filósofo (*hos philosophéon*) has recorrido muchas tierras para contemplar el mundo (*theories heíneken*) –, por eso se ha apoderado de mí el deseo de interrogarte si has visto ya al hombre más feliz de todos”³⁸.

En “*sophia*” reconocemos el modo de ser de la persona, a través de un saber hacer, que, si bien pudiera desplegarse en múltiples funcionalidades, es, en esencia, un saber teórico, griego, que abarca desde aquella dedicación a lo que uno, como sabio, hace (propio de la concepción jonia), hasta una *epistème*, como ciencia racional, que se nos vuelve cercana en la lectura de los más conocidos filósofos clásicos. Se caracteriza entonces por ser una determinada actitud mental de situarse ante las cosas, y de hacer *theoría* de ellas, tan sólo por el propio *gusto por saber*, y no ya por el mero conocer. Este saber por gusto se expresa de un cierto modo al que se le llamó *philosophía*³⁹. Zubiri nos recuerda que si bien con él tuvimos las primeras señales del término, no fue precisamente en Heródoto en donde se entendió el significado como lo estamos expresando, pues *philosophía* fue aceptándose como tal ya desde los jónicos, pasando por Heráclitos y Parménides y en los círculos socráticos que luego derivaron en sus sucesores Platón y Aristóteles; asimilando en cada momento una acepción más especial y específica, y deteniéndose cada vez en mayores ámbitos de la realidad, lo que provocó nuevas formas de saber racional⁴⁰.

Ahora bien, es en Aristóteles donde encontramos un esfuerzo de encuentro filosófico, bajo la cual poder asociar, con rigor intelectual, todos aquellos saberes que la han ido nombrando. Pues éste busca una forma racional de filosofía, una filosofía como *epistème*, y no ya la validez de toda posible filosofía. Y sobre esto

³⁸ Heródoto, *Historias*, Biblioteca Clásicos Grecolatinos, 2006 (Traducción de María Rosa Lida de Malkiel), pp. 76–77.

³⁹ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Editorial Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1974, pp. 99–106.

⁴⁰ *Ibidem*.

escribe Zubiri: “Aristóteles trata de hacernos ver que entre tantas filosofías, lo filosófico de todas ellas, *la* filosofía, ha ido ocultando su esencia tras la floración exuberante de los conocimientos filosóficos. Si pudiéramos saber con rigor qué es lo filosófico en todas estas filosofías, habríamos descubierto algo que sería una filosofía de tipo nuevo, de tipo superior a las existentes hasta entonces, una filosofía que no sería un saber filosófico acerca de *un objeto más*, de una nueva zona del mundo, sino que sería la filosofía de todo saber filosófico en cuanto tal”⁴¹. A esto Aristóteles le llamó: filosofía primera.

Esta filosofía primera, para Aristóteles, debía ser una filosofía como ciencia, como una ciencia de los principios, pero apoyada en algo real. Sin embargo “La filosofía propiamente dicha, solamente será posible como ciencia, si la realidad de lo real tiene una estructura captable por la razón, si tiene unos primeros principios reales propios, principios no de las cosas tales como son (*hos estín*), como pretendían los físicos que especularon sobre los elementos, sino principios de la realidad en cuanto tal (*ón hei ón*)”⁴². De esto trata el punto de partida del filosofar. El intento aristotélico de dar estructura racional al saber filosófico es el que le llevó a descubrir a la filosofía primera, que en Aristóteles – nos recuerda Zubiri – es filosofía de la ciencia; pero que – y en palabras de González – se trataría de “el esfuerzo de reflexión sobre el propio punto de partida”⁴³. La radicalidad en los principios es la que nos dará un buen soporte para continuar cualquier misión, y al fin y al cabo, con la verdadera solidez de estos principios, podremos llegar a sostener que esta filosofía primera es una filosofía de la praxis⁴⁴.

Y es precisamente aquello lo que caracteriza la filosofía de Ignacio Ellacuría. Su filosofía no se queda sólo con la pura búsqueda del concepto del saber primero, sino que considera, como igualmente fundamental, lo que de suyo emerge de él, lo que es praxis y tarea liberadora. Para Ellacuría la filosofía *pura* no es entonces pura filosofía “porque viene de y va a ámbitos que, por diversos motivos, sobrepasan el ámbito estricto del filosofar”⁴⁵.

Qué entiende Ellacuría por filosofía

Ellacuría se refiere explícitamente al concepto de filosofía, a su definición, en su artículo “Filosofía y Política” escrito para una conferencia en la Universidad

⁴¹ *Ibid.*, p.103.

⁴² *Ibid.*, p.106.

⁴³ A. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Editorial Trotta, Madrid 1997, p.13.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ I. Ellacuría, *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*, en id. 1930–1989 *Escritos Filosóficos*, t. 3, UCA editores, San Salvador 2001, pp. 370–371. Reimpreso originalmente en *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)* n° 421–422, San Salvador 1983, pp. 965–982.

Pontificia de Comillas, Madrid. En él señala su intención de hacer el enlace entre ambos no desde la ética (lo que pudiera ser más fácilmente abordable) sino desde el propio concepto de filosofía, por ser éste más radical y, por otra parte, por no tener intereses politizados, o politizadores en su despliegue original.

Originalmente la definición perteneció a Xavier Zubiri, descrita en su libro *Naturaleza, historia y Dios*, de 1940. De aquel filósofo reconocido por su metafísica, por su ontología, por sus enmarques a la filosofía primera aristotélica, mas, que Ellacuría, defenderá de las “acusaciones de *evasión* argumentando que para la praxis es necesaria una sólida teoría”⁴⁶. De aquella imbricación entre teoría y praxis precisamente versará esta definición:

„En el curso de la historia nos encontramos con tres conceptos distintos de la filosofía, que emergen, en última instancia, de tres dimensiones del hombre:

1. La filosofía como un »saber« de las cosas.
2. La filosofía como una »dirección« para el mundo y la vida.
3. La filosofía como una »forma de vida«, y, por tanto como algo que acontece.

En realidad, estos tres concepciones de la filosofía, que corresponden a tres concepciones distintas de la inteligencia [teórica, práctica e histórica], conducen a tres formas absolutamente distintas de intelectualidad...”⁴⁷.

Considerando estos tres conceptos zubirianos, Ellacuría, se abrirá a la comprensión de su más profundo sentido. La filosofía ante todo “es”, y desde ella misma podrá desplegarse ante su objeto a través de ciertas funciones que le son propias. De ellos explicará:

1. En lo relativo a que la filosofía sea un „saber” acerca de las cosas se abre paso a la filosofía como contemplación, por sobre lo operativo, o por sobre la praxis transformadora. Pero también es cierto que la historia nos ha mostrado que los más teóricos filósofos de la antigüedad han protagonizado la orientación de la polis, convirtiendo a este aspecto de la filosofía en una forma imprescindible para la configuración de la sociedad⁴⁸.

2. Respecto del comprender la filosofía como “dirección” para el mundo y la vida, aclarará que es un concepto “ya [...] formalmente político. Se trataría de un saber, pero un saber rector del mundo y de la vida”⁴⁹. Pues las cosas, más allá de entenderlas como un objeto alejado de nosotros, de observarlas como “cosas en sí”, son en cuanto “entran en nuestra vida”, se relacionan con ella y son públicas o, de otro modo, políticas⁵⁰.

⁴⁶ C. Molina, *Ignacio Ellacuría: filosofía y liberación en América Latina*, en <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/web/admin/files/1201492447.pdf>. Vigente en septiembre de 2010.

⁴⁷ X. Zubiri, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁸ I. Ellacuría, *Filosofía y política...*, p. 56.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 57.

3. Finalmente, en lo relativo al concepto de filosofía como una „forma de vida”, señala que es evidente que sea también esencialmente político; pues lo histórico, como dinamismo de la vida humana, permite que la filosofía pueda ser plenamente ella, considerando todas aquellas situaciones en las que la vida se instala; mas, que con la inteligencia dan ocasión al filosofar mismo. Caso paradigmático aquí es el de Sócrates, que, como vimos anteriormente, filosofía y vida se encaminaron como una sola experiencia dentro de la polis.

De esta forma la filosofía relaciona necesariamente esta triple definición con la que al fin va configurando la historia y el mundo. Es una filosofía hacia afuera, pero que requiere un centro de sólida teoría conceptual, como comienzo, que irá definiendo y comprendiendo las cosas del mundo, para luego abrirse en praxis transformadora, instalada históricamente, de tal manera de ir dando sentido y riqueza, en el acontecer, a aquellos conceptos primeros que dieron inicio a este cada vez más rico sistema. En definitiva, se trata de una filosofía viva, y viva en el sentido más usual de la palabra, el que versa sobre nacimiento, acontecer y evolución.

Se ve acá que la filosofía y el ser humano están implicados vitalmente, mas que aquella implicación responde a una triple dimensión del hombre, o más bien de la inteligencia, las que lo conducen a otras tres formas distintas de intelectualidad, la que se ejercitará dependiendo de cada época y persona, jugándose, al fin, el „para qué” de la inteligencia y de la vida⁵¹:

Filosofía como “saber”, desplegará el sentido predominantemente contemplativo de la inteligencia, una inteligencia teórica: „La inteligencia es para saber, y el saber es un valor en sí que da el supremo valor a quien se dedica a él. De este saber se desprenderán forzosamente influjos, incluso sobre la configuración de la ciudad y, desde luego, de la vida de los ciudadanos”⁵². La filosofía como “dirección del mundo y de la vida” pertenece a un sentido activo y rector de la inteligencia, una inteligencia práctica, una actividad transformadora de la propia vida, después de la vida ciudadana y aún del mundo material a través de esa inteligencia activa que maneja la *techne*, la técnica, en sentido aristotélico. No se trataría tanto de un saber cerrado sobre sí en cuanto saber y que, una vez logrado, sería capaz de dirigir la acción, sino más bien de un dirigir sabio, en el sentido de que sólo en la dirección activa se encontraría el campo y las direcciones del saber, al tiempo que la dirección no podría ser realmente dirección sin el debido saber”⁵³.

La filosofía como “forma de vida”, entonces, corresponde a un sentido de la inteligencia como inteligencia histórica; que a su vez es una inteligencia situada, “es decir una inteligencia que sabe que no puede entrar al fondo de sí misma más que situadamente y pretendiendo entrar al fondo de la situación tomada en su to-

⁵¹ *Ibid.*, p. 59.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

alidad”⁵⁴. De esa forma, supone a la realidad como histórica, y por tanto, sólo un *logos* histórico y dinámico puede dar razón de ella.

De estas tres formas de inteligencia humana (teórica, práctica e histórica), Ellacuría resalta el hecho de que estén implicadas de tal manera⁵⁵ que sólo reforzando al máximo su triple dimensión, se podría alcanzar la forma suprema de intelectualidad y la forma más perfecta de filosofía⁵⁶; pues “inteligencia y filosofía están directamente relacionadas”, y según cómo sea la forma última de la inteligencia, será también la forma en que se llevará a cabo la vida intelectual en cada persona, en cada sociedad y en cada época.

La inteligencia, sin más, cobra entonces una vital importancia, pues además de lo ya planteado, Ellacuría ha heredado de Zubiri una versión que, si bien puede expresarse de las tres maneras que hemos descrito, se relaciona directamente con el sentir, y esto, de una manera tal, que sólo en su estricta unidad puede aprehender la realidad. El entender es, entonces, un modo de sentir y el sentir un modo de entender⁵⁷. Con ello además se negaría toda posibilidad de dualidad como la que sobrepone (o antepone) a una de la otra, separando y estratificando grados de acceso a la realidad. Que la sensibilidad sea el acceso a la realidad verdadera, no es puesto en “duda” como lo hicieron tantos racionalistas modernos; y es que la cuestión para Zubiri y Ellacuría es clara: que la aprehensión de la realidad sólo puede ser entendida y pensada si es sentida, cuestión que, además, hace que la formalidad de la realidad esté realmente presente, y no sólo conceda la complicación del contenido (como lo hicieron los empiristas), pues ésta nos muestra “los distintos y complejos modos de entender”⁵⁸, que son modos propios y no ya un *de suyo* vacío y abstracto.

Es por ello que podemos relacionar la triple definición de filosofía con tres modos distintos de entender, pues no existe un único modo de acceso a las cosas, como intelección sentiente, dada la diferencia de las funciones de los órganos que tiene nuestro cuerpo humano; así, nos recuerda Ellacuría que “no sólo ofrece contenidos propios (colores, sabores, frío, calor, etc.) sino modulaciones propias de la formalidad de realidad. Me presenta la realidad de modo distinto (ante mí, en, hacia, etc). De suerte de que si se carece radicalmente de un sentido, se carece de un modo específico de intelección, y no sólo de un contenido específico”⁵⁹. Y es a tra-

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ „El saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación; el saber práctico es un saber situado e implica y produce un saber teórico; el saber histórico es a la par teoría y acción”. *Ibid.*, p. 60.

⁵⁶ Sobre algún tipo de ordenamiento jerárquico dirá que dependerá del caso y de la época en que se den.

⁵⁷ I. Ellacuría, *La nueva obra de Zubiri: inteligencia sentiente*, en *Escritos filosóficos*, t. 3, UCA editores, San Salvador 2001, p. 310, Impreso originalmente en *Razón y fe*, vol. 203, n° 995, Madrid 1981, pp. 126–139.

⁵⁸ *Id*, *Filosofía y política...*, p. 60.

⁵⁹ *Ibidem*.

vés de estos modos desde donde surge la mayor riqueza de aprehensión de la realidad, pues a través de ellos se pone en ejercicio la propia realidad verdadera, que abarca en ella la “trascendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la respectividad mundanal que es el ser. Por el sentir intelectual no sólo estamos abiertos a la realidad y al ser, sino impulsados irresistiblemente a navegar sin fin por todo tipo de realidad y toda forma de ser”⁶⁰.

La filosofía entonces en su saber, dirección y acontecer, se sitúa en la realidad de la manera más omnicomprensiva que puede alcanzar la inteligencia humana, cuestión fundamental para la constitución de cualquier empresa filosóficas y en especial para una que, concretamente, no quiere dejar de lado ningún “mundo de vida”, como desde antaño se ha hecho con parte importante del planeta. Y de esto entonces se trata la filosofía; y a la pregunta sobre el “para qué” daremos respuestas con las formas de comprensión por medio del sentido, pues con ello se reafirma el desafío de tantos de volver a encender la llama de la inteligencia humana que alguna vez situó al hombre en el lugar central del cosmos, con todas las consecuencias que esto tuvo, empero, como hemos visto, se ha ido aplastando de tal manera que sólo parece preciso hoy en día hablar de muerte y dominación.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Los términos que aquí se han referido constituyen una pieza clave para comprender de manera holística la relevancia de Ignacio Ellacuría como persona, rector de la UCA, sacerdote, teólogo, político, filósofo, pensador, en general. Pues nuestro propio autor es respuesta a la pregunta acerca del para qué de la filosofía, es respuesta que enseña que el que filosofa radicalmente, de forma seria, no lo hace simplemente por filosofar, y el que busca la verdad, no lo hace solamente por la verdad. Hoy en día, más que nunca se hace necesario discutir estas cuestiones, y quizá sólo así puedan permanecer abiertas escuelas de humanidades, que perecen diariamente bajo los anaqueles polvorientos, que un día sostuvieron los importantes cuestionamientos propios de cada época.

Comenzar por el sentir, por sentir el mundo, es, entonces, una primera pista (la del rescate de la materialidad de la realidad humana, el enfrentarnos al incómodo tema de lo “material”), pero desde ésta dando un paso más allá, hacia la recuperación de la historia, y más aún, de la realidad histórica, que es pues el punto de partida para un filosofar en clave de liberación; dicho de otro modo, y con palabras de González, la filosofía de la liberación en Ellacuría “consistiría ante todo en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia don-

⁶⁰ Id., *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, en „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 477, San Salvador 1988, p. 649.

de se actualizan las máximas posibilidades de lo real, [y] en concreto, la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad”⁶¹.

BIBLIOGRAFÍA

De Ellacuría

- Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*, en I. Ellacuría, *1930–1989 Escritos Filosóficos*, t. 3, UCA editores, San Salvador 2001. Reimpreso originalmente en „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA) n° 421–422, San Salvador 1983, pp. 965–982.
- El objeto de la filosofía*, „Revista de Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 396–397, UCA editores, San Salvador 1981, pp. 963–980. Reimpreso en *Veinte años de historia en el Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, p. 63–92, en *Para una filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Colección Universitas Philosophica, Santafé de Bogotá 1992, pp. 63–88, y en *Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, pp. 17–42.
- Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta, Madrid 1991.
- Filosofía ¿para qué?*, „Abra” 1976, n° 11, pp. 42–48; y su traducción inglesa: *What is the point of philosophy?*, „Philosophy and Theology” 1997, vol. 10, n° 1, Marquette University, pp. 3–18.
- Filosofía y Política*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 284, UCA editores, San Salvador 1972, pp. 373–386. Reimpreso en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 47–61, y en I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá 1994, pp. 69–84.
- Función liberadora de la filosofía*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 435–436, UCA editores, San Salvador 1985, pp. 45–64. Reimpreso en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 93–121; en I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial el Búho, Bogotá 1994, pp. 85–114.; y en I. Ellacuría, *Ignacio Ellacuría el hombre, el pensador y el cristiano*, Ediciones EGA, Bilbao 1994.
- La nueva obra de Zubiri: inteligencia sentiente*, en *Escritos filosóficos*, t. 3, UCA editores, San Salvador 2001. Impreso originalmente en *Razón y fe*, vol. 203, n° 995, Madrid 1981, pp. 126–139.
- La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, en „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 477, San Salvador 1988.

Otros autores

- Adorno Theodor, *Wozu noch Philosophie (Para qué todavía la filosofía)*, en *Eingriffe*, Edition suhrkamp Frankfurt, 1963.
- Badiou Alain, *La filosofía como repetición creativa*, „Revista electrónica Postcapital” 2009, en: <http://www.postcapital.org/2009/04/21/la-filosofia-como-repeticion-creativa-alain-badiou/>. Vigente en septiembre de 2010 (Traducción de Leandro García Ponzó).
- González Antonio, *Aproximación filosófica a la obra de Ignacio Ellacuría*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 505–506, UCA editores, San Salvador 1990.
- González Antonio, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Editorial Trotta, Madrid 1997.
- González Antonio, *Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales* en: <http://www.praxeologia.org/fccss.html>. Vigente en septiembre de 2010.

⁶¹ A. González, *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría...*

- Habermas Jürgen, *¿Para qué aún filosofía?*, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Editorial Tecnos, Madrid 1982 (Traducción de José María Cabañes). Impreso originalmente en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1973.
- Heródoto *Historias*, Biblioteca Clásicos Grecolatinos, 2006 (Traducción de María Rosa Lida de Malkiel).
- Lanceros Patxi, *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2006.
- Molina Carlos; *Ignacio Ellacuría: filosofía y liberación en América Latina*, en <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/web/admin/files/1201492447.pdf>. Vigente en septiembre de 2010.
- Samour Héctor, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Editorial Comares, Granada 2003.
- Zubiri Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*, Editorial Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1974.

RESUMEN

El presente artículo trata de describir la problemática de la vigencia de la filosofía, que surge en medio de nuestra post modernidad. La pregunta acerca de la necesidad de pervivencia de la misma es interrogación que muchos pensadores se han hecho, con el fin de dar sentido al quehacer que les ocupa, y que tantas luces encendió en distintos momentos de la historia; entre estos pensadores, el filósofo vasco salvadoreño Ignacio Ellacuría Beascochea, quien vivió entre Europa y América Latina, y conoció muy bien las necesidades de un mundo con escasas de sentido y de libertad. Por ello, este trabajo tiene como objeto mostrar una opción por la filosofía y por el filosofar, desde la actitud crítica que caracterizó su proyecto de liberación, y dar luces a la situación presente que enfrenta una crisis del pensamiento, comprometiendo la propia definición e intención de la filosofía, y con ella, la cuestión del valor y el sentido de la vida. En consecuencia, propondremos una definición de filosofía que es, además de saber sobre conceptos, de lo que son las cosas, una opción política, práctica, y forma de vida. De esta manera, Ellacuría la renombra, pero sin olvidar la historia que la ha venido constituyendo. Pues en sus orígenes, ya fue lo que ella siempre ha debido ser, es decir: búsqueda incesante por la verdad de la realidad.

Palabras claves: Filosofía, liberación, posmodernidad, crisis del pensamiento, muerte de la filosofía, Sócrates, inteligencia.

SUMMARY

In this article there is an attempt to analyze the validity of philosophy in our postmodern times. Many thinkers ask themselves questions about the necessity of its survival – to make sense of their work, among them – a Salvadorean philosopher of Basque origin Ignacio Ellacuría Beascochea. Living between Europe and South America, he knew well the needs of the world that lacks sense and freedom. This article describes options for modern philosophers and philosophizing due to the critical conception that defines his project of liberation and makes clear today's situation of evident crisis of thinking through questioning the author's own definition and philosophical tasks, and by them – the question of sense and value of life. So we propose the definition of philosophy that is not only a kind of knowledge that deals with understanding of things, but also a certain form of life, political and practical options as well.

Key words: philosophy, liberation, postmodern, crisis of thought, death of philosophy, Socrates, intelligence.

STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą przeanalizowania problemu żywotności filozofii w epoce postmodernizmu. Pytanie o potrzebę jej przetrwania zadawało sobie, w celu nadania sensu swoim działaniom, wielu myślicieli, wśród nich salwadorski filozof pochodzenia baskijskiego, Ignacio Ellacuría Beascochea. Żyjąc pomiędzy Europą a Ameryką Łacińską, bardzo dobrze poznał potrzebę ubogiego świata odnalezienia sensu wolności. Praca niniejsza ma zaprezentować opcję dla filozofii i filozofowania wynikającą z krytycznej postawy, która charakteryzowała projekt Ellacurii, niosący wyzwolenie, oraz naświetlić obecną sytuację dającego się zauważyć kryzysu myślenia, poprzez wzięcie pod rozwagę własnej definicji autorki i zadań stojących przed filozofią, a tym samym kwestii sensu i wartości życia. W ostatecznym rozrachunku proponujemy zatem definicję filozofii będącą nie tylko formą wiedzy odnoszącej się do pojmowania rzeczy, ale także pewną formą życia oraz opcją polityczną i praktyczną.

Słowa kluczowe: filozofia, wyzwolenie, postmodernizm, kryzys myśli, śmierć filozofii, Sokrates, inteligencja.

KATRINE HELENE ANDERSEN

Miguel de Unamuno: hombre, vida y novela

Miguel de Unamuno: a man, a life and a novel

El título de este artículo resume tres ideas importantes que confluyen en el pensamiento de Miguel de Unamuno. La existencia del hombre, tanto la suya personal como la existencia del hombre en términos generales, y la vida constituyen dos de los problemas filosóficos más resonantes de su pensamiento. Ellos le llevan a la novela porque la novela, en gran medida, le proporciona el vehículo necesario para tratar estos problemas. Pero también su vida personal y su persona tiñen su pensamiento porque el filosofar es un asunto personal que le sale de la vida misma. El filosofar de Unamuno no es sistemático y, a veces, ni siquiera racional, sino que es vital e íntimo. Antes de llegar al estudio de los tres temas incluidos en el título, vamos a centrarnos brevemente en lo particular de la composición o estructura de la filosofía de Unamuno porque nos va a revelar la complejidad de la misma.

La contradicción es una corriente que fluye en toda la obra de Unamuno. Es un antagonismo irreconciliable que influye a varios niveles y que, por un lado, conduce a la trágica realidad existencial del hombre consciente y que, por otro lado, representa una situación dinámica afirmante. Desde las primeras publicaciones, Unamuno parece hacerse las preguntas buscando la respuesta en la afirmación de un posible contrario. *En torno al casticismo*¹ integra ensayos que exponen algunos de los problemas fundamentales que después van a perseguir al pensador. En común tienen un planteamiento ontológico basado en la afirmación de la verdad a través de los contradictorios. Advierte al lector:

¹ Los ensayos fueron publicados en la revista madrileña *La España Moderna* durante los meses de febrero a junio de 1895, se recogieron por primera vez en 1902 en un tomo bajo el título *En torno al casticismo*.

Me conviene también prevenir a todo lector respecto a las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las *contradicciones* que le parecerá hallar. Suele buscarse la verdad completa en el *ju- sto medio* por el método de la remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método, el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha².

La contradicción es, por lo tanto, no sólo una verdad sobre el hombre y el mundo, sino también un método. No pretende crear, con esta idea, un paralelo a la ética aristotélica y la virtud como término medio, sino que pretende incorporar la idea de una verdad como resultado de una lucha cuya cesión no es un punto medio objetivamente fijado, sino un punto que respeta los extremos que lo engendran. Es decir, no se trata de una idea de tesis contra antítesis que se reconcilian en una síntesis para incorporar y anular los dos extremos que han dado pie a ella, sino de una lucha constante entre contrarios que se contrastan y se reafirman continuamente. No es una paradoja en la que se anulan sus dos extremos mutuamente ni un sistema de determinaciones conceptuales donde la alternancia se produce porque cada contenido se revela en sí como lo contrario de sí mismo. Es un vaivén donde un extremo lleva a otro porque un vaivén supone la existencia de un tercero, de una raíz común que engendra la fuerza y el movimiento y crea lo que Unamuno llama: el ritmo de la vida. Esta dialéctica caracteriza todo el pensamiento de Miguel de Unamuno, tanto en el plano epistemológico y el ontológico como en el plano metodológico. Por eso, los diálogos son una constante en sus novelas y, por eso, puede describir el yo del hombre como un abrazo trágico, un abrazo entre dos contrarios.

Esta construcción se convierte en el eje alrededor del que gira el pensamiento unamuniano. Así, por ejemplo, el tema de España y la europeización, frecuente en la época, viene a ser una reflexión sobre la nacionalización y la internacionalización y Unamuno se ve forzado a argumentar a favor de los dos, lo cual produce, por un lado, cierta confusión, pero, por otro lado, deja claro que precisamente por ser así, precisamente porque no puede hablar a favor de una de ellas en exclusiva, la respuesta debe encontrarse en la disputa misma. La batalla entre las dos oposiciones desemboca en un vaivén continuo y dinámico. Este encuentro fructífero engendra consciencia de la situación. De este modo, toda defensa de lo español y de la nacionalidad española se ve reforzada y reafirmada cuando toma consciencia de lo europeo.

Otro ejemplo es la ciencia. Se ha discutido mucho acerca de cuál fue la verdadera postura de Unamuno frente a la ciencia, tal vez, por su constante insistencia en la fe y la religión o, tal vez, por sus especulaciones acerca de la razón, pero

² M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, Cátedra, Madrid 2005, p. 129.

también la ciencia se instala en una relación de contradictorios. Siempre hay que tener en mente que Unamuno no pretende crear un sistema filosófico consistente y dogmático, de modo que, también sus reflexiones acerca de la ciencia se alejan del modo de operar de la ciencia misma. La ciencia en sí no es un fin, sino un aspecto del aparato filosófico de Unamuno, un aparato que incluye también la religión y la poesía. Es una pieza en el puzzle que es la vida y no una verdad en sí. En el artículo titulado “Cientificismo” de 1907 dice:

Los científicistas – no hay que confundirlos con los científicos, repito una vez más – apenas sospechan el mar desconocido que se extiende por todas partes en torno al islote de la ciencia, ni sospechan que a medida que ascendemos por la montaña que corona el islote, ese mar crece y se ensancha a nuestros ojos, que por cada problema resuelto surgen veinte problemas por resolver y que, en fin, como dijo egregiamente Leopardi:

[...]
 Ved que todo es igual, y descubriendo,
 Sólo la nada crece³.

La ciencia tiene su razón de ser como poder explicativo por lo desconocido, el mar de la nada, que la rodea y la delimita. Es decir, permanecer en la continua lucha entre lo explicable y lo inexplicable es parte de su naturaleza. Miguel de Unamuno es muy consciente de las limitaciones de la ciencia y de esta *nada creciente* y, por eso, intenta reconciliar la ciencia y la fe y dar sentido a la ciencia dentro de un universo que también da un lugar privilegiado a la fe, porque la nada le va a amenazar al pensador en *Del Sentimiento Trágico de la Vida* así como a lo largo de su vida, una nada que intenta calmar con la fe. Ni la ciencia ni la razón le dan las explicaciones que busca porque sus inquietudes filosóficas no son de carácter racional.

El concepto de la razón se matiza a lo largo de la actividad intelectual de Unamuno. Luis Álvaro Castro describe cómo el joven Unamuno concede la razón y la observación empírica la capacidad de obtener una explicación del mundo, mientras que la fantasía es una debilitación del entendimiento provocado por el agotamiento. Con los años, se da cuenta de lo contrario; que la razón no es suficiente para llegar a una comprensión del mundo. Muchas veces se ha enfatizado el desdén que llega a sentir Unamuno por la razón, debido a las contraposiciones razón – fe y razón – vida, pero Unamuno nunca elimina la razón de su epistemología simplemente pasa de lo que llama Álvarez Castro “la dictadura de la razón a la no menos peligrosa tiranía de la imaginación”⁴.

³ “Cientificismo” publicado en *Mi Religión y otros ensayos breves*, Espasa-Calpe, Madrid, pp.138–139.

⁴ L. Álvarez Castro, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, pp. 115–116.

En *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno dice: “el hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental”⁵ lo cual enfatiza lo característico de la filosofía de Unamuno, es una filosofía *omni-practicada*. No por ser un animal racional puede filosofar el hombre, sino por sentir, por creer y, en especial, por querer ser. El querer ser se manifiesta como un anhelo de inmortalidad y es una de las grandes cuestiones de la filosofía de Unamuno, un anhelo trágico que no puede calmar pero que contribuye a la reflexión y a la dinámica de la vida misma. Nos sirve como otro ejemplo más de la composición de contraposiciones que constituye el andamio en el que se apoya el pensamiento de Unamuno:

La fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente. Ese anhelo vital no es propiamente problema, no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre. Tampoco un lobo que se echa sobre su presa para devorarla, o sobre la loba para fecundarla, puede plantearse racionalmente y como problema lógico su empuje. Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación⁶.

Otro de las grandes inquietudes filosóficas de Unamuno es la búsqueda del yo⁷. En esta búsqueda su vida personal influye mucho porque desencadena una serie de reflexiones acerca de la existencia del hombre. Le preocupa el yo y el yo en el mundo. Sin embargo, la relación entre yo y mundo no le resuelve las dudas y las especulaciones de su interior, de modo que, empieza a mirar hacia dentro para encontrar una identidad y un yo real. Aquí, en su interior encuentra la sede de su verdadera desesperación. En el interior del hombre, igual que en el exterior, tiene lugar una lucha eterna, la lucha entre el yo escéptico y el yo místico. Esta guerra continua en el interior del hombre es la condición bajo la que vive el hombre y la que verdaderamente le constituye.

⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y los pueblos*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999, p. 80.

⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁷ La mayoría de las biografías de Unamuno suelen situarse alrededor de dos crisis, la de 1897 y la de 1924. Un hijo enfermo y problemas cardíacos parecen ser las causas de la denominada “primera crisis” de Unamuno. Existen varias interpretaciones de ella y tanto Zubizarreta como Sánchez Barbudo y Abellán la comentan. Están de acuerdo en que el resultado de la crisis fue una interiorización del problema de la fe y la existencia. Su traslado de Bilbao a Madrid en 1880 había supuesto la ruptura con la familia y con el entorno católico en el que había crecido, pero a raíz de la crisis de 1897 empieza a definirse un sentimiento religioso menos dogmático y más personal. La producción literaria correspondiente a esta primera crisis es su *Diario*, aunque editado posteriormente, y a la segunda crisis corresponde *Cómo se hace una novela*. Se le ha acusado a Unamuno de solipsismo a raíz de la crisis de 1897, porque el ensimismamiento que fue el resultado de la crisis espiritual conllevó una interiorización de su pensamiento y, en particular, de las reflexiones acerca del hombre.

En *Del Sentimiento Trágico de la Vida* describe cómo dos componentes, la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional, se encuentran frente a frente en el fondo de un abismo y se abrazan. De este abrazo trágico y “entrañablemente amoroso” brota un manantial de vida, una vida seria y terrible. Este abrazo es lo más cercano que llega el pensador vasco a un yo unitario, la unidad del yo es una unidad de dos, no es unión sino que es un abrazo trágico y, sin embargo, amoroso. Se reafirman en el abrazo el corazón y la razón, la desesperación sentimental y el escepticismo racional. Combaten continuamente en una batalla en la que no hay esperanza de victoria, ésta es la realidad luchadora del yo, o, mejor dicho, de los *yoes* interiores. Es una batalla interior en la que no hay ganador y el único personaje capaz de convivir con esta situación y superarla es Don Quijote de la Mancha.

Unamuno encuentra en la obra más famosa de la literatura española la ocasión idónea para filosofar acerca de la obra y la vida. Además, la figura de Don Quijote viene a ser clave en su filosofía porque representa, como vemos a continuación, una existencia real e inmortal. Los personajes literarios encarnan la posibilidad de reunir fe y pensamiento, porque no ven su existencia controlada y reducida por las leyes racionales. A pesar de su afán por hacer una filosofía del hombre de carne y hueso⁸, su idea del hombre no se limita a la idea de un hombre físico. El hombre es de carne y hueso y se va a morir. Es la trágica realidad de su vida y, justamente por ser así, quiere hacer una filosofía que entiende al hombre así: como un ser que existe y que dejará de existir. El hombre no es divino ni metafísico, su existencia física está sometida a las leyes físicas que le rodean, pero esto no significa que lo único real es lo tangible y lo físico, sino todo lo contrario. El mundo fáctico no le da las respuestas que busca lo cual le lleva a buscar en la ficción para encontrar en ella la realidad.

El problema de la realidad del hombre nos puede llevar por dos caminos diferentes o a un callejón sin salida. A primera vista conduce a una paradoja insuperable o a una comprensión dual del hombre que define dos *yoes*, el yo externo que interactúa con el mundo y el yo interior que es el yo íntimo y real. En todo caso, la complejidad de este problema va a justificar la eminencia de la novela como vía de conocimiento. En el prólogo a sus tres novelas ejemplares Unamuno dice:

...llamo ejemplares a estas novelas porque las doy como ejemplo –así, como suena-, ejemplo de vida y de realidad.

¡De realidad! ¡De realidad, sí!

Sus agonistas, es decir, luchadores –o si queréis los llamaremos personajes-, son reales, realísimos, y con la realidad más íntima, con la que se dan ellos mismos, en puro querer ser o puro querer no ser, y no con la que den los lectores⁹.

La realidad de los personajes es para Unamuno indudable y tan real, incluso más, que la del autor y de los lectores. El prólogo citado sigue:

⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida...*, p. 79.

⁹ Id., *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Alianza editorial, Madrid 1998, pp. 30–31.

Nada hay más ambiguo que eso que se llama realismo en el arte literario. Porque, ¿qué realidad es la de ese realismo? Verdad es que el llamado realismo, cosa puramente externa, aparential, cortical y anecdótica, se refiere al arte literario y no al poético o creativo. En un poema – y las mejores novelas son poemas –, en una creación, la realidad no es la del que llaman los críticos realismo. En una creación la realidad es una realidad íntima, creativa y de voluntad. Un poeta no saca sus criaturas – criaturas vivas – por los modos del llamado realismo. Las figuras de los realistas suelen ser maniqués vestidos, que se mueven por cuerda y que llevan en el pecho un fonógrafo que repite las frases que su Maese Pedro recogió por las calles y plazuelas y cafés y apuntó en su cartera.

¿Cuál es la realidad íntima, la realidad real, la realidad eterna, la realidad poética o creativa de un hombre? Sea hombre de carne y hueso o sea de los que llamamos ficción, que es igual. Porque Don Quijote es tan real como Cervantes; Hamlet o Macbeth tanto como Shakespeare, y mi Augusto Pérez tenía acaso sus razones al decirme, como me dijo [...] que tal vez no fuese yo sino un pretexto para que su historia y las de otros, incluso la mía misma, lleguen al mundo¹⁰.

La realidad es real y eterna y se puede expresar con realismo, es decir, el realismo es cómo se presenta y la realidad como verdaderamente es. Por eso, puede ser tan real un ente de ficción como su autor porque la realidad no depende de cómo entra en el mundo, sino que nace de dentro, nace de la voluntad y del deseo de ser. El hombre más real “*realis*, más *res* más cosa, es decir, más causa” es el que quiere ser o el que quiere no ser. La indagación etimológica de la palabra *cosa* le lleva a *causa*, de modo que, la realidad del hombre es la causa, la fuerza volitiva del hombre, la que le hace crear, el hombre más real es el creador.

De este modo, la realidad está vinculada a la creación y a la poética. Ésta es la realidad íntima del hombre porque la creación en el fondo es una articulación del deseo de ser y de la voluntad del hombre. Sin embargo, el hombre ideal y volitivo tiene que existir en un mundo fenoménico, realista y racional, y del choque entre los hombres salen la tragedia, la comedia y la novela, pero todo empieza por la realidad íntima que es una realidad creativa¹¹. Si el hombre no quiere ser tampoco puede crear, es decir, la creación y la poética son articulaciones del empuje fundamental de todo vivir y existir humano, el querer ser es la base de la creación y de la existencia. El que no quiere ser o el que quiere ser otro se pierde en el abismo de la nada. El ser del hombre nace de una realidad íntima que aloja la voluntad y el deseo de ser. Es la fuerza vital más importante y la fuerza que capacita al hombre para crear, ¿podemos entonces identificar la realidad íntima con el yo?

Como vamos a ver más adelante, el yo tiene varias articulaciones lo cual hace posible la confrontación entre el yo de la circunstancia y el yo desconocido cuando el novelista se lee a sí mismo. Sin embargo, el problema y la complejidad del yo no termina aquí, porque cada hombre es un nexo de varios yoes entre los cuales Unamuno tiene que buscar larga y detenidamente para encontrar un yo puro. A cada hombre le vienen adjudicadas varias articulaciones del ser: cada uno es lo que es para Dios, es lo que es para los demás, es lo que se cree ser y es lo que quiere ser,

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

y este último es el yo real más verdadero. El que uno quiere ser, el querer ser, es él. Es el ser más puro, aunque el hombre difícilmente se despoja de las demás caras de su ser. Del querer ser brotan todas las demás facultades y los demás modos de ser del hombre, pero sin el querer ser o incluso el querer no ser, no hay nada. No es igual el querer no ser al no querer ser, porque si uno quiere no ser, al fin y al cabo, lo quiere siendo, en cambio, el que no quiere ser, no es, es nada¹². En resumen, lo más real y lo más íntimo del hombre es el deseo de ser, y el querer ser se expresa en su versión más pura como una capacidad creativa. Pero, como ya hemos dicho, la filosofía de Unamuno no desemboca en una metafísica o en una filosofía trascendental sino en un existencialismo y una filosofía de la vida, por eso, tiene que insertar al hombre real en un contexto y, por eso, reinserta el yo puro en un mundo, lo cual le ayuda a subrayar el contraste entre el yo puro y el mundo racional y realista en el que vive.

La distinción entre realismo y realidad es primordial para llegar a una comprensión del hombre, porque la realidad íntima define lo más real del hombre y porque el realismo pone énfasis sobre la situación en la que vive el hombre. El hombre es ideal, de idea, y volitivo, pero está condenado a vivir en un mundo fenoménico y aparential, en un mundo realista. Julian Marías lo llama “El problema de la circunstancia”¹³, porque es la circunstancia la que provoca el paradójico choque entre sueño y mundo.

...este hombre volitivo e ideal – de idea – voluntad o fuerza – tiene que vivir en un mundo fenoménico, aparential, racional, en el mundo de los llamados realistas. Y tiene que soñar la vida que es sueño. Y de aquí, del choque de esos hombres reales, unos con otros, surgen la tragedia y la comedia y la novela y la novela. Pero la realidad es la íntima¹⁴.

Sólo ve capaz de superar este conflicto entre hombre y mundo a Don Quijote. Porque Don Quijote vive en el mundo real, no realista, sino real. Para él fueron reales los gigantes y no los molinos de viento, él creyó su propia realidad, y esa realidad salió de lo más profundo de su ser. También por ello, la novela es la solución idónea para la expresión de una filosofía no-sistemática. Leer la novela es reescribirla, revivirla y recrearla, y es crearse en y con ella. El que no siente el querer ser tampoco se puede crear, pero el que sí se recrea en la novela. De esta manera, Unamuno da al lector de la novela la posibilidad de poder crearse a sí mismo y, en la lectura, ejercer su fuerza volitiva y su querer ser.

No obstante, esta definición de la realidad del hombre le aporta ciertas dificultades. Julián Marías dice que Unamuno, al enfrentar la realidad verdadera – la del hombre como voluntad o idea, como “idea-fuerza” – con la realidad fenoménica y aparential, que es el mundo y que llama “el mundo de los realistas” y, a la vez, el mundo racional, se da cuenta de que la auténtica realidad es la vida y que la vida es

¹² *Ibid.*, p. 33.

¹³ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1976, pp. 101–107.

¹⁴ M. de Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Alianza editorial, Madrid 1998, p. 34.

sueño¹⁵. Marías dice que a veces es difícil hasta para Unamuno mismo aprehender sus más profundas intuiciones y a veces el camino que escoge el pensador vasco como prueba de su verdad original es difícilmente asequible hasta para él mismo. Por eso, muy a pesar del pensador, se ha cualificado de paradoja el enfrentamiento entre la realidad íntima y el mundo de los realistas, que en último término conduce a la realidad auténtica, la vida como sueño. Unamuno se da cuenta de que lo más real que encontramos es la vida y que la vida transcurre en el tiempo, como el relato y el sueño, por eso busca en el querer ser del hombre para encontrar el esquema de ese sueño y la fuerza que haga posible realizarlo. De este modo, intenta reconciliar la realidad auténtica con lo más real del hombre. Según Marías, es su herencia filosófica la que le hace interpretar al hombre temporal a quien ha descubierto como un yo puro en conflicto con el mundo empírico. Unamuno considera que este mundo, debido a que es el mundo de las cosas y de la simple apariencia, oprime y altera el yo puro y es radicalmente opuesto a la realidad sustancial del sueño que es la vida. Marías mantiene, además, que es esta disonancia entre mundo y yo la que mueve a Unamuno a, al menos en algunos casos, eliminar el mundo y el ambiente, hacia los que siente un profundo desdén, de algunas de sus novelas.

Tanto el hombre en tanto yo puro y la vida en tanto sueño están, por consiguiente, en conflicto con el mundo fenoménico y racional pero no pueden prescindir de él, es su condición y condena, es su circunstancia. El mundo empírico supone una limitación y por eso Unamuno tiene que deshacerse del mundo racional para posibilitar adentrarse en el sueño y llegar a conocer la realidad íntima. La solución más fácil sería crear un mundo interior y, de este modo, desvincularse del mundo empírico y racional, pero Unamuno se da cuenta de que el mundo es menester, es lo que es el cuerpo para la mente, un lugar de acogida que alberga al hombre, pero responde a un orden racional al que no es reducible ni el hombre ni la vida. Para explorar el ser y la vida Unamuno escoge otro método: la novela o la nivola. Aquí le es posible, por un lado, poner entre paréntesis el orden y el dominio de la razón y explorar nuevos territorios y, por otro lado, exteriorizar la realidad íntima y, así, aproximarse a una comprensión del yo.

El querer ser toma varias características a lo largo de la actividad literaria de Miguel de Unamuno. En *Del Sentimiento Trágico de la Vida* le lleva al ansia de la inmortalidad y a la frustración del saber que la vida es vida porque es seguida por la muerte y en *Niebla* el protagonista Augusto Pérez expresa un deseo desesperado de ser al descubrir que es un mero ente de ficción y que, al parecer, no dispone de su propia existencia. Pero el grito de la existencia de Augusto Pérez, el: “Quiero ser yo”¹⁶, le llega al alma de su autor y éste empieza a entender que su existencia no es más real que la del protagonista de su novela. Otra vez, el juego de la con-

¹⁵ J. Marías, *op. cit.*, p. 104.

¹⁶ M. de Unamuno, *Niebla*, Cátedra, Madrid 2005, p. 284.

traposición viene a ser la confirmación del oponente. Ni Unamuno mismo ni Augusto Pérez existirían si no fuera por poder medirse con un opositor, ni la vida tuviese importancia sin la eterna presencia de la muerte. Pero el deseo de ser de Augusto Pérez es más fuerte que el propio autor admite. El ente de ficción se le va de las manos y Augusto Pérez reclama su existencia continuamente en sueños. Unamuno puede dejar de escribirlo pero no puede dejar de soñarlo. Augusto Pérez es su Quijote personal.

La figura del Quijote se convierte en el patrón de su filosofía, incluso convierte *El Quijote* en su biblia y en una religión, según el estudio de Ana María Leyra¹⁷. Leyra argumenta que Unamuno, en la historia del caballero andante, encuentra la unión entre fe y pensamiento porque la fe de Don Quijote es la fe en el pensamiento, la fe en el sueño, la fe en la fuerza de los deseos. Unamuno admira a Don Quijote porque hace de razón sinrazón y de sinrazón razón, y, dice Leyra, la religión de Unamuno, creyente en un Don Quijote mesiánico, es la religión que conoce la potencia creadora de las lógicas del delirio. Es la creencia en un Mesías que no se deja hundir por la dictadura de la razón, sino que sueña la vida y qué vida más auténtica puede haber.

Don Quijote crea su mundo de la realidad más íntima, de su voluntad y deseo, y por eso Unamuno encuentra en el diálogo entre Don Quijote y Sancho sobre Dulcinea¹⁸ una doctrina de conocimiento. Sancho se inventa una Dulcinea que podría ser real, su versión de Dulcinea está despojada de sentimentalismo y romanticismo, mientras que Don Quijote responde explicando e insertando los datos proporcionados por Sancho en su versión soñada del mundo. La base de conocimiento de Sancho es el mundo sensible que le rodea, mientras que la base de la cognición de Don Quijote es la voluntad más íntima, el deseo de que sea así. Encarna la idea de la voluntad como el vehículo de nuestro conocimiento y de nuestra existencia. En *Vida de Don Quijote y Sancho* dice:

No es la inteligencia, sino la voluntad, la que nos hace el mundo, y al viejo aforismo escolástico de *nihil volitum quin praecognitum*, nada se quiere sin haberlo antes conocido, hay que corregirlo con un *nihil cognitum quin praevolitum*, nada se conoce sin haberlo antes querido¹⁹.

En *Del sentimiento trágico de la vida* encontramos una cita prácticamente idéntica²⁰. Aquí, además, el pensador sigue:

¹⁷ A. M. Leyra Soriano, *De Cervantes a Dalí. Escritura, imagen y paranoia*, Fundamentos, Madrid 2006, pp. 111–118.

¹⁸ Unamuno se refiere al diálogo del capítulo XXXI de *El Quijote*.

¹⁹ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Alianza editorial, Madrid 2000, p. 138.

²⁰ «La voluntad y la inteligencia se necesitan, y a aquel viejo aforismo de *Nihil volitum quin praecognitum*, »No se quiere nada que no se haya conocido antes«, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucarlo diciendo *Nihil cognitum quin praevolitum*, »No se conoce nada que no se haya antes querido«. Id., *Del sentimiento trágico de la vida...*, p. 153.

La voluntad y la inteligencia buscan cosas opuestas: aquélla, absorber al mundo en nosotros, apropiármolo; y ésta, que seamos absorbidos en el mundo. ¿Opuestas? ¿No son más bien una misma cosa? No, no lo son, aunque lo parezca. La inteligencia es monista o panteísta, la voluntad es monoteísta o egotista. La inteligencia no necesita algo de ella en que ejercerse; se funde con las ideas mismas, mientras que la voluntad necesita materia. Conocer algo es hacerme aquello que conozco; pero para servirme de ello, para dominarlo, ha de permanecer distinto de mí²¹.

La inteligencia quiere insertarnos en el mundo, mientras que la voluntad quiere detectar nuestro mundo más real, es decir, más íntimo, y hacernos con él. No para crear unidad y uniformidad entre nuestro yo real y el mundo, sino para consolidar la base de la lucha eterna.

La fe en su esencia es voluntad y creer en Dios es ante todo querer que el alma sea inmortal. La fuerza de esta querencia es tal que pasa por encima de la razón, la atropella, lo cual tiene sus represalias porque entran en conflicto nuestro instinto de conocer y el de vivir o, más bien, de sobrevivir. Y así será siempre, la lucha es continua y no tiene ganador:

[...] la trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a ésta, haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón, obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales²².

La historia de la filosofía es la historia de la religión también, y es la historia de un conflicto eterno entre pensamiento y vida. Esto, en principio, no le supone a Unamuno un conflicto ni una paradoja, porque, como hemos dicho, la contraposición es una estructura dinámica y fecunda. El problema surge en el momento de escribir su filosofía. El pensamiento depende del lenguaje como también depende de él la razón, ya que la razón debe su origen al lenguaje. El lenguaje surgió de la necesidad de articular nuestros pensamientos a nuestros prójimos y luego se tradujo en nuestro modo de pensar, por eso Unamuno dice que “pensar es hablar consigo mismo”²³. El pensamiento es el lenguaje interior pero en su origen es un producto social. Esto obviamente conlleva muchos problemas porque esquematiza nuestro modo de pensar y acerca el pensamiento a la razón alejándolo de la vida, cosa que quiere evitar el pensador vasco. Busca en el lenguaje mismo para llegar a una solución. El lenguaje que más margen deja a una reflexión acerca del mundo y de nuestra existencia es el lenguaje poético, ya que, al fin y al cabo, “el poeta y el filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa”²⁴. El lenguaje poético le proporciona la solución que necesita para poder filosofar de una

²¹ *Ibid.*, p. 154.

²² *Ibid.*, p. 155.

²³ *Ibid.*, p. 95.

²⁴ *Ibid.*, p. 83.

manera vital. Porque, en vez de acercar la filosofía definitivamente a la razón, la acerca a la vida.

Más que en *Del sentimiento trágico de la vida*, esta preocupación por cómo se filosofa y por la expresión de la filosofía encuentra su pronunciación teórica en *Cómo se hace una novela*, una teoría que no puede escribirse como una doctrina metódica sino mostrando. Nos explica cómo se hace una novela haciendo una, porque “lo verdaderamente novelesco es cómo se hace un novela”. La novela es la solución idónea para la reflexión auténtica y vital y para una articulación de tal reflexión como vamos a ver en lo siguiente.

Para Unamuno, leer y comprender un texto es comentarlo. No existe lectura que no sea comentario, traducir o retraducir un texto es comentarlo. Unamuno es consciente de la imposibilidad de la reproducción exacta de un texto y, por eso, se permite, en *Cómo se hace una novela*, hacer comentarios al “nuevo texto”²⁵, es decir a la traducción española del texto, los cuales marca con corchetes. Con esto y con los tres relatos ensamblados el texto va a parecerse a “las cajitas japonesas que encierran una a otra y a otra y a otra hasta, por último, llegar a la cajita vacía, cada cajita cincelada y ordenada como mejor ha podido el artista”, porque así es la vida, comentarios de comentarios y otra vez más comentarios. Unamuno es consciente de llevar consigo una herencia que no le permite despegar desde un punto nulo y explicar el mundo sin tener en cuenta las ideas de otros, por eso, la vida es un comentario. La vida se compone de las cajitas japonesas y la novela también. Se tiende a confundir la novela con un argumento, pero la novela humana carece de argumento. El argumento supone la progresión y el hilo según el que se ordena toda la acción, pero ni la novela ni la vida poseen semejante orden, su único orden, si es que lo hubiese, es el orden que impone cada artista al manejar las cajitas.

De este modo, *Cómo se hace una novela* se convierte en mucho más que la teoría de cómo se escribe una novela, es un manual de cómo ha de leerse y entenderse la filosofía unamuniana, no desde un punto de vista temático sino desde un punto de vista metódico, porque inserta toda la obra literaria de Miguel de Unamuno en el campo de la filosofía. Su interés filosófico se articula principalmente como existencialismo o vitalismo. Explora la existencia humana y la vida. Los problemas que surgen no se solucionan con la razón ni se dejan insertar en un esquema lingüístico lo cual los separaría del centro de su interés filosófico. No quiere alejar la forma que cobra su filosofía de la preocupación que dio pie a ella y, por eso, su filosofía no se lleva a cabo como una sistematización del mundo en el que existimos ni como una teorización de nuestro ser, sino como una reflexión vital y como una novela, la metáfora idónea de la vida. En *Cómo se hace una novela* Unamuno no pregunta por la naturaleza de la novela, sino que enseña cómo se

²⁵ El texto apareció primero en *Mercure de France* y luego se editó en español con los comentarios añadidos por su autor, esta última edición es la que Unamuno llama “el nuevo texto”.

hace. La novela es una articulación vital y esto es lo que le interesa a Unamuno y aquí es donde inicia su proyecto filosófico, mostrando y no teorizando.

La novela es la vida en papel, es donde el escritor se enfrenta a sí mismo y descubre su yo desconocido, es donde el tiempo se convierte en momento y donde se toma conciencia del porvenir y de la muerte, es donde el lector se recrea y es donde goza. Con la novela se hace posible una experiencia filosófica; en esta articulación vital se unen placer y saber. El organismo novelístico se inserta en lo más alto de la ontología porque, a pesar de tener comienzo y fin, esquiva la mortalidad y la finalidad absoluta, no por aquello que cuenta sino por cómo lo cuenta. Se puede recrear en lo infinito. Además, a pesar de salir de la mano del autor, su existencia es absoluta y autónoma, tanto que al escritor le parece que se ha vaciado y ha dejado su pasado y su yo en las páginas de la novela. La novela le roba al escritor parte de su existencia para concedérsela al personaje quien de este modo encarna un aspecto del autor.

La teoría de la novela no es un estudio ni una sistematización de una obra literaria, es la teoría de la vida, porque la novela vive y respira, y “*el cómo se hace una novela se reduce a cómo se hace un novelista, o sea un hombre. Y cómo se hace un lector de novela.*”²⁶ La novela es el testimonio de una vida y de una existencia, no sólo la del protagonista sino la del autor y la del lector. Revela cosas de gran valor para el lector e incluso para el autor mismo. Revela la verdad de la existencia y, por eso, Miguel de Unamuno se propone explicar cómo se hace una novela. Dice, en el comentario al retrato trazado por Jean Cassou que precede a la obra y que el pensador mismo comenta e incluye en la publicación en español en 1927:

La vida que es todo, y que por serlo todo se reduce a nada, es sueño, o acaso sombra de un sueño, y tal vez tiene razón Cassou cuando dice que no merece ser soñada bajo una forma sistemática. ¡Sin duda! El sistema – que es consistencia – destruye la esencia del sueño y con ello la esencia de la vida. Y, en efecto, los filósofos no han visto la parte que de sí mismos, del ensueño que ellos son, han puesto en su esfuerzo por sistematizar la vida y el mundo y la existencia. No hay más profunda filosofía que de la contemplación de cómo se filosofa. La historia de la filosofía es la filosofía perenne²⁷.

Encontramos aquí una de las claves para la filosofía unamuniana y, también, la clave para la forma que adopta ésta. La metodología, la contemplación de cómo se filosofa, es de la máxima importancia ya que *fuera y dentro*, forma y contenido, están intrínsecamente vinculados, tanto que contar cómo se hace una novela se convierte en una novela y, además, añade el pensador: “cuando les cuento cómo

²⁶ La publicación de *Cómo se hace una novela* de Ediciones Universidad Salamanca de 2005 presenta una edición de la obra con todos los añadidos y omisiones posteriores respecto a la primera publicación en el *Mercurio de France* en 1926. Incluye en una nota el pasaje citado de una carta a Warner Fite, traductor de *Niebla* al inglés, p. 221. Citamos de ésta edición.

²⁷ M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, p. 179.

se hace una novela, o sea, cómo estoy haciendo la novela de mi vida, mi historia, les llevo a que se vayan haciendo su propia novela...²⁸.

Para evitar caer en la misma trampa en la que cae la filosofía que sistematiza la vida y, como resultado, deja escapar el vitalismo y el irracionalismo de la misma, Unamuno se ve obligado a contar cómo se hace una novela haciendo una. Cada vida es una novela y debe tratarse como tal, como un organismo no como un mecanismo, es vida y está viva. Advierte a sus lectores que son unos “desgraciados si no tienen novela. Si tu vida, lector, no es una novela, una ficción divina, un ensueño de eternidad, entonces deja estas páginas, no sigas leyendo”²⁹. Sólo el que tiene novela, el que tiene leyenda, va a comprender y disfrutar de su escrito.

En suma, Hombre y vida se fusionan en la novela. La vida misma es una novela, una novela por escribir, y sólo el que posee el querer ser, el ser más real del yo, es creador y puede crear su novela personal. Hemos visto que la fuerza más real del hombre es el querer ser, de ella brota la vida misma y de la vida la novela. De este modo, los tres conceptos incluidos en el título de este artículo no son tres núcleos del pensamiento de Unamuno, sino uno mismo. La novela es la manera lingüística de reproducir y re-soñar la vida, como diría el pensador mismo, sin caer en las trampas de la razón. El creador de una novela demuestra su fuerza volitiva, su querer ser, su ser más real y auténtico, pero también el lector se recrea y se crea en la lectura de una novela. Cervantes hablaba, en el prólogo a sus novelas ejemplares, de “horas de recreación” porque es sabido que el que goza de una obra de arte se recrea con ella³⁰, de modo que, la novela viene a ser clave para la articulación de nuestro ser y de nuestra vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid 1989.
- Álvarez Castro Luis, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.
- Álvarez Gómez Mariano, *Unamuno y Ortega, La búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003.
- Cerezo Galán Pedro, *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Editorial Trotta, Madrid 1996.
- Leyra Soriano, Ana María, *De Cervantes a Dalí. Escritura, imagen y paranoia*, Fundamentos, Madrid 2006.
- Longhurst Carlos Alex, *Teoría de la novela en Unamuno. De „Niebla” a Don Sandalio. Miguel de Unamuno, Estudios sobre su obra. I.* (Editado por Ana Toledano Chaguaceda), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, pp. 139–153.
- Marias Julián, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1976.
- Marias Julián, *Filosofía actual y existencialismos en España*, Revista de Occidente, Madrid 1955.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Id.*, *Tres novelas ejemplares y un prólogo...*, p. 33.

- Oeveraas Anne Marie, *“Nivola” contra Novela*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1993.
- Orringer Nelson R., *La visión del Paraíso perdido en el pensamiento y la novela de Unamuno. Miguel de Unamuno, Estudios sobre su obra. I.* (Editado por Ana Toledano Chaguaceda), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003, pp. 163–185.
- París Carlos, *Unamuno, Estructura de su mundo intelectual*, Anthropos, Barcelona 1989.
- Sanchez Barbudo Antonio, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Lumen, Barcelona 1981.
- Unamuno Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999.
- Unamuno Miguel de, *En torno al casticismo*, Cátedra, Madrid 2005.
- Unamuno Miguel de, *Manual de quijotismo, Cómo se hace una novela, Epistolario Miguel de Unamuno / Jean Cassou*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.
- Unamuno Miguel de, *Mi religión y otros ensayos breves*, Espasa-Calpe, Madrid 1973.
- Unamuno Miguel de, *Niebla*, Cátedra, Madrid 2005.
- Unamuno Miguel de, *Obras Completas, VII (Paisajes del alma, Nuevo Mundo, [Diario íntimo], Recuerdos de niñez y de mocedad, Sensaciones de Bilbao, Cómo se hace una novela)*, Biblioteca Castro, Madrid 2005.
- Unamuno Miguel de, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Alianza editorial, Madrid 1998.
- Unamuno Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Alianza editorial, Madrid 2000.
- Zubizarreta Amando F., *Unamuno en su “Nivola”*, Taurus, Madrid 1960.

RESUMEN

El artículo trata algunos de los aspectos más importantes de la filosofía de Miguel de Unamuno. Aspira a demostrar cómo las ideas del ser, la existencia y el método confluyen en la novela e inserta la novela en la cumbre del proyecto filosófico. Basándose en un análisis breve de la compleja estructura del pensamiento de Unamuno, el artículo discute las ideas del hombre y de la existencia.

Palabras claves: Miguel de Unamuno, existencialismo, teoría de la novela, metaficción.

SUMMARY

This article treats some of the most fundamental aspects of Miguel de Unamuno's philosophy. It aims to show how the ideas of being, existence and method merge in the novel and make the novel of the utmost importance to the philosophical project. Based on a brief analysis of the complex structure of Unamuno's philosophical thinking the article discusses the ideas of man and existence.

Key words: Miguel de Unamuno, existentialism, theory of the novel, metafiction.

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy najbardziej istotnych aspektów filozofii Miguela de Unamuna. Ma ukazać, w jaki sposób koncepcje bytu, egzystencji oraz metody wpływają na powieść i w jaki sposób ta ostatnia może stać się punktem wyjściowym tworzenia filozoficznego systemu. W oparciu o krótkie analizy ogólnej struktury myśli Unamuna w artykule rozważano idee człowieka i egzystencji.

Słowa kluczowe: Miguel de Unamuno, egzystencjalizm, teoria powieści, metafikcja.

IWONA KRUPECKA

Don Miguel, filozof melancholii. O dwóch dziennikach Unamuna¹

Don Miguel, a philosopher of melancholy. Some considerations on Unamuno's diaries

Julia Kristeva, podejmując z perspektywy psychoanalitycznej zagadnienie melancholii w *Czarnym słońcu*, pisała: „Czy domaganie się istnienia obiektu źródłowego, a więc Rzeczy, która byłaby przetłumaczona przez przepracowaną żalobę, nie jest fantazmatem melancholijnego teoretyka?”². Jeśli określam Unamuna mianem „filozofa melancholii”, owego „melancholijnego teoretyka”, to nie po to, aby wskazać jakieś psychologiczne czy, ogólniej, biograficzne uwarunkowania jego twórczości – te całkowicie odsuwam na bok – lecz by uchwycić jego myśl jako filozofię melancholiczną, ukazującą specyficzny obraz świata i zanurzonego w nim podmiotu, którego aktywność koncentruje się wokół pytania: „Kim jestem?”. Nie jest również moim celem redukcja bogatej myśli Unamunowskiej do jednego tylko zagadnienia, lecz raczej wskazanie możliwego rdzenia jego koncepcji, choć i ów rdzeń, idąc za rozpoznaniem samego Unamuna, należałoby potraktować jako pewną dynamiczną strukturę różnorodnych odniesień, realizowanych w różny sposób na różnych etapach twórczości Unamuna³. Tym rdzeniem

¹ W części niniejszego tekstu wykorzystałam fragmenty przygotowywanej rozprawy doktorskiej, dotyczącej kichotyizmu filozoficznego Pokolenia '98.

² J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przekł. M. P. Markowski, R. Rzyński, wstęp M. P. Markowski, Kraków 2007, s. 71. W terminologii Kristewy Rzeczą (w odróżnieniu od obiektu) jest „coś», co postrzegane na opak przez już ukonstytuowany podmiot ukazuje się jako nieokreślone, nieoddzielone, niepochwytnie, tak jak w określeniu samej rzeczy seksualnej” (*ibid.*, s. 15).

³ Ogólną trajektorię myśli Unamuna, która jako taka nie stanowi przedmiotu niniejszego tekstu, prezentują m.in.: E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979; P. Descouzis, *Un conflicto del quijotismo de Unamuno*, „Revista de estudios hispánicos” 1967, t. 1, núm. 2; J. Ferrater Mora, *Unamuno: A Philosophy of Tragedy*, [w:] id., *Three Spanish Philosophers. Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*, ed. and with introd. by J. M. Terricabras, New York 2003; J. Marías, *Miguel de Unamuno*, introd. de J. López-

– melancholicznym *par excellence* – jest bowiem brak, a dokładnie: brak bytu. Owo poczucie utraty rzeczywistości – zarówno realności świata zewnętrznego⁴, jak i realności „ja” – odkrycie zagrożenia nicością, leżącą u podstaw wszelkiego bytu, a wreszcie postawienie pytania o to, kim jestem, stanowią trzon pisanego w latach 1987–1992 *Dziennika intymnego*, otwierającego nowe perspektywy w myśli Unamuna. Tworzony niemal trzydzieści lat później (1925–1928) „dziennik ekstymny” (*diario éxtimo*) – *Manual de quijotismo*⁵ – wyrasta z tej samej, melancholicznej diagnozy podmiotu nowoczesnego i proponuje jedyne już możliwe jego ujęcie – obraz człowieka–aktora.

Popularność, by nie powiedzieć: „moda” na zjawisko melancholii⁶, zaowocowała licznymi opracowaniami zagadnienia, znacznie pogłębiającymi jego rozumienie w aspekcie nie tyle jego psychofizycznych uwarunkowań, ile ujmującym je jako swoistą postawę filozoficzną, której zasadniczym składnikiem jest niepewność. Dotyczy ona zarówno natury rzeczywistości, jak i ludzkich władz poznawczych czy statusu „ja”, odkrywającego swą przypadkowość i podatność na wpływ zewnętrzny, tak iż sama melancholia przejawia się, wedle określenia Wojciecha Bałusa, jako „nierozstrzygalność” powiązana z przekonaniem o marności świata doczesnego:

Upadek i przemijanie powodują, że świat jawi się jako ruina. Ruina to zespół niepowiązanych w logiczną całość fragmentów. To *membra disiecta* pozbawione pełni własnej istoty. Świat jest niczym więcej jak zespołem niepasujących do siebie kawałków. Nie ma więc żadnego wyższego sensu, który jednoczyłby rzeczy, zjawiska i zdarzenia⁷.

Morillas, Madrid 1976; S. G. H. Roberts, *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca 2007.

⁴ Na temat dojrzałej Unamunowskiej koncepcji tego, co realne, jako tego, co wewnętrzne, ale i widzialne, poznawalne zmysłowo, dynamiczne, samorzutne, „gęste”, nieciągle i wewnętrznie skonfliktowane zob. doskonały artykuł: J. Ferrater Mora, *On Miguel de Unamuno's Idea of Reality*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1961, vol. 21, no. 4.

⁵ M. de Unamuno, *Manual de quijotismo. Cómo se hace una novela. Epistolario Miguel de Unamuno / Jean Cassou*, estudio preliminar de B. Vauthier, Salamanca 2005. Termin „ekstymny” jest neologizmem samego Unamuna, w stosunku do *Manual de quijotismo* używa go autor przedmowy, Bénédicte Vauthier, zob.: *ibid.*, s. 31–36.

⁶ W Polsce ukazały się m.in. poświęcone zjawisku melancholii książki: W. Bałus, *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, Kraków 1996; M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998; A. Kuczyńska, *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*, Warszawa 1999; przekład klasycznego opracowania: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009. W poświęconym melancholii numerze „Literatury na świecie” (1995, nr 3) zostały opublikowane również fragmenty pionierskiej książki *The Anatomy of Melancholy* Roberta Burtona.

⁷ W. Bałus, *op. cit.* s. 45–46.

W przełomowej *Melencolia I* Dürera melancholia to „stan, w którym nie-rozstrzygalny staje się problem sensu świata”⁸, a chaos przedmiotów niepowiązanych ani żadnym ogólnym planem, ani linią perspektywy, chaos, którego nie można już ogarnąć intelektem i nadać mu sensownego porządku, odsyła do tajemnicy bytu: „Oczy melancholii wpatrują się w Niewidzialne tak samo intensywnie, jak dłoń ściska Niedotykalne”⁹. Upostaciowana Melancholia Dürera reprezentuje bowiem zapaść poznawczych i twórczych zdolności człowieka, postawionego naprzeciw ograniczonego i niezrozumiałego dlań świata:

Jest ona przede wszystkim melancholią imaginacyjną, której myślenie i twórczość zamykają się w sferze przedmiotów widzialnych i przestrzennych: od refleksji czysto geometrycznej po pracę prostego rzemieślnika. Ponadto sprawia ona wrażenie istoty, której przypisana [...] sfera wydaje się nieznosnie ograniczona, istoty, której myśl natrafiła na swoje granice¹⁰.

Własną pełnię nowoczesna melancholia osiąga wówczas, gdy pod znakiem zapytania staje nie tylko otaczający świat i „ja”, lecz także sama nieskończoność: „Bóg to enigma. Po tamtej stronie jest ani pełnia, ani pustka”¹¹, gdy niepewność dotyczy absolutnej podstawy bytu, która okazuje się na zawsze odseparowana od człowieka, tak iż nie można o niej wydać żadnego sądu – ani afirmatywnego, ani negatywnego. *Dziennik intymny* Unamuna jest takim właśnie świadectwem rozpaczy, która wyrasta z utraty fundamentu egzystencji¹², rozpoznając konstytutywny dla ludzkiej rzeczywistości „brak bytu”.

Owo poczucie utraty substancjalności świata i konieczności jej odzyskania zostało przez Unamuna w *Dzienniku intymnym* ujęte jako problem egzystencjalny, a nie jako tylko intelektualne, filozoficzne wyzwanie:

Wyobraźnia stara się nas oszukać; jako że przedstawiamy sobie świat jako wciąż istniejący po naszej śmierci, nie myślimy o tym, że ów świat, który sobie przedstawiamy jako przeżywający nas, nie przestaje być zaledwie naszym przedstawieniem, które umrze wraz z nami, że w ten sposób świat, nasz świat, skończy się wraz z naszym końcem i że jeśli nie ma innego życia, to nasz koniec

⁸ *Ibid.*, s. 73.

⁹ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *op. cit.*, s. 344.

¹⁰ *Ibid.*, s. 367.

¹¹ W. Bałus, *op. cit.*, s. 113.

¹² Na planie biograficznym, który w tym tekście pomijam, wskazać można oczywiście konkretne przyczyny osunięcia się Unamuna w rozpacz: chorobę i śmierć syna oraz jego własną śmierć. Zob. np. E. Górski, *op. cit.*, s. 24–30, tam też relacja z dyskusji wokół „kryzysu duchowego” Unamuna. Kwestię religijnych inspiracji Unamuna – przyjmuję tu rozstrzygnięcie A. Sáncheza Barbudo (*La formación del pensamiento de Unamuno Una experiencia decisiva: la crisis de 1897*, „Hispanic Review” 1950, vol. 18, no. 3) – również pomijam. Na temat mistycznych źródeł *Dziennika intymnego* zob. np. E. González López, *Místicos renanos en el „Diario íntimo”*, [w:] *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. IV*, ed. de A. Chaguaceda Toledano, Salamanca 2007; J. Cózar Castañar, *Modernismo teológico y modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid 2002, s. 95–136.

jest końcem świata. [...] Smutna pociecha, jeśli nasza śmierć jest śmiercią zupełną i powrotem do nicości! To nie jest pociecha, ale żal i rozpacz!¹³

Więcej nawet, na co wskazuje choćby przytoczony wyżej fragment, to właśnie filozofia prowadzi do poczucia utraty rzeczywistości, zmuszającego z kolei do zadania obarczonego niepewnością pytania o ludzką nieśmiertelność. Innymi słowy, Unamuno wyciąga ostateczne konsekwencje z przewrotu transcendentalnego i nauk Schopenhauera, pytając o egzystencję w obliczu niemożności poznania rzeczy samej w sobie, a w rezultacie – o samo tej rzeczy istnienie. Jeśli bowiem świat jest jedynie przedstawieniem, jeśli porządek fenomenalny obejmuje również i to, jak „ja” jawi się samemu sobie, jeśli wreszcie nawet do siebie samego, jako niezapośredniczonego fundamentu tożsamości osobowej, „ja” nie ma dostępu, to w miejsce substancjalnej podstawy rzeczywistości pojawia się pustka, rodząca rozpacz i domagająca się wypełnienia. Unamuno nie odnajduje pocieszenia, jak pisze, ani w świadomości rzekomego dalszego trwania świata – ów świat jest wszak konstytuowany przez podmiot poznający, jako taki jest zatem pozbawiony statusu niezależnego, samoistnego bytu – ani w wyróżnionej pozycji podmiotu poznającego, gdyż ten również przynależy do porządku fenomenalnego, stanowiąc dla siebie samego źródło niepewności. Podobnie jak Ángel Ganivet, Pío Baroja czy Ramiro de Maeztu, Unamuno będzie więc upatrywał w filozofii Kantowskiej i jej kontynuacjach momentu kulminacyjnego w dziejach filozofii, nie takiego jednak, który prowadzi do jej rozkwitu, ale będącego jej kresem, docierającego, wedle określenia Ganiveta, do „ostatecznych granic nihilizmu filozoficznego”¹⁴. Również dla Unamuna kresem filozofii rozumianej jako racjonalny wysiłek zgłębienia rzeczywistości jest nihilizm:

Rozumem szukałem Boga racjonalnego, który rozwiewał się, gdyż był czystą ideą, i w ten sposób doszedłem do Boga–Nicości, do którego prowadzi panteizm, oraz do czystej zjawiskowości, źródła poczucia pustki¹⁵.

W dalszych ustępach zaś pisze, odnosząc się wprost do historii filozofii jako nieustannego podążania drogą negatywną: „W najżywotniejszym wzlocie ludzkiej filozofii racjonalistycznej, w idealizmie heglowskim, punktem wyjścia jest formuła, według której czysty Byt utożsamia się z czystą nicością; to racjonalistyczny nihilizm”¹⁶. W przytoczonych tu sformułowaniach wyraźnie zauważalne jest powiązanie, jakie Unamuno ustanawia pomiędzy racjonalizmem, idealizmem i nihilizmem, zakorzenione w analizach, które poczynił na stronach *En torno*

¹³ M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 90.

¹⁴ Á. Ganivet, *Idearium español. El porvenir de España*, ed. 8, Madrid 1970, s. 21.

¹⁵ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 10.

¹⁶ *Ibid.*, s. 35.

al casticismo. Czysty racjonalizm, którego paradygmatycznym przykładem jest dla Unamuna myśl Hegłowska, dociera do punktu, w którym dokonanie przejścia między podmiotowymi przedstawieniami lub przedmiotami doświadczenia uwarunkowanymi przez podmiotowe kategorie a nieuwarunkowaną rzeczywistością zewnętrzną wobec podmiotu okazuje się niemożliwe. Niegodzący się na uznanie swego fundamentu w tym, co nieracjonalne, rozum ostatecznie dociera do swych granic, zamykając cały świat w sferze subiektywnych przedstawień, jako że rozwiązanie ponownego porozumienia z bytem wymaga powołania się na inną niż teoretyczna zasadę. W ten sposób racjonalizm i idealizm wspólnie, jako koncepcje ściśle ze sobą powiązane, zamykają podmiot w granicach jego świadomości, a świat redukuje do niesubstancjalnych zjawisk.

Na kartach *Dziennika intymnego* wielokrotnie pojawiają się dramatyczne sformułowania Unamuna wyrażające stan przerażenia pustką i niezgodę na nierzeczywistość „ja”, rozumianą jako brak „pełni”, autonomii i pozytywnego fundamentu tożsamości osobowej. „Wolności, wolności! Chcę być wolny”; „Nie mogę oprzeć się na sobie. Bezużyteczne byłyby usiłowania oszukania samego siebie i zmuszania się do życia iluzjami i karmienia się nimi. Potrzebuję rzeczywistości”; „Nie, nie chcę umrzeć całkowicie”¹⁷ – to tylko niektóre z wypowiedzi, pozwalające doszukiwać się analogii filozoficznych gestów Unamuna i Fichtego, obydwaj bowiem swoje koncepcje dynamicznego, czynnego „ja” budują poniekąd na drodze negatywnej. Podobnie jak Fichte, który stając przed wyborem między nieautonomicznym, wchłoniętym przez świat zewnętrzny podmiotem a nieistniejącym światem jako przedstawieniem, przywołał trzecią drogę – woli, wiary i czynu – w oparciu o witalną niemożność zaakceptowania wcześniejszych rozwiązań¹⁸, Unamuno, choć nie proponuje koncepcji podmiotu całkowicie wolnego¹⁹, również rezygnuje z poszukiwania podstaw działania i myślenia w ramach systemów teoretycznych. Wprowadza natomiast zewnętrzny wobec rozumu – by nie rzec: to, co inne rozumu – punkt odniesienia do dyskursu filozoficznego tak, aby mógł on przekroczyć negatywność dotychczasowej myśli i uciec zagrożeniu nihilizmem. Jest to konieczne, ponieważ Unamuno wyraźnie rozdziela dzie-

¹⁷ *Ibid.*, s. 64, 75, 85. W jednym z listów z czasu kryzysu Unamuno pisze: „Za czym tęsknię? Przede wszystkim i nade wszystko inna jest wolność, prawdziwa wolność. Wolność bycia panem, a nie niewolnikiem siebie samego. Wolność, która polega na byciu tym, kim jestem, a nie kim inni uczyniliby mnie”, cyt. za: E. Górski, *op. cit.*, s. 27.

¹⁸ Zob. J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przekł. i wstęp A. Zieleńczyk, Kęty 2002.

¹⁹ Jak wzmiankuje Ana María Fernández, Unamuno wprost odrzucił koncepcję Fichtego z jego podmiotem „samotnym, czystym i statycznym” na rzecz idei podmiotu „nieczystego i dynamicznego”. Zob. A. M. Fernández, *Teoría de la novela en Unamuno, Ortega y Cortázar*, Madrid 1991, s. 25. Tymczasem José Ferrater Mora główną różnicę między Fichtem a Unamuno widzi nie w samej koncepcji podmiotu, ale w tym, że o ile dla Fichtego celem świadomego podmiotu jest realizowanie samego siebie, o tyle dla Unamuno tym celem jest dobro i nieśmiertelność. Zob. J. Ferrater Mora, *Unamuno...*, s. 74.

dzinę racjonalności i wolności, pierwszą wiążąc z tym, co zdeterminowane i pozorne, drugą zaś z tym, co rzeczywiste i witalne. Sam początek *Dziennika intymnego* wprowadza ten właśnie podział, nadający rytm późniejszym rozważaniom myśliciela:

Tajemnica wolności jest tajemnicą świadomości odbitej i rozumu. Człowiek jest świadomością natury, a jego prawdziwa wolność polega na aspiracji do łaski²⁰.

W rezultacie rozum zostaje związany ze sferą fenomenów, ta zaś utożsamiona z tym, co pozorne w znaczeniu iluzoryczności, nieautentyczności, uwikłania w determinacje zewnętrzne rozumiane jako rozpad lub wyobcowanie „ja”. Unamuno pisał:

Jak straszliwą tajemnicą jest wolna wola! Wolna wola nie jest racją, jest prawdą; chcieć uzasadnić wolną wolę to zniszczyć ją. [...] Bieg zjawisk, tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych, tak materialnych, jak i animistycznych, jest biegiem zdeterminowanym; każde wydarzenie w świecie zewnętrznym, podobnie jak każdy stan świadomości, następuje – zgodnie z pewnym prawem – po tych, które go poprzedzają i które mu towarzyszą. A poniżej jest wolna wola, która sprawia, że czujemy się winni, i która wynosi nas ponad czas²¹.

Tym zatem, co Unamuno chce przede wszystkim odnaleźć, jest przestrzeń niezeterminowanego, tylko w niej bowiem liczyć może na prawdę ujętą w terminach autentyczności, prawdę „życiową”, „głębką”, a nie tę dotyczącą powierzchniowych i pozornych zjawisk. Gdy w 1906 roku Unamuno pisał esej *¿Qué es verdad?*, podjął kwestię prawdy, ugruntowując ją właśnie w innym rozumie, w woli, i ujmując ją jako funkcję relacji podmiotu do jego przekonań, nie zaś relacji podmiotowo-przedmiotowej.

Prawdą jest to, w co się wierzy z całego serca i z całej duszy. Czym zaś jest wierzyć w coś z całego serca i z całej duszy? To wedle tego działać²².

²⁰ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 9.

²¹ *Ibid.*, s. 27.

²² *Id.*, *¿Qué es verdad?*, [w:] *id.*, *Ensayos*, t. 1, prólogo y notas de B. G. de Candamo, Madrid 1970, s. 814. Gemma Roberts zwięźle ujmuje tę kwestię, pisząc, że dla Unamuna prawda polega na „zgodności rzeczy z ideałem” („*El Quijote*”, *clavo ardiente de la fe de Unamuno*, „*Revista hispánica moderna*” 1966, Año 32, núm. 1–2, s. 21). Iris M. Zavala podkreśla z kolei kreatywną rolę podmiotu, ujmując prawdę Unamunowską jako „to, co tworzone” w ramach relacji „ja” dla siebie, „ja” dla innego i trzeciego głosu, stanowiącego moment mediacji. W ujęciu Zavali prawda staje się w ten sposób „prawdą dialogiczną” (I. M. Zavala, *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona 1991, s. 160–166). Koncepcję Unamuna rozpatrywać zatem można jako opozycyjną przede wszystkim do nurtu pozytywistycznego, a przez to jako jeden z głosów w toczącej się wówczas europejskiej dyskusji filozoficznej nad pozytywistycznym determinizmem i racjonalizmem. Zob. zwłaszcza: J. Marías, *Genio i figura de Miguel de Unamuno*, [w:] *id.*, *La filosofía española actual*, Buenos Aires 1948, s. 23–43.

Dlatego Unamuno, na wzór Kartezjusza, proponuje dokonanie swoistej próby pewności „ja”, co rozumiałe, nie będzie ona jednak miała postaci próbowania *cogito*, w którym dochodzi do jego samopotwierdzenia, ale będzie raczej polegała na wyobraźniowym uchwytceniu granic wszelkiej racjonalności:

Zacznij myśleć, że nie istniejesz, a zobaczysz, czym jest grób duchowy. Straszliwy stan świadomości, w którym myślimy, że nie ma takiego stanu; myślenie o niemyślceniu przyprawia o zawrót głowy, z którego rozum już się nie wyleczy²³.

Będzie to próba „ja”, w której przejawia się ono w doświadczeniu duchowej udreki jako nieokreślone, nieuchwytne, niezdeterniowane. W ten oto sposób zostaje zarysowany melancholiczny obraz rzeczywistości, w którym i świat, i podmiot jawią się jako równie niepewne, a wyrazem tej „nierozstrzygalności” jest pytanie o własną tożsamość. Jak pisał Georges Poulet:

Byt wąpiący w swój byt popada w lęk pascalski. Powoduje on nieznośną niepewność co do tożsamości pytającego. Kim jestem? Gdzie jestem? Nie wiem²⁴.

Można zatem zaryzykować tezę, że to właśnie ten lęk, przekuty w filozoficzną postawę wahania, leży u podstawy Unamunowskich wysiłków przekroczenia jałowej racjonalności za pomocą czynników wolutywnych. W tych też kategoriach swój kryzys duchowy ujmuje sam Unamuno:

Doświadczam rozpadu duchowego, prawdziwego rozbicia na proch, pod którym pulsuje wola mojego umyślu, jego mocne pragnienie wierzenia; wierzenia w siebie, w to, że nie ulegnie on unicestwieniu²⁵ (podkreślenie I. K.).

Dziennik intymny staje się w ten sposób zapisem nie tyle przełomu religijnego, ile kryzysu podmiotowości spowodowanego włączeniem jej w zewnętrzny porządek czy to zjawisk, czy też relacji społecznych i ukazaniem samej figury podmiotowości jako kolejnego pozoru²⁶.

Zadając z tej perspektywy pytanie o własną tożsamość – o to, co trwałe, nieuwarunkowane, prawdziwe – Unamuno dokonuje rozróżnienia „ja” wiecznego i „ja” społecznego, do czego wykorzystuje wcześniejsze rozstrzygnięcia co do obszarów wolności i sfery zjawiskowej (zdeterniowanej i dostępnej poznaniu rozumowemu). Odgrywanie społecznej roli, na które skazany jest żyjący pośród lu-

²³ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 77.

²⁴ G. Poulet, *Myśl nieokreślona*, przeł. oraz wstępem opatrzył T. Swoboda, Warszawa 2004, s. 70.

²⁵ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 15.

²⁶ S. G. H. Roberts uznaje właśnie „kryzys ja”, a nie kryzys religijny, za podstawowy temat *Dziennika intymnego* Unamuna i źródło późniejszych intelektualnych wyborów myślciciela, co wydaje się przekonujące, jeśli wziąć pod uwagę zarówno ściśle indywidualną perspektywę Unamuna, jak i ważność wątku społecznych gier. Zob. S. G. H. Roberts, *op. cit.*, s. 78.

dzi człowiek, i ujęte jako społeczny konstrukt rozum, język i wyobraźnia, warunkujące formę myślenia i ekspresji, zostały przez myśliciela rozważone jako zarazem przeszkoda, jak i konieczny warunek wyłonienia się „ja” i dokonania przez nie aktu autokreacji. To, co społeczne, okazuje się przede wszystkim zagrożeniem dla „ja”, skazującym je na rozproszenie w odgrywanych rolach, a rozróżnieniu prawdziwego „wnętrza” – „człowieka wewnętrznego” – i pozornego, zewnętrznego bytu historycznego – „człowieka zewnętrznego” – towarzyszy ta sama „potrzeba rzeczywistości”, która zmusiła Unamuna do poszukiwania w woli, a nie w rozumie, fundamentu egzystencji. Jak pisał Unamuno:

Albowiem w każdym z nas są dwa elementy: odśrodkowy i dośrodkowy. Odziedziczona głębia, która stała się i której staraniem jest dostosowanie świata do siebie; oraz element nabyty i być może jeszcze nieprzyswojony, który skłania nas, abyśmy dostosowali siebie do świata. Jest człowiek, który wzrasta podobnie jak drzewa, wytwarzając kolejne warstwy z życiodajnego soku wypływającego z wnętrza, przy czym każda kolejna warstwa jest bardziej wewnętrzna w stosunku do poprzednich. Jest też człowiek zewnętrzny, który kształtuje się w oparciu o to, co napływa z zewnątrz: im warstwa owych osadów jest bardziej zewnętrzna, tym młodsza²⁷.

To, co społeczne, stanowi obszar nieautentyczności, albowiem sprawia, że pragnienie nieśmiertelności (czyli substancjalności) ulega przeobrażeniu, lub raczej zniekształceniu, w pragnienie sławy, to zaś wymusza na jednostce podporządkowanie się wymogom opinii publicznej, spojrzeniu innych, historycznie zmiennym gustom i tak dalej. Innymi słowy, swej tożsamości nie poszukuje ona w sobie samej, lecz w tym, co wobec niej zewnętrzne, a przez to jej byt staje się bytem nieautentycznym. „Trzeba żyć w rzeczywistości samego siebie, a nie wśród pozorów, jakie inni o nas tworzą; w naszym własnym duchu, a nie w czymś innym”²⁸, pisze Unamuno, przekonany, że „własny duch” stanowi upragnioną przestrzeń wolności, przeciwstawioną zewnętrznym, społecznym ograniczeniom. Sytuacyjność ludzkiego działania i relacyjność podmiotowej tożsamości, związana z odnajdywaniem jej w cudzych opiniach i odkrywaniem siebie w spojrzeniu innego, okazują się podstawowym zagrożeniem dla wierności „wiecznemu”, wewnętrznemu „ja”. Choć Unamuno próbuje zachować tezę o wzajemnym uwarunkowaniu wnętrza i zewnętrza, czyli „ja” wiecznego i „ja” społecznego, to owo wewnętrzne „ja” stanowi niezbywalną podstawę waloryzacji, ujmowaną niejako poza wszelkimi społecznymi uwarunkowaniami. Ów niezapśredniczony obszar prawdy umożliwia zaś wytworzenie projektu tej społeczności, która nie ma charakteru wyobcowującego, lecz wzbogacającego:

Stoją przed nami dwa zadania: pierwsze jest wysiłkiem wewnętrznym i polega na dostosowaniu naszego wewnętrznego środowiska, naszych utajonych przyzwyczajzeń, naszych myśli i uczuć do

²⁷ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 105.

²⁸ *Ibid.*, s. 55.

naszego wiecznego „ja”, do „ja” chrześcijańskiego, do człowieka odrodzonego. Drugie zadanie polega na dostosowaniu naszego środowiska zewnętrznego, naszych relacji z innymi do naszego „ja” społecznego.

Jeśli w pierwszym okresie – odpowiadającym zmianie wewnętrznej – chcemy zabrać się za zmianę zewnętrzną, całemu przedsięwzięciu grozi niepowodzenie²⁹.

Występujące tu „ja” społeczne, do którego otoczenie musi zostać dostosowane, jest sposobem przejawiania się jednostki świata zewnętrznemu, dzięki któremu wchodzi ona w relacje z innymi ludźmi. Tutaj też Unamuno odnajduje zagrożenie: ów sposób autoprezentacji może być albo podporządkowany zewnętrznemu wpływowi, tak bowiem stanie się, jeśli jego źródłem nie będzie wewnętrzna przemiana, albo osadzony w wewnętrznej rzeczywistości, a wówczas ma szansę być autentyczną formą, odzwierciedlającą osobową treść. „Niepowodzenie przedsięwzięcia” związane z pominięciem etapu wewnętrznej pracy duchowej, czyli odkrycia swego prawdziwego „ja”, polega na pozornym autentyzmie, gdyż jednostka nadal będzie modelować swoje zachowanie według zewnętrznych wzorców, nawet jeśli sankcjonują je ostatecznie zaakceptowane normy. Można zatem być, na przykład, religijna lub szczerą w sposób autentyczny albo nieautentyczny, przy czym zewnętrzne oznaki owej autentyczności autoprezentacji pozostaną takie same, zmieni się natomiast kierunek oddziaływania. Jeśli będzie on ukierunkowany odśrodkowo, to znaczy – jeśli odkrycie wiecznego, prawdziwego „ja” przełoży się na przybranie takiej lub innej formy zewnętrznej – to sposób przejawiania się „ja” innym będzie autentyczny. Jeśli zaś ruch ten będzie stymulowany przez to, co zewnętrzne (społeczne), to podmiot ulegnie rozproszeniu w tym, co obce, a jego ekspresja nie będzie przejawem „ja”, lecz powtórzeniem zastanych i społecznie utrwalonych form. U podstaw tego rozumowania leży założenie, że jednostka jest zdolna rozpoznać historyczne uwarunkowania własnej myśli i oddzielić je od tego, co własne i niehistoryczne. Unamuno przywołuje „utajone przyzwyczajenia” jako ten element, który musi zostać poddany refleksji i prawdopodobnie odrzucony, aby mogło dojść do rozpoznania wiecznej esencji. Twierdzi tym samym, że podmiot może i musi zająć pewną ponadhistoryczną perspektywę, złożoną z niejawnych przekonań wyznaczających przestrzeń oczywistości, i świadomych idei, jakimi podmiot posługuje się, kategoryzując rzeczywistość i tworząc obraz siebie. Postulat ten został zresztą przez Unamuna zaprezentowany (i być może doświadczony) jako najważniejszy punkt jego osobistej walki o autentyczność, mianowicie jej warunek konieczny, a zarazem podany w największą wątpliwość. Zdając so-

²⁹ *Ibid.*, s. 105. Eugeniusz Górski wysuwa następujący zarzut przeciw Unamunowskiej koncepcji człowieka: „Człowiek ów, wbrew naciskowi autora na jego konkretność, »z krwi i kości«, staje się w gruncie rzeczy pustą abstrakcją ujmowaną w płaszczyźnie jego świata wewnętrznego, rozpatrywaną poza konkretnymi warunkami społecznymi”, E. Górski, *Człowiek w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasseta*, [w:] *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Kraków 1982, s. 65.

bie sprawę z uwikłania świadomości w kontekst społeczny, Unamuno wyznaje: „Obecnie bardziej niż kiedykolwiek powinienem unikać odgrywania komedii”³⁰. Wcześniej zaś pisał:

Komedia życia. Uparte dążenie do tego, by pogrążyć się we śnie i odgrywać jakąś rolę bez oglądania się na rzeczywistość. I przychodzi chwila, gdy odgrywamy naszą rolę sami, gdy nasza komedia toczy się w samotności, a my jesteśmy komikami już tylko dla samych siebie, chcącymi udawać przed Tobą, który czytasz w naszych sercach. Nawet w stosunku do siebie nie zachowujemy szczerości i prostoty! Do tego stopnia jesteśmy zaślepieni i zakryci przed naszymi własnymi oczami!

Poznanie siebie samego w Panu jest początkiem zbawienia.

Muszę uważać, aby nie popaść w komedię nawrócenia i aby moje łzy nie były łzami teatralnymi. Ciebie, Panie, nikt nie może oszukać³¹.

„Oszukiwanie” zostaje tu wpisane w komedianctwo, tożsamy z wszelkim odgrywaniem społecznej roli, o ile nie będzie ona wypływała z rozpoznania wewnętrznej prawdy osoby, to zaś możliwe jest jedynie poprzez odniesienie do bytu wyższego, Boga, obecnego w człowieku i odkrywanego dzięki zagłębieniu się w siebie. Metafory głębi, wnętrza, odsłaniania ukrytej pod komediowymi maskami prawdy włączają Unamuna w nurt filozofii postulującej, po pierwsze, podtrzymanie tradycyjnych opozycji wnętrza i zewnętrżności, prawdy i pozoru, głębi i powierzchni i tym podobnych, po drugie, pozytywne wartościowanie pierwszego z członów, uznanego za obiektywną podstawę poznania i oceny. Pomimo prób przekroczenia takiego sposobu kategoryzowania rzeczywistości, widocznych w *En torno al casticismo* i stanowiących w zasadzie główny motyw zebranych w tej książce esejów, *Dziennik intymny* zdaje się w niego doskonale wpisywać, a przez to zaprzeczać wyjściowemu projektowi Unamuna. Człowiek „oszukuje”, ponieważ kieruje się próżnością – chce uchodzić za świetnego pisarza („literaryzm” i „estetyzm” to główne negatywne punkty odniesienia), bogobojnego chrześcijanina, racjonalnego przedsiębiorcę i tak dalej, to znaczy stara się realizować społecznie konstruowany obraz przypisany do tych ról. Tymczasem zapomnieniu ulega wieczna, ukryta, lecz poznawalna esencja naszego bytu, którą wystarczy wyłuskać spod tego, co obce, zewnętrzne i pozorne. Towarzyszący temu projektowi lęk Unamuna przed sztucznością, utożsamioną z nieprawdą i pozorem bytu, i apologia szczerości, to znaczy autentycznej, ukazującej prawdę bytu ekspresji, sprawiają, że koncentruje się on na poszukiwaniu w sobie samym znamion „komedianctwa” i próbuje oddzielić to, co własne, od tego, co obce. Być może niepowodzenie tego planu zadecydowało o odejściu od prezentowanych w *Dzienniku intymnym* maksymalistycznych przekonań, czego rezultatem było zanegowanie kategorii „oszustwa”, pozytywne wartościowanie „komedianctwa” jako niemal synonimu ludzkiego życia i rozpoznanie w obcości czynnika konstytutywnego dla wyłonienia się „ja”.

³⁰ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 37.

³¹ *Ibid.*, s. 14.

Już w samym *Dzienniku intymnym* pojawia się wewnętrzne pęknięcie, ujawniające niemożliwość ugruntowania „ja” w pozytywnej, niezapośredniczonej głębi osobowej tożsamości. Marek Bieńczyk, ujmując melancholię jako krytykę podmiotu, pisał:

Na długo przed Derridą, melancholia opisała na swój niefilozoficzny sposób, że w jej świecie, który jest światem bez początku i bez końca, światem, w którym wszystko już było i wszystko zostało zapisane, i wszystko kręci się w kole powtórzenia [...], nie ma imienia własnego. Jest tylko teatralne rozmnożenie masek, przybrań, *alter ego* w miejscu i w miejsce utraty, wielorodność, w której znaleźć swoje imię to zobaczyć i przywłaszczyć sobie byt oraz słowa „innych jeszcze”³².

Paradoksalnie, choć Unamuno poszukuje owej wewnętrznej, odśrodkowej prawdy swego „ja”, ona również stanowi rodzaj powtórzenia i rezultat utożsamienia się z zewnętrznym wzorcem. Rozróżnieniu człowieka wewnętrznego i zewnętrznego odpowiada bowiem opozycja Alonsa Quijano i Don Kichota, a w stosunku do siebie samego Unamuno używa frazy, która w *En torno al casticismo* została zastosowana do Cervantesowskiego bohatera: „Trzeba zabić Don Kichota, aby ocalić Alonso Quijano Dobrego”³³. W *Dzienniku intymnym* pisał: „Po prostu Miguel, którego znali, ten ze scenariusza, umarł, a umierając przywrócił wolność Miguelowi rzeczywistemu i wiecznemu, którego tamten ciemniżył i zniewalał, choć w umarłym był źródłem wszelkiego dobra”³⁴. „Wewnętrzny” Alonso Quijano/Miguel reprezentuje wieczną esencję człowieka, gwarantującą nieśmiertelność poprzez swe odniesienie do Boga: „Trzeba szukać nie nadczłowieka, ale intrac człowieka, gdyż Bóg mieszka nie nad nami, ale w nas”³⁵. Tymczasem historyczny, odgrywający swoją rolę Don Kichot/Miguel jest skazany na przemijanie, gdyż jego działania są zamknięte w doczesnej, pozornej, społecznej perspektywie, której Unamuno przypisał jawnie negatywny charakter. Rozdwojenie to nie zmienia jednak faktu, iż Miguel wieczny również jedynie odgrywa rolę, utożsamiając się z literackim pierwowzorem, poszukując zatem maski lub prototypu, którego powtórzenie pozwoli mu zrealizować swe „ja”, to znaczy sformułować projekt sie-

³² M. Bieńczyk, *op. cit.*, s. 35. Bieńczykowi wtóruje Tadeusz Sławek: „Nawet sięgając wewnątrz siebie samego, znajdujemy się już na obszarze obcym i nieznanym; pierwszym krokiem do zdiagnozowania melancholii jest rozpoznanie maski, która jako jedyne oblicze człowieka skutecznie zapobiega inflacji ludzkiej próżności wynikłej z nadmiaru pewności siebie (*conceit*)” T. Sławek *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melancholii”*, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 71.

³³ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, ed. de J.-C. Rabaté, Madrid 2005, s. 244. Na temat złożoności figury Don Kichota w myśli Unamuna zob. m.in. P. Descouzis, *op. cit.*; J. E. Evans, *Kierkegaard, Unamuno, and Don Quijote as the Knight of Faith*, „Symposium” 2006, vol. 60, no. 1; P. F. Martinez Freire, *Don Quijote visto por Unamuno*, „Veritas” 1967, t. 13, núm. 46; T. A. Noriega, *El Quijote de Unamuno: Una lectura apasionadamente humana*, [w:] *Lectores del Quijote. 1605–2005*, ed. de S. de Mojica, C. Rincón, Bogotá 2005; G. Roberts, *op. cit.*

³⁴ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 61.

³⁵ *Ibid.*, s. 109.

bie samego, którego spełnienie będzie równoznaczne z egzystencją autentyczną. Innymi słowy, autentyczność okazuje się możliwa dzięki odgrywaniu roli, prawda – dzięki pozorowi, wewnątrz – dzięki zewnętrżności.

Pisany na wygnaniu *Manual de quijotismo* jest swoistym zwieńczeniem Unamunowskiej refleksji nad podmiotowością melancholiczną: rozdartą między skrajnościami i pozbawioną punktu oparcia. Rekonstruując filozoficzną drogę Unamuna, Julián Mariás wyróżnił następujące etapy argumentacji: 1) sformułowanie pojęcia istnienia na sposób realistyczny jako tego, co istnieje poza podmiotem i niezależnie od niego, 2) uznanie niemożności poznania bytu niezależnego od podmiotu oraz wynikającej z tego konieczności założenia istnienia podmiotu nadającego znaczenie słowu „być”, 3) wykazanie potrzeby przekroczenia idealizmu subiektywnego i odzyskania obiektywności świata zewnętrznego 4) próba rozwikłania problemu poprzez odwołanie do dynamicznej, nieesencjalistycznej koncepcji bytu, opartej na definicji „istnieć to działać”³⁶. W dzienniku z czasów wygnania Unamuno pisał:

Teatralność [*histrionismo*] Don Kichota. Histrion świadomy swej teatralności. Każda osoba, każdy, kto gra jakąś rolę w historii choćby swojej wioski, jest histrionem. Sama świadomość – świadomość odbita, świadomość, że się ją ma i że się znajduje naprzeciw przedmiotowi – jest scenariem. Ten, kto w samotności, w swoim pokoju, przywołuje wyobrażonego widza, wyobraża sobie, że jest obserwowany, i nie znając chińskiego, bierze do ręki chińską książkę i czyta ją w ten sposób, by inny, ten wyobrażony, uwierzył, że ją rozumie. „Pamiętaj, że Bóg cię widzi...” i by oszukać Boga. Ale czy histrion, komediant, próbuje nas oszukać? Ten, kto samotnie grając, ogląda się za siebie – to świadomość! Czy szaleniec, ogłaszający się królem, wierzy w to, czy chce, aby w to uwierzone? Przypadek rozdwojenia osobowości. Fundament świadomości, którym niekoniecznie jest nieświadomość³⁷.

Słowa te stanowią zarazem świadectwo ewolucji Unamunowskiej myśli i wyrastają z kryzysu podmiotowości, będącego treścią *Dziennika intymnego* – w *Manual de quijotismo* mamy w istocie do czynienia ze zwieńczeniem intelektualnej drogi Unamuna, jaką przebył od pragnienia odnalezienia nieuwarunkowanego „wewnątrz” bytu ku zgodzie na melancholiczną podmiotowość rozproszoną. Zacytowany fragment podważa samo pytanie o „prawdę” odgrywanej roli i, w rezultacie, unieważnia kategorię autentyczności jako doskonałej ekspresji „ja”, która byłaby w pełni wierna wewnętrznemu, niezbywalnemu jądro tożsamości. Świadomość bowiem, jak napisał Unamuno w późnym dzienniku, zawsze zwraca się ku temu, co zewnętrzne, i to poprzez odniesienie do sfery obcości zyskuje jakąkolwiek tożsamość. Gdy Unamuno stwierdza: „Człowiek, który nie jest histrionem, nie jest człowiekiem”³⁸, domyka wcześniejsze rozważania, wyraźnie sytuując człowieka–Don Kichota w obszarze społecznych gier. Daleki jest on jednak od osadzenia go w przestrzeni czystego szaleństwa tożsame-

³⁶ Zob. J. Mariás, *Miguel de Unamuno...*, s. 202–203.

³⁷ M. de Unamuno, *Manual de quijotismo...*, s. 122.

³⁸ *Ibid.*, s. 85.

go z czystą reprezentacją, pozbawioną źródłowego odniesienia do niefikcjonalnej rzeczywistości:

Paradoks aktora. Jeśli całkowicie poświęca się swojej roli, zapominając o cielesnym człowieku, którym jest, zapominając o Alonsie Quijano, traci na efektywności; potrzebuje świadomości odbitej, ale ze świadomością swjej refleksji. Czysty szaleniec, szaleniec bez domieszki rozsądku, czysty człowiek egzystencjalny nie odegra dobrze nawet swego szaleństwa. Don Kichot zdawał sobie sprawę z tego, że grał³⁹.

Unamuno przywołuje czynnik materialny jako element ograniczający, tym razem nadając mu jednak przede wszystkim pozytywne znaczenie. Ciało zatrzymuje ruch reprezentacji, uniemożliwiając jej przekształcenie się w rodzaj mechanicznej produkcji fikcji i przytwierdzając do rzeczywistości. Będąc czynnikiem ograniczającym, zasadą jednostkowości, a przez to skończoności, sprawia, że „ja” napotyka opór ze strony świata i innych „ja”, nie mogąc rozprzestrzenić się na całą rzeczywistość, a przez to doświadcza bólu. To świadomość skończoności wynikająca z odczucia bólu i lęku przed nicością rodzi pragnienie nieśmiertelności, to zaś stanowi witalne źródło reprezentacji. Pozbawione określonej, konkretnej treści, „ja” potrzebuje reprezentacji po to, aby się realizować w aktach ekspresji, w momencie jednak, gdy fikcja przestałaby służyć pragnieniu nieśmiertelności i uniezależniła od cielesnego podmiotu, stałaby się swoistym *perpetuum mobile*, porządkiem analogicznym do heglowskiego absolutu, w którym jednostkowa świadomość musiałaby ulec roztopieniu. W rezultacie życie jest reprezentacją, lecz zawsze będzie to życie konkretnego „ja” pośród świata i innych podmiotów, o czym przypomina fundamentalne doświadczenie fizycznego bólu i „duchowej udreki”. W tym kontekście odrzucony w *Dzienniku intymnym* egotyzm (*yoismo*) okazuje się zasadniczym punktem umocowania reprezentacji w rzeczywistości niefikcjonalnej: „Ja wiem, kim jestem!« Ja! Egotyzm (*yoismo*)! Gorszy jest »my-izm« (*nosismo*). Indywidualne jest tym, co najbardziej uniwersalne”⁴⁰. Pozbawiony centrum podmiot staje się poprzez reprezentację, której sens nadaje tylko subiektywne pragnienie, przekute w ideał. Wątek ten zresztą również jest obecny już na kartach *Dziennika intymnego*, w którego ostatnim zapisie dochodzi do powiązania kwestii „ja” wiecznego, ideału i Boga:

Zawsze Ojczy, który dla nas nieustannie rodzisz Ideał. Ja, wyrzucony w nieskończoność, i Ty, który sięgasz nieskończoności – spotykamy się; moje i Twoje życie, równoległe w wieczności, spotykają się; moje nieskończone „ja” jest Twoim „Ja”, jest „Ja” zbiorowym, jest „Ja-Wszechświatem”,

³⁹ *Ibid.*, s. 116.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 100. Cytat z *Don Kichota* zmieniony; w przekładzie A. L. i Z. Czernych fragment ten brzmi następująco: „Wiem dobrze, kim jestem” (M. de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, przeł. A. L. Czerny i Z. Czerny, posłowie J. Gondowicz, Warszawa 2004, s. 57), w ten sposób umyka jednak wyakcentowane przez Unamuna „ja”.

Wszechświatem osobowym, jest Bogiem. A ja, czyż nie jestem moim własnym ojcem? Czyż nie jestem moim synem?⁴¹.

To swoiste zapętlenie tożsamości zapowiada ostateczne przekroczenie przez Unamuna opozycji wnętrza i zewnętrżności, własnego i obcego, nieuwarunkowanego i zdeterminowanego, a w rezultacie prowadzi do oparcia tożsamości na woli i działaniu, a esencja zostaje odniesiona do egzystencji. W *Manual de quijotismo* konsekwentnie realizuje program filozoficzny wyrażony w sławnej formule Unamuna: „[...] istnieje tylko to, co działa, i istnieć to działać”⁴². W dzienniku „ekstymnym” nacisk położony został nie na rozróżnienie „ja” wiecznego i społecznego, ono bowiem traci absolutny wymiar, lecz esencji, egzystencji oraz „insistencji” (*in-sis-tere*), terminu wprowadzonego przez Unamuna na oznaczenie istnienia w czasie, wyznaczającego strukturę świadomości, a zarazem sięganie do esencji czasu, czyli wieczności⁴³. Stanowi to kontynuację koncepcji, które Unamuno przedstawił już w *En torno al casticismo*, o ile jednak wówczas koncentrował się na aspekcie przedmiotowym, stosując pojęcie intrahistorii, o tyle w *Manual de quijotismo* interesuje go przede wszystkim aspekt podmiotowy i swoiste dla niego sposoby istnienia. Termin „insistencia” nie został przez Unamuna wyraźnie sprecyzowany. Raz będzie to bycie „w czasie lub przyczynie”, przeciwstawione egzystencji jako „byciu poza”, na co nałożone zostało kolejne przyporządkowanie: „cogitatio = insistencia, extensio = egzystencia”⁴⁴. W ten sposób insistencia byłaby uczestniczeniem w sferze idealnej, zdyskredytowanej przez Unamuna w jego wcześniejszych pismach jako to, co czysto myślowe, a więc antywitalne, egzystencia zaś – uczestniczeniem w sferze realnej, związanej z wolą i praktyką. Zarazem jednak wewnętrzność i czasowość insistencji wskazują, że podobnie jak w przypadku stosunku historii i intrahistorii może ona prowadzić do odkrycia tego, co wieczne i substancjalne, w tym, co zjawiskowe, a zatem do rozpoznania jedności całej rzeczywistości. Unamuno wprost formułuje takie powiązanie: „Egzystować w czasie i insistować w wieczności”⁴⁵, przywołując w ten sposób swoje znane twierdzenie o wiecznej głębi bytu. Do tych refleksji została dodana opozycja esencji i egzystencji. To, co esencjalne, jest wieczne, ale zarazem jedynie idealne, w związku z czym formuła *cogito ergo sum* wskazuje na potencjalność „ja” jako bytu, który wymaga realizacji. Egzystencia jako „bycie poza” stanowi moment urzeczywistnienia, lecz również uczasowienia tego, co istotowe, a więc jego wyobcowania:

⁴¹ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 128.

⁴² Id., *Vida de Don Quijote y Sancho*, ed. de A. Navarro, ed. 6, Madrid 2005, s. 287.

⁴³ Zob. id., *Manual de quijotismo...*, s. 86–87, f. 25. Zdecydowałam się nie dokonywać dalej posuniętego spolszczenia terminu „insistencia”, idąc za przykładem tłumacza *Agonii chrystianizmu*, Piotra Raka, który pozostawia słowo „in-sistuje” (M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty 2002, s. 76).

⁴⁴ M. de Unamuno, *Manual de quijotismo...*, s. 86.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 124.

Egzystencja jest sprzecznością; egzystencja, aktualizując esencję, przywołując ją z wieczności do czasu, neguje ją, niszczy. Życie to umierać. Pomiędzy Don Kichotem i Sancho nie ma sprzeczności, lecz przeciwieństwo; sprzeczność jest między Don Kichotem a Alonsem Quijano⁴⁶.

W tym kontekście Unamuno wypowiada tezę niemal paradoksalną w świetle jego wcześniejszych rozważań, lecz konsekwentną, jeśli wziąć pod uwagę, że istnieć to działać. Otóż tym, co „esencjalne”, „wieczne”, jest Alonso Quijano, człowiek cielesny, podczas gdy Don Kichot jest „ponadnaturalny”, „egzystencjalny”, „szalony”⁴⁷. Można dodać: uczasowiony, a przez to realny, gdy tymczasem Alonso Quijano pozostaje bytem potencjalnym, choć pozornie to on, jako że stanowi materialny fundament istnienia Don Kichota, wydaje się czynnikiem aktualizującym. Jednocześnie Alonso Quijano, reprezentujący to, co niezmiennie, statyczne i pozbawione zdolności oddziaływania, okazuje się zaledwie pozorem bytu, zakrywającym jego realną, dynamiczną naturę. Wnioski te są związane, jak sądzę, z próbą dogłębnego przemyślenia utożsamienia istnienia z działaniem, które zaowocowało ujęciem „ja” w perspektywie jego czasowości i teleologiczności. Unamuno proponuje następującą serię identyfikacji:

Materia przez opozycję do formy. Materia w funkcji formy, forma w funkcji materii. Materia = esencja, forma = egzystencja. Forma substancjalna, egzystencja esencjalna. Esencja egzystencjalna. Materia jest, forma istnieje [*existe*] = działa.

Materia = substancja, forma = przyczyna. Substancja jest, przyczyna istnieje [*existe*]. Spinoza.

[...]

Esencja – materia – substancja – ciało

Egzystencja – forma – przyczyna – duch

Don Kichot egzystencjalny, formalny, przyczynowy, duchowy

Cervantes esencjalny, materialny, substancjalny, cielesny

[...]

Przyczyna – rzecz – rzeczywistość substancja – idea – idealność⁴⁸.

Rzeczywiste jest zatem to, co oddziałuje, nie zaś to, co po prostu „jest”, to znaczy biernie stawia opór oddziaływaniu lub się mu poddaje. Działanie to determinuje przyczyna celowa, skąd wynika jego przynależność do porządku duchowego, nie zaś porządku materialnego, zdeterminowanego przez przyczyny sprawcze, lub esencjalnego, podporządkowanego prawom logicznym. Powiązaną z celowością formalność należy rozumieć, jak się wydaje, jako przede wszystkim zdolność do nadawania formy temu, co poddaje się kształtowaniu, nawet jeśli skutek przyjętej już wcześniej formy stawia opór. Opór ten jest w zasadzie inercją, nie zaś aktywną walką form, ta bowiem może wystąpić jedynie pośród bytów w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli pośród tego, co działa. Zwrócone w przyszłość „ja” projek-

⁴⁶ *Ibid.*, s. 113–114.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 112.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 112–113.

tuje siebie, a fundamentem jego aktywności jest wola, ukierunkowująca działanie poprzez dostarczenie ideału, czyli wewnętrznej, głębokiej „intratrześci” idei. Człowiek–Don Kichot ostatecznie staje się reżyserem, scenarzystą i aktorem, który odgrywa swoją życiową rolę według wymarzonego obrazu siebie.

W *Manual de quijotismo* wprost obecny jest *leitmotiv* filozofii Unamuna: pytanie – „Kim jestem?” – i pragnienie odzyskania (lub zagwarantowania) realności bytu:

Podstawowy problem, jedyny problem. Nie kwestia szczęścia, poznania czy życia, ale egzystencji. Istnieję czy nie istnieję?⁴⁹.

Trudno o radykalniejsze wątpienie, ponownie odsyłające do Kartezjańskiego paradygmatu poszukiwania pewności istnienia w sobie. Unamuno powraca w tym punkcie do krytyki *cogito*, pisząc: „*Cogito [...] ergo sum* dowodzi insystencji, idealności, przyczynowości, lecz nie egzystencji, rzeczywistości, substancjalności ja”⁵⁰. W odróżnieniu od Kartezjusza, Unamuno stale się waha, nie znajdując żadnego trwałego punktu odniesienia, w jakim można by umocować pewność istnienia – każdy z nich byłby zatrzymaniem ruchu egzystencji, która realizuje się tylko w działaniu, to zaś z konieczności zakłada wyobcowanie, aktywność „odśrodkową”, lecz możliwą jedynie poprzez to, co uwarunkowane: język, społeczeństwo, rzeczy materialne, reprezentacje, role i tak dalej. Dostarczająca ideału (czyli podstawy projektu „ja”) wola, to, co najbardziej „wewnętrzne”, co leży „pod” zjawiskami, „w głębi” bytu, również nie obywa się bez zewnętrżności, ponieważ pragnienie musi zostać ukierunkowane, znaleźć obiekt, na którym skupią się żywotne siły podmiotu i do którego zdobycia będzie on dążył, eksterioryzując się. Istnienie jest więc niczym innym jak urzeczywistnianiem siebie: „Ekstaza, wyjście z siebie = urzeczywistnienie się”⁵¹, a realizacja ta odbywać się może jedynie w postaci za pośredniczonego społecznie działania.

Obydwa dzienniki Unamuna wyrastają więc z tego samego źródła i stawiają ten sam problem: jak zagwarantować substancjalność świata w chwili, gdy utraczona została więź z Absolutem, rzeczą samą w sobie, pozytywnym jądrem tożsamości. Różnica między nimi, a zarazem świadectwo ewolucji poglądów Unamuna, polega, jak sądzę, przede wszystkim na tym, że o ile w okresie kryzysu podkreśla on udrękę i jałowość melancholii, szukając możliwości jej przełamania, o tyle później wykorzystuje ją jako siłę napędową własnej filozofii, z czym wiąże się zmiana oceny masek, za którymi człowiek skrywa się na scenie życia, by posłużyć się metaforami samego myśliciela. Można by powiedzieć, że *Dziennik intymny* wyraża stosunek do melancholii i związanego z nią „aktorstwa”, analogicz-

⁴⁹ *Ibid.*, s. 86.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibid.*, s. 92.

ny do tego, który można odnaleźć na kartach dzieł Kierkegaarda. Poniższe słowa Duńczyka mogłyby z powodzeniem zostać włączone do wcześniejszego dzieła Unamuna:

[...] czyż nie wiesz, że w końcu nadchodzi północ, kiedy każdy musi odkryć swe prawdziwe oblicze, czy sądzisz, że z życia da się tylko sztydzić i drwić, czy sądzisz, że krótko przed północą będziesz się mógł ulotnić, aby uniknąć konieczności zrzucenia maski? [...] Czy umiesz sobie wyobrazić coś straszniejszego od takiego zakończenia, w którym Twoja istota rozpadłaby się, przybierając różnorakie postacie, tak że upodobniłbyś się do demonicznego wojska, przez co zaginęłoby to, co najświętsze w człowieku: tajniki jego duszy i scalająca moc osobowości?⁵²

Unamuno wcześniejszy, z *Dziennika intymnego* – melancholiczny, ale zarazem krytycznie odnoszący się do melancholicznego rozpoznania rzeczywistości ludzkiej jako zawsze zmediatyzowanej – podobnie jak Kierkegaard poszukuje sfery wolności, w której „ja” może uwolnić się od społecznie konstruowanych ograniczeń i bezpośrednio doświadczyć pełni bytu. „Trzeba żyć w rzeczywistości samego siebie, a nie wśród pozorów, jakie inni o nas tworzą; w naszym własnym duchu, a nie w czymś pojęciu”⁵³ – pisał Unamuno, tworząc obraz człowieka zniewolonego w sieci relacji społecznych, których należy się wyzbyć w imię samego siebie. Unamuno późny, z *Manual de quijotismo*, nie utożsamia już zewnętrżności z pozornością (nieprawdą), dzięki czemu zakorzenienie podmiotu w medium języka, przedstawień czy, ogólniej, w strukturze społecznej przestaje być dla „ja” zagrożeniem, a staje się jedyną możliwością samorealizacji, czyli istnienia. W rezultacie chwila zdjęcia maski nigdy nie nadchodzi, ponieważ sam podział na maskę (zewnętrzne, obce) i twarz (wewnętrzne, własne) ulega zniesieniu. Stąd w *Cómo se hace una novela* Unamuno stwierdzał: „Moja rola jest moją prawdą i muszę przeżywać moją prawdę, która jest moim życiem”⁵⁴. Melancholia staje się w ten sposób postawą zwrotu ku przyszłości, postawą wyróżnioną ze względu na jej autentyczność, gdyż w innym wypadku albo melancholiczny, rozproszony podmiot musiałby ugrzęznąć w wątpieniu (w przestrzeni nihilistycznego racjonalizmu), albo nigdy nie zdałby sobie sprawy ze swego uwarunkowania. Człowiek Unamuna okazuje się więc aktorem, lecz aktorem świadomym swojej gry i tego, że za maskami nie kryje się żadna „głębsza” i „prawdziwsza” rzeczywistość. „Opero, ergo existo!”⁵⁵.

⁵² S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982, s. 212–213. Na temat relacji Unamuno–Kierkegaard zob. m.in. A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*; O. A. Fasel, *Observations on Unamuno and Kierkegaard*, „Hispania” 1955, vol. 38, no. 4; R. H. Weber, *Kierkegaard and the Elaboration of Unamuno's Niebla*, „Hispanic Review” 1964, vol. 32, no. 2.

⁵³ M. de Unamuno, *Dziennik intymny...*, s. 55.

⁵⁴ Id., *Manual de quijotismo...*, s. 198.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 100.

RESUMEN

El propósito principal de mi ensayo es presentar el pensamiento de Miguel de Unamuno como una filosofía de la melancolía, considerándola un reconocimiento de una falta de la realidad. Así definida, la melancolía determina toda la filosofía de Unamuno y se manifiesta sobre todo en sus diarios: el *Diario íntimo* y el *Manual de quijotismo*, llamado también un “diario ex-timo”.

Su primer diario surge de una experiencia de la nada, de la pérdida de cualquier fundamento positivo de la realidad y del sentido. Si la melancolía significa una situación existencial, en la cual el sentido del mundo y la sustancia del sujeto mismo resultan inasibles, el *Diario íntimo* de Unamuno es una de sus expresiones más trágicas. Unamuno describió (y experimentó a la vez) una crisis del yo desdoblado en el “yo social” y el “yo eterno”. El “yo social” es el nivel de la conciencia refleja, determinada por las relaciones sociales y por eso vacía de lo sustancial y auténtico. Como una esfera del histrionismo está opuesta al “yo eterno” que se deriva de la esencia del ser humano. Este fundamento de la identidad personal, como lo muestra Unamuno, es inaccesible por la vía racional, así que el filósofo lo define en términos de la voluntad y la fe.

Desde la perspectiva de la filosofía de la melancolía se puede interpretar el *Manual de quijotismo* como su continuación más consecuente. Unamuno rechaza sus demandas anteriores de encontrar lo esencial y lo verdaderamente interior y propio para afirmar la subjetividad melancólica, es decir, dispersa. El ser humano es actor: su existencia depende de las representaciones que no tienen otro fundamento que la voluntad o el deseo individual y se realizan sólo por repetir las formas externas. De esta manera el reconocimiento de la falta de la substantialidad da un impulso para una fórmula de la existencia humana como un acto de proyectar o representar un papel, de “estar fuera” como la única posibilidad de “estar dentro”.

Palabras claves: Unamuno, melancolía, identidad personal, yo.

SUMMARY

The main purpose of this essay is to present the thought of Miguel de Unamuno as the philosophy of melancholy. “Melancholy” is here considered as a recognition of an essential lack of reality, which determines all the Unamuno’s philosophy and manifests itself especially in his diaries: *Intimate Diary* and *Manual de quijotismo*, also called an “ex-timate diary”.

His first diary originates from the experience of nothingness, the loss of any positive source of the reality and meaning. If the melancholy is a kind of condition, in which both, the meaning of the world and the substance of the self, are indefinable, Unamuno’s *Intimate Diary* is its most tragic expression. In this period Unamuno described (and experimented) a crisis of the self, divided into the “social” and “eternal self”. The first one is the reflected self, constituted by the social relations and deprived of authenticity and substantiality. It is the domain of the theatrical tricks, opposed to the human essence, the “eternal self”. Considering that it resulted impossible to establish such a positive foundation of individual identity in a rational way, Unamuno defined it in the categories of the will and faith, expressed in his sentence: “I believe in myself”.

Manual de quijotismo can be treated as a consistent continuation of the philosophy of melancholy, which means that Unamuno resigns a claim to find an internal essence (substance) of the self and affirms a melancholic, dispersed subjectivity. The human being is an actor – his existence depends on the representations that have no other source than the subjective will or desire, transformed into an ideal, and the external forms or arguments that are to be repeated. The lack of the substantiality is no more the cause of the despair but an impulse to the redefinition of the human existence taken as the role playing or projecting, of “being out” as the only way to “being in”.

Key words: Unamuno, melancholy, individual identity, self.

STRESZCZENIE

Celem tego artykułu było przedstawienie myśli Miguela de Unamuna – filozofii melancholii rozumianej tu jako przekonanie, iż rzeczywistość nie istnieje. Tak rozumiana melancholia posiada decydujący wpływ na całą filozofię Unamuna, a widoczna jest przede wszystkim w jego dziennikach: *Diario intimo* oraz *Manual de quijotismo*, zwanym również „diario ex – timo”.

Źródłem powstania pierwszego dziennika było doświadczenie nicości i utraty jakiegokolwiek pozytywnej podstawy określającej rzeczywistość i sens. Jeśli przyjmiemy, że melancholia oznacza sytuację egzystencjalną, w której zarówno sens świata, jak i istota podmiotu są nieokreślone, wówczas *Diario intimo* Unamuna będzie ją odzwierciedlał w sposób w najwyższym stopniu tragiczny. Unamuno opisał w nim (i jednocześnie doświadczył) kryzysu „ja” rozszczępionego na „ja społeczne” i „ja wieczne”. Pierwsze odzwierciedla poziom świadomości refleksyjnej określonej przez społeczne relacje i dlatego pozbawionej tego, co istotne i autentyczne. Stanowią one sferę powierzchownych zachowań pozostających w opozycji do „ja wiecznego”, wywodzącego się z istoty ludzkiego bytu. Ten fundament osobowej tożsamości, jak to pokazuje Unamuno, nie jest osiągalny na drodze racjonalnego poznania i dlatego filozof określa go, odwołując się do terminów „wola” i „wiara”.

Manual de quijotismo można traktować jako konsekwentną kontynuację filozofii melancholii, co w przypadku Unamuna oznacza rezygnację z osiągnięcia celu, jakim było odnalezienie substancjalnej jaźni, i afirmację rozproszonej, melancholicznej indywidualności. Istota ludzka jest niczym aktor, jej egzystencja zależy tylko od wyobrażeń mających za podstawę indywidualną wolę i pragnienie, które realizują się jedynie poprzez naśladowanie form zewnętrznych. W ten sposób uświadomienie sobie braku substancjalności staje się impulsem do redefiniowania ludzkiej egzystencji jako opierającej się na projektowaniu i odgrywaniu określonej roli, na pozostawianiu na zewnątrz jako jedynej możliwości pozostawiania we wnętrzu.

Słowa kluczowe: Unamuno, melancholia, tożsamość osobowa, ja.

KRZYSZTOF WIECZOREK

Kiedy królowie budują, rzemieślnicy mają zatrudnienie

When kings are building, draymen have something to do

José Ortega y Gasset w swym sławnym dziele *La rebelión de las masas* cytuje w pewnym miejscu znany aforyzm Friedricha Schillera: „Wenn die Könige bauen, haben die Kärner zu tun”¹. Sentencja ta służy mu jako komentarz do następującej tezy: „[...] nie ma imperium bez programu życia, a dokładniej rzecz biorąc, bez planu życia imperialnego”², tę zaś odnosi autor do rozważań nad obecną sytuacją Europy w kontekście globalnych przemian cywilizacyjnych. Rzecz jasna, musimy jego diagnozę potraktować z dużą rezerwą, gdyż od czasu jej sformułowania upłynęło sporo czasu i dokonało się wiele istotnych zmian. Już w 1982 roku Jerzy Szacki pisał:

[...] wśród świadectw [naszego stulecia] *Bunt mas* jest z pewnością jednym z najważniejszych, choć ograniczonym w dużym stopniu do realiów pierwszej połowy XX wieku, które w punktach najżywiej zajmujących Ortegę zdążyły ulec ogromnym zmianom. Jakże anachroniczna wydać się dziś musi na przykład jego wizja Europy, której broni przed niebezpieczeństwami. Jakże tajemnicze i dalekie są dla niego Ameryka i Rosja, które wydają mu się przykładem historycznego kamuflażu³.

¹ F. Schiller, *Xenien. Spottgedichte*, [w:] *Schillers Werke*, Bd. 1, Weimar 1943, s. 315. Dokładniej mówiąc, Ortega cytuje Schillera w przekładzie na hiszpański: „Cuando los reyes construyen, tienen que hacer los carreros” – J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid 1969, s. 128.

² J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, [w:] id., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, wybór i opr. S. Cichowicz, Warszawa 1982, s. 171.

³ J. Szacki, *Wstęp do wydania polskiego*, [do:] J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. XVII. Wspomniane przez autora *Wstępu* pojęcie „kamuflaż” Ortega y Gasset objaśnia następująco: „Nowy Jork i Moskwa to nic nowego w odniesieniu do Europy. Oba te centra są odgałęzzeniami rządów europejskich, które oddzieliwszy się od reszty, straciły swoje znaczenie. Prawdę mówiąc, o Nowym Jorku czy o Moskwie mówię z pewnym przerażeniem, bo przecież nie wiemy, co one sobą faktycznie reprezentują, wiemy jedynie to, że o żadnym z tych ośrodków władzy

Pomimo oczywistej i całkowicie zrozumiałej anachroniczności niektórych tez i prognoz zawartych w wielkiej syntezie historiozoficznej Ortegi y Gasseta nie sposób jednak nie zauważyć, jak przenikliwie i trafne okazały się inne jego oceny i przypuszczenia. O tych właśnie, które doczekały się historycznej weryfikacji w minionych dziesięcioleciach, a także o tych, które pozostają niewypełnioną, lecz prawdopodobną perspektywą na najbliższą przyszłość, chciałbym uczynić kilka uwag. Interesuje mnie w szczególności Ortegańskie myślenie o Europie, postulujące pilną konieczność nowego zdefiniowania samej idei europejskości w obliczu ewidentnego kryzysu zarówno teorii, jak i praktyki eurocentryzmu, którego załamanie stało się faktem niezaprzeczalnym właśnie czasie komentowanym przez autora *Buntu mas*. Świadomość nieuchronnego końca dominacji Europy nad światem przebija bardzo wyraźnie z kart omawianego dzieła; można wręcz odnieść wrażenie, że Ortega obsesyjnie wraca do tego tematu. Świadczą o tym wielokrotnie powtarzane sformułowania w rodzaju: „przez trzy wieki Europa rządziła światem, a w chwili obecnej sama już nie jest pewna, czy nim rządzi i czy będzie nim rządzić w przyszłości” (s. 157); „wiele się ostatnio mówi o zmierzchu Europy” (s. 158); „Europa chyli się ku upadkowi, a zatem władza nad światem wymyka jej się z rąk” (s. 159–160); „rozeszła się wieść, że skończyły się rządy Europy, wobec czego wszyscy – zarówno ludzie, jak i narody – korzystają z okazji, by żyć bez nakazów, bo istnieją tylko nakazy europejskie” (s. 161); „rządy Europy straciły moc, ale na horyzoncie nie pojawiły się żadne inne. Powiada się, że Europa przestała rządzić, ale nie widać nikogo, kto by ją miał zastąpić” (s. 162) i tak dalej.

Można powiedzieć, że w tym obszarze problemowym Ortega y Gasset odegrał rolę pioniera; w czasach, gdy powstawał *Bunt mas*, świadomość konieczności pogodzenia się z nową sytuacją geopolityczną, polegającą na utracie przez kontynent europejski pozycji niekwestionowanego lidera przemian kulturalnych i gospodarczych, nie była jeszcze zbyt powszechna. Nawet tam, gdzie mówiło się o kryzysie czy schyłku Europy, nie pociągało to za sobą tak daleko idących skutków. Dopiero rzeczywiste przemiany globalnej sytuacji, zarówno w sferze kultury, jak i polityki, techniki oraz gospodarki, które nastąpiły w drugiej połowie XX wieku, pokazały wyraźnie, że świat współczesny doskonale potrafi poradzić sobie bez europejskiej hegemonii – co więcej, że coraz bardziej zdecydowanie ją odrzuca⁴. Jeśli tak się działo, to naturalne wydawało się pytanie: Co dalej z Europą?

nie powiedziano jeszcze ostatniego słowa. Ale nawet powierzchowna znajomość wystarcza, żeby zrozumieć ich charakter gatunkowy. W rzeczywistości oba należą do tego typu zjawisk, które nazywałem niegdyś »historycznym kamuflażem«. Kamuflaż to w istocie rzeczy rzeczywistość inna niż ta, na jaką wskazują pozory”; J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, s. 163–164. Ten fragment wskazuje istotnie (zgodnie z opinią prof. Szackiego), jak nikle rozeznanie miał Ortega na temat roli, jaką mają do odegrania te dwa imperia w nadchodzących wydarzeniach XX stulecia.

⁴ Fakt ten dostrzegli także uczeni europejscy; dlatego po dość długim okresie zdecydowanej interpretacji eurocentryzmu w badaniach z zakresu historii i nauk społecznych coraz częściej dochodzi do prób „spojrzenia na kulturę Europy jak na jedną spośród wielu kultur, współlistniejącą

Okazuje się, że z rozważań Ortegi y Gasset, pisanych w zupełnie innej sytuacji dziejowej, a więc – jak mogłoby się wydawać – całkowicie nieaktualnych i dziś dla nas bezwartościowych, można wywieść zarys wciąż atrakcyjnego, a jak dotąd niezrealizowanego programu na obecne i nadchodzące czasy.

Rozpocznijmy od Ortegańskiej wizji zjednoczonej Europy. „Może przypadkiem dzisiejszy Niemiec czy Anglik nie czują się już zdolni do większego i lepszego wytwarzania niż dotychczas?” – pyta (retorycznie) autor analizowanych rozważań i natychmiast spieszy z wyjaśnieniem: „[...] ciekawe, że ta niewątpliwa depresja duchowa nie wynika stąd, że uważają się oni za nie dość zdolnych; wręcz przeciwnie, czując w sobie większy niż kiedykolwiek potencjał możliwości, napotyka ją zarazem pewne bariery, które uniemożliwiają im zrealizowanie tego, co mogliby osiągnąć. Owymi fatalnymi barierami stojącymi na drodze rozwoju wspólczesnej gospodarki Niemiec, Anglii czy Francji są ich granice polityczne. Tak więc autentyczna trudność nie wyrasta z takiego czy innego konkretnego problemu ekonomicznego; chodzi raczej o to, że forma życia publicznego, w łonie którego rozwijać się mają ekonomiczne możliwości, jest już dla nich za ciasna. Moim zdaniem poczucie zniechęcenia i nieudolności, które w ostatnich latach tłumi bez wątpienia żywotność europejską, rodzi się z dysproporcji między rozmiarami współczesnych możliwości Europy a frontem organizacji politycznych, w ramach których miałyby się one rozwijać. Silne, jak nigdy dotychczas, dążenia do rozwiązania najtrudniejszych i najpilniejszych spraw rozbijają się o kraty klatki, w której miałyby być realizowane; to jest o dotychczasową organizację Europy złożonej z małych, niezależnych narodów. [...] Brak w Europie programów działania, których zasięg odpowiadałby rzeczywistemu wymiarowi, jaki osiągnęło obecnie życie Europejczyka”⁵. Czyż nie jest to znakomite wyjaśnienie historycznej konieczności powstania i ewolucji tych form współpracy i instytucji międzynarodowych, które ostatecznie przybrały dzisiejszy kształt Unii Europejskiej? Musiał tę perspektywę wyraźnie dostrzec wielki diagnostyk współczesnego sobie świata, skoro *expressis verbis* stawia pytanie: „[...] czy ów pozorny upadek nie jest objawem dobroczynnego w skutkach kryzysu, który pozwoli Europie być rzeczywiście Europą? Czy któregoś dnia ów oczywisty zmierzch europejskich narodów nie okaże się koniecznością *a priori*, warunkiem umożliwiającym stworzenie Stanów Zjednoczonych Europy, drogą do zastąpienia europejskiego pluralizmu formalnym zjednoczeniem Europy?”⁶.

Dziś już wiemy, że rzeczywiście tak się stało. To jednak dopiero początek; sprowadzanie problemów europejskich wyłącznie do kwestii ekonomicznych byłoby drastycznym nieporozumieniem i wypaczeniem myśli Ortegi y Gasset. Dla

i współdziałającą z sąsiednimi, zwłaszcza bizantyjską i muzułmańską, z których obie przecież miały swoje własne »odrodzenia«”; J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009, s. 19.

⁵ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, s. 175–176.

⁶ *Ibid.*, s. 167.

niego bowiem Europa to coś znacznie więcej niż wspólnota węgla i stali (a przecież od tego wąskiego hasła ekonomicznego rozpoczął się powojenny proces integracji europejskiej⁷). Europa Ortegi to przede wszystkim system idei⁸. Co więcej, nie chodzi o raz na zawsze dany system stałych, spetryfikowanych tez i wzorców postępowania – taka formuła byłaby martwa i nie posiadałaby żadnej zdolności kształtowania postaw ani inspirowania działań – lecz o dynamiczny system przekształceń pierwotnego, wypracowanego na początku dziejów i utrwalonego w tradycji, choć nieustannie modyfikowanego⁹ wskutek kolejnych kryzysów, dziejowych katastrof i rewolucji, zespołu fundamentalnych idei, konstytuujących tożsamość europejską. W *Rozmyślaniach o Europie* hiszpański myśliciel pisze:

[...] co prawda wszystko w Europie stało się przedmiotem wątpliwości, [lecz] fakt, iż nasza cywilizacja stała się dla nas problematyczna, że wszystkie jej zasady bez wyjątku mogą być przedmiotem wątpliwości, nie jest z konieczności niczym smutnym, godnym pożałowania ani nie oznacza stanu agonii, lecz przeciwnie, wskazuje, że nowa forma cywilizacji zaczyna w nas kiełkować, że zatem pod powierzchnią widocznych katastrof [...] rodzi się właśnie nowy kształt ludzkiej egzystencji¹⁰.

W innym miejscu wskazuje:

[...] człowiek Europy zaczyna wynurzać się z katastrofy i dzięki katastrofie. Należy bowiem zaznaczyć, że katastrofy są czymś normalnym w dziejach, są czymś koniecznym w działaniu ludzkiego przeznaczenia¹¹.

Chcąc zrekonstruować ów pierwotny zestaw idei konstytutywnych dla Europy jako rzeczywistości duchowej, by następnie poddać refleksji obecną formułę „Europy ducha”, będącą wypadkową zasady wierności tradycji i elastyczności reagowania na zadania i wyzwania konkretnych historycznych okoliczności, musimy jednak – i trzeba to podkreślić z całą stanowczością, podążając za myślą Ortegi – pamiętać przede wszystkim o jednej zasadzie. Mówi ona, że nie ma

⁷ Zob. W. Góralski, *Unia Europejska*, t. 1, *Geneza – System – Prawo*, Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., Warszawa 2007.

⁸ „Możemy zatem powiedzieć, że rozpoznanie jakiegoś ludzkiego istnienia – człowieka, narodu, epoki – musi się zacząć od ustalenia właściwego mu systemu przekonań, a więc przede wszystkim od ustalenia podstawowego dlań przeświadczenia, wierzenia rozstrzygającego, podtrzymującego i ożywiającego wszystkie pozostałe” – pisze Ortega y Gasset; J. Ortega y Gasset, *Dzieje jako system*, przeł. A. Jancewicz, [w:] *Po co wracamy do filozofii?*, wybór i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1992, s. 174. Ta sama teza interpretacyjna odnosi się również do Europy.

⁹ Na przykład na przełomie XIX i XX wieku w eseju *Dzieje jako system* (opublikowanym w 1935 roku) pisał: „Porównując aktualny stan przeświadczeń, w których tkwi dzisiejszy Europejczyk, z panującymi nie więcej niż trzydzieści lat temu, odkryjemy, że wskutek odmiany podstawowego przekonania uległ on głębokim przeobrażeniom”; *ibid.*, s. 175.

¹⁰ *Id.*, *Rozmyślania o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *id.*, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 652.

¹¹ *Ibid.*, s. 654.

i nie może być takiej idei, w imię której wolno byłoby odebrać człowiekowi prawo do życia i do decydowania o tym, jakim nadrzędnym celom chce własne życie podporządkować. Podstawową powinnością historyka idei, jak zresztą każdego, kto wypowiada się na temat zbiorowej tożsamości naszej wspólnoty kulturowej i jej aksjologicznych podstaw, jest zdecydowany sprzeciw wobec „wszystkich tych idei, z racji których wciąż się [...] walczy i zabija”¹². Jak można się skutecznie przeciwstawić tej destrukcyjnej i antyhumanistycznej funkcji idei? „Chodzi o sprawę następującą – wyjaśnia Ortega – ludzie bez przestanku mówią dzisiaj o prawie i uprawnieniach, o państwie, o narodzie i internacjonalizmie, o opinii publicznej i władzy publicznej, o dobrej i złej polityce, o pacyfizmie i awanturnictwie wojennym, o ojczyźnie i ludzkości, o sprawiedliwości i niesprawiedliwości społecznej, o kolektywizmie i kapitalizmie, o socjalizacji i liberalizmie, o autorytaryzmie, o jednostce i zbiorowości itd. I nie tylko wypowiadają się [...], ale w dodatku dyskutują. I nie tylko dyskutują, ale walczą o rzeczy oznaczane przez te terminy. A w trakcie walki dochodzi do wzajemnego zabijania się – setkami, tysiącami, milionami”¹³.

Czy ten mechanizm jest nieunikniony? Czy zawsze tam, gdzie w grę wchodzi konflikt wartości i różnica w preferencjach, musi dokonywać się eskalacja działań według tego samego scenariusza – od rozmowy do sporu, od sporu do walki i od walki do eksterminacji przeciwników? Gdyby tak było, to wszelka ideowość musiałaby zostać uznana za (co najmniej potencjalną) zbrodnię. Na szczęście tak nie jest; wielki hiszpański humanista dostrzega następującą drogę wyjścia: „[...] jeden z niezbędnych środków ostrożności [...] polega na spowodowaniu, aby odpowiednia liczba obywateli zdała sobie jasno sprawę, do jakiego stopnia wszystkie te idee, z racji których wciąż się mówi, walczy, dyskutuje i zabija, są groteskowo pogmatwane i mętne ponad wszelką miarę. [...] Jednym z największych nieszczęść naszych czasów jest jaskrawa niezgodność pomiędzy wagą, jaką mają dziś wszystkie te problemy, a prymitywizmem i pomieszaniem określających je pojęć, reprezentowanych przez używane terminy [...], wszystkie te słowa nie znaczą tego, co usiłują znaczyć, i są pustymi frazesami”¹⁴. Ostrzeżenie aż nadto wyraźne: wszędzie tam, gdzie zamiast z żywymi, autentycznymi ideami mamy do czynienia z pustymi frazesami, tkwi już zarzewie konfliktu. Jeśli w kontekście tego odkrycia wrócimy do postawionego wcześniej pytania – Co dalej z Europą? – uzyskamy następującą odpowiedź: gwarancją stabilnej przyszłości może być tylko Europa idei, a nie Europa frazesów. Rysuje się zatem przed nami bynajmniej nie nowa, lecz nadal fundamentalnie ważna i atrakcyjna idea Europy, i jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmie, treścią owej „idei Europy” jest – „Europa idei”. Bez nich, i to rozumianych w spo-

¹² Id., *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] id., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 330.

¹³ *Ibid.*, s. 329.

¹⁴ *Ibid.*, s. 330–331.

sób *stricte* ortegiański, Europa może być co najwyżej faktem politycznym, ale faktem nietrwałym, przemijalnym, skazanym na powolną agonię. Jeśli zabraknie tej najważniejszej siły napędowej, która czyni życie zrozumiałym, a podejmowane przedsięwzięcia sensownymi, wówczas – twierdzi Ortega – „Europejczycy pogrążą się w upodleniu. Zabraknie im owej podstawowej wiary w siebie, która rodzi energię, czujność i śmiałość w urzeczywistnianiu nowych, wielkich idei w każdej dziedzinie życia. Europejczycy staną się ostatecznie przeciętni i nijacy”¹⁵.

Przypomnijmy zatem, czego nie może zabraknąć Europie, jeśli nie chce „pogrążyć się w przeszłości, w nawyku, w rutynie i powszechnym barbarzyństwie”¹⁶. Innymi słowy: Czym są idee stanowiące warunek konieczny bezpiecznej przyszłości naszego kontynentu? Aby znaleźć pożądaną odpowiedź, oddajmy głos naszemu przewodnikowi po świecie idei: „[...] otóż nie ma ludzkiego życia, którego nie tworzyłyby pewne podstawowe przeświadczenia i które nie wznosiłoby się na nich. Życie to konieczność zmagania się z czymś: ze światem i z samym sobą. Lecz ten świat i swoje ja, z którymi się człowiek spotyka, ukazują mu się już pod postacią pewnej interpretacji, »idei« o świecie i sobie samym. [...] Te podstawowe idee, które zwę przeświadczeniami, nie powstają określonego dnia i godziny wewnątrz naszego życia, nie dochodzimy do nich w określonym akcie myślenia, w sumie nie są to nasze myśli [...]. Wprost przeciwnie – idee, które naprawdę są przeświadczeniami, tworzą fundament naszego życia, a zatem nie są to jego szczególne wewnętrzne treści. Wystarczy powiedzieć, że nie są to idee, które mamy, lecz idee, którymi jesteśmy”¹⁷.

Każdy człowiek – powie dalej Ortega y Gasset – żyje w określonym środowisku, w określonych okolicznościach, przy czym całokształt relacji między człowiekiem jako świadomym podmiotem egzystencji a zespołem okoliczności jego życia jest tak nierozzerwalnie związany z ludzką tożsamością, że definiując człowieka, twórca racjowitalizmu uznał za niezbędne posłużyć się paradoksalną, pozornie sprzeczną formułą: „Yo soy yo y mia circunstancia”¹⁸. Integralną częścią owego współkonstytuującego indywidualną tożsamość środowiska jest kontekst społeczno-kulturowy, związany z faktem przynależności (wynikającej z urodzenia w określonym otoczeniu lub z podjętej później, świadomej decyzji) do określonej wspólnoty, będącej źródłem i miejscem uobecniania się konkretnej, dającej się mniej lub bardziej precyzyjnie zdefiniować kompetencji kulturowej. Tym, co zapewnia żywotność owej wspólnoty, a jej przedstawicielom oferuje inspiracje do podejmowania życiowo ważnych działań, jest charakterystyczny dla tego właśnie kręgu kulturowego system (czy też rejestr) przekonań. W refleksji Ortegi y Gasset przedstawia się to następująco:

¹⁵ Id., *Bunt mas...*, s. 174.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Id., *Idee i przeświadczenia*, przeł. E. Burska, [w:] *Po co wracamy do filozofii?...*, s. 213–214.

¹⁸ Id., *Meditaciones del Quijote*, Madrid 1958, s. 18.

[...] przed podjęciem działania każdy człowiek, na swój rachunek i własne ryzyko, musi zdecydować, co zamierza robić. Podjęcie decyzji jest jednak niemożliwe, jeżeli człowiek ów nie żywi jakichś przekonań co do otaczających go rzeczy, innych ludzi i siebie samego. [...] Rozpoznanie jakiegoś ludzkiego istnienia – człowieka, narodu, epoki – rozpoczynać należy od sporządzenia rejestru cechujących je przekonań, to one są podstawą naszego życia. [...] Nazwałem je „rejestrem”, aby zaznaczyć, że wielość wierzeń pojawiających się w jakimś człowieku, jakimś narodzie, jakiejś epoce nie osiąga rozczłonkowania w pełni logicznego, to znaczy, nie tworzy systemu idei, jak to czyni (a przynajmniej próbuje) na przykład filozofia. Wierzenia, które współistnieją w życiu człowieka, które je podtrzymują, pobudzają i prowadzą, są niekiedy niespójne, sprzeczne lub co najmniej niepowiązane ze sobą. [Zamiast tego wszakże] mają zawsze uczłonowanie witalne i funkcjonują jako przeświadczenia wzajemnie się spierające, scalające i łączące na różne sposoby ze sobą; słowem, upodabniają się do członków jakiegoś organizmu, do członów jakiejś struktury. Fakt ten sprawia między innymi, że mają zawsze określoną architekturę i przestrzegają pewnej hierarchii¹⁹.

Wróćmy teraz do koncepcji Europy jako systemu idei. Wiemy już, że idee, które konstytuują trwałą i żywotną, dynamiczną i twórczą wspólnotę kulturową, uobecniają się w postaci przekonań. Przekonanie zaś nie jest po prostu sądem w sensie logicznym, lecz czymś więcej – stanem czyjejs subiektywnej świadomości, zawierającym w sobie nie tylko treść sądu i jego zrozumienie, lecz ponadto aprobatywny stosunek do owej treści²⁰. Idee potrzebują wyznawców, co więcej – przekonanych wyznawców; w przeciwnym razie pozostają tylko martwą literą. Z tych przesłanek układa się logicznie prosty, lecz heurystycznie doniosły syllogizm, którego wniosek brzmi: Europejczycy potrzebują idei, które mogą stać się powszechnie akceptowalnymi przekonaniem, w przeciwnym razie bowiem „na całym kontynencie zapanuje inercja moralna, jałowość intelektualna i powszechne barbarzyństwo”²¹. Jednocześnie zaś idee składające się na duchową postać Europy potrzebują przekonanych zwolenników. Zarówno Europa bez idei, jak i idee bez Europy skazane są na bezwład i wegetację. Nie ma zatem innej przyszłości cywilizacji europejskiej jak ponowne przyswojenie lub wypracowanie od podstaw nowego zespołu konstytutywnych przekonań, mających w sobie dość duchowej energii, by porwać za sobą ludzi i ukierunkować potencjał wspólnych działań na odbudowanie autentycznych więzi, które mogłyby połączyć jednostki i narody. Trzeba przyznać, że nie jest to deterministyczna konieczność ani też warunek *sine qua non* dalszej egzystencji państw i struktur politycznych; mogą one przetrwać niejedną burzę dziejową dzięki potężnej sile inercji, tkwiącej w jednym ze specyficznie europejskich wynalazków, jakim jest biurokracja. Mówimy jednak o Europie żywej, dynamicznej i kreatywnej, a nie o Europie dyrektorów i urzędników; o Europie wartości, a nie bezdusznych przepisów. Istnienie takiej Europy wymaga

¹⁹ Id., *Dzieje jako system...*, s. 173–174.

²⁰ Dlatego Ortega y Gasset posługuje się hiszpańskim terminem *creencia*, który oznacza także „wierzenie” lub „przeświadczenie” (por. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, [w:] *Obras Completas*, t. 5, Alianza Editorial, Madrid 1943).

²¹ Id., *Bunt mas...*, s. 173.

ogromnej pracy ducha. Do tej pracy jesteśmy, wbrew pozorom, znakomicie przygotowani, ponieważ właśnie praca ducha legła u podstaw Europy jako fenomenu kulturowego, i to jej zawdzięczamy naszą ponadhistoryczną tożsamość. Tę podstawową dla nas jako międzypokoleniowej wspólnoty prawdę wyraził między innymi Bruno Snell, pisząc:

[...] nasze europejskie myślenie zrodziło się u Greków i uchodzi odtąd za jedyną formę myślenia jako takiego. Ta grecka forma myślenia jest niewątpliwie obowiązująca dla nas, Europejczyków, i gdy uprawiamy za jej pomocą filozofię i naukę, odrywa się od wszelkich historycznych uwarunkowań i kieruje się ku temu, co nieuwarunkowane i stałe [...]. Aby w rozwoju kultury podążać za procesem, który doprowadził do powstania europejskiego myślenia, musimy początek myśli u Greków rozumieć radykalnie: Grecy nie tylko za pomocą już istniejących sposobów myślenia posiadli nowe przedmioty (jak choćby naukę i filozofię) i rozbudowali stare metody (np. logiczne dowodzenie); to dopiero oni stworzyli to, co nazywamy myśleniem: odkryli ludzkiego ducha jako czynny, poszukujący, badawczy umysł [...]. Odkrycie ducha to rzecz odmienna niż „odkrycie” Ameryki przez Kolumba: Ameryka istniała już przed odkryciem, a europejski duch dopiero wtedy zaistniał, gdy go odkryto²².

Te doniosłe słowa oznaczają nie tylko, że czynnikiem konstytutywnym dla Europy jest duch – w tej konkretnej postaci, jaką odkryli przed wiekami starożytni Grecy – ale także, że ów „duch europejski” jest bytem przygodnym: skoro powstał w określonym momencie historycznym, a przedtem go nie było, to może też przestać istnieć. Przed takim niebezpieczeństwem przestrzegało już wielu myślicieli; przypomnijmy choćby przestrogi Edmunda Husserla, który w pracy *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* pisał:

[...] duchowa Europa ma swe miejsce urodzenia. Nie mam tu na myśli miejsca w sensie geograficznym, jako określonego kraju – jakkolwiek i to jest faktem – lecz duchowe miejsce urodzenia w pewnym narodzie lub w pojedynczych ludziach i grupach ludzi tego narodu. Jest to oczywiście naród grecki w VII i VI wieku przed Chrystusem. W narodzie tym powstało nowego rodzaju nastawienie jednostek do otaczającego świata. A w konsekwencji wyłonił się również nowy rodzaj tworów duchowych, szybko rozrastający się w zamkniętą postać kulturową²³.

Ale teraz, ze względu na nasz problem kryzysu, trzeba pokazać, jak to się stało, że dumna przez stulecia ze swych praktycznych i teoretycznych sukcesów nowożytność w końcu popada w rosnące niezadowolenie z siebie, a swe położenie musi odczuwać jako nad wyraz trudne²⁴, ponieważ „brak rzetelnej racjonalności jest źródłem dziś już nieznośnego dla człowieka braku jasności co do własnej egzystencji i własnych nieskończonych zadań. Wszystkie te zadania są nierozzerwalnie zjednoczone w jednym: duch będzie mógł uczynić sobie zadość dopiero wtedy,

²² B. Snell, *Odkrycie ducha*, przeł. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 5–6.

²³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 19.

²⁴ *Ibid.*, s. 44.

gdy przestanie naiwnie zwracać się na zewnątrz, powróci do siebie samego i tylko przy sobie samym pozostanie”²⁵. Problem dostrzeżony i opisany przez Husserla nie ma charakteru wyłącznie teoretycznego; przeciwnie, wymaga określonych i niezbędnych rozwiązań, gdyż „istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu”²⁶. Komentując rzecz najprościej – wedle Husserla źródło kryzysu „europejskiego sposobu bycia człowiekiem” tkwi w tym, że człowiek kieruje swe zainteresowania całkowicie na zewnątrz, zaniedbując duchowy wymiar swej egzystencji i zapominając o nim. Taka postawa – twierdzi kontynuator myśli Husserla, Jan Patočka – wiedzie nieuchronnie w stronę schyłku, nadmierne zainteresowanie światem zewnętrznym i nieskończonymi możliwościami zaspokojenia, jakie oferuje postawa eksploatorska, powoduje bowiem zapomnienie człowieka o sobie, wyobcowanie z własnego człowieczeństwa i – w konsekwencji – zmierzanie w stronę upadku. Dzieje się tak, gdyż „mamy poczucie, że świat nie jest tylko sferą tego, co możemy, lecz i tego, co się samo przed nami otwiera i potrafi jako doświadczenie [...] przeniknąć i zmienić nasze życie. W obliczu tego fenomenu jesteśmy skłonni zapomnieć o całym wymiarze walki o siebie samego, o odpowiedzialności, i dać się porwać do nowego, otwartego wymiaru, jak gdyby dopiero teraz stało przed nami rzeczywiste życie i jakby to »nowe życie« nie musiało się w ogóle starać o wymiar odpowiedzialności”²⁷. Tymczasem – twierdzi Patočka – nie jest to ani rzeczywiste, ani nowe życie, lecz „schyłkowe, a więc chylące się ku upadkowi”, czyli „takie życie, z którego uchodzi sam wewnętrzny nerw jego funkcjonowania, które jest uszkodzone w swym najistotniejszym rdzeniu, które sądząc, że jest pełnym życiem, w rzeczywistości każdym swoim krokiem i czynem pustoszy siebie i okalecza. Schyłkowe jest społeczeństwo, które swoim funkcjonowaniem prowadzi do życia schyłkowego – życia pogrążonego w tym, co charakterem swego bycia nie jest ludzkie”²⁸.

Wszystkie te przytoczone wyżej diagnozy (i jeszcze wiele innych, na których omówienie brakuje tu miejsca) zaskakująco zgodnie kreślą jedyną możliwą alternatywę, jaka stoi przed Europą: albo duchowe odrodzenie i nowa wspólnota idei, albo schyłek, inercja i dekadencja. I choć minęły dziesiątki lat od powstania każdej z owych wizji przyszłości, dylemat ów pozostaje aktualny. Być może zmienił się jedynie nasz stosunek do niego: to, co przedstawicielom pokoleń wychowanych w kulcie idei i poszanowaniu spraw duchowych wydawało się katastrofą i total-

²⁵ *Ibid.*, s. 48.

²⁶ *Ibid.*, s. 51.

²⁷ J. Patočka, *Czy cywilizacja techniczna jest schyłkowa i dlaczego?*, przeł. J. Zychowicz, [w:] *id.*, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 134.

²⁸ *Ibid.*, s. 132.

nym wyjałowieniem życia, dziś przedstawia się nam jako wyjątkowo pociągająca możliwość, polegająca na spokojnym i beztróskim korzystaniu z uroków życia dzięki nagromadzeniu ogromnej ilości zasobów oraz wykorzystaniu coraz bardziej zaawansowanych technologii przetwórczych. Owa łatwość życia – tak wielka, że chwilami wydaje się aż nieznośna²⁹ – zniechęca nas skutecznie do podejmowania wysiłków „odrodzenia ducha poprzez heroizm rozumu”, o jakich marzył Husserl pod koniec życia, zaniepokojony objawami narastającego kryzysu. I cóż stąd, że ostatecznie „wybór lekkości [...] skazuje większość bytu na nudę”, i to taką, że „nigdy chyba przedtem nuda nie była tak wszechobecna, rozległa, a zarazem tak płaska i nieinteresująca”³⁰, skoro w zamian oferuje nam ów rozkoszny brak odpowiedzialności, o którym pisał Patočka. Zaiste, pokusa to na tyle silna, że walka z nią wymagałaby heroizmu na miarę wyznaczoną przez radykalizm propozycji etycznej Levinasa, bez radykalizmu tego nie ma żadnych szans na to, by udziałem człowieka stała się „całkowita odmiennność, dzięki której byt nie odnosi się do rozkoszowania się, lecz ukazuje się w sobie”³¹ jako warunek konieczny, by podążyć za „wezwaniami odpowiedzialności”³². Istnieją zatem poważne przesłanki, by sądzić, że Europa, która znalazła się na rozdrożu i ma do wyboru – podobnie jak w wielu wcześniejszych epokach kryzysu, stanowiących (jak zauważył Ortega y Gasset) integralną część naszych zbiorowych dziejów – „życie według ciała” i „życie według ducha”, wybierze tę pierwszą możliwość. Zaprzępaści tym samym (znów nie po raz pierwszy, co może stanowić pewną pociechę) znaczną część wypracowanego przez wieki dorobku duchowego, o którym Ortega pisze z wyraźną nostalgią:

Europa stworzyła system norm, których skuteczności i płodności dowiodły liczne stulecia. Normy te nie są w żadnym razie najlepsze z możliwych. Ale bez wątplenia istnieją, podczas gdy inne nie istnieją w ogóle bądź ledwie zarysowują się na horyzoncie. By te normy przewyższyć, trzeba przede wszystkim stworzyć jakieś inne. Otóż, narody masowe zdecydowały się odrzucić system norm zwany cywilizacją europejską, a ponieważ nie są w stanie stworzyć innego systemu, nie wiedzą, co mają teraz ze sobą robić³³.

Czy od czasu, gdy Ortega y Gasset kreślił te gorzkie słowa, rzeczywiście wiele się zmieniło? Jeżeli coś uległo zmianie, to chyba przede wszystkim to, że znacznie wzrósł poziom akceptacji tej formuły życia zbiorowego, którą niekie-

²⁹ „Lekkość, z pozoru wyzwalająca, okazuje się, koniec końców, nieznośna, ciężka, trudna” – tymi słowami komentuje Agata Bielik-Robson *Nieznośną lekkość bytu* Milana Kundery; A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 62.

³⁰ *Ibid.*, s. 63.

³¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 225.

³² *Ibid.*, s. 231.

³³ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, s. 160.

dy określamy „społeczeństwem postnormatywnym”³⁴, tym bardziej więc osłabły szanse na odrodzenie Europy ducha i wartości.

Na koniec warto podjąć jeszcze jeden istotny wątek spośród tych, które stanowią o aktualności obserwacji i ocen prezentowanych w *Buncie mas*: problem relacji między tym, czym żyją i o czym są przeświadczeni obywatele, a tym, kto nimi rządzi. Pytanie, kto dziś rządzi, stawia Ortega w odniesieniu do całego świata³⁵; w aktualnej sytuacji geopolitycznej, w jakiej znaleźliśmy się na progu XXI wieku, takie pytanie przedstawia się jednak jako jawnie anachroniczne (chyba że zechcemy uwierzyć którejś z licznych teorii spiskowych) – choć z jednej strony postępuje i pogłębia się na całym świecie proces globalizacji, z drugiej strony z coraz większą wyrazistością widać, że żaden ośrodek władzy ani żaden obszar cywilizacyjny nie mają w skali globalnej pozycji zdecydowanie dominującej. Można to najtrafniej ująć tak, że współczesny świat jest dążącą do równowagi (politycznej i gospodarczej) wielością różnych paradygmatów cywilizacyjnych, stale się z sobą ścierających, komunikujących i przenikających³⁶. Wszakże to, co możemy stwierdzić w odniesieniu do globalnej społeczności ludzkiej, niekoniecznie musi się odnosić także do Europy, tej Europy, której podporządkowanie w całości jednemu tronowi i jednej władzy przez tyle wieków było niedościgłym marzeniem tak wielu koronowanych i niekoronowanych głów – od idei Nowego Cesarstwa Rzymskiego i rywalizacji o „rząd dusz” ze Stolicą Apostolską, do (by wymienić tylko najbardziej spektakularne przykłady) Napoleona, Hitlera i Stalina. Wiemy przecież, że Europa, która na przestrzeni wieków była zawsze w mniejszym lub większym stopniu duchową jednością, nigdy dotychczas nie była formalnie zjednoczona. Dziś po raz pierwszy jest inaczej. Mamy Radę Europy i Parlament Europejski, liczne komisje europejskie, wspólne instytucje bankowe i finansowe, są wciąż podejmowane próby ujednoczenia polityki międzynarodowej i wiele innych form realizacji rzeczywistej i konkretnie funkcjonującej, a nie tylko werbalnie deklarowanej, jedności; jak najbardziej zatem zasadne wydaje się, zadane *modo Ortegiano*, pytanie: „Kto w tej epoce rządzi Europą?”.

³⁴ Zob. np. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 54 i nast.

³⁵ „Chcąc zrozumieć daną epokę, powinniśmy przede wszystkim zadać sobie pytanie: Kto w tej epoce rządzi światem?”; J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, s. 150.

³⁶ Znakomitą diagnozę tego stanu rzeczy przedstawił Ryszard Kapuściński w swych *Wykładach wiedeńskich*: „[...] na naszej planecie nabierają wagi, dynamizmu i życia różne cywilizacje pozaeuropejskie, które coraz dobitniej, coraz bardziej stanowczo domagają się miejsca przy stole świata. [...] Dzięki temu nasza planeta staje się przestrzenią otwartą, w każdym razie – potencjalnie otwartą. [...] Świat jest w ruchu na skalę nieznaną w historii. Ludzie najprzeróżniejszych ras i kultur spotykają się na całej, coraz bardziej zaludnionej planecie. Jeśli dawniej, tradycyjnie, mówiąc – Inni, rozumiało się, że są to po prostu nie-Europejczycy, to teraz relacje te są najprzeróżniejsze i wielostronne, o niekończącej się skali możliwości, obejmujące wszystkie rasy i kultury”; R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 33–34.

Odpowiedź na to pozornie proste pytanie nie jest jednak prosta. Oczywiście, można się powołać na Konstytucję Europejską i inne akty prawne i skonstruować obszerną wypowiedź na temat organów i struktur władzy, zakresu ich kompetencji, form działania i tak dalej. W postawionym przez nas pytaniu chodzi jednak o coś zupełnie innego – o władzę jako stosunek między ludźmi, oparty na powszechnej, społecznej akceptacji faktu jej sprawowania w określony sposób przez określone grono osób, czyli o władzę posiadającą legitymizację opinii publicznej. Tak właśnie rozumie tę kwestię Ortega y Gasset:

[...] mówiąc tu o „rządach”, nie mam na myśli sprawowania władzy materialnej czy fizycznej, [...] ów normalny i stały stosunek między ludźmi, który nazywamy „rządzeniem”, nigdy nie bierze swych początków z siły, lecz na odwrót; dany człowiek czy grupa ludzi dlatego ma do swojej dyspozycji ową maszynę społeczną, którą zwiemy „władzą”, że sprawuje rządy. [...] Rządzenie to normalne sprawowanie władzy, która opiera się zawsze na opinii publicznej; każdy, kto rządził na tej ziemi, opierał swe rządy w głównej mierze nie na czymś innym, lecz na opinii publicznej³⁷.

Zatem „pytanie ortegiańskie” w gruncie rzeczy jest równoznaczne z następującym: Jaka formacja ideowa (zorganizowana w ten czy inny sposób w realną siłę polityczną) może we współczesnej Europie liczyć na najpowszechniejsze poparcie ze strony międzynarodowej opinii publicznej? Narzucająca się jako pierwsza i prezentująca się jako oczywista odpowiedź brzmi: taka, która najskuteczniej potrafi się samoograniczyć, gdyż, jak powiedział pewien polityk z Brytyjskiej Partii Konserwatywnej, władza doskonała jest podobna do służby w porządnym, angielskim domu – powinna być stuprocentowo skuteczna i tak sprawowana, jakby jej w ogóle nie było.

Jest w tym jednak pewien problem: samoograniczająca się władza oznacza zarazem daleko idącą akceptację dla samostanowienia podległych jej jednostek, a to byłoby rozwiązanie znakomite, gdyby owo samostanowienie nie pociągało za sobą niebezpieczeństwa dezintegracji i anarchii. To niebezpieczeństwo zaś jest tym bardziej realne, im szczuplejsze jest duchowe, ideowe oraz aksjologiczne zaplecze społecznej legitymizacji tych, którzy sprawując władzę, równocześnie reprezentują określony wzorzec człowieczeństwa, będący każdorazowo syntezą trzech obszarów współkonstituujących wyraziste duchowe oblicze człowieka władzy. Są nimi: *nomos*, *logos* i *ethos*. Otóż z rozważań Ortegi y Gasset wyłania się pewien – być może wyidealizowany, lecz godny rozważenia – obraz: wspólnota społeczna jest tym silniejsza i tym większy ma potencjał skutecznego działania na rzecz dobra powszechnego, im głębsza ideowa więź łączy obóz władzy z opinią publiczną. Dzieje się tak dlatego, że „rządzenie oznacza panowanie pewnej opinii albo też pewnego ducha, czyli że ostatecznie rzecz biorąc, rządzenie to nic innego jak sprawowanie władzy duchowej. Fakty historyczne potwierdzają to w całej rozciągłości. Wszelkie rządy pierwotne mają charakter sakralny,

³⁷ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, s. 150–151.

ponieważ opierają się na religii, a religia jest zawsze pierwotną formą tego, co potem przybiera postać ducha, idei, opinii. [...] Władza doczesna i władza religijna są tak samo duchowe; ale pierwsza reprezentuje ducha czasu: opinię publiczną, światową i zmienną; druga – ducha wieczności. [...] Można zatem równie dobrze powiedzieć, że w takim to a takim okresie rządził dany człowiek, naród czy jednolita grupa narodów, jak i że w takim to a takim okresie panował dany system opinii – idei, dążeń i celów. [...] Bez opinii współzycie ludzkie byłoby chaosem, a nawet więcej, byłoby dziejową nicością. Dlatego też ludzkość ogarnia chaos, kiedy zaczyna brakować władzy duchowej”³⁸.

Pozostaje więc na koniec wrócić do tytułowej formuły aforyzmu Friedricha Schillera: „Wenn die Könige bauen, haben die Kärner zu tun”. Zdanie to niesie w sobie (zapewne ku uciesze Ortegi y Gasset) dwie wielkie metafory³⁹. Pierwsza ewokuje interpretację, w myśl której Europa ducha powinna być budowlą królów. Innymi słowy, budowanie wspólnoty ludzi i narodów, opartej na poszanowaniu (niewykluczającym twórczej modyfikacji) ciągłości dorobku przyrastającego sukcesywnie od czasu „odkrycia ducha”⁴⁰, stanowiącego o wyjątkowości formacji kulturowej nazwanej przez Husserla „europejskim sposobem istnienia”, musi stać się przedmiotem stałej i wyteżonej troski wszystkich sił politycznych współtworzących to, co można nazwać (w powyżej wyłuszczonej sensie) „rządzeniem Europą”. Druga odnosi się do ogółu obywateli zjednoczonej (i nadal się jednoczącej) Europy, objętych metaforycznym określeniem „Kärner”. Słowo to w dosłownym tłumaczeniu oznacza „woźnicę” lub „taczkarza”⁴¹; jednakże słowniki języka niemieckiego przypisują mu jeszcze inne, przenośne znaczenie, w myśl którego oznacza ono tyle, co „rzemieślnik”, „człowiek ciężkiej, fizycznej pracy”⁴². Ale i to jeszcze nie koniec; pochodną leksykalną owego terminu jest bowiem słowo „Kärnerarbeit”, które (obok swego zwykłego, potocznego znaczenia) posiada także głębszą, metaforyczną wykładnię – odnosi się do sytuacji, gdy rozwiązanie jakiegoś trudnego problemu wymaga szczególnie intensywnego, zbiorowego wysiłku⁴³. Internetowy słownik niemiecko-polski przy-

³⁸ *Ibid.*, s. 153–154.

³⁹ Por. id., *Dwie wielkie metafory*, [w:] *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 217–236.

⁴⁰ Por. B. Snell, *op. cit.*

⁴¹ Zob. J. Piprek, J. Ippoldt, *Wielki słownik niemiecko-polski z suplementem*, t. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 869.

⁴² Por. G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch. Völlig überarbeitete Neuauflage*, Mosaik Verlag, München 1991, s. 726.

⁴³ „Der Begriff Kärnerarbeit steht für harte körperliche Arbeit. Ursprünglich war dies Arbeit, die von einem Karrenführer, einem »Kärner«, ausgeführt wurde. Der Begriff wurde auf anstrengende, zähe körperliche Arbeit allgemein übertragen. Er wird aber auch im figurativen Sinne benutzt, wenn eine Problemlösung besondere Anstrengungen erfordert” (zob. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kärnerarbeit>).

pisuje temu pojęciu rodzimy odpowiednik „benedyktyńska praca”⁴⁴ – a godzi się tu przypomnieć, iż święty Benedykt to jeden z najważniejszych duchowych patronów Europy. W świetle tych etymologiczno-hermeneutycznych wyjaśnień łatwiej chyba pojąć głębię sensu wypowiedzi Ortegi, która bezpośrednio sąsiaduje z dokonanym przezeń przytoczeniem z Schillera: „[...] należy pamiętać, że rządzenie cechuje pewna dwoistość: rozkazuje się komuś, lecz także rozkazuje mu się coś. Ponadto to, co się temu komuś rozkazuje, jest częstką pewnego przedsięwzięcia, wchodzącą w skład wielkiego historycznego przeznaczenia”⁴⁵. To wezwanie należy skierować wprost do osób i środowisk, które czują się dziś powołane do tego, by wziąć na siebie odpowiedzialność za Europę (teraz już jasno widać, że nie może ona się ograniczyć wyłącznie do wąsko rozumianej odpowiedzialności politycznej). Przesłanie płynące z analizy wizji Ortegi y Gasset jest następujące: Europa oczekuje, by ci, którzy chcą nią rządzić, mieli świadomość wielkiego historycznego przeznaczenia, którego wypełnienie wymaga od rządzących, by byli godnymi spadkobiercami królów–budowniczych, a od rządzonych, by podjęli benedyktyńską pracę zbudowania pod królewskimi rządami nowego imperium ducha, które – nie negując niczyjego prawa do samostanowienia i autokracji – dostarczy uniwersalnych przesłanek indywidualnych programów życia.

RESUMEN

Las reflexiones sobre la crisis de la idea del eurocentrismo son el tema principal del artículo. Ortega y Gasset era en la primera mitad del siglo XX uno de los contados pensadores, que tenían conciencia del cambio de la situación geopolítica del mundo, que conducía a la pérdida de la hegemonía europea. Como solución postulaba la formación de Europa unida basada no solo en los intereses económicos pero entendida también como una sociedad conducida por las ideas vigentes y no por las expresiones vanas. Sin un fundamento como este Europa podía ser, en sus ojos, solo una comunidad política inestable, que desaparecería lentamente. El autor del artículo pone la tesis que la base del renacimiento de Europa debe ser la vuelta a lo que decide sobre la identidad europea nuestra – a la racionalidad de los griegos antiguos y el sistema de valores conectados con ella. Europa nueva debe ser fundamentada sobre la categoría de responsabilidad, igualmente de parte de los gerentes de esta empresa enorme como de parte de los carreros, que hacen su trabajo habitual.

Palabras claves: Crisis del eurocentrismo, Europa unida, identidad europea, racionalidad.

SUMMARY

The main problematic aspects of the article are considerations on the crisis of the eurocentric idea. Ortega y Gasset was one of the few thinkers of his time that understood the changing geopoliti-

⁴⁴ Zob. http://pol.proz.com/kudoz/polish_to_german.

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, s. 171.

tical situation of the world that led to the loss of the European hegemony. As an answer he proposed United Europe, that would be not only an economic unity, but first of all a society of vital ideas, not empty cliches. Without such an ideological foundation Europe can only be a temporary and destined for the slow fading away political fact. The author of the article stresses that the basis of the revival of Europe must be a return to all that is European by nature and defines Europe as it was – the ancient Greek rationalism and the system of values connected with it. The only way to build new Europe is by support of the category of the managers as well as the workers' responsibility.

Key words: the crisis of the eurocentrism, United Europe, European identity, rationalism.

STRESZCZENIE

Zasadniczą problematykę artykułu stanowią rozważania dotyczące kryzysu idei eurocentryzmu. Ortega y Gasset, jako jeden z nielicznych w swoim czasie myślicieli, posiadał świadomość zmieniającej się sytuacji geopolitycznej świata, prowadzącej do utraty europejskiej hegemonii. Jako rozwiązanie postulował powstanie zjednoczonej Europy rozumianej nie tylko jako wspólnota o charakterze ekonomicznym, ale przede wszystkim jako społeczeństwo, w którym dominować będą żywotne idee, a nie puste frazesy. Bez takiego ideowego fundamentu Europa może być jedynie pewnym nietrwałym i skazanym na powolne zanikanie faktem politycznym. Autor artykułu stawia tezę, że podstawą odrodzenia Europy powinien być powrót do tego, co z ducha europejskie i decydujące o tożsamości Europy – starogreckiej racjonalności i związanego z nią systemu wartości. Nową Europę można bowiem zbudować jedynie w oparciu o kategorię odpowiedzialności, respektowaną przez zarówno kierujących tym olbrzymim przedsięwzięciem królów–budowniczych, jak i wykonujących benedyktyńską pracę rzemieślników.

Słowa kluczowe: kryzys eurocentryzmu, zjednoczona Europa, tożsamość europejska, racjonalność.

KRZYSZTOF POLIT

Swoistość bytu ludzkiego według poglądów José Ortegi y Gasset

Specificity of a human existence according to José Ortega y Gasset

Jednymi z najbardziej charakterystycznych cech umysłowości Ortegi y Gasset były jej oryginalność i niezależność. Hiszpański filozof korzystał wprawdzie z bogatego dorobku myśli europejskiej, głównie filozofii niemieckiej (Kant, Dilthey, Heidegger), niemniej jednak często zdarzało się, że jego poglądy były sprzeczne z prawdami, które dla naszej tradycji kulturowej miały pewność aksjomatów. Właśnie ten charakterystyczny rys filozofowania Ortegi jest doskonale widoczny we fragmentach jego poglądów, które dotyczą swoistości ludzkiego bytu i jego relacji z otaczającym go światem przyrody.

Przede wszystkim Ortega zdecydowanie sprzeciwia się wszystkim koncepcjom widzącym w człowieku istotę myślącą, posługującą się rozumem i obdarzoną inteligencją, które to cechy mają rzekomo powodować, że między człowiekiem a zwierzęciem istnieje na płaszczyźnie ontologicznej przepaść. Powołując się na eksperymenty Wolfganga Köhlera dokonywane na szympanсах i swoje własne obserwacje, hiszpański myśliciel dochodzi do wniosku, że różnica ta pierwotnie nie była wcale tak znaczna i w istocie swojej nie polegała bynajmniej na braku inteligencji w świecie zwierzęcym, lecz raczej na niemożliwości zapamiętania przez zwierzę zdobytych doświadczeń i stosunkowo niewielkiej – w stosunku do człowieka – wyobraźni¹. Nic nie wskazuje na to, żeby inteligencja zwierzęca mia-

¹ Problem wyobraźni zwierzęcej jest u Ortegi niezbyt jasny. Często można odnieść wrażenie, że różnica między człowiekiem a zwierzęciem na tej płaszczyźnie jest również wyłącznie ilościowa (por. C. Sánchez Ubaldo, *Ortega dos filosofias*, Ediciones Studium, Madryt 1961 s. 19 oraz 28–29), ale np. w tekście *Idee i przeświadczenia* czytamy: „Zwierzę musi pozostawać poza sobą z prostej przyczyny, że nie ma jakiego »wewnątrz siebie«, jakiegoś *chez soi*, intymnego świata, w którym mogłoby się schronić, kiedy zechce wycofać się z rzeczywistości. A tego intymnego wnętrza

ła pracować mniej sprawnie aniżeli inteligencja ludzka, niemniej jednak idee tworzone w zwierzęcym umyśle nie mogły przybrać charakteru stałego ze względu na niewielką ilość informacji, jaką umysł jest w stanie zatrzymać. Zwierzę nie może zapamiętać powstających w jego umyśle idei, a tym samym idee te nie utrwalają się i nie okrzepną. Powoduje to, że reakcje zwierzęcia na określone sytuacje są jak gdyby w ciągłym stadium początkowym, każde podejmowane przez nie działanie – wyłączając działania instynktowne – są działaniami podejmowanymi „od nowa”. Zwierzę, aczkolwiek jest w stanie tworzyć jasne i wyraźne idee, to jednak nie może ich zachować i w związku z tym nie może korzystać ze zdobytego doświadczenia, a gdy nie ma możliwości korzystania ze zdobytego doświadczenia, nie może być mowy o rozwoju i postępie².

Natura uczyniła przeskok pomiędzy człowiekiem paleolitycznym a bestią, ale przeskok ten był niewielki, gdyż człowiek pierwotny pozostawał bardzo bliski zwierzęciu. Zaczął wprawdzie rozbudowywać zdolność pamięci i wyobraźni, ale jednocześnie tracił możliwość posługiwania się instynktem, a to z kolei zmusiło go do podejmowania działań zaplanowanych. Niektóre z tych działań były bezsensowne, ale niektóre okazywały się skuteczne i te zostały zapamiętane. W ten właśnie sposób, jako kompensacja zanikającego instynktu, powstawały rozumność i inteligencja ludzka. Błędem jest więc nazywanie człowieka zwierzęciem rozumnym, gdyż nie dysponował on rozumem od początku, a jedynie rozwijał zdolność posługiwania się nim na przestrzeni całego swojego istnienia, i nawet w chwili obecnej daleko mu do osiągnięcia całkowitej racjonalności.

Tego rodzaju twierdzenia przeciwstawiają Ortegę wszystkim prądom naszej tradycji filozoficznej, które utrzymują, że myślenie jest odwiecznym i niezbywalnym atrybutem człowieczeństwa. Według jego koncepcji zostało ono wypracowane dzięki wysiłkom trwającym tysiące lat, i nawet dzisiaj nie możemy powiedzieć, że proces ten dobiegł końca. Na obecnym poziomie historycznym została osiągnięta jedynie część tego, co w rzeczywistości rozumiemy przez zdolność myślenia, a w dodatku część ta może być w każdej chwili utracona, co zresztą w przeszłości niejednokrotnie miało miejsce³.

Powyższe tedy to jednak dopiero początek sprzeciwu Ortegi wobec tradycyjnych filozoficznych koncepcji człowieka. Odmawiając człowiekowi niezbywalnego atrybutu inteligencji, hiszpański myśliciel stwierdza następnie, że nieprawdą jest, jakoby człowiek w sposób naturalny skłaniał się do poznawania otaczającego go świata i odczuwał wewnętrzny przymus do intelektualnych wysiłków odkrywania prawdziwego bytu rzeczy, ukrytego poza zmysłowo postrzegalnymi

trza, czyli wewnętrznego świata, nie ma, ponieważ nie ma wyobraźni”. J.Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*, Spacja, Warszawa 1992, s. 229.

² J. Ortega y Gasset, *Los “nuevos” Estados Unidos*, [w:] *Viajes y paisajes*, Revista de Occidente, Madryt 1957, s. 121–122.

³ Por. C. Sánchez Ubaldo, *op. cit.*, s. 26–27.

pozorami. Co więcej, samo przyjęcie poglądu, że rzeczy posiadają jakąś ukrytą przed zwykłymi sposobami poznania naturę, uważa za całkowicie nieuzasadnione i wyraża zdziwienie faktem, że większość filozofów – nie wiadomo dlaczego – przyjmuje go jako aksjomat. Filozofowie, którzy wychodzą z założenia, że istnieje ukryta rzeczywistość, zaczynają ją badać, nie zastanawiając się nad zasadnością samego postawienia problemu.

Tradycyjny sposób uprawiania filozofii zmusza człowieka do osiągnięcia zgodności jego myśli z bytem, do zrozumienia tego bytu, a więc do zostania intelektualistą. Nikt jednak nie zapytał o to, po co. A Ortega bynajmniej nie widzi żadnego sensownego uzasadnienia tego rodzaju dociekań. Co więcej, ma pretensje do swoich poprzedników, że zbyt łatwo przechodzili dotychczas nad tą – tak istotną w końcu – kwestią do porządku dziennego. Można by zresztą nawet wybaczyć im tę lukę myślową, gdyby rzeczy istotnie posiadały ten ukryty przed człowiekiem byt, a człowiek charakteryzował się nieprzepatą chęcią jego poznania. Ale tak nie jest, a nawet jest wprost przeciwnie, gdyż ze studiów przeprowadzonych przez Ortegę wynika, że posługiwanie się inteligencją jest czynnością uciążliwą, której normalny człowiek poddaje się jedynie wówczas, gdy nie ma innego wyjścia. Jest poza tym czynnością bezpłodną. Żeby np. otrzymać ten okruch wiedzy o bycie, który posiadamy, potrzebny był gigantyczny wysiłek wielu ludzkich pokoleń. Musimy więc sobie powiedzieć jasno, że wiedza nawet najmądrzejszych z nas jest co najmniej skromna wobec przytłaczającej ją niewiedzy. Jesteśmy dopiero na drodze do racjonalności, a dopóki nią kroczymy, nie można powiedzieć, że jesteśmy racjonalni.

Cóż to więc wyróżnia człowieka spośród otaczających go istnień, jeśli nie jest to właściwość myślenia i posługiwania się rozumem, a posiadana pamięć i wyobraźnia stawiają go od świata zwierzęcego wyżej jedynie pod względem ilościowym? Odpowiedź na to pytanie, podobnie jak odpowiedź na wszystkie chyba pytania, które w swoim ogromnym intelektualnym dorobku postawił hiszpański myśliciel, wymaga cofnięcia się do „formy rzeczywistości pierwotnej”, stanowiącej fundament wszelkich innych rzeczywistości. Tą pierwotną rzeczywistością, odpowiednikiem kartezjańskiego *cogito*, jest u Ortegi nasze, ludzkie życie⁴. Ponieważ artykuł niniejszy dotyczy przede wszystkim relacji pomiędzy bytem ludzkim a innymi bytami przyrodniczymi, nie ma w nim miejsca na dokładne wyjaśnienie Ortegańskiego pojęcia życia. Powiedzmy więc na razie jedynie tyle,

⁴ Kategoria życia stanowi centralne pojęcie w Ortegańskiej interpretacji świata, na co zwraca uwagę we wszystkich chyba opracowaniach – nie sposób bowiem pisać o jakimkolwiek aspekcie poglądów Ortegi, nie odwołując się do tej kategorii – traktujących o poglądach hiszpańskiego myśliciela. Por. chociażby: J. A. Merino, *Hombre y Realidad*, Biblioteca Marova, Madrid 1984, s. 98; M. Granell, *El sistema de Ortega*, [w:] *Homenaje a Ortega y Gasset*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1958, s. 22; U. C. Sánchez, *op. cit.*, s. 58 i nast.; E. Górski, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Ossolineum, Wrocław 1982, s. 65 i nast.

że człowiek w omawianym systemie nie jest ani ciałem, ani duszą⁵; w człowieku nie ma niczego stałego, niezmiennego, absolutnego; człowiek jest nieokreślonością, potencją, zmiennością, a więc dramatem – tak to często określa Ortega – czyli swoim życiem. I to właśnie życie, życie specyficznie ludzkie, czyli nasz sposób istnienia, wyróżnia nas od otaczającego świata, od innych bytów – minerałów, roślin, zwierząt. Niemniej jednak człowiek, o ile chce egzystować, jest zmuszony do kontaktu z tym, co go otacza, do istnienia w innym bycie – świecie czy naturze. Przy czym człowiek nie jest bytem naturalnym, jego byt nie koreluje w pełni z otoczeniem, tak jak to jest np. w przypadku kamienia czy rośliny⁶. Gdyby tak było, człowiek nie odczuwałby potrzeb, nie dążyłby do niczego, nie tęskniłby za niczym. Jego pragnienia nie różniłyby się od satysfakcji płynącej z ich zaspokojenia, nie pragnąłby niczego poza tym, co w świecie jest taki, jakie jest. Taki byt nie mógłby odczuwać świata jako czegoś od siebie odmiennego, gdyż nie stawiałby temu światu żadnego oporu. Gdyby było na odwrót – gdyby świat stawiał człowiekowi same trudności, był w stosunku do niego bytem antagonistycznym – istnienie człowieka byłoby niemożliwe.

Cielesność człowieka powoduje, że wszystkie otaczające go rzeczy, nawet te, które nie są ciałami⁷, są jakoś w stosunku do niego usytuowane, jakoś rozmieszczone i każda znajduje się lub należy do pewnego regionu świata, do jakiejś jego strony. Przypisywanie każdej rzeczy określonego miejsca, sytuowanie jej w przestrzeni stanowi konstytutywną cechę człowieka. Nawet byt, tak abstrakcyjny jak chrześcijański Bóg, został umieszczony w jakimś ściśle określonym miejscu, co widać chociażby w początku modlitwy *Ojcze nasz, który jesteś w niebie*.

W sporządzonym przez nas inwentarzu otaczających nas rzeczy najbliższą dla każdego z nas jest jego ciało, wszystkie inne zaś odbieramy bądź jako przeszkody dla naszego życia i funkcjonowania, bądź też jako ułatwienia. Ortegi nie interesuje tradycyjne pojmowanie głównego zadania ontologii, która od kilkadziesiątu stuleci uporczywie usiłuje odnaleźć byt rzeczy samych w sobie. Uporczywość tych wysiłków świadczy – jego zdaniem – o tym, że tak pojmowany byt

⁵ Ortegińska koncepcja człowieka jest dostępna polskiemu czytelnikowi w znakomitym artykule Krzysztofa Wieczorka – K. Wieczorek, *Kreatywistyczny model człowieka u José Ortegi y Gasset*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4.

⁶ Specyfice bytu roślinnego Ortega poświęca wyjątkowo niewiele miejsca, życie roślinne oznacza otrzymywanie z zewnątrz pożywienia i odczuwanie radości z tego otrzymywania, różni się ono od zwierzęcego tym, że roślina nie reaguje na bodźce środowiska, jest pasywna, nie robi nic. J. Ortega y Gasset, *Teoria de Andalucia*, [w:] *Viajes y paisajes...*, s. 90. Nie będzie więc chyba naderinterpretacją myśli Ortegi stwierdzenie, że byt roślinny, właśnie ze względu na tę swoją bierność i pasywność, z punktu widzenia egzystencji ludzkiej można zredukować do bytu rzeczy.

⁷ Według Ortegi wszystko, co należy do świata rzeczy, musi mieć naturę cielesną lub przejawiać się jako ciało, czyli być nim w sposób pośredni. Na przykład obrazy zawarte w dziełach Homera nie są same w sobie cielesne, ale nie istniałyby, nie byłoby ich dla nas, gdyby nie zostały zapisane, czyli gdyby nie przejawiały się na sposób cielesny. Id., *Człowiek i ludzie*, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa, PWN 1982, s. 408–409.

rzeczy nie został jeszcze odnaleziony, a to z kolei pozwala na wysunięcie podejrzenia, że być może rzeczy takiego rodzaju bytu w ogóle nie posiadają. A nawet jeśli by go posiadały, to go nie ujawniają, gdyż w przeciwnym razie byłby on powszechnie i gruntownie znany. W związku z powyższym Ortega nie wyklucza prawdziwości tezy, że byt rzeczy, niezależny od człowieka, jest jedynie hipotetyzą na równi z wszelkimi ideami naukowymi⁸.

To, co w rzeczach istotne i co należy do ich definicji, jest określane przez ich stosunek do człowieka, a konkretnie do ludzkiego życia. Byt rzeczy nie jest bowiem bytem przez się i w sobie, ale bytem dla i to właśnie „pojęcie bytu dla wyraża najpierwotniejszy charakter bytu rzeczy jako przedmiotów życia, spraw, tego, co ważne”⁹. A więc znów powracamy do ulubionego schematu Ortegi: życie jako kategoria centralna – człowiek – i w końcu otoczenie odpowiednio zorganizowane i ukonstytuowane, ale nie samo z siebie i dla siebie, lecz przez człowieka i dla człowieka. Rzeczy, jako elementy służebne, wiążą się wewnątrz świata w coś w rodzaju małych, osobnych światów, które nazywamy na przykład światem teatru, polowań, wojny, literatury, nauki. Ortega nazywa te światy polami pragmatycznymi, a każda z otaczających nas rzeczy należy do jednego lub kilku takich pól. Wszystkie te elementy tworzą wzajemnie powiązaną, dynamiczną, rozwijającą się strukturę, stanowiącą podstawę do „dziania się” rzeczywistości podstawowej, czyli ludzkiego życia.

W pracy *Meditación de la técnica*¹⁰ Ortega dokonuje bardzo dokładnej analizy wzajemnych relacji pomiędzy człowiekiem a jego otoczeniem, w jakie człowiek wchodzi w procesie swojego życia. Człowiek, będąc zmuszonym do istnienia w świecie, napotyka wokół siebie pajęczynę złożoną zarówno z trudności, jak i z ułatwień. Niemalże każda rzecz jest potencjalnie jedną lub drugą. Ziemia jest oparciem dla tonącego, ale jest jednocześnie dystansem, który pragnącego dzieli od źródła, a niekiedy jest stromym urwiskiem, na które trzeba się wspiąć. To radykalne zjawisko, być może najbardziej radykalne ze wszystkich, dotyczące faktu, iż nasza egzystencja jest otoczona zarówno przez ułatwienia, jak i przez trudności, nadaje życiu ludzkiemu jego specyficzny charakter¹¹. Wynika stąd, że egzystencja człowieka nie może być zwykłym byciem, ale siłą rzeczy musi polegać na zwalczaniu przeciwstawiających mu się trudności. Dla kontrastu, np. kamień posiada byt nadany, nie musi walczyć, żeby być tym, czym jest – kamieniem, częścią pejzażu. Człowiek, opierając się trudnościom, w każdym momencie tworzy swoją własną egzystencję. Można by powiedzieć, że człowiekowi dana jest właściwie jedynie abstrakcyjna możliwość egzystencji, ale nie jest mu dana jej realność, tę musi ciągle zdobywać minuta po minucie.

⁸ *Ibid.*, s. 411–412.

⁹ *Ibid.*, s. 411.

¹⁰ Wydanie polskie – J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*.

¹¹ *Id.*, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madryt 1965, s. 39–40.

Pojawia się jednak pytanie, czym właściwie różni się egzystencja ludzka od egzystencji zwierzęcej. Przecież życie zwierzęcia też upływa między rzeczami, z których jedne go przerażają, inne przyciągają, jedne stawiają mu opór, a inne są dla niego ochroną. Otóż dla Ortegi w każdym bycie najważniejsze są mechanizmy uwagi. Obserwując zwierzęta, doszedł do wniosku, że najbardziej charakterystyczną cechą ich zachowania stanowi ciągle zajmowanie się tym, co dzieje się na zewnątrz nich. Zwierzę żyje właściwie na zewnątrz siebie, jest tak czujne, jakby miało obsesję przed jakąkolwiek zmianą, która mogłaby zajść w jego kosmicznym otoczeniu. Inaczej natomiast działa czynność zwracania uwagi u człowieka. Owszem, może on w mniejszym lub większym stopniu zwracać uwagę na to, co dzieje się na zewnątrz, ale może też skierować tę uwagę ku sobie. Może odwrócić się plecami od otoczenia, wyjść z niego i „wejść w siebie”. Zwierzę natomiast zawsze pozostaje na zewnątrz, jest do tego zmuszone, gdyż nie posiada tego, co Ortega nazywa intymnością. Jest w środku puste, nie ma żadnego domu, siedziby, wnętrza, do którego mogłoby wejść, kiedy zdarzy mu się okazja odwrócenia uwagi od otoczenia. Toteż kiedy otoczenie to nie absorbuje jego uwagi, zwierzę staje się nikim, przestaje być i zasypia, jeśli natomiast istnieje, musi pozostawać zawsze poza sobą¹².

Stworzenie tego wewnętrznego świata, świata idei, umożliwiła człowiekowi rozwijana poprzez wieki wyobraźnia, i to dzięki niej posiadamy możliwość ucieczki od rzeczywistości po to, by zwrócić się ku naszym ideom, wejść w siebie, zamknąć się w sobie, czyli dokonać tego, co świetnie oddaje używane w tym kontekście przez Ortegę wyrażenie *ensimismarse*. Przy czym po powtórnym zetknięciu się z rzeczywistością, po wyjściu z siebie, człowiek patrzy na świat z perspektywy stworzonego przez samego siebie świata własnej intymności. Ale i ta umiejętność nie została człowiekowi podarowana, lecz wypracował ją w nieustannych zmaganiach z rzeczywistością¹³. Dzięki pamięci i wyobraźni życie ludzkie jest bardziej złożone, różnorodne i bogate, ale jest też i nieporównanie trudniejsze aniżeli życie zwierzęce czy, pozostająca w pełnej harmonii z otoczeniem, egzystencja rośliny.

Okazuje się bowiem, że – zdaniem Ortegi – dobra pamięć komplikuje naszą sytuację egzystencjalną. Życie z istoty swojej jest działaniem nakierowanym na przyszłość. Jest stawianiem czoła sytuacji, która zachodzi w każdym nowym momencie. Ściśle mówiąc, nieistotna jest tu ani terażniejszość, ani przeszłość, ale ważna staje się bezpośrednia przyszłość, którą podsuwa nam każdy moment sta-

¹² Id., *Wokół Galileusza*, Spacja, Warszawa 1993, s. 67.

¹³ Potwierdzenie słuszności swojej tezy dostrzega Ortega w pismach ojca Chavesta, misjonarza działającego wśród Pigmejów, badacza i etnologa, podkreślającego, iż Pigmejom całkowicie brakuje zdolności koncentracji, zawsze są bowiem zaabsorbowani wrażeniami dochodzącymi z zewnątrz, których zmienność przeszkadza im w skupieniu, będącym koniecznym warunkiem wszelkiego uczenia się. Por. C. Sánchez Ubaldo, *op. cit.*, s. 23–24.

wiający przed nami nowe problemy do rozwiązania. Życie to ciągle przewidywanie naszego sposobu zachowania w każdym najbliższym nadchodzącym momencie, w każdej nowej sytuacji. W sensie pierwotnym życie to po prostu przeżycie. Oznacza to, że w każdej nowej sytuacji żyjący byt musi zmierzyć się z nią, a to zmusza go do jej zinterpretowania. Interpretacja polega na skonfrontowaniu jej z sytuacjami przeszłymi, zachowanymi w pamięci. Z tej konfrontacji wyłania się pewien nowy, idealny schemat nowej sytuacji wobec, którego żyjący byt przyjmuje określoną postawę. Mamy więc tu do czynienia z imaginatywną konstrukcją bezpośredniej przyszłości, tego, co ma za chwilę nastąpić, zachowania się środowiska w stosunku do podmiotu. Życie jest więc dziełem wyobraźni, która stanowi odwrócenie pamięci, dokonuje ona rozłożenia treści wyobrażeń wcześniejszych i wkomponowuje je w wyobrażenia i postrzeżenia zachodzące w danym momencie¹⁴.

Musimy jednak uwzględnić to, że przy słabej pamięci niemożliwa jest bogata wyobraźnia. Zwierzę, które pamięta niewiele, reaguje na zaistniałą sytuację niekonstruktywnie, nie dokonuje jej interpretacji, redukując przyszłość do chwili obecnej. Inaczej postępuje człowiek wyobrażający sobie to, co nadchodzi, antycypuje zbliżającą się ku niemu przyszłość w oparciu o zachowane w pamięci wydarzenia przeszłości. Oczywiście jest, że istnieje ilościowa, wprost proporcjonalna korelacja pomiędzy antycypowaną przyszłością a zachowaną w pamięci przeszłością. Dlatego też decyzje człowieka dojrzałego wobec sytuacji nowych są mniej śmiałe, dostrzega on bowiem nie tylko natychmiastowe następstwa, ale również daleko idące konsekwencje. Jest on podobny do dobrego szachiście, który wykonując ruch, posiada wręcz profetyczną intuicję wszystkich możliwych posunięć, jakie ruch ów może spowodować. Dlatego też pełny magazyn pamięci zobowiązuje człowieka do wyobrażania sobie przyszłości w sposób możliwie najszerszy. Dając krok, musi antycypować wszystkie pozostałe, dokonywać ideacji drogi i schematyzacji świata. Nie ulega wątpliwości, że człowiek z samej swojej natury komplikuje życie i im bardziej głębokie i autentyczne jest to życie, tym komplikacja ta jest bardziej złożona.

Szympan nie musi zajmować się niczym innym niż poszukiwaniem banana, na który ma właśnie apetyt, żyje z chwili na chwilę. Człowiek, czyniąc jakiś krok pyta, po co to robi. Po to, by uczynić następny i kolejne. I kiedy wyobrazi sobie już krok ostatni, kiedy dokona antycypacji całego swojego życia, uświadomi sobie, że jego wyobraźnia zmusza go do wyjścia poza to życie i zapytania o jego sens jako całości. Człowiek jest jedyną istotą żyjącą, która musi uzasadniać swoją egzystencję, i jest to nieuniknione. Życie ludzkie potrzebuje – czy tego chce, czy nie – uzasadnienia w swoich własnych oczach¹⁵.

¹⁴ Id., *Los „nuevos” Estados Unidos...*, s. 123.

¹⁵ *Ibid.*, s. 124–125.

Ale to nie wszystko. Jak już wspomniano wyżej, według Ortegi, otaczający człowieka świat zawiera w sobie zarówno pewne aspekty człowiekowi sprzyjające, jak i utrudniające jego egzystencję. Pierwsze umożliwiają mu funkcjonowanie w rzeczywistości, drugie natomiast powodują, że życie ludzkie jest ciągle zagrożone, a człowiek musi go bronić. Chcąc osiąść w świecie, musi się ciągle przeciwstawiać jego oporowi. To różni człowieka od minerałów i roślin, które nie tworzą swego życia. Zwierzę tworzy je natomiast jedynie częściowo, gdyż nie jest właściwie czymś innym od swoich potrzeb. Nie ma sensu mówić o potrzebach zwierzęcia, ponieważ w rzeczywistości zwierzę ich nie posiada, istnienie zwierzęcia jest równoznaczne z jego potrzebami. Kiedy zwierzę nie jest w stanie rozwinąć aktywności zaspokajającej jego podstawową potrzebę, umiera, człowiek przeciwnie – rozwija działania polegające na wytworzeniu czegoś nowego, czegoś dotychczas w przyrodzie niewystępującego: uprawia pole, buduje dom lub fabrykę, konstruuje pojazd mechaniczny. Te ostatnie działania nie są aktami, które w sposób bezpośredni czynią zadość naszym potrzebom. Przeciwnie, wymagają one tymczasowego zawieszenia owych pierwszych, prymitywnych poczynań, zmierzających bezpośrednio do zaspokojenia potrzeb pierwotnych, koniecznych do życia. I to właśnie możliwość oderwania się od ciągłego, bezpośredniego zaspokajania tego, co z biologicznego punktu widzenia jest konieczne, różni człowieka od zwierzęcia. Egzystencja zwierzęcia jest bowiem systemem elementarnych, organicznych potrzeb i systemem czynności je zaspokajających. Zarówno życie w sensie biologicznym, jak i byt typowo zwierzęcy kolerują z tymi dwoma systemami i do nich się ograniczają.

Dla człowieka jego potrzeby organiczne i ich zaspokajanie nie są tożsame z jego życiem. Gdyby tak było, to znaczyłoby, że jego życie polegałoby jedynie na jedzeniu, picciu, ogrzewaniu się itp., człowiek nie odczuwałby ich jako potrzeb, czyli czegoś, co z zewnątrz narzuca się jego autentycznemu bytowi, z czym byt ten musi się liczyć, ale co go nie konstytuuje. Również zwierzę odczuwa głód, ale ponieważ nie czyni nic innego, tylko go odczuwa i zaspokaja, nie może odczuć tego wszystkiego jako potrzeby, jako czegoś narzucającego się z zewnątrz. W przypadku człowieka jest wprost przeciwnie: potrzeby natury biologicznej nie stanowią tu żadnej cechy istotnej z punktu widzenia jego definicji, i nawet gdyby ich nie odczuwał i nie musiał zajmować się ich zaspokajaniem pozostawałoby mu jeszcze bardzo wiele aspektów życia, działań i czynności, które byłyby przezeń odczuwane jako właśnie swoiście ludzkie. To więc, co wyróżnia człowieka spośród innych bytów biologicznych, to fakt, że w przeciwieństwie do nich nie stapia się (*no coincide*) ze swoim otoczeniem, jest czymś od niego różnym, ale musi – jeśli chce w nim funkcjonować – zaakceptować warunki, które mu to otoczenie narzuca.

Często w pismach Ortegi pojawia się jedno z kluczowych w jego filozofii stwierdzeń: „Yo soy yo y mi circunstancia” – „Ja to ja i moje środowisko”. Należy jednak pamiętać, że człowiek w tej koncepcji nie jest ze swoim środowiskiem

tożsamy, jest w nim niejako zanurzony i w pewnych momentach może się od niego oderwać, zagłębić w samego siebie i zająć działaniami, które nie są w sposób bezpośredni związane z wymaganiami narzucanymi mu przez otoczenie. Działania te zmieniają i reformują otoczenie człowieka, wprowadzając do niego elementy, których wcześniej w nim nie było. Działania te, specyficzne dla człowieka, są działaniami technicznymi. Ich całość to technika definiowana jako „zmiana, jaką człowiek narzuca naturze w związku z zadośćuczynieniem swoim potrzebom”¹⁶. Technika jest więc reakcją człowieka skierowaną przeciwko środowisku, powodującą powstanie między tym środowiskiem a człowiekiem jakiegoś nowego środowiska.

Działania tworzące technikę nie są to więc działania prowadzące do bezpośredniego zaspokojenia potrzeb, jakie każe nam odczuwać środowisko czy natura, ale powodujące przekształcanie tych ostatnich i eliminująca w miarę możliwości wymagania, które narzucają one człowiekowi w stanie naturalnym. Podczas gdy atechniczne zwierzę musi zadowolić się tym, co zostało mu dane w postaci gotowej, i nudzić się albo zakończyć egzystencję, jeśli nie znajduje tego, co potrzebuje, technika sprawia, że człowiek zawsze znajduje w swoim otoczeniu to, co jest mu potrzebne, tworzy bowiem nowe otoczenie, adaptując naturę do swoich potrzeb. „Technika jest więc przeciwieństwem adaptacji podmiotu do środowiska (*medio*), ponieważ jest ona przystosowaniem środowiska do podmiotu”¹⁷.

Chociaż człowiek bez oddziaływania na środowisko nie byłby człowiekiem, to jednak technika nie ogranicza się do ułatwiania zaspokojenia niezbędnych do życia potrzeb biologicznych. Pojęcie „potrzeba ludzka” obejmuje bowiem w równej mierze to, co obiektywnie niezbędne (np. potrzeba jedzenia czy ogrzewania), jak i to, co stanowi pewnego rodzaju zbytek (np. potrzeba wprowadzania się w odmienne stany świadomości przy pomocy różnorodnych środków i substancji). Co więcej, okazuje się, że tak naprawdę trudno jest sprecyzować, które z tych potrzeb są konieczne, a które zbyteczne. Jeśli bowiem przyjrzymy się bliżej ludzkim zachowaniom, okaże się, że człowiek bardzo często jest w stanie ograniczyć do minimum te potrzeby, które jawią się mu jako zasadnicze, a wybiera śmierć, kiedy nie może w pełni zrealizować tych ze swoich pragnień, które mogłyby się wydawać zbytecznymi. Widzimy więc jasno – przynajmniej zdaniem hiszpańskiego myśliciela, gdyż poniższa teza jako pewne uogólnienie jest wyjątkowo polemiczna – że dla człowieka życie nie oznacza prostego istnienia (*simplestar*), ale istnienie to musi być związane z dobrym samopoczuciem (*bienestar*). Człowiek, który odczuwa, że nie jest w stanie osiągnąć tego, co nazywa dobrym samopoczuciem (*bienestar*), albo przynajmniej przybliżyć się do tego stanu, i który musi zadowalać się prostym i nagim istnieniem, popełnia samobójstwo.

¹⁶ Id., *Meditación...*, s. 21.

¹⁷ *Ibid.*, s. 23.

„Nie istnienie (*estar*) – stwierdza Ortega w *Meditación de la técnica* – lecz dobre samopoczucie (*bienestar*) jest ludzką potrzebą fundamentalną, potrzebą potrzeb”¹⁸. Człowiek jest więc zwierzęciem, dla którego konieczne jest to, co zbyteczne (*superfluo*). I ta cecha człowieka pozwala zrozumieć konieczność pojawienia się w jego życiu techniki. Technika jest bowiem wytwarzaniem tego, co zbyteczne, i fakt ten charakteryzuje ją w tej samej mierze dzisiaj, jak i opisywał ją w epoce paleolitu. Człowiek natomiast jest z natury technicznym kreatorem tego, co zbyteczne, a zatem terminy, takie jak „człowiek”, „technika” czy „dobre samopoczucie” (*bienestar*), są synonimami.

Życie na poziomie biologicznym oznacza to wszystko, co należy czynić, aby utrzymać się w środowisku naturalnym. Człowiek jednak działa w kierunku redukcji do minimum życia tak właśnie rozumianego i zaczyna zajmować się działaniami niemającymi charakteru biologicznego, wymyślanymi niejako przez niego samego dla niego samego. I to właśnie życie wymyślone, tak jak wymyśla się nowelę czy sztukę teatralną, jest tym, co człowiek nazywa życiem ludzkim. Wyrasta ono ponad naturalny wymiar, nie jest czymś danym i zastanym, lecz czymś stworzonym¹⁹.

Człowiek jest więc rodzajem ontycznego centaury zanurzonego w naturze jedną swoją częścią, drugą zaś ją przekraczającą. Część naturalna realizuje się sama przez się, nadnaturalna jest jedynie roszczeniem zaistnienia (*pretensión de ser*), projektem życia. I to właśnie odczuwamy jako nasz prawdziwy byt, to właśnie nazywamy naszą osobowością, naszym ja.

To, co nazywamy życiem, jest niczym innym jak tylko trudem realizowania określonego programu czy projektu egzystencji²⁰.

Nasze „ja” jest tym wyimaginowanym programem, a wszystko, co czynimy, czynimy w celu jego realizacji. Człowiek jest więc bytem nieposiadającym realności ani cielesnej, ani duchowej, nie tym, co jest, lecz tym, co aspiruje do tego, by być. Jest to cecha wyjątkowa w skali wszechświata, gdyż istnienie wszelkich innych bytów polega na tym, że już są. Byty zastane, w których potencjalność odpowiada rzeczywistości, nazywamy rzeczami. W tym sensie człowiek nie jest rzeczą, a jedynie roszczeniem do stania się czymś – tym lub innym. Istnieć to dla człowieka realizować swoje roszczenia do bycia w określonych warunkach. Warunki te, czyli inaczej okoliczności (*circunstancia*), w których zostajemy pogrążeni niezależnie od naszej woli, to nie tylko środowisko przyrodnicze, ale również nasze ciała, a nawet nasze dusze.

¹⁸ *Ibid.*, s. 26.

¹⁹ *Ibid.*, s. 36–37.

²⁰ *Ibid.*, s. 41.

W dynamicznej, Ortegańskiej koncepcji ludzkiego bytu istnienie człowieka – w przeciwieństwie do wszelkich innych bytów – nie oznacza istnienia określonego, danego, lecz jedynie możliwość istnienia i siły do jego osiągnięcia. Człowiek istniejąc jest zmuszony do kreowania (*hacerse*) swojej egzystencji, do praktycznego rozwiązywania problemu dotyczącego praktycznej realizacji określającego go programu. Człowiek, czy chce tego, czy nie, musi kreować sam siebie (*hacerse*), sam siebie wytwarzać (*autofabricarse*). Ten ostatni termin nie jest przypadkowy, sugeruje on bowiem, że człowiek korzeniami swojego istnienia jest zanurzony w technikę, jego życie polega przede wszystkim na wytwarzaniu tego, czego jeszcze nie było, nie jest ono ani kontemplacją, ani myśleniem, ani teorią, jest produkowaniem, wytwarzaniem i temu właśnie ma służyć myśl, teoria i nauka²¹.

Nie należy w tym momencie zapominać, że dla Ortegi to właśnie fakt, że człowiek, w przeciwieństwie do innych bytów, nie posiada bytu określonego, lecz jest nieograniczoną potencjalnością bycia tym lub czymś zupełnie innym, implikuje możliwość postępu. Postęp niemożliwy jest bowiem tam, gdzie byt posiada tendencje do pozostawania w stanie, który osiągnął, warunkiem postępu jest możliwość swobodnego przechodzenia z jednego stanu do drugiego. Ale to nie wystarczy, postęp wymaga, aby nowa forma była formą wyższą od poprzedniej, a przewyższając ją, żeby jednocześnie się na niej opierała i ją wykorzystywała. A więc postęp wymaga, poza możliwością stania się dzisiaj czymś innym niż było się wczoraj, zachowania i akumulowania tego „wczoraj”. Indywiduum rozpoczyna swoje życie ciągle od początku, jest wiecznym Adamem, wiecznym pierwszym człowiekiem, niczym zwierzę w swoim środowisku. W ciągu jego życia rozwija się jego człowieczeństwo, ale nie jest to jeszcze postęp. Postęp ma miejsce wówczas, gdy to człowieczeństwo rozwija się, wychodząc z innego, już rozwiniętego, i dokonuje jego wchłonięcia, kumulacji, a więc jeśli zawiera inne człowieczeństwa, i kiedy życie człowieka nie jest życiem człowieka pierwszego, ale również drugiego, trzeciego itd. Koniecznym warunkiem tego, by ów proces kumulacji mógł mieć miejsce, jest to, aby człowiek, rodząc się, zastawał formę człowieczeństwa już ukształtowaną, żeby nie musiał jej wypracowywać czy umacniać, ale żeby po prostu w niej „zainstalował się” i uczynił ją punktem wyjścia swojego indywidualnego rozwoju. W ten sposób rozwój nie rozpoczyna się od zera, ale od jakiejś pozytywnej wartości, do której dodaje się swoje własne osiągnięcia²².

Podstawowy błąd stanowi więc przekonanie, że człowiek jest jedynie zwierzęciem obdarzonym przez przypadek technicznym talentem, gdyż od zwierzęcia różni go stojące przed nim zadania. Człowiek nie może, w przeciwieństwie do zwierzęcia, zużywać swojej energii na zaspokojenie potrzeb naturalnych, gdyż cel, jaki przed nim stoi, posiada wymiar nadnaturalny i polega na olbrzymim trudzie realizowania własnego istnienia w świecie. Człowiek zaczyna się tam, gdzie

²¹ *Ibid.*, s. 46.

²² *Id.*, *Un rasgo de la vida alemana*, [w:] *Viajes y paisajes...*, s. 176–177.

zaczynają się postęp i technika, a wyrwa, którą ta ostatnia czyni w naturze, stanowi przestrzeń, w której może on urzeczywistnić swój ekscentryczny sposób istnienia. Przyczyna i sens techniki istnieją więc poza nią samą i polegają na dostarczaniu człowiekowi swobody, dzięki której może realizować samego siebie. Wszelkie działania ludzkie zasługujące na miano techniki są jedynie skonkretyzowaniem owej powszechnej ludzkiej cechy wytwarzania samego siebie w procesie życia. Technika nie zaistniałaby, gdyby nasza egzystencja nie polegała na tworzeniu z naturalnego materiału czegoś, co ma charakter nadnaturalny, czyli człowieka. Technika mogła powstać jedynie w tej szczególnej metafizycznej kombinacji, w której dwa heterogeniczne byty – człowiek i świat – zjednoczyły się w ten sposób, że człowiek mógł wzrosnąć swoim nadnaturalnym bytem w świat²³.

Z przedstawionych tez wynika więc jasno, że tradycyjne sposoby zdefiniowania człowieka, np. jako istoty posługującej się rozumem czy pochodzące od Franklina określenie *animal tool making*, są dla Ortegi zdecydowanie niewystarczające. To bowiem, co zwierzęciu nie pozwala osiągnąć pełni rozwoju związanego z posiadaniem narzędzi, nie ma nic wspólnego z brakiem inteligencji uniemożliwiającym ich wytwarzanie, ale jest związane z niemożliwością zachowania w pamięci tego, co przed chwilą miało miejsce. Nie w podstawowych, pierwotnych cechach ich mechanizmów psychicznych leży więc różnica pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, ale w konsekwencjach, jakie za sobą te pierwotne, nieznaczące różnice pociągają. Zwierzę posiada zbyt mało wyobraźni, żeby mogło skonstruować plan swojego życia inny niż zwykłe powtarzanie tego, co zaszło do jakiegoś ściśle określonego momentu. W chwili, w którym życie przestaje być realizacją jakiegoś projektu, inteligencja przekształca się w funkcję czysto mechaniczną. Zapomina się często, że inteligencja, bez względu na to jak duża, nie jest w stanie nakreślić samej sobie kierunku działania i tym samym doprowadzić do prawdziwych odkryć natury technicznej. Nie wie sama z siebie, które z nieskończonej potencjalnej liczby wynalazków mają być odkryte, i gubi się w swoich nieskończonych możliwościach. Jedynie w przypadku bytu, którego inteligencja pełni rolę służebną wobec wyobraźni – nie technicznej bynajmniej, lecz tworzącej życiowe programy – może dojść do tworzenia przez niego techniki.

Z rozważań Ortegi widać więc jasno, że to, co w człowieku naprawdę ludzkie, nigdy nie pozostaje niezmiennie, a jeśli dostrzegamy w człowieku jakąś cechę o charakterze trwałym i niezmiennym, to możemy być pewni, że nie jest to cecha typowo ludzka. Fakt ten wyjaśnia fiasko, które poniosły nauki przyrodnicze zajmujące się człowiekiem. Naturalistyczny rozum, pragnący odkryć naturę ludzką, najpierw odkrywa ciało i przypisuje człowiekowi element fizyczny, później spostrzega funkcjonowanie pewnego elementu psychicznego i oddaje się studiom psychologicznym. Ale tak postępujemy już od 300 lat, a wszelki naturalistyczne

²³ Id., *Meditación...*, s. 48.

studia nad ciałem i duszą ludzką nie przyczyniły się bynajmniej do wyjaśnienia tego, co odczuwamy jako typowo ludzkie, tego, co każdy z nas nazywa życiem ludzkim i co krzyżując się z innymi, podobnymi formami istnienia, tworzy społeczeństwa, których dzieje łączą w sobie przeznaczenie ludzkości.

Mimo że pierwsze wrażenie, jakie odnosimy podczas studiów nad człowiekiem czy określoną epoką historyczną, to rzeczywiście wrażenie obcowania z czymś niezmiennym i posiadającym trwale cechy, to jednak nie możemy zapominać, że jest to tylko wrażenie. Bardzo szybko przekonujemy się, że ani w człowieku, ani w stworzonych przez niego instytucjach społecznych nie ma nic absolutnego i niezmiennego. Należy więc jasno sobie powiedzieć, że to, co ludzkie, wymyka się matematyczno-przyrodniczej refleksji. W ten sposób, prześledziwszy relacje bytu ludzkiego z bytami, które napotyka podczas kształtowania pierwotnej (radykalnej, jak powiedziałby Ortega) rzeczywistości, jaką jest ludzkie życie, dochodzimy do stwierdzenia będącego konkluzją niniejszego artykułu oraz jedną z zasadniczych tez filozofii Ortegi y Gasset: **człowiek nie posiada natury, lecz posiada historię**. Historia to sposób istnienia rzeczywistości, której naturę stanowi zmienność, a więc to, co prawdziwie ludzkie, jest czymś bezsubstancjalnym. Nigdy nie zrozumiemy człowieka, jeśli nie umieścimy go w odpowiednim czasie historycznym, gdyż jego obecne dzieje przebiegają tak, a nie inaczej dlatego, że w przeszłości miały miejsce takie, a nie inne wydarzenia. Terażniejszość jest zeterminowana przez przeszłość, a byt człowieka ma charakter dziedziczny.

Filozofia człowieka Ortegi y Gasset, której część stanowią przedstawione powyżej tezy, jest doskonałym przykładem myślenia i sposobu patrzenia na otaczający świat pokolenia zafascynowanego nowym, dynamicznym obrazem rzeczywistości, który zdumionej ludzkości dostarczyła na początku naszego wieku teoria względności Einsteina. Autor artykułu nie może oprzeć się wrażeniu – być może subiektywnemu – że myśl Ortegi dotycząca istoty ludzkiego bytu jest próbą przeniesienia w dziedzinę antropologii filozoficznej podstawowych założeń myśli Einsteina, dotyczących funkcjonowania Wszechświata. Trzeba to przyznać, że była niezwykle udana jako całość, mimo polemicznego charakteru wielu tez szczegółowych. Koncepcje Ortegi mogły być może zadowolić czytelnika po kilkudziesięciu latach, na początku XXI wieku pozostawiają jednak pewien niedosyt. To poczucie braku związane jest z niechęcią hiszpańskiego filozofa do umieszczenia człowieka w jakimś szerszym, metafizycznym wymiarze. Trudno powiedzieć, co tę niechęć powoduje. Być może uczyniły to jeszcze kantowskie, osiemnastowieczne sugestie, że metafizyka jest wiedzą rzekomą, nienaukową, i wiara w to, że filozofia, o ile chce być dziedziną rzetelną, nie powinna na dobrą sprawę zajmować się metafizyką? Być może przekonanie o tym, że filozofia powinna mieć charakter naukowy? Cóż, wiele na początku XXI stulecia wskazuje na to, że teoria względności Einsteina jest jedynie szczególnym przypadkiem teorii bytu, dotyczącym ujmowanego w „poznaniu zmysłowym” (nawet i ta filo-

zoficzna kategoria stała się mało precyzyjna), materialnego Wszechświata. Może więc i filozofię człowieka Ortegi należałoby potraktować jako punkt wyjścia do ogólnej, całościowej teorii człowieka, oczywiście przy założeniu, że teoria taka jest w ogóle możliwa.

RESUMEN

José Ortega y Gasset ha creado una filosofía original del hombre que puso oposición a la vieja convicción que la racionalidad es una condición necesaria de la humanidad. Según el pensador español la diferencia entre lo humano y la animalidad no tiene nada que ver con la razón pero se fundamenta sobre la imaginación y la memoria. La imaginación humana y la memoria permiten al hombre crear su intimidad interior que no es parte de sus circunstancias exteriores y por eso permite a su vez aislarse a ellos. La habilidad de separarse del mundo y ensimismarse permite al hombre que modifique (modificar) su ser que no es nada recibido, firme e invariable pero es lo creado por el hombre mismo

Palabras claves: Existencia, animalidad, técnica, filosofía del hombre.

SUMMARY

José Ortega y Gasset created an original philosophy of a human being confronted with the ancient conviction that rationalism guides humanity. The Spanish thinker was convinced of the fact that memory and imagination are the two main factors that differentiate the human existence from the very similar existence of animals. With the help of his memory and imagination a human being is able to create his inner world that may have nothing in common with his environment and by them to isolate himself from the latter one. This possibility to dissociate himself from the world and to sink into himself helps a human being to modify his existence constantly, so his existence is not given to him, but created by him.

Key words: existence, existence of animals, existence of a human, technique, philosophy of a human being.

STRESZCZENIE

José Ortega y Gasset stworzył oryginalną filozofię człowieka, przeciwstawiającą się sięgającemu myśli starożytnej przekonaniu, że o człowieczeństwie decyduje racjonalność. Według hiszpańskiego myśliciela to, co różni byt ludzki od najbardziej doń zbliżonego zwierzęcego, to pamięć i wyobraźnia. Dzięki nim człowiek jest w stanie tworzyć swoje wnętrze, niebędące częścią zewnętrznych okoliczności, i dzięki niemu odizolować się od tych ostatnich. Ta możliwość odcięcia się od świata i zagłębienia w samego siebie pozwala człowiekowi na nieustanne modyfikacje swojego bytu, który nie jest mu dany, lecz przezeń kreowany.

Słowa kluczowe: byt, byt zwierzęcy, egzystencja, technika, filozofia człowieka.

EUGENIUSZ GÓRSKI

Filozofia, demokracja i ponowoczesność w dzisiejszej Hiszpanii

Philosophy, democracy, and postmodernity in present-day Spain

W latach 70. i 80. XX wieku, w okresie przechodzenia od frankizmu do demokracji, dostrzeżono pięć następujących nurtów w filozofii hiszpańskiej: (1) scholastycznie i konserwatywnie nastawionych tomistów, stopniowo odchodzący w przeszłość wraz z dyktaturą; (2) liberalno-konserwatywnych i epigońskich ortegistów z szeroko pojmowanej szkoły madryckiej, także przeżywającej swój zmierzch; (3) nowoczesnych „analityków” uprawiających filozofię nauki w stylu anglosaskim; (4) marksizujących „dialektystów” i strukturalistów w stylu Louisa Althussera i Michela Foucaulta; (5) ściśle z nimi związanych krytycznie nastawionych i nieco anarchizujących neonietzscheanistów i poststrukturalistów (przedstawiciele filozoficznego „ludyzmu”).

Z czasem, wraz z upadkiem wielu radykalnych projektów rewolucyjnej przebudowy społecznej i wraz z umocnieniem się nowoczesnej demokracji w Hiszpanii, podział ten stracił na znaczeniu; pojawiło się wiele nowych nurtów, a marksistowscy dialektycy i nihilistycznie nastawieni neonietzscheaniści (Fernando Savater, Eugenio Trías, Xavier Rubert de Ventós), jeśli nie zostali zmarginalizowani jak zwolennicy materializmu historycznego, to często dochodzili do estetyzującego, bliskiego hedonizmowi postmodernizmu, zbliżyli się do dekonstrukcji i sceptycyzmu.

Aktualnie Hiszpania jest krajem w pełni zeuropeizowanym, a nawet kosmopolitycznym. W jej życiu intelektualnym panuje szeroki pluralizm tendencji ideowych, zwłaszcza wyraźnie lewicowych, wielość metod filozofowania i zainteresowań badawczych charakterystycznych dla współczesnego świata zachodniego¹.

¹ Na temat współczesnej filozofii hiszpańskiej piszą m.in.: C. Díaz, *La última filosofía*

OD POSTFRANKIZMU DO PONOWOCZESNOŚCI

Spośród wielu tendencji ideowych i artystycznych warto zwrócić uwagę na niedawną recepcję postmodernizmu w Hiszpanii. Okres największej popularności tego nurtu zbiegł się chyba nieprzypadkowo z długim okresem rządów Hiszpańskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej (PSOE) w tym kraju w latach 1982–1996. Powiada się, że wyzuta z wartości postmodernistyczna demokracja, społeczeństwo pluralistyczne wraz z postmodernistyczną afirmacją różnaitości stały się podstawą systemu życia, myśli i politycznego zachowania się w Hiszpanii rządzonej przez socjalistów. Hiszpańska demokracja legitymizowała tę nową różnaitość i różnorodność. Kultura nowego społeczeństwa zarówno nosiła tradycyjne cechy obrazowe, jak i przyjmowała postmodernistyczne formy spektaklu i sceny wystawowej. Towarzyszyło jej upojenie wolnością i „znieczulona ultratolerancja”, praktyczne zniesienie wszelkich granic i zahamowań, *strip-tease (destape)* cielesny i werbalny. Dlatego dla przełomu lat 80. i 90. XX wieku charakterystyczne były liczne zachowania „bezwstydne”, rozpasany hedonizm², postępujący zanik norm moralnych, przeciw którym protestowały siły konserwatywne związane ze słabnącym Kościołem katolickim i Partią Ludową José Marii Aznara i Mariano Rajoya. Hiszpania Felipe Gonzáleza – przywódcy socjalistów i premiera rządu – przeszła dość szybko od tradycyjnego kultu wartości czysto kastylijskich do swoistego cynizmu. Dumie z dość łatwo uzyskanej demokracji – dość słabo jednak podbudowanej etycznie i intelektualnie – i apoteozie szybkiego sukcesu materialnego towarzyszyło postmodernistyczne eksperymentowanie i mechaniczne kopiowanie wzorów kulturowych Zachodu, nie zawsze tych najnowszych i najbardziej wartościowych.

Hiszpania w stosunkowo krótkim okresie kilkunastu lat dość szybko odeszła od przednowoczesnej i preindustrialnej dyktatury frankistowskiej, stając się wkrótce krajem postindustrialnym i ponowoczesnym. Widmo postmodernizmu

española: una crisis criticamente expuesta, Madrid 1985; A. Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse 1985; A. Rutkiewicz, *Socjalna filozofia madryjskiej szkoły*, Moskwa 1981; J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*, Madrid 1996; G. Bolado, *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, Santander 2001; J. L. Abellán, T. Mallo, *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid 1991; *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico de España*, A. J. Ruiz de Samaniego, Miguel Ángel Ramos (red.), Madrid 2002; M. Jagłowski, *Szkola Madrycka*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1994, t. 39; id., *Zagadnienie poznania radykalnego w filozofii szkoły madryckiej*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 2003, t. 48; A. Savignano, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Granada 2008; *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, M. Garrido i inni, Madrid 2009.

² J. Hooper uważa, że „eksplozja beztroskiego hedonizmu była czymś nieuniknionym po tylu latach represji za czasów Franco” (*The New Spaniards*, London 1995, s. 80). Zob. także: M. R. Pereda, *Madrycka movida*, „Literatura na świecie” 1990, nr 11; W. Bryl-Roman, *Madrycka movida jako ruch kulturowy*, Poznań 2008.

pojawiło się dość nagle w kraju do niedawna zacofanym i dyktatorskim³. Gianni Vattimo, włoski klasyk postmodernizmu, stwierdził nawet w przedmowie do hiszpańskiego wydania swej książki, że zakorzeniona w świecie kultury łacińskiej dzisiejsza Hiszpania ze swoją młodą demokracją i żywotną gospodarką stanowi dobry model społeczeństwa ponowoczesnego, idealne miejsce, gdzie spotkają się intelektualne przygody Zachodu⁴. Madryt z początkiem lat 80. XX wieku stał się Mekką, do której masowo ciągnęli ludzie z prowincji i z Zachodu „pragnący zarazić się panującym entuzjazmem”⁵. W celach turystycznych spopularyzowano wówczas nowe hasło: „Hiszpania – pasja życia”, stanowiące przeciwwagę dla tradycyjnej w kulturze hiszpańskiej obsesji śmierci. Hiszpania stała się drugim po Francji najczęściej odwiedzanym krajem świata. Powstawały wówczas nowe salony wystawowe, utwory muzyczne, filmy i wydawnictwa, kierowane przez „nawiedzonych” trzydziestolatków. Symbolem i głosem postfrankistowskiej kultury stał się Pedro Almodóvar, słynny reżyser filmowy i publicysta, animator życia artystycznego, współuczestnik tzw. *movidy* w intensywnie tętniącym wówczas życiu Madrycie⁶. Jego filmy z Penelope Cruz i Victorią Abril w rolach głównych stanowią postmodernistyczną syntezę nowej kultury masowej, pop-artu i życia mniejszości seksualnych w warunkach tryskającej radością młodej demokracji hiszpańskiej.

Niektórzy krytycy, np. wybitny lewicowy myśliciel i krytyk hiszpański Eduardo Subirats (ur. w Barcelonie w 1947 roku), od dłuższego czasu profesor w Nowym Jorku, zwrócili uwagę na silne w nowej Hiszpanii tendencje naśladowcze, dążenie do identyfikacji z międzynarodową kulturą masową, z wartościami nowocześnie i ponowoczesnego kosmopolityzmu, z organizmami ponadnarodowymi. Podkreślono, że „oficjalni i nadgorliwi hierofanci demokratycznej Hiszpanii od pewnego czasu mówią o ponowoczesności i o postmodernizmie. Nie można być zintegrowanym, należeć do bezpośredniej współczesności, figurować w kręgach elity kulturalnej, nie będąc ponowoczesnym”⁷. Hiszpania za wszelką cenę chcia-

³ Zob.: A. L. Geist, *Poesía, democracia, posmodernidad: España, 1975–1990*, [w:] *Del franquismo a la posmodernidad. Cultura española 1975–1990*, red. J. B. Monleón, Madrid 1995; J. Rodríguez Puertolas, *Democracia, literatura y poder*, [w:] *Del franquismo...*; zob. także: T. Aguado, *La tarea política. Narrativa y ética en la España postmoderna*, Barcelona 2004; N. Richardson, *Postmodern Paletos. Immigration, Democracy, and Globalization in Spanish Narrative and Film, 1950–2000*, London 2002.

⁴ G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona 1990, s. 67.

⁵ J. L. Velázquez, J. Mamba, *La generación de la democracia: Historia de un desencanto*, Madrid 1995, s. 115.

⁶ Zob. *Almodovar* (rozmowy przeprowadził Frédéric Strauss), Świat Literacki, Izabelin 2003. Wedle E. Subiratsa *movida* ta eklektycznie połączyła w sobie zbanalizowane motywy nowojorskiej awangardy z popularnymi cechami madryckiej operetki, motywy rewolucji seksualnej z lat 60. z neoekspresjonistycznym nihilizmem i postmodernistycznym cynizmem; E. Subirats, *España: Miradas fin de siglo*, Madrid 1995, s. 141.

⁷ J. Rodríguez Puertolas, *op. cit.*, s. 271.

ła utożsamiać się z polityczno-gospodarczym i kulturowo-intelektualnym etosem Wspólnoty Europejskiej⁸.

Subirats dostrzegł głęboki konflikt między złudnym, fanatycznie odczuwanym marzeniem odnowy dawnej wielkości Hiszpanii a „katastrofą moralną, gospodarczą i polityczną, która po nim nastąpiła”⁹. Dostrzegł w tym coś z tragedii Calderona, dramatyzm jego *Autos sacramentales*, rozczarowaną świadomość tego, że „życie jest snem”. Subirats zwrócił uwagę na to, że walka o nowoczesność i demokrację w Hiszpanii była czymś spóźnionym, procesem historycznie okaleczonym, pełnym niepowodzeń, marzeniem często niemożliwym do spełnienia¹⁰. Z pewną przesadą uznał, że demokracja hiszpańska wywodzi się bezpośrednio z frankizmu, a jej protagoniści, którzy wyrosli w latach 60., pochodzą z rewolucyjno-awangardowego pokolenia, niezdolnego do wytworzenia konstruktywnego modelu demokracji uczestniczącej. Subirats, krytyk postmodernizmu, dostrzegł też wiele dwuznaczności w proklamowanej przez socjalistów Felipe Gonzáleza przemianie (*cambio*), w sytuacji gdy demokracji hiszpańskiej brakowało własnych tradycji, a jej aktualne treści uległy wyjąłowieniu. W takich okolicznościach demokracja okazała się niezdolna do samodzielnego sformułowania integrującego projektu społeczno-ekonomicznego i kulturalnego, który przewyciężyłby zbiorową apatię i depresję, zagwarantowałaby sprawiedliwość, minimum równości i praw obywatelskich.

Wielu autorów zaczęło poszukiwać prekursorów ponowoczesności wśród pisarzy hispanojęzycznych, w kulturze hiszpańskiej już z początku XX wieku. U Unamuna dostrzeżono postmodernistyczne odrzucenie epistemologii opisowo-analitycznej i trwale konfliktową bipolarność myślenia, a u Ortegi y Gasseta pierwszą próbę przewyciężenia pseudoracjonalistycznej nowoczesności i zbliżenie do poststrukturalistów¹¹. U Antonia Machado wyakcentowano jego koncepcję heterogeniczności bytu, odrzucenie idei jednoznacznej prawdy, a także fragmentaryczno-aforystyczny, dialogiczny i pełen apokryfów styl pisanía. Valle-Inclana uznano za prekursora współczesnej postmodernistycznej powieści historycznej.

Wybitny hiszpański filozof i historyk idei José Luís Abellán, odrzucając koncepcję czystego rozumu, postulował potrzebę mnogiego rozumu wielogłosowego, zaakceptował wyzwania myślenia pluralistycznego i różnicującego. Dostrzegł w tradycji hiszpańskiej, m.in. w idei rozumu symbolicznego (Juan Ramón Jiménez), rozumu poetyckiego (María Zambrano) i rozumu witalnego (José Ortega y Gasset), załączki i podstawy innej nowoczesności¹². Zresztą, podkreśla się,

⁸ E. Subirats, *op. cit.*, s. 12.

⁹ Id., *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*, Madrid 1993.

¹⁰ *Ibid.*, s. 31; zob. także: R. H. Mate, *Modernidad, religión, razón. Escritos desde democracia*, Barcelona 1986, s. 14.

¹¹ G. Navajas, *Unamuno desde la posmodernidad. Antinomia y síntesis ontológica*, Barcelona 1992; V. Fuentes, *La cuestión del posmodernismo en las letras españolas*, [w:] *Del franquismo...*

¹² J. L. Abellán, *Ideas para el siglo XXI*, Madrid 1994, s. 127.

że problem kryzysu kultury nowożytnej był jednym z głównych tematów w myśli hiszpańskiej od czasów Angela Ganiveta do czasów Marii Zambrano¹³. Istotną cechą twórczości tej autorki jest rozproszony, niesystematyczny, fragmentaryczny i metaforyczny charakter przemyśleń przemieszanych z sennymi marzeniami. Zalicza się ten styl do postfilozoficznego „myślenia słabego”, a niektórzy pisarstwo to uznają za „typowy przykład postmodernizmu”¹⁴. Ponadto, myśl hiszpańska w ciągu całego XX wieku koncentrowała się na kryzysie i wielorakości rozumu ludzkiego.

Inni autorzy nie chcą wiązać postmodernizmu z tradycjami kultury hiszpańskiej. Widzą w nim coś nowego, bezprecedensowego, nieoczekiwanego i przełamującego wszelkie skrupuły. Ponowoczesność ma być epoką „rozkosznej inercji”, w której ludziom nie chce się ani myśleć, ani wierzyć w Boga, a tylko patrzeć na obrazki i konsumować; nic nowego już się nie dzieje, nie ważne, kto rządzi, bo i tak nic istotnego już nie zmieni¹⁵.

Relacje między ponowoczesnością a wiarą w chrześcijańskiego Boga są jednak bardziej skomplikowane. Wielu autorów hiszpańskich zaleca dialog i uważne przysłuchiwanie się wszystkiemu, co kultura ponowoczesna stawia przed chrześcijanami, twierdzi jednocześnie, że niektóre aspekty myśli postmodernistycznej umożliwiają na nowo postawienie problemu Boga i dają dobre podstawy do ponowoczesnej religijności oraz do nowej teologii, wykraczającej poza zachodnią kulturę¹⁶.

Niekryjący swej niechęci do postmodernizmu Juan Carlos Vidal, kiedyś dyrektor Instytutu Cervantesa w Warszawie, uważa, że w Hiszpanii myśl postmodernistyczna była „mało rozwinięta i raczej nieistotna”, aczkolwiek przyznał, że w końcu lat 80. XX wieku jego kraj „przeżywał [...] apoteozę »postmodernistycznej kondycji«”. Nawiązując do definicji madryckiego postmodernizmu jako okresu, w którym ulica nabrała życia i kolorów, dodał: „[...] nie wiem, czy w Hiszpanii kiedykolwiek istniał postmodernizm i czy ta uliczna i nocna eksplozja nie była zwykłym *katharsis*, pragnieniem wolności, które w wielu wypadkach samobójczo zaprzeczyło sobie, zmieniając się w ten sposób w negację wolności”¹⁷. Vidal sądzi, że popularność w Hiszpanii zjawisk określanych mianem postmodernizmu wynikała z „inwazji nowych realiów” i tendencji do „budowania od zera” po upadku frankizmu. Silny rozróżnienie między odrzucaną tradycją a nowoczesno-

¹³ E. Subirats, *Metamorfosis de la cultura moderna*, Barcelona 1991, s. 99.

¹⁴ M. Morey, *O Marii Zambrano: refleksja między jawą a snem*, tłum. K. Urbanek, „Sztuka i filozofia” 2001, nr 20, s. 153.

¹⁵ C. F. Liria, S. A. Rico, *Dejar de pensar*, Madrid 1986. Krytykę wczesnych tendencji postmodernistycznych w filozofii hiszpańskiej wymienił autorzy przedstawiają również w pracy: *Volver a pensar. Una propuesta a los intelectuales españoles*, Madrid 1989.

¹⁶ Na przykład: J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988; J. M. Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid 1996.

¹⁷ J. C. Vidal, *Hiszpania – postmodernizm, którego nie było*, „Dekada literacka” 1997, nr 12, s. 9.

ścią pojawia się wszędzie tam, gdzie – jak w Hiszpanii – modernizacja następuje ze znacznym opóźnieniem. Trzeba jednakże przyznać, że hiszpańska ponowoczesność z lat 80. stanowiła kontynuację procesu ekonomicznej modernizacji, zainicjowanej pod koniec frankizmu, ale już w kontekście realnej przynależności do Europy.

Postmodernizm w Hiszpanii kojarzył się też ze zubożeniem politycznym, jakie nastąpiło na przełomie lat 70. i 80. XX wieku po okresie znacznej mobilizacji w okresie przechodzenia do demokracji. Z ponowoczesnością wiązano więc zarówno zjawisko rozczarowania (*desencanto*) co do nowej rzeczywistości¹⁸, a nawet ironiczny sceptycyzm w stosunku do wszelkich projektów naprawy świata, nowe ruchy społeczne (ekologiczne, feministyczne itp.), postawy konsumpcyjne, jak i wyżej wspomniane zjawisko *movida*.

Zwraca się uwagę, że do ugruntowania postmodernizmu w Hiszpanii znacznie przyczyniła się lewica, która początkowo zaakceptowała amnezję polityczną i zaciemniała konflikty w okresie pokojowego przechodzenia do demokracji. W tej perspektywie październik 1982 roku (moment zwycięstwa wyborczego PSOE) stanowi kres hiszpańskiego przejścia, „kończy się powodzeniem proces integracji Hiszpanii w kontekście globalnym i pozostawia wolną drogę do osadzenia się ponowoczesności”¹⁹. Istnieje więc związek polityczny między „włączeniem się do ponowoczesności a porzuceniem projektu radykalnej transformacji społeczeństwa”²⁰. W ponowoczesnej demokracji, jaka powstaje w okresie władzy socjalistów, następuje rozpad utopijnych złudzeń z okresu ich młodości, zanik wielkich ideałów, rośnie brak wszelkiej wiary, pragmatyzm i technokratyczny zachwyt samym rozwojem gospodarczym. Powołujący się na Webera Felipe González stwierdził kiedyś: „Przeszliśmy z fazy nadzwyczaj silnej akumulacji ideologicznej do fazy odpowiedzialności w zarządzaniu sprawami; postawiliśmy krok od etyki idei do etyki odpowiedzialności”²¹. Następuje też banalizacja demokracji, co rzekomo miało swe źródła już w 1977 roku, kiedy nie udało się wyraźnie zerwać z frankizmem. Dwaj autorzy rozczarowani stanem hiszpańskiej demokracji i kultury politycznej piszą:

¹⁸ Słynny pisarz i eseista Francisco Ayala zwrócił uwagę na to, że od demokracji jako najodpowiedniejszej formy rządu „oczekiwano z utopijną nadzieją szybkiego lekarstwa na wszelkie zło i spełnienia powszechnej szczęśliwości. Cud oczywiście nie nastąpił i nagle przyszło nieuniknione rozczarowanie”. Podobnie było z wygórowanymi oczekiwaniami co do rezultatów socjalistycznej przemiany (*cambio*): oczekiwano cudu, że realne społeczeństwo przekształci się w idealne, doskonałe. Rządy – wyjaśnia Ayala – nie mają mocy cudotwórczej, a kiedy próbują ją osiągnąć, kończy się to bolesną katastrofą. Właściwe zmiany – dodaje – dokonują się w łonie samych społeczeństw przy umiarkowanym wsparciu władz publicznych F. Ayala, *La imagen de España. Continuidad y cambio en la sociedad española*, Madrid 1986, s. 199–200.

¹⁹ M. P. Balibrea Enriquez, *En la tierra baldía. Manuel Vázquez Montalbán y la izquierda española en la postmodernidad*, Barcelona 1999, s. 67.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cyt. za: F. Ayala, *op. cit.*, s. 196.

Instytucje demokratyczne rozwijają się bez możliwości całkowitego wyzwolenia od pasożytniczej administracji frankistowskiej i w strachu przed podjęciem autentycznej przygody demokratycznej: odnowa instytucji, wykorzenienie struktur frankistowskich, oddalenie wojska od społeczeństwa cywilnego, przeprowadzenie referendum w celu wybrania odpowiedniej formy rządu, stworzenia mechanizmów korekcyjnych przeciwko korupcji etc²².

Na fali inwazji postmodernizmu, ponowoczesności, postindustrializmu, postfrankizmu, postkomunizmu i innych post-izmów wieszczących koniec różnych fenomenów (amerykańska moda na wszelki *endism*) pojawiła się refleksja nad demokracją postmodernistyczną, a nawet nad potrzebą „rewolucji postdemokratycznej”. Zmarły niedawno Javier Tusell, autor słynnej książki o prowokującym tytule²³, próbuje zastanowić się, dlaczego praktyczne działania demokracji doprowadziły do jej dyskredytacji w oczach większości obywateli, chociaż od czasu upadku komunizmu jest ona dość powszechnie uznawana za jedyny możliwy do zaakceptowania system. Obserwujemy jednoczesny triumf i kryzys demokracji. Potrzebna jest więc jej głęboka modyfikacja, istotna transformacja, „rewolucja postdemokratyczna”, zapoczątkowana we Włoszech, której kształtów i końca wciąż jednak nie znamy. Postulat przekształcenia demokracji nie zakłada oczywiście zaniku parlamentu i partii politycznych, ale pojawienie się nowych form realnego uczestnictwa obywateli w polityce²⁴.

REFLEKSJE FERNANDO SAVATERA

Fernando Savater (ur. w 1947 roku w San Sebastian) należy do najbardziej płodnych (autor około 50 książek) i najlepiej znanych w świecie przedstawicieli nowej filozofii, eseistyki i literatury hiszpańskiej. Jest to filozofia praktyczna, myśl społeczna, polityczna i pedagogiczna głęboko oddziałująca na życie intelektualne i społeczne, na kulturę i szeroko pojmowaną opinię publiczną²⁵. Od czasów José Ortegi y Gassetta żaden hiszpański myśliciel nie wzbudził tak wielkiego zainteresowania we własnym kraju i za granicą. Zgodnie z mocno zakorzenioną tradycją hiszpańską Savater preferuje eseistyczne formy wyrazu, nazywa je często „diatribami”, a unika obszernych traktatów. Filozofia oznacza dla niego pragnienie wyjścia poza wszelkie podziały na dyscypliny i poza ścisłą terminologię²⁶. Zgodnie

²² J. L. Velázquez, J. Mamba, *La generación de...*, s. 193.

²³ J. Tusell, *La revolución posdemocrática*, Oviedo 1997.

²⁴ *Ibid.*, s. 307–312.

²⁵ Por. J. L. González Quirós, *La filosofía al frente de la actualidad: Trias y Savater*, „Nueva Revista” 2001, nr 76; *Pensamiento filosófico español*, t. 2, *Del Barroco a nuestros días*, red. M. Maцейras Fafián, Madrid 2002, s. 318–319. Niektóre książki Savatera przetłumaczono na trzydzieści języków (m.in. angielski, niemiecki, francuski, włoski, portugalski, holenderski, duński, szwedzki, norweski, polski, rosyjski, chorwacki, rumuński, chiński, japoński i koreański).

²⁶ Zob. słynny esej Savatera *Filosofía como anhelo de la revolución*, opublikowany już

z tradycją postmodernistyczną uważa filozofię za formę pisarstwa, za gatunek literacki, dostrzega w niej aktywną pasję estetyczną przynoszącą zadowolenie:

[...] zraniony zimnym lekceważeniem ze strony nauki, swej prawowitej małżonki, filozof poszukuje przelotnych przyjemności w ramionach dwuznacznej poezji²⁷.

Hiszpański myśliciel wywodzi się z antyfrankistowskiego pokolenia, które w czasach swej młodości, w latach 60. XX wieku, uległo zauroczeniu ideologiami radykalnie lewicowymi. Po osiągnięciu dojrzałości doświadczyło ideologicznej pustki i odrzuciło wszelką religię polityczną, ale tylko Savater uznał za konieczne teoretyzowanie na temat swoistego ateizmu politycznego. Jego rezultatem ma być akceptacja demokracji jako gwaranta praw obywatelskich, a w filozofii próba syntezy antyhumanizmu nietzscheańskiego, kontynuującego pesymizm Schopenhauera, z optymizmem oświeceniowym²⁸.

Z czasem zaczął krytykować również lewicę, zbliżając się nieco do konserwatystów. W wywiadzie z czerwca 2002 roku dla barcelońskiej „La Vanguardia” stwierdził: „Kiedy zbankrutowały idee lewicowców, stali się oni nacjonalistami: nacjonalizm to starcza choroba wszelkiej lewicy”. Jakby na własne usprawiedliwienie dodał: „Byłem lewicowcem wyzbytym okrucieństwa, który teraz chciałby stać się konserwatystą wyzbytym podłości”²⁹. Zwraca się uwagę, że od pewnego czasu artykuły Savatera ukazują się również w pismach konserwatywnych, które jeszcze nie tak dawno uważały go za „wcielenie diabła”.

Wyrzucony z uniwersytetu utrzymywał się przez lata z publicystyki w opozycyjnym dzienniku „Madrid” i z tłumaczeń z języka francuskiego (Cioran, Bataille, Wolter i Diderot). Po upadku dyktatury został adiunktem na UNED, wkrótce potem był profesorem etyki na Uniwersytecie Kraju Basków w San Sebastian, a obecnie jest profesorem (już emerytowanym) filozofii na Uniwersytecie Complutense w Madrycie. Właśnie tam, a także w Instytucie Filozofii CSIC (odpowiednik PAN) prowadził niedawno wykłady na temat relacji zachodzących między filozofią a literaturą. Wraz z Javierem Praderą wydaje znane pismo „Claves de la Razón Práctica”, często gości na łamach madryckiego dziennika „El País” i licznych magazynów ilustrowanych, a także warszawskiej „Gazety Wyborczej” i tygodnika „Forum”³⁰. W swej publicystyce porusza często problematykę praw

w „Zona Abierta” 1975, nr 3 i przedrukowany m.in. w jego książce – F. Savater, *Perdonadme, ortodoxos*, Madrid 1986.

²⁷ F. Savater, *Apología del sofista*, Madrid 1986, s. 9; pod tym względem Savater jest bliski twórczości Miguela de Unamuno; zob. F. Savater, *A decir verdad*, México–Madrid–Buenos Aires 1987, s. 88–96.

²⁸ E. Gil Calvo, *Querer y no querer. Los dilemas éticos de Fernando Savater*, „Cuadernos Hispanoamericanos” 1993, marzec, nr 513, s. 62.

²⁹ *Umrzeć jak King-Kong*, „Forum”, 2003, nr 28.

³⁰ Na temat tłumaczeń i recepcji Savatera w Polsce (krytyka ze strony arcybiskupa Życiń-

człowieka, broni jedności Hiszpanii, walczy z wszelkim ekstremizmem nacjonalistycznym, a zwłaszcza z terroryzmem baskijskiej ETA, która wydała na niego wyrok śmierci. Ograniczyło to swobodę poruszania się sławnego pisarza między Madrytem a San Sebastian bez specjalnej ochrony policji (m.in. z tego powodu porównywano go do Salmana Rushdiego). Savater zainicjował postawę aktywnego sprzeciwu wobec nacjonalizmu i terroryzmu, uczestniczył w Ruchu na rzecz Pokoju i Tolerancji, zainicjował takie ruchy czy nieformalne organizacje społeczne, jak Gesto por la Paz (Gest na rzecz Pokoju) i Basta ya! (Już dosyć!). Stwierdził, że ta ostatnia inicjatywa wywodzi się ze sprzeciwu wobec prób „zastąpienia państwa obywateli przez państwo grup etnicznych. I dlatego wyszliśmy na ulicę, by bronić zasad konstytucyjnych i krzyczeć do terrorystów: Już dosyć!”³¹. Stwierdził, że przeciwstawia się ETA z miłości do życia³². Savater zawsze był związany z lewicą, ale zrażony do nowego kierownictwa partii socjalistycznej promuje ostatnio nową, powstałą w 2007 roku partię centrolewicową Unión Progreso y Democracia (Unia, Postęp i Demokracja).

Filozofia akademicka jest afirmatywna, apologetyczna, dokonuje ona apoteozy władzy państwowej i nadprzyrodzonej, przeciwko czemu zbuntował się Savater. W jego opinii filozofię tę uprawiają ludzie, którzy ukrywają się w bibliotekach, a stronią od realnego życia. Filozof dostarcza wiele materiału do myślenia, ale nie dostarcza gotowych formuł czy sloganów, tylko stawia problemy, wywołuje spory. Filozofia dąży do dialogu między równymi, którzy ulegają sile racji, a nie racji siły czy zniewalającemu autorytetowi mędrca³³.

Hiszpański myśliciel konstatuje radykalną odmienną filozofii i religii: podczas gdy religia dostarcza odpowiedzi definitywnych i dogmatycznych, obiecuje zbawienie duszy i zmartwychwstanie ciała, filozofia koncentruje się na pytaniach, zajmuje się przede wszystkim samym życiem, jego treścią, sensem i kresem, czyniąc to poważnie, żartobliwie, z uśmiechem i radością. Wedle Savatera religia jest

skiego i redaktora Turowicza) zob.: E. Górski *El pesamiento de Fernando Savater en Polonia*, „Estudios Hispánicos”, Wrocław 2003, vol. 9; recenzja mojego autorstwa opublikowana w „Revista de Hispanismo Filosófico” 2000, nr 5, s. 169–172; dwa inne moje teksty pomieszczone w pracach zbiorowych: *Fernando Savater i myśl hiszpańska przełomu XX i XXI wieku*, [w:] *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Olsztyn 2006, *Filozofia i etyka w twórczości Fernando Savatera*, [w:] *Wyjaśnić i rozumieć*, red. M. Kowalska, Białystok 2006. Zob. także rozmowę Jana Wróbla z Savaterem – *O szczęściu w czasach demokracji*, „Fakt” 4 maja 2005; ciekawy wywiad M. Stasińskiego z Savaterem – *Hiszpańska choroba – nacjonalizm*, „Gazeta Wyborcza” 1–2 lipca 2006; artykuł Savatera z „El País” – *Teologia nauki*, przedrukowany w „Forum” 2008, nr 12, dowodzący, że ateści zajmują się również rozważaniem spraw ostatecznych, chociaż nie łączą ich z Bogiem.

³¹ F. Savater, *Perdonen las molestias. Crónica de una batalla sin armas*, Madrid, s. 323.

³² Id., *El lado frágil de Fernando Savater*, „Telva” 2003, lipiec. Również ostatnio Savater przestrzegał, by nowy rząd socjalistów hiszpańskich nie ustępował terrorystom: F. Savater, *Nie karmić wroga*, „Gazeta Wyborcza” 18 marca 2004.

³³ Id., *Proste pytania*, Kraków 2000, s. 10.

groźna dla filozofii, a prawdziwe filozofowanie wywodzi się z buntu przeciwko niej. Dla hiszpańsko-baskijskiego myśliciela filozofia jako taka jest zdecydowanie ateistyczna, a „religia – pisał całkiem serio – to choroba Alzheimera filozofii lub pierwszy jej objaw u niektórych filozofów”³⁴.

Podczas gdy Marks rozprawiał o religii jako opium ludu, Savater porównuje ją do wina i dodaje: „Jednym wino służy. Czyni ich śmielszymi, odważniejszymi, czulszymi lub bardziej uprzejmymi. Innym szkodzi – gdy wypiją, płaczą, stają się napastliwi, mają urojenia lub głupieją. Podobnie jest z religią. Jedni czują się dzięki niej dobrze, innych może zniszczyć”³⁵. Mimo tak antyreligijnego nastawienia Savatera, rażącego wielu Polaków (np. Józefa Życińskiego czy redaktora Jerzego Turowicza), jego poglądy są przyjmowane w Hiszpanii i w świecie z dużą powagą.

Ostatnio Savater skłonny jest uznać pewną wartość poetycką i symboliczną tkwiącą w religii, która może nawet wzbogacić doświadczenie życiowe człowieka. W tym ograniczonym zakresie religie mogą być tolerowane, ale w żadnym wypadku nie mogą być narzucane innym lub prezentowane jako namiastka nauki. Filozof podkreśla też potrzebę nieskrępowanej wolności krytyki religii, kiedy ta wychodzi poza poetycką symbolikę i próbuje konkurować z nauką i polityką³⁶.

Myślenie o śmierci jako problem filozoficzny jest szczególnie ważne zarówno dla Savatera, jak i dla całej kultury hiszpańskiej. Wedle hiszpańskiego myśliciela przekonanie o identyczności tego, co ludzkie, i tego, co śmiertelne, przekonanie o nieuchronności śmierci prowadzi do uczłowiczenia bytu ludzkiego.

Śmiertelny jest nie ten, kto umiera, ale ten, kto wie, że umrze... Prawdziwie żyjącymi istotami jesteśmy tylko my, śmiertelnicy, ponieważ wiemy, że nasze życie dobiegnie końca i że na tym właśnie polega życie³⁷.

³⁴ Id., *Mój słownik filozoficzny*, Poznań 2003, s. 268.

³⁵ *Ibid.*, s. 266. Ostatnio, wraz z odejściem od skrajnej lewicy – ale podtrzymując wyraźnie zarówno laickie podejście do współczesnej demokracji, jak i dystans wobec „polskich bliźniaków” oraz prób watykańskiej „polonizacji” (*polaquización*) Hiszpanii – Savater nieco stepił antyklerykalne ostrze swych laickich poglądów. Odciał się od skrajnie antyreligijnych autorów anglosaskich w rodzaju Richarda Dawkinsa i w lipcu 2007 roku napisał w głównym dzienniku madryckim, że „religia jest specjalnym typem gatunku literackiego, jak filozofia, zatem zwalczanie jej jako jeszcze jednej plagi bez wysłuchania pragnień, jakie wyraża, oznacza zubożenie nie tylko wyobraźni, lecz także rozumu ludzkiego”; F. Savater, *Ciudadanos o feligreses?*, „El País” 4 lipca 2007. Zob. także w zbiorze jego artykułów – *Saliendo al paso*, Madrid 2008, s. 264, 308; oraz uwagi Rafaela Díaz-Salazara, *España laica*, Madrid 2008, s. 98–101. Savater odszedł ostatnio też od modnego wśród lewicowców zachwywania się bogactwem różnorodności i przypomniał, że tradycją lewicy jest bardziej walka o zasadniczą równość wśród ludzi niż zachwywanie się powierzchownymi odmiennosciami między nimi. F. Savater, *Saliendo al paso...*, s. 57–60.

³⁶ Id., *Es tolerable la tolerancia religiosa?*, „Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política” 2009, nr 30.

³⁷ F. Savater, *Proste pytania...*, s. 28.

Śmierć jest konieczna, wbrew stawianemu jej oporowi, nieuchronna, nieprzekazywalna, tajemnicza i samotna; czyni ona nas wszystkich równymi. Sama w sobie śmierć jest czystą negacją, „rewersem życia”, dlatego musi zwracać naszą uwagę ku życiu. Świadomość śmierci czyni z życia sprawę jeszcze ważniejszą i w istocie filozofia, oprócz nauczania o śmierci, uczy o tym, jak żyć radośnie i coraz intensywniej.

Nadawaniu sensu zjawisku śmierci służy, poza filozofią, również religia. Ludzie religijni, przekonani o nieśmiertelności duszy i wierzący w zmartwychwstanie, negują zatem filozoficzną ostateczność śmierci. Savater dostrzega pewien paradoks w tym, że ludzi wierzących wyróżnia „niewiara w coś najbardziej oczywistego, koniecznego i wszechmocnego, czyli niewiara w śmierć”³⁸. Ludzie niewierzący jak Savater, wierzą jednak w coś. Wierzą, że wartość, wolność i godność życia ludzkiego pozostaje w ręku samych ludzi, którzy muszą spojrzeć w twarz swej tragicznej samotności.

FILOZOFIA I ETYKA

Jako filozof, a zwłaszcza etyk, Savater nie koncentruje się na zagadnieniu śmierci, odczuwa raczej „aktywną antypatię do śmierci”³⁹. Interesuje go bardziej samo życie, wraz z jego fundamentalną cielesnością, możliwość lepszego, szczęśliwszego życia, jego wzmocnienie i wzbogacenie, wzniosłe miejsce życia w etyce. Pytania te wydają mu się o wiele ważniejsze od rozważań nad sensem życia czy możliwością egzystowania po śmierci.

Etyka jako uwznioślony i stosunkowo niedawny wytwór rozwoju intelektualnego ludzkości stanowi dla Savatera zinterioryzowaną propozycję życia w zgodzie z wartościami możliwymi do uniwersalizacji. Taka refleksyjna propozycja odwołuje się wyłącznie do racjonalnych motywów, do autonomicznej i odpowiedzialnej woli jednostkowego podmiotu⁴⁰. Etyką jest „rewolucyjne, a zarazem tradycyjnie ludzkie przekonanie, że nie wszystko ma taką samą wartość, że istnieją powody, aby przedkładać jeden typ postępowania nad inny, że racje te wynikają nie z transcendentnej istoty rzeczy, ale z tego, co immanentne człowiekowi”⁴¹. Dobrem jest w tym ujęciu to, czego człowiek rzeczywiście pragnie, a nie to, co może czy powinien czynić.

Etyka jest sztuką życia, racjonalnym projektem odpowiedzialnej autonomii jednostek, projektem zharmonizowania społecznej egzystencji w wolności, jest krytyczną refleksją nad zinstytucjonalizowanymi wartościami. Etyka różni się od innych postaw decyzyjnych tym, że „reprezentuje to, co zawsze jest w na-

³⁸ *Ibid.*, s. 35.

³⁹ *Id.*, *Etyka dla syna*, Warszawa 1996, s. 179.

⁴⁰ *Id.*, *Ética como amor propio*, Barcelona 1995, s. 33, 343.

⁴¹ *Id.*, *Invitación a la ética*, Barcelona 1995, s. 10.

szych rękach. To, w wyborze i obronie czego żaden autorytet nie może nas zastąpić⁴².

Savater nie podaje żadnych gotowych recept na udane, szczęśliwe życie. Sądzi, że brak tu ścisłych reguł czy kodeksów, ponieważ „życie nie jest nauką ścisłą, jak matematyka, lecz sztuką jak muzyka”⁴³. Hiszpański etyk stroni od wszelkiego moralizatorstwa, nakłania do dokonywania otwartych wyborów, które pozostawiają człowiekowi szerokie możliwości. Wedle Savatera etyka nie powinna koncentrować się na zabranianiu i represjach, a powinna zachęcać do czynienia dobra na rzecz społeczeństwa.

Refleksja nad moralnością dla kosmopolitycznie nastawionego Hiszpana z baskijskiego San Sebastian jest podstawą wychowania w wolności. Jakkolwiek wiele sił ogranicza ludzką wolność⁴⁴, to człowiek ma możliwość wyboru odpowiedzi na to, co przydarza mu się w życiu. Człowiek może przynajmniej do pewnego stopnia wykoncypować sobie i wybrać swój sposób postępowania, może opanować życiową mądrość, czyli sztukę życia. Etyka w tej koncepcji jest refleksją nad tym, dlaczego dane zachowania uważamy za dobre, właściwe i ludzkie. Ostatecznie jednak nie można nikogo zapytać, jak kierować własnym życiem. Trzeba zapytać samego siebie, jak używać wolności, jak poczuwać się do twórczej odpowiedzialności, jak być świadomym, jak zachować własną godność i uniknąć moralnej głupoty. Etyka samoafirmacji jest realizacją tego, czym podmiot właściwie już jest. Nie oznacza to przewagi wąsko pojmowanego własnego egoistycznego interesu nad racjami wszystkich innych ludzi. Nie należy mylić dobrze rozumianego egoizmu jako dążenia do pełni własnego życia z urojeniami egotyzmu skupionego na własnym „ja”. Ideał etyczny miłości siebie samego (określany jako oświecony egoizm) nie wyklucza afirmującego dążenia do doskonałości, do bohaterstwa i innych cnót moralnych. W stosunkowo niedawno udzielonym wywiadzie Savater stwierdził: „[...] w życiu człowieka, aby było naprawdę ludzkie, potrzeba dwóch cnót: odwagi, aby się z nim zmierzyć, i szczodrości, aby się nim dzielić”⁴⁵.

Savater eksponuje swoją nieodpartą chęć, a nawet nieposkromioną chciwość życia. Taka postawa ma umniejszyć ból i cierpienie, łagodzić niesprawiedliwości, promować przyjemności, zwiększyć afekty pozytywne, wykorzeniać tyranie⁴⁶.

Problem zła próbuje rozwiązać bez odwoływania się do metafizyki i teologii. Zło istnieje obok dobra, jest jakby nawozem (*estiércol*), z którego rodzi się dobro

⁴² Id., *El contenido de la felicidad*, Madrid 1996, s. 61.

⁴³ *Ibid.*, s. 180.

⁴⁴ „Jakże mamy być wolnymi, jeśli telewizja robi nam wodę z mózgu, jeśli rządzący nas oszukują i nami manipulują, jeśli terroryści nam zagrażają, jeśli narkotyki czynią z nas niewolników”, pyta – wcielając się w duszę wychowanka – Savater; F. Savater, *Etyka dla syna...*, s. 30.

⁴⁵ *Umrzeć jak King-Kong...*, s. 11.

⁴⁶ F. Savater, J. L. Pardo, *Palabras cruzadas. Una invitación a la filosofía*, Valencia 2003, s. 14.

i poprzez które regeneruje się człowiek⁴⁷. Bez istnienia zła nie byłaby możliwa ludzka wolność. Savater wychodzi od krytyki uporządkowanej ontologii, epistemologii i wszelkich gotowych światopoglądów. Od obiektywnego rozumu przechodzi do subiektywnej woli. Również wartości mają swe źródła w konkretnej jednostce, która jako bohater (*héroe*) narzuca ideał etyczny, wolę mocy, dąży do znakomitości i doskonałości⁴⁸. Bohater najlepiej ucieleśnia cnotę, siłę moralną negującą śmierć. Tak właśnie następuje uniwersalizacja wartości etycznych.

W rękę człowieka pozostają – i nigdy go nie opuszczają – prawda i dobro. W refleksji etycznej należy wychodzić od czynów człowieka jako bytu aktywnego. Nie jest on nigdy kimś gotowym i ukończonym raz na zawsze, lecz tylko tym, czym staje się poprzez własną działalność. Śmierć Boga po przekazaniu bytu ludzkiego samemu człowiekowi, miłość własna, odrzucenie etyki altruistycznej, płynność dobra i zła, nihilizm ontologiczny – to wątki, które poddaje krytyce filozofia chrześcijańska. Jeden z jej przedstawicieli, Miguel Orive Grisaleña, w polemice ze swym kolegą krytycznie powiada, że u niego „zło nie przeciwstawia się dobru, lecz miesza się z nim i nie ma potrzeby pragnienia szczęśliwego finału i pełnego zbawienia”⁴⁹.

Dla Savatera istotne jest pytanie, czy etyka i polityka mają wiele ze sobą wspólnego, na czym polegają ich wzajemne związki. Są one spokrewnione, jeśli chodzi o cel, sztukę wyboru na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Etyka dobrego życia i miłość własna (*amor propio*) nie mogą odgradzać się od spraw polityki. Etyka jednakże zajmuje się zasadniczo tym, jak dana jednostka radzi sobie z własną wolnością, podczas gdy polityka dąży do skoordynowania użytku czynionego z wolności przez wielu uczestników życia społecznego. W etyce istotne są dobre chęci, w polityce natomiast – rezultaty podjętych działań.

Obrona wolności jednostki przed zakusami politycznego organizmu państwa, które rzekomo realizuje zmitologizowaną Wolę Powszechną czy Dobro Wspólne, stanowi jeden z istotnych tematów dla nadal nieco anarchistycznie nastawionego Savatera. Walka z nacjonalistyczną obsesją, strach przed biurokratyzowanym państwem narodowym, którego siła wzrastała w XIX i XX wieku, są widoczne w wielu jego pismach. Nowożytne państwo przyjęło na siebie zbyt wiele funkcji rzekomo terapeutycznych dla jednostki ludzkiej, ograniczając dotkliwie jej wolność. Wedle hiszpańskiego myśliciela należy zaakcepto-

⁴⁷ F. Savater, *Invitación a la ética...*, s. 84.

⁴⁸ Kwestie te Savater rozwija w słynnej książce *La tarea del héroe*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1982 roku wraz z dojściem socjalistów do władzy. Eduardo Subirats w krytycznym szkicu *El fracaso de la generación heroica* (zawartym w jego książce *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*, Madrid 1993) wśród licznych słabości i wieloznaczności dostrzeża w tragiczno-heroicznej filozofii Savatera mesjańsko-charyzmatyczną koncepcję władzy demokratycznej, która posłużyła moralizatorskiej apologii pierwszych rządów lewicowych w Hiszpanii.

⁴⁹ M. Orive Grisaleña, *Fernando Savater: más allá del bien y del mal*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía”, 2000, t. 27.

wać wszelkie konsekwencje ludzkiej wolności, na przykład zalegalizować dostęp do narkotyków⁵⁰. Sądzi on, że nierepresyjne społeczeństwo lepiej upora się z wszelkimi pokusami, również z działaniem mafii, żerującej na zakazach i czerpiącej z tego ogromne zyski. Aby stworzyć takie wolne, nierepresyjne społeczeństwo, trzeba wychowywać ludzi w duchu tolerancji, cierpliwości i ostrożności. Potrzebne jest tu odpowiednie wychowanie obywatelskie, unikanie fanatyzmu i skrajnego relatywizmu⁵¹.

DEMOKRACJA W EUROPIE

Walcząc z przerostem władzy państwowej i z wszelkim nacjonalizmem, który sprzyja prześladowaniom rasowym, politycznym i religijnym, Savater broni nowej tożsamości europejskiej, demokratycznej równości praw i uniwersalnego projektu tolerancji. W miejsce wykluczającej mentalności nacjonalistycznej proponuje wielopoziomową identyfikację; sądzi, iż można być nie tylko dobrym Baskiem i Hiszpanem, ale także jednocześnie kimś innym. Powiada, iż nie ma w sobie baskijskiej krwi, mimo iż pochodzi z San Sebastian, jego matka z Madrytu, a ojciec z Granady. Ekstremiści baskijski uznali go za zdrajcę. Savater broni swoistego „szowinizmu” europejskiego, unii kontynentalnej, odczuwa subtelne emocje proeuropejskie jako odtrutkę na narodową zaściankowość. Przesłaniem Savatera dla nowej Europy miało być wyrzeczenie się obsesji wszelkiej czystości etnicznej, historycznej czy ideologicznej. Dla tego wyklętego Baska nie ma żadnej gotowej tożsamości europejskiej, istnieje jedynie pewien projekt uniwersalności, ku któremu należy zmierzać⁵². Jest przekonany, że Europa ma nadal wiele do zaoferowania światu, zwłaszcza jeśli chodzi o obronę cywilizacji, opiekę i równość obywateli. Powiada, że „świat potrzebuje głosu Europy, zharmonizowanego i czystego w ramach jej swoistego pluralizmu”⁵³. Kraje europejskie, coraz bardziej zjednoczone, muszą też prowadzić rozważania na temat możliwości odwrócenia niebezpiecznych trendów pojawiających się w dzisiejszym świecie. Zjednoczenie Europy ma odnosić się nie tylko do ideałów oświeceniowego kosmopolityzmu, lecz także do późniejszych ideałów postępu (państwo dobrobytu i laicki porządek publiczny). W ujęciu Savatera Europa powinna pozostać otwarta na globalne potrzeby i zagrożenia.

Filozofia polityczna dojrzałego Savatera stanowi apologię wielkiego wynalazku Greków – demokracji jako wzajemnego dialogu, wspólnoty obywatel-

⁵⁰ Zob. jego kontrowersyjny artykuł o narkotykach opublikowany w „El País” i przedrukowany w Polsce – F. Savatera, *Niech pała, byle mądrze*, „Forum” 2002, nr 23.

⁵¹ Id., *El valor de elegir*, Barcelona 2003, s. 162.

⁵² Zob. L. Barcarce, *Savater, Fernando*, [w:] *Diccionario de pensadores contemporáneos*, red. P. Lóizaga, Barcelona 1996, s. 329.

⁵³ F. Savater, *Europa potrzebująca i potrzebna*, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 5.

skiej, w której w „sztucznej, antropocentrycznej przestrzeni nie rządzą prawa natury czy tajemnicza wola bogów, lecz ludzka wolność. A to znaczy: ludzka zdolność do refleksji, do dyskutowania, wyboru i odwoływania rządzących, do stawiania problemów i poszukiwania rozwiązań”⁵⁴. Ten genialny pomysł Greków, sprowadzający się do posłuszeństwa wobec wspólnie ustanowionego przez obywateli prawa, jest dziś podstawą demokracji. Savater nie idealizuje ateńskiej demokracji, nie uważa jej za raj, ale za rewolucyjny pomysł polityczny, który przed realizacją w Atenach nigdy się nie pojawił. Uzgadnianie wspólnej decyzji nie jest rzeczą łatwą, nie gwarantuje słuszności i trafności. Był to sztuczny twór, dzieło greckiego kunsztu, które okazało wielką siłę w dziejach ludzkości. Społeczeństwa demokratyczne są dużo bardziej skuteczne i przejrzyste niż wszystkie inne.

Myśl filozoficzno-polityczna Savatera jest ciekawym przykładem ewolucji postawy wywodzącej się od zachodniego, anarchizującego gosyzmu z czasów maja 1968 roku do bardziej umiarkowanych, realistycznych i demokratycznych form myślenia⁵⁵. Zmiana ta obrazuje też ewolucję społeczeństwa hiszpańskiego, zwłaszcza od czasu wejścia do Unii Europejskiej⁵⁶. W opinii Savatera społeczeństwo to zmieniło przede wszystkim swą wizję Europy na bardziej realistyczną.

Dla mojego pokolenia – dodaje Savater – Europa oznaczała tylko rozmaite wolności i bogactwo. Dopiero potem okazało się, że w Europie jest masa egoizmów, ciężarów, które musieliśmy wziąć na plecy. Hiszpanie musieli zrobić ogromny wysiłek ekonomiczny, żeby dostosować się do Wspólnoty Europejskiej, a równocześnie widzieliśmy, że ze strony wielkich Europy – Niemiec, Francji – nie było porównywalnego wysiłku, którego wymagano od nas i innych wstępujących do Unii. Europa to oczywiście coś, co ma wiele zalet, ale ma i wady, trzeba o tym wiedzieć, żeby równoważyć te plusy i minusy⁵⁷.

Savater stał się intelektualistą symbolizującym nową Hiszpanię, która narodziła się po długiej i mrocznej epoce frankizmu. Często powiada się, że uszlachetnia on krajobraz intelektualny dzisiejszej liberalno-lewicowej, demokratycznej Hiszpanii, a nawet całej Europy.

⁵⁴ Id., *Política para Amador*, Barcelona 1998; polskie tłumaczenie *Polityki dla syna* zamieściła w cotygodniowych odcinkach „Gazeta Świąteczna” w lipcu i sierpniu 2003 roku. Zob. czwarty rozdział książki, zatytułowany – *Wielki wynalazek Greków*, „Gazeta Wyborcza” 26–27 lipca 2003.

⁵⁵ Savater oznajmił, że nie kulturuje już pamięci o maju 1968 roku jako oznaki młodości i radości życiowej. Zob. też F. Savater, *Pensamientos arriesgados. (Casi todo Savater)*, red. J. Sánchez Tortosa, Madrid 2002, s. 198.

⁵⁶ Młoda pisarka postmodernistyczna Eugenia Rico konstatuje: „Z najbardziej zacofanego kraju Europy przeszliśmy do skandalizowania świata naszymi filmami, wielkimi dzielnicami homoseksualnymi i naszą swobodą” – E. Rico, *La edad secreta*, Madrid 2004, s. 123.

⁵⁷ Wywiad – *Demokracja na sprzedaż*, „Gazeta Wyborcza” 6–7 marca 2004.

EUGENIO TRÍAS, XAVIER RUBERT DE VENTÓS I INNI UKĄSZENI PRZEZ POSTMODERNIZM

Tendencje postmodernistyczne, ściśle powiązane z estetyką, były widoczne szczególnie wyraźnie wśród młodych filozofów hiszpańskich i katalońskich już od wczesnych lat 70. XX wieku. Podobnie jak Savater w Madrycie, Eugenio Trías (ur. w 1942 roku w Barcelonie), profesor filozofii, estetyki i historii idei, podjął w Barcelonie próbę odnowy i aktualizacji niektórych tematów i postaw wywodzących się od Nietzschego⁵⁸. Czynił to zarówno w nawiązaniu do prób odnowy hermeneutyki nietzscheańskiej w Niemczech i Europie, jak też w duchu potęgujących się wolnościowych protestów studenckich w dobie późnego frankizmu. Niektórzy krytycy zwrócili uwagę na nieco analogiczną w początku XX wieku modę na Nietzschego, irracjonalizm i anarchizm wśród kontestujących wówczas przedstawicieli powstającego pokolenia '98⁵⁹. Ten nowy powrót do Nietzschego w proponowanej filozofii karnawału lub w filozoficznym karnawale w okresie upadającego frankizmu łączył się z celebrowaniem pluralizmu, nastrojem świątecznej swobody oraz z przekraczaniem zakazów dyktatury, a nawet wszystkich innych norm, przez młodzież studencką i naukową. Karnawałowy śmiech powodował destrukcję klerikalnego frankizmu, prowadził do innego odczuwania świata oraz do nowej estetyki i kultury.

Nawiązując do nietzscheańskiej *Woli mocy*, Trías snuł filozoficzne rozważania nad istotą mocy i władzy⁶⁰. Refleksje te, mimo iż były spisywane w okresie przechodzenia Hiszpanii do demokracji, wychodziły jednak poza czystą politykę. Autor odróżnia metafizyczny sens woli mocy od woli panowania, podkreśla, że sprawowanie władzy politycznej nie implikuje panowania, a raczej pewną niemoc.

Eugenio Trías w swej pierwszej książce *Filosofía y su sombra (Filozofia i jej cień)*, wydanej w rok po maju 1968 roku, pojawił się jako zwiastun nowego pokolenia. Proponował dialog między rozumem a kryjącymi się w jego cieniu brakiem rozważań (*sinrazón*), szaleństwem, namiętnością, myślą magiczną i mityczną. Dyskurs magiczny czy ideologiczny może powodować zamieszanie, ale może też sygnalizować istnienie terenów nierozpoznanych. W jego dyskursie metafizycznym, posługującym się płynnymi znaczeniami (*signos flotantes*) języka naturalnego,

⁵⁸ Pierwszym tego wyrazem był zbiór „rozproszonych” aforyzmów w stylu nietzscheańskim i dość nihilistycznym duchu – *La dispersión* (Madrid 1971), gdzie Trías ogłosił, że myśl autentyczna ma zmienną naturę nomady i że filozofia jest nihilistyczna, bo buduje solidny gmach na pustce jako fundament. Jest bożyszczem z nogami w błocie. Zob. też pracę zbiorową – *En favor a Nietzsche*, Madrid 1972. W 1995 roku przyznano mu międzynarodową nagrodę imienia Nietzschego.

⁵⁹ J. L. Abellán, *Panorama filozofii hiszpańskiej za czasów Franco (1939–1975)*, [w:] *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Kraków 1982, s. 207–208.

⁶⁰ E. Trías, *Meditación sobre el poder*, Barcelona 1993, s. 10–32 (pierwsze wydanie tej książki ukazało się już w marcu 1977 roku).

magia krzyżuje się z nauką. Wedle Katalończyka metafizyka i teologia w sumie są dyskursem naukowym prowadzonym na terenie należącym do magii⁶¹. Teren metafizyki jest tym samym terenem, na którym przebiega dyskurs magiczny. Teren magii jest nieobiektywny i całościowy, a nauka pyta się o sens skończonego, fragmentarycznego obiektu. W metafizyce, podobnie jak w magii, świat jawi się jako coś tajemniczego i nieznanego w całości. Magia dla Triasa jest uprawomocniona, jej uprawianie jest oznaką otwartej, nierepresywnej kultury⁶². Dla wielu obserwatorów filozofia ta umożliwiała cyrkulację swoistej mądrości, zwiastowała wypad w stronę tego, co irracjonalne, ludyczne i neonietzscheańskie⁶³. Już w swych „rozproszonych” myślach uważał „racjonalistyczny” rozum za ocenzonego, ponieważ właśnie w braku rozważań tkwi *id*, freudowski motor życia. Chciał wyjść poza ograniczony racjonalizm filozofii analitycznej i marksistowskiej, ale bronił się przed oskarżeniem o irracjonalizm. Określał się jako oświecony egzorcysta, który zmusza rozum filozoficzny do nieustannego dialogu z jego cieniami.

W kolejnej ze swoich książek w odpowiedzi na kryzys podmiotu proponował właśnie ideę karnawału, przemianę życia codziennego w teatr, przekształcenie filozofii w autentyczny karnawał, gdzie osoba kryje się za maską⁶⁴. Chodzi tu o strukturalistyczny motyw śmierci człowieka i zanik podmiotu⁶⁵. Widać w tym było powracającą modę na nihilizm, ożywczy witalizm Nietzschego i na nowatorski antyhumanizm strukturalistów – Michela Foucaulta i Lousa Althussera. W głęboko zakorzenionym i niemalże oficjalnym dyskursie humanistyki hiszpańskiej (Zubiri, Laín Entralgo) człowiek i humanizm były sztandarowymi hasłami, zatem filozofia, która programowo głosiła marksistowski teoretyczny antyhumanizm (Althusser), wydawała się naprawdę nowatorska i radykalna. Póź-

⁶¹ E. Trias, *Teoría de las ideologías y otros textos afines*, Barcelona 1987, s. 153. Do cytowanego tu trzeciego wydania książki jest włączona obszerna rozprawa *Metodología del pensamiento mágico* i pomniejsze artykuły.

⁶² *Ibid.*, s. 215.

⁶³ Por. id., *La Filosofía y su sombra*, Barcelona 1995, s. 15.

⁶⁴ Zob. id., *Filosofía y carnaval y otros textos afines*, Barcelona 1984 (wydanie pierwsze tej książki ukazało się w 1971 roku, a drugie już w 1973).

⁶⁵ Wpływ francuskiego strukturalizmu i teoretycznego antyhumanizmu na młodą filozofię hiszpańską (Trias, Rubert de Ventós, Mosterin, Sádaba) omawia: C. Díaz, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Madrid 1985, s. 110–115; zob. także: E. Afínoguena, *El idiota superviviente. Artes y letras españolas frente a la „muerte del hombre” (1969–1990)*, Madrid 2003 i V. Galván, *La recepción académica de Michel Foucault en España: la pregunta por el saber (1967–1986)*, „Revista de Hispanismo Filosófico” 2009, nr 14, s. 101–127; V. Galván, *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, Virus Editorial, Barcelona 2010; V. Galván, *Michel Foucault y las cárceles durante la transición política española*, „Daimon. Revista Internacional de Filosofía” 2009, nr 48; E. J. Novella, *El joven Foucault y la crítica de la razón psicológica: en torno a los orígenes de la Historia de la locura*, „Isegoría. Revista de filosofía moral y política” 2009, nr 40, s. 93–113. Oddzielną sprawą była moda na marksistowski strukturalizm i teoretyczny antyhumanizm, silnie w pewnym czasie obecne w Hiszpanii i w całym iberyjskim, skrajnie lewicowym kręgu kulturowo-językowym.

niej młodzi autorzy wyszli poza radykalizm Althussera, inspirując się Adornem i Marcusem zaczęto poszukiwać nowej antropologii i nowego humanizmu⁶⁶.

Na pytanie, co po „śmierci człowieka”, autorzy hiszpańscy już w latach 70. odpowiadali, że na to miejsce wchodzi nowy podmiot – „idiota”, metaforycznie i etymologicznie (z greki) „osoba prywatna”, zmarginalizowany, nieco naiwny i nienormalny człowiek, który przeciwstawia się społeczności. Autorzy ci, ale również Jacques Derrida, proklamowali prawo do bycia nienormalnym jako najwyższą swobodę obywatelską, okazywali naiwną wiarę w moc podświadomości i grup zmarginalizowanych. Autoafirmacja jednostki jako nienormalnego „idioty” jest charakterystyczna niemalże dla całej lewicy intelektualnej i artystycznej⁶⁷. „Idiotyczny” podmiot, który pojawia się w tekstach Hiszpanów, jest bytem ludzkim funkcjonującym na marginesie rozumu pojmowanego jako *logos*, który odrzuca wartości i normy platońskiej *polis*. Postać idioty jako osoby prywatnej, jako alternatywnego podmiotu filozoficznego często pojawiała się w nowszym piśmiennictwie hiszpańskim.

Właśnie rozważania Tríasa o filozofii i karnawale zainicjowały nowy etap w filozofii i eseistyce hiszpańskiej. Ich autor stał się, w niewiele mniejszym stopniu niż Savater, uznanym w kraju i zagranicą przedstawicielem nowej myśli hiszpańskiej. Podejmował refleksje na wiele tematów szeroko pojmowanej filozofii i sztuki, a zwłaszcza z estetyki, etyki, filozofii religii, myśli politycznej i ontologii w typowo hiszpańskim stylu literacko-poetyckiego pisarstwa, otwartego nawet na muzykę. Autor chciał odnowić tradycyjne gatunki pisarstwa filozoficznego w celu poszerzenia form ekspresji myśli.

Trías faktycznie wierzył w całościowy charakter filozofii pojmowanej jako metafizyka, a nie w jej poszczególne działy, uważał, iż należy rozwijać tę sama wiodącą ideę filozoficzną w różnych dziedzinach. W dojrzałym etapie twórczości nie wystarczała mu postmodernistyczna, dość skromna rola filozofii poruszającej się między jej fragmentami i dekonstruującej gmach dawnej myśli.

Kataloński myśliciel wypracował, wykorzystując gnostyckie eony i symboliczne monady (*entelechie*), filozoficzne pojęcie rzeczywistości duchowej. Określił ducha jako spełnioną syntezę rozumu i symbolizmu. Przedstawił w książce *Wiek ducha* jego długą wędrówkę, porównywaną do morskiej przygody duchowej Odyseusza, ukazał nowy horyzont naszej egzystencji osobowej i zbiorowej⁶⁸. Motorem tej egzystencji jest pragnienie, eros, przez Nietzschego określone wielką tęsknotą. Nie może ono istnieć bez ekstatycznego napięcia, które przekracza naszą doczesną egzystencję.

W przeciwieństwie do teorii Savatera, filozofia religii Tríasa jest otwarta na formy symboliczne i fakty religijne w obszarze *sacrum*. Autor myśli o symbolu

⁶⁶ E. Afinoguenova, *op. cit.*, s. 28–29.

⁶⁷ Zob. słynny *Manifesto subnormal* wybitnego pisarza Manuela Vázquez Montalbán.

⁶⁸ E. Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona 1994 (wyd. II, 2000).

jako o widocznym i jawnym odsłonięciu tego, co święte. Również w dzisiejszych kulturach i społeczeństwach kult religijny wciąż odgrywa doniosłą rolę. Trias uważa, iż „należy poważnie zastanowić się nad możliwością wyznaczenia odpowiednich ram dla powstania nowej religii: religii ducha”⁶⁹. Uznał za stosowne wzajemne zbliżenie religii i rozumu poprzez ucywilizowanie religii i wyrzeczenie się arogancji przez rozum. Religia uświadamia nam korzenie kulturowe i mentalne, w których żyjemy. Wielu rzekomo oświeconych myślicieli myliło się całkowicie w najważniejszych kwestiach religijnych, podobnie jak wiele religii nie do końca zrozumiało człowieka⁷⁰. Autor głosi potrzebę sekularyzacji oświeconego Rozumu, który został podniesiony do rangi świętości, wyniesiony na piedestał, kiedyś zajmowany przez religię. Realnie potrzebny jest tylko ześwieczony rozum, pozbawiony atrybutów wiary.

Począwszy od lat 80. Trias rozwija koncepcję pogranicza, swoistą filozofię kresu, rozumu granicznego⁷¹, linii granicznej między rozumem a jego cieniami. Koncepcję granicy rozwija w dialogu z filozofią Kanta, Hegla⁷², Heideggera, a przede wszystkim Wittgensteina. Na granicy między zachodnim rozumem metafizycznym a jego cieniami (królestwo „idioty” i szaleństw Foucaulta) odnajduje pole eksploracji dla nowej filozofii, antropologii, która pojmuje człowieka jako mieszkańca granicy, właśnie jako byt przygraniczny. Filozofia ta pozwala mu przezwyciężyć rozpowszechniony w myśli współczesnej nihilizm i skrajny, bezkrytyczny postmodernizm. Ponowoczesność jest jednak stanem faktycznym poza wszelką modą, a rzekomo nowoczesny i oświecony rozum potrzebuje głębokiej reformy, chociażby w postaci proponowanej w „filozofii granicy”.

Trias nie chciałby już rozwiązywać rozumu w ponowoczesnym stylu, rozpuszczać ludzkiej inteligencji w irracjonalnych pasjach i odmętach szaleństwa. Chodzi raczej o ciągłe sprzeciwianie się dogmatycznego rozumu i występujących w jego cieniu emocji oraz innych mocy poznawczych. Człowiek znajdujący się na pograniczu świata opuszcza zwykłą, przedludzką przyrodę i wkracza w świat sensu. Umożliwia to refleksję i dialog z religijnym doświadczeniem, ułatwia nowe myślenie o religii. Trias zauważa, iż na pograniczu zawsze występują ważne zjawiska kolizji i wymieszania, tam wszystko traci trwałą tożsamość. Również człowiek, jako byt z pogranicza, nie jest ani zwierzęciem, ani bogiem, ani bogoczłowiekiem czy ubóstwionym zwierzęciem. W tym centaurowym bycie uwydatnia się jego swoistość, godność, w pewnym sensie też i tragedia⁷³.

⁶⁹ Id., *Myślenie o religii*, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez J. Derride i G. Vattimo*, Warszawa 1999, s. 125.

⁷⁰ Zob. jego wywiad dla „El Mundo” z 14 stycznia 2002, dostępny też na stronie <http://www.elmundo.es/invitados>.

⁷¹ Zob. zwłaszcza jego obszerne dzieło – *La razón fronteriza*, Barcelona 1999.

⁷² Heglowi poświęcił Trias swoją rozprawę doktorską: *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona 1981.

⁷³ E. Trias, *Ética y condición humana*, Barcelona 2000, s. 17. Dobrą, zwięzłą prezentację

Ten pograniczny charakter człowieka pozwala także na dalszą refleksję na obszarze etyki i myśli obywatelsko-politycznej, pozwala odrzucić fałszywe uniwersalizmy związane z globalizacją ekonomiczno-technologiczną, a tym bardziej partykularyzmy, zwłaszcza integralizm religijny lub nacjonalistyczny.

W pewnym momencie Triás podjął próbę przemyślenia podstaw własnej myśli filozoficznej, aby stworzyć możliwy horyzont dla rozwoju autentycznej filozofii przyszłości. W tym celu wyciąga ostateczne konsekwencje z idei przeskoku i powtórzenia u Kierkegaarda oraz wiecznego powrotu u Nietzschego. Z twórczego skrzyżowania wymienionych idei, z „modulowania” idei własnych i cudzych tworzy nową zasadę zmienności i stosuje ją do ujmowania nowych problemów filozoficzno-artystycznych. Jego filozofia przyszłości usiłowała oświetlić kryzysowe zjawiska współczesności z nowej perspektywy, dostrzegała nawet Boga w zasięgu wzroku. Syntetyczna koncepcja, w której to, co powszechne, i to, co pojedyncze – gatunek i jednostka, miasto i obywatel – są postrzegane jako jedność w rozmaitości⁷⁴, nie przyniosła jednak znaczących rezultatów.

Nieco większym wpływem i powodzeniem cieszy się Xavier Rubert de Ventós, też pochodzący z Barcelony (ur. w 1939 roku), dość dobrze znany w świecie filozof, estetyk i polityk. Jego poglądy kształtowały się pod wpływem José Luísa Arangurena z Madrytu oraz José Marii Valverdego i Manuela Sacristana z Barcelony, gdzie Rubert de Ventós studiował i doktoryzował się. Następnie wielokrotnie przebywał jako stypendysta i *visiting professor* w Stanach Zjednoczonych (Harvard, Berkeley, New York, Cincinnati) i w Ameryce Łacińskiej (Meksyk, Caracas). W Nowym Jorku i Barcelonie stworzył nawet katedrę języka i kultury katalońskiej. Wygłosił wykład również w Instytucie Cervantesa w Warszawie. Był wieloletnim profesorem filozofii i estetyki na uniwersytetach Barcelony oraz na wydziale architektury miejscowej politechniki. Napisał w języku hiszpańskim i katalońskim wiele prac z dziedziny estetyki, etyki, teorii kultury i filozofii politycznej, z których wiele wydano w USA⁷⁵, Niemczech i we Włoszech. Działał też na polu polityki jako deputowany do hiszpańskich Kortezów z ramienia Socjalistycznej Partii Katalonii, a w latach 1985–1994 jako europarlamentarzysta. Za zasługi dla kultury katalońskiej został w 1999 roku uhonorowany przez autonomiczny Rząd Katalonii (Generalitat) prestiżowym Krzyżem Św. Jerzego. Jako myśli-

filozofii Triása, zwłaszcza doświadczenia graniczności, zob.: *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico de España*, A. J. Ruiz de Samaniego i M. Angel Ramos (eds.), Madrid 2002, s. 271–300. Szeroką dyskusję na temat katalońskiego filozofa zob. *La filosofía del límite*, J. Muñoz i F. J. Martín (eds.), Madrid 2005.

⁷⁴ E. Triás, *Filosofía del futuro*, Barcelona 1995, s. 113.

⁷⁵ Szczegółne zainteresowanie wywołała jego książka *La estética y sus herejías*, wydana w Nowym Jorku jako *Heresies of Modern Art* (Columbia University Press 1980). Zob. jej polską recenzję: M. Bartko, *Czy nowa teoria sztuki? Estetyczne rozważania X. Ruberta de Ventós*, „Studia Estetyczne” t. 21, Warszawa 1983–1984. Po angielsku została wydana również jego *Ética sin atributos*, do której wstęp napisał Harvey Cox.

ciel bliski postmodernizmowi wykazywał zainteresowanie tym, co partykularne, różnicujące i niezbyt ściśle zdefiniowane w instytucjonalnym porządku⁷⁶. W tym nurcie znalazła się również wcześniej niedoceniana kultura katalońska, dla której znalazł uznanie w Barcelonie i w świecie. Dostrzegał w mityczno-figuratywnej myśli katalońskiej zmysłowe, ale i integrystyczne (Eugenio d'Ors) elementy, które odwodziły ją czasem od Morza Śródziemnego do Płaskowyżu Kastylijskiego. Nowa Katalonia miała być dla niego ojczyzną obywatelskości, wzorem społeczeństwa cywilnego (*Sociedad Civil*), podczas gdy stara Hiszpania zbyt długo pozostawała na straży represyjnej gwardii cywilnej (*Guardia Civil*)⁷⁷.

Jako deputowany do Parlamentu Europejskiego poruszał problemy Hiszpanii z punktu widzenia Europy, pisał o micie Europy i o jej przyszłości, wiązał duże nadzieje z ustanowieniem europejskiego społeczeństwa pluralistycznego, otwartego i policentrycznego. Szczególne wrażenie sprawiała na nim wielość tradycji kulturowych, które dokonują wprost nieprawdopodobnego spotkania w tym Starym Świecie⁷⁸. Zastanawiał się nad naturą europejskiej tożsamości kulturowej. Faktycznie nie dostrzegał jakiejś wyraźnej jej istoty, ponieważ Europa to miejsce ulotnej rozmaitości i wątpliwości, ojczyzna rozmaitych jednostek i obywateli, miejsce tragedii i woli czynu, a nie nieuchronnej rzeczywistości. Cechuje ją złożoność, sceptycyzm i dramatyzm. W jej skład wchodzi niemiecki idealizm, francuski racjonalizm i brytyjski empiryzm. Hiszpanie wnoszą do tej mnogiej tożsamości swój woluntaryzm i realizm, swoją barokową i doktrynalną pasję. Nie są jednak w stanie żyć naturalnie w tej dość sztucznej rzeczywistości. Europa zresztą wymaga krytycznego uczestnictwa, a nie bezwarunkowej przynależności. Dumna i neoficka Hiszpania nie odnalazła jeszcze – przynajmniej w pierwszych latach formalnej przynależności do Wspólnoty – właściwego dystansu do Europy, nie przezwyciężyła swych kompleksów w stosunku do niej i nadal nie jest w stanie spokojnie afirmować swych własnych przekonań, namiętności, zachcianek i ekstrawagancji. Hiszpania zawsze była przedmiotem różnicy ustalonej z zewnątrz, autor chce, by stała się wreszcie podmiotem różnicy. Jego oświecony europeizm nie wymagał postawy radosnej euforii, preferował raczej lekką ironię, generalnie aprobującą Unię Europejską⁷⁹.

Rubert de Ventós pisze ostrym, pełnym ironii, humoru i metafor językiem, szarżującym czasem świętości tradycyjnej Hiszpanii. Jego poglądy kształtowały się pod wpływem wspomnianego Arangurena, z myśli klasyków europejskich widać w nich ślad Kanta, Hegla, Schopenhauera i estetyzującego Kierkegaarda, a z nowszych – autorów psychoanalityczno-anarchizujących rozważań Deleuze'a i Guattariego na temat przyjemności i ludzkich pragnień⁸⁰. Autor opisuje granice nowoczesności,

⁷⁶ Zob. X. Rubert de Ventós, *Ensayos sobre el desorden*, Barcelona 1986, s. 11.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 109.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 8–9.

⁷⁹ Id., *Notas sobre la Europa cultural*, „Letra Internacional” 1989, nr 14.

⁸⁰ Id., *De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica*, Barcelona 1982, s. 71–77.

jej mity, rytuały i raczej niezdarnie próbuje tworzyć filozofię krytyczną. Powiadał, że potrzeba czy wola jasnego widzenia jest postawą prymitywną lub neurotyczną, a nie intelektualną czy teoretyczną. Dodawał, że filozofia powinno zacząć postrzegać jako zaciemnione wszystko to, co wszyscy uznawali za jasne, zbyt jasne⁸¹.

Sporo uwagi poświęcił opisowi i analizie zjawiska nacjonalizmu (zwłaszcza niemieckiego i katalońskiego) oraz fundamentalizmu muzułmańskiego, rewindykacjom etniczno-religijnym we współczesnym świecie. Jest to nowy powrót tłumionych przez państwo ludzkich pragnień. Autor próbuje stworzyć pewną teorię nacjonalistycznej wrażliwości, opisuje rozkład dawnego, imperialnego nacjonalizmu tkwiącego w idei hiszpańskości (*hispanidad*) i wyraża nadzieję, że Europa porzuci fundamentalistyczną obsesję narodowej i terytorialnej suwerenności, stanie się bardziej oświecona i kosmopolityczna. Wyraził niepokój wobec odradzania się nacjonalizmów religijnych i tendencji nacjonalistycznych wśród mniejszości narodowych. W tej sytuacji należałoby więc sprzyjać nowym, złożonym i tolerancyjnym tożsamościom politycznym, trzeba też doceniać różne federacje i kosmopolityczne miasta, godzące funkcjonowanie wielkich aglomeracji i małych narodowości⁸².

Duże wrażenie w Hiszpanii i poza jej granicami wywołała przywołana już książka Ruberta de Ventósa na temat herezji w sztuce i estetyce. Już w 1963 roku w eseju o sztuce zamkniętej w sobie (*ensimismada*) pisał z sympatią o sztuce abstrakcyjnej, która nie dyskredytuje rzeczywistości, ale jedynie jej pozór. To zamknięte w sobie wyobcowanie nie tylko ogranicza się do niefiguratywnego malarstwa, ale występuje również w innych sztukach od jazzu do abstrakcyjnej powieści i teatru. Autor w sposób wysoce kompetentny połączył rozważania z dziedziny nauki, filozofii, literatury i historii sztuki z metodami analizy socjologiczno-artystycznej. Hiszpańsko-kataloński myśliciel nie widzi obecnie wielkiej różnicy między sztuką a niesztuką. Duże znaczenie ma interpretacja dzieł sztuki w określonym kontekście kulturowym. Autor buduje teorię sztuki i teorię jej wyjaśniania z pomocą pojęcia formalizacji sztuki, która nie tworzy jednak żadnych stałych schematów logicznego ujmowania rzeczywistości. Artyści poszukują nowego języka wypowiedzi, nowych form wyrazu. Wedle tego autora sztuka w akcie kreacji tworzy nowe zjawiska artystyczne i nie ważne są tu rozważania na temat ontyczności dzieła sztuki. Dla Ruberta de Ventósa nie jest istotne pytanie o formę istnienia dzieła sztuki, ważniejsze jest pytanie o to, kiedy dzieło sztuki się realizuje⁸³. Orientował się zatem w stronę sztuki funkcjonalnej. Próbował dokonać syntezy współczesnej, otwartej, postmarksistowskiej estetyki, wychodząc przy tym od ludzkiej wrażli-

⁸¹ Id., *Filosofia y politica*, Barcelona 1984, s. 19.

⁸² Id., *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Madrid 1994, s. 241.

⁸³ Zob. M. Bartko, *op. cit.*, s. 305–316. W Polsce znacznie lepiej niż twórczość Ruberta de Ventósa znane są często tłumaczone powieści Eduardo Mendozy (ur. w 1943 roku), innego autora związanego z Barceloną, charakteryzującego się podobnie ironicznym humorem i postmodernistycznym podejściem do literatury i sztuki.

wości wzbogaconej wkładem psychologii postaci, historii, socjologii, lingwistyki, ekonomii i medioznawstwa.

Myśl postmodernistyczną prezentuje też Rafael Argullol, urodzony w Barcelonie w 1949 roku pisarz, poeta i filozof, aktualnie profesor estetyki i teorii sztuki na Uniwersytecie Pompeu Fabra w Barcelonie. Wcześniej nauczał między innymi w Rzymie i Berlinie, jako niestrudzony wędrowiec przemierzył wiele krajów Europy (łącznie z Polską) i niemal całego świata.

Luźna, poprzeczna (*transversal*), sytuująca się na pograniczu kilku gatunków literackich refleksja Argullola jest zgodna z iberyjską tradycją myśli niesystematycznej, wyrażanej w wielorakim języku, przywołującej tragiczny i apokaliptyczny obraz świata (M. de Unamuno, M. Zambrano⁸⁴ i inni). Istotą świata jest nicność, a egzystencja człowieka jest dość arbitralna i przypadkowa⁸⁵. Jego filozofia chce być witalną przygodą ponowoczesnego nomady, dla którego lęk, poznanie i niewiedza tworzą tragiczne napięcie życia ludzkiego. Argullol opisuje terytorium nomady, współczesnego koczownika, to jest nowoczesnego artysty, wiecznego wędrownika, któremu horyzont i niepewna przestrzeń ciągle rozwiewają się. Na tym terytorium artysta czuje się jak speszony gość, jak obcokrajowiec, a nawet bezpaństwowiec⁸⁶. Argullol szkicuje ewolucję nowoczesności i jej symulaków, próbuje też zakreślić niepewne granice dla nomady. Sztuka i myśl heroiczno-romantyczna, widoczne zwłaszcza w słynnym eseju *El Héroe y el Único*, pomagają odsłonić sprzeczny charakter kondycji ludzkiej i sens pytania o wolność człowieka. Szczególnie pociągają go tragiczny duch romantyzmu, pejzaż romantyczny, chęć człowieka romantyzmu pojednania się z przyrodą, inwokacje do śmierci i życia, wizje przepaści⁸⁷, symulakry upadku i końca świata (np. *Sąd ostateczny* Michała Anioła) w sztuce i „tragikomedii zachodniej kultury”⁸⁸.

Kryzys Zachodu i współczesnego świata Argullol przedstawił w dyskusji z przywołanym wcześniej Triásem⁸⁹. Sam chciał pogodzić czysty świat idei ze światem zmysłowych wrażeń, w którym jest jednakowo ważne miejsce dla nauki,

⁸⁴ Szczególnie istotna jest tu twórczość Marii Zabrano (1904–1991), która należała do pokolenia intelektualistów i artystów wygnanych z kraju w trakcie wojny domowej, należała do pokolenia pielgrzymującej Hiszpanii (*España peregrina*). Stąd nomada pozbawiony domu, własnego miejsca, uchodźca, włóczęga, pielgrzym, samotny wędrowiec, *homo viator* – to tematy często powracające w piśmiennictwie hiszpańskim i... polskim (Mickiewicz, Miłosz, Zagajewski). Zob. na ten temat szkic: J. Wachowska, *Maria Zabrano: nomadyzm jako przestrzeń wolności*, [w:] *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej*, Olsztyn 2006, s. 189–201.

⁸⁵ Zob. antologię wypowiedzi Argullola – *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico de España*, red. A. J. Ruiz de Samaniego i Miguel Angel Ramos, Madrid 2002, s. 51.

⁸⁶ R. Argullol, *Territorio del nómada*, Barcelona 1993, s. 9. W Polsce Argullol jest znany głównie jako autor wstępu do przetłumaczonej niedawno na język polski książki katalońskiej germanistki Rosy Sali Rose – *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, 2006.

⁸⁷ R. Argullol, *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Barcelona 1991.

⁸⁸ Id., *El fin del mundo como obra de arte. Un relato occidental*, Barcelona 1990.

⁸⁹ Id., E. Triás, *El cansancio de Occidente. Una conversación*, Barcelona 1993.

religii, sztuki i filozofii oraz w którym poznanie filozoficzno-poetyckie i poszczególne gatunki literackie stają się zintegrowanymi wyspami na archipelagu. W jednej z ostatnich książek – *Del Ganges al. Mediterráneo* (Barcelona, Siruela, 2004) – przygotowanej wspólnie z Vidya Nivas Misra i poświęconej dialogowi kultur Europy i Indii, stwierdził, że nie jest człowiekiem religijnym, ale głęboko szanuje *sacrum*, preferuje wizje otwarte na tajemnicę od ściśle religijnych dogmatów.

W kręgu ponowoczesnej refleksji filozoficzno-estetycznej pozostaje też twórczość José Jiméneza (ur. w 1951), profesora estetyki i teorii sztuki na Universidad Autónoma de Madrid, który wraz z Rafaellem Argullem kierował znaną serią wydawniczą „Metropolis”. Początkowo Jiménez współpracował z Fundacją Studiów Marksistowskich, podejmował problematykę rozumu, kryzysu zachodniej, pragmatystycznej racjonalności, próbował ugruntować jej nowy typ⁹⁰. Obserwując kryzys pojęcia rozumu i wzrost tendencji antyracjonalistycznych, proponował połączenie świata pragnień i namiętności ze światem nauki i rozumu w celu stworzenia nowego oświecenia. Stwierdzał, że po odkryciach Marksa, Nietzschego i Freuda klasyczne pojęcie abstrakcyjnego, uniwersalnego rozumu, oparte na optymistycznej wierze w linearny postęp ludzkości, już nie wystarcza. Nowe pojęcie rozumu i racjonalności, uwzględniające społeczno-historyczne i kulturowe uwarunkowania, powinno przyczynić się do pogłębienia etycznych i politycznych perspektyw wyzwolenia ludzkości. Załamanie się tych perspektyw wynikało m.in. z kryzysu pojęcia rozumu i z braku globalnej wizji cywilizacji. Jiménez próbował w nowy sposób analizować problem polityki i demokracji na gruncie materializmu historycznego. Jego zdaniem nie można redukować polityki do przymusu lub panowania, gdyż jest ona nierozzerwalnie związana z czynnikiem ekonomicznym i zgodą społeczną.

W pierwszych pracach Jiméneza silnie zaznaczał się wpływ Antonia Gramsciego i Galvana Della Volpego. Tego ostatniego uważał za prekursora otwartego i antydogmatycznego marksizmu, obcego wszelkiemu pragmatyzmowi. Również w rozważaniach estetycznych, w programie estetyki integralnej, krytycznej i nieredukcjonistycznej wpływ Della Volpego jest wyraźnie widoczny.

Etap twórczości Jiméneza skoncentrowany na problematyce estetyczno-antropologicznej, raczej oddalony od polityki, zaczyna się wraz z opublikowaniem

⁹⁰ Zob. tekst i informacje na jego temat: *Filozofia marksistowska w Hiszpanii*, red. E. Górski, Warszawa 1988, s. 17–18, 55–60. Pierwszy etap twórczości Jiméneza kończy jego ważna książka *Filosofia y emancipación*, Madrid 1984. Zob. jej polską recenzję: K. Polit, „Człowiek i Światopogląd” 1989, nr 1, s. 127–134. José Jiménez cenil prace Władysława Tatarkiewicza i współpracował z polskimi filozofami i estetykami (Stefan Morawski, Bohdan Dziemidok i Eugeniusz Górski); zob. dwa inne jego teksty opublikowane w Polsce: *Uniformity and Difference. On the Interrelation between Aesthetic Production and Technology of Culture*, [w:] *Primum Philosophari. Księga pamiątkowa Stefanowi Morawskiemu ofiarowana*, red. J. Brach-Czaina, Warszawa 1993, s. 91–102; *The Search for the Meaning*, „Dialectics and Humanism” 1981, nr 2.

podstaw estetyki opartej na artystycznych obrazach człowieka⁹¹. Sam autor charakteryzował swą późniejszą twórczość jako próbę zasymilowania postmetafizycznej kondycji myśli z dzisiejszą epoką, sytuował się w ramach filozoficznej teorii kultury lub antropologii filozoficznej i w linii antropologicznego materializmu. Zwracał uwagę na pograniczny charakter filozofii, na problem językowego wyrażenia coraz bardziej skomplikowanego i stechnicyzowanego świata. Powoływał się na Michela Foucaulta i na różne koncepcje dziejów i rozumu, jakie natykamy w nomadycznej wędrówce po ojczyźnie człowieka. Ekspresja Jiménezza stawała się nieciągła, rozproszona i fragmentaryczna, werbalnie tylko odległa od ponowoczesnych tematów⁹².

Autor ten uważa, iż autentyczna filozofia nie zna granic, że filozofowanie jest błędzeniem, oznacza pozostawanie zawsze w drodze, jest ciągle świadomym, nomadycznym przemieszczaniem się w stronę nieosiągalnego horyzontu. Filozofia taka zawsze nosi w sobie zapowiedź buntu, niedostosowania moralnego do ustalonego porządku, jest poszukiwaniem światów bardziej ludzkich, poszukiwaniem już raczej apolitycznym, dokonywanym w wewnętrznym świecie własnego języka⁹³.

Do filozoficzno-literackiego pokolenia demokracji należy też Miguel Morey (ur. w Barcelonie w 1950 roku), dawny współpracownik radykalnie lewicowego pisma „El Viejo Topo” i członek odnowicielskiego Collegi de Filosofia z okresu przejścia do demokracji, grupy powstałej z inicjatywy wcześniej przywołanych Ruberta de Ventósa i Tríasa. Aktualnie jest profesorem filozofii na Uniwersytecie w Barcelonie. Jest też zastanawiającym się nad sensem przemijania pisarzem i eseistą, na którym silny ślad pozostawił Fryderyk Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze i różni „przekleci” autorzy. Uważa, iż śmierć Boga i antyhumanistyczna śmierć człowieka są dwiema stronami tego samego wydarzenia. „Wiedza narracyjna” Moreya sytuuje się dość daleko od uwielbienia rynku i państwowego aparatu biurokratycznego, stanowi nihilistyczną ucieczkę od amerykańskiego i europejskiego marzenia o rynkowym sukcesie⁹⁴.

Za słynny tom esejów – *Deseo de ser piel roja* – uzyskał już w 1994 roku prestiżową nagrodę Anagrama. Morey odnajduje się między fikcją autobiograficzną (ironicznie określaną nie jako psychoanalityczny wymysł, a jako powieść rodzinna) a eseistycznym dyskursem refleksyjnym. Wymieniona książka stanowi mieszaninę gatunków literackich, ponowoczesne impresje spisywane między Paryżem a Barceloną, na pograniczu filozofii, sztuki, literatury i polityki, w których często pojawiają się widma frankizmu i Oświeceni⁹⁵.

⁹¹ J. Jiménez, *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*, Madrid 1986.

⁹² Zob. zbiór jego wypowiedzi w: *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico de España...*, s. 195.

⁹³ *Ibid.*, s. 196.

⁹⁴ M. Morey, *Camino de Santiago (Esperpento)*, México–Madrid–Buenos Aires 1987, s. 68.

⁹⁵ Zob. *id.*, *Deseo de ser piel roja. Novela familiar*, Barcelona 1994. W polskim tłumaczeniu

Uznany eseistą, krytykiem społecznym i artystycznym pozostaje Eduardo Subirats, wspomniany już na samym początku niniejszego artykułu, autor silnie związany z Katalonią (ukończył filozofię w Barcelonie i krótko tam wykładał) oraz z głównymi centrami kulturowymi współczesnego świata, do których wiele podróżował i w których wykładał. Ten bliski Szkole Frankfurckiej autor krytycznie analizował wysiłki podejmowane w okresie zmierzchu frankizmu i początków demokracji w celu europeizacji i modernizacji Hiszpanii poprzez bezkrytyczną asymilację zagranicznych nurtów. Był ważnym analitykiem i krytykiem wielu widowiskowych i skomercjalizowanych aspektów kultury współczesnej. W jego twórczości widać wyraźny wpływ Guy Deborda (1971–1994), jednego z współzałożycieli Międzynarodówki Sytuacjonistów, autora słynnego *Spoleczeństwa spektaklu*, zapowiadającego francuski maj 1968 roku. Ten niezależny i niestrudzony polemista (m.in. z G. Lukácsem, z jego słynnym hiszpańskim zwolennikiem M. Sacristánem oraz z mocno nacierającymi z Francji na Hiszpanię strukturalistami i postmodernistami) pozostawał przez wiele lat na emigracji, po powrocie do Barcelony w 1979 roku od razu popadł w konflikt z Rubertem de Ventósem i z innymi „postfrankistowskimi” autorytetami wywodzącymi się z lewicy. Ciągłe wyobcowany i niezrozumiany we własnym kraju, Subirats solidaryzował się raczej z wiecznymi emigrantami, jak Américo Castro czy Juan Goytisolo, twórczo podejmującymi trud międzykulturowego dialogu⁹⁶.

Wszechstronną eseistykę humanistyczną w nurcie „ultranowoczesności”, ale bez ulegania skrajnemu relatywizmowi kulturowemu, uprawia też José Antonio Marina (ur. w 1939 roku w Toledo). Podejmował kognitywistyczne zagadnienia inteligencji twórczej, ludzkiej genialności i cnoty mądrości oraz etyczne kwestie szczęścia i godności ludzkiej⁹⁷. Zastanawia się, czym charakteryzuje się i na czym polega wiedza umysłowa, intelektualny i życiowy spryt, egzystencjalny projekt i językowy humor Geniusza. Fascynuje go zarówno teoria oraz praktyka władzy i panowania⁹⁸, asymetryczne relacje tam występujące, jak i ironiczne dzieje ludzkiej głupoty⁹⁹. Autor proponuje zaszczepienie nas wszystkich przeciwko niej. Woli jednak mówić o porażkach inteligencji.

Inteligencja ludzka ponosi porażkę, kiedy nie jest w stanie dopasować się do rzeczywistości, zrozumieć, co się dzieje (czy też – co się z nami dzieje), kiedy nie potrafi rozwiązać problemów

K. Urbanka ukazał się esej Moreya – M. Morey, *O Marii Zambrano: refleksja między jawą a snem*, „Sztuka i filozofia” 2001, nr 20, s. 153–161.

⁹⁶ Dobrą analizę i prezentację jego twórczości daje S. I. Carcamo w ciekawym artykule opublikowanym w Internecie: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/subirats/silva.htm>.

⁹⁷ J. A. Marina, *Elogio y refutación del ingenio*, Barcelona 1994 (wydanie szóste).

⁹⁸ Id., *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*, Barcelona 2008.

⁹⁹ Id., *La inteligencia fracasada. Teoría y práctica de la estupidez*, Barcelona 2005 (wydanie ósme). Książka ta jako jedyna tego autora doczekała się tłumaczenia na język polski: *Porażka inteligencji, czyli głupota w teorii i praktyce*, przekład K. Jachimska-Małkiewicz, Kraków 2010.

uczuciowych, społecznych lub politycznych; kiedy systematycznie popełnia błędy, kiedy obiera sobie absurdalne cele lub obstaje przy niesłusznym środkach; kiedy marnuje nadarzające się okazje; kiedy zatruwa nam życie; kiedy oddaje się okrucieństwu lub przemocy¹⁰⁰.

Generalnie przebijają jednak intensywna, optymistyczna wiara w twórczą inteligencję, w triumf gatunku ludzkiego.

Widać w tych pasjach ślad Erazma z Rotterdamu, Machiavelliego, Nietzschego i Michela Foucaulta, jak też hiszpańskich literatów i myślicieli od czasów słynnego doktora Huarte, Gracjana, Góngory i Quevedo do Savatera. Marina ogłosił się chrześcijaninem, ale napisał również podręcznik wychowania obywatelskiego, szkolnego przedmiotu forsowanego przez antyklerykalnych socjalistów Zapatero. Nauczał, jak żyć dobrze, być wolnym i wychowywać młodzież w zdrowiu, szczęściu i godności. Próbował w tym celu wypracować edukacyjną teorię osobowości, pedagogikę twórczości, idealny model bytu ludzkiego, jego zachowania, optymalny model społeczeństwa i ogólne warunki uzyskania szczęśliwości w przyszłej epoce poetyckiej pełni¹⁰¹.

Temat, jak żyć i jak umierać, jest często podejmowany przez hiszpańskich filozofów i eseistów ulegających postmodernistycznej, feministycznej i hedonistycznej modzie, wśród nich zwłaszcza przez Javiera Sádabę (ur. w 1940 roku w Kraju Basków), profesora etyki (zwłaszcza bioetyki laickiej) i filozofii religii na Autonomicznym Uniwersytecie Madrytu. Usilnie wspierał dialog baskijskich nacjonalistów z hiszpańskim rządem i różne, skrajnie lewicowe, „wyzwoleńcze”, anarchizujące i „internacjonalistyczne” inicjatywy polityczne, występował m.in. przeciwko przyjęciu Konstytucji dla Europy.

Jego twórczość filozoficzna jest skupiona wokół Wittgensteina (choć z czasem zdeklarował się być bliżej Benjamina), wokół języka i dialogu jako warunków człowieczeństwa konstytuujących nasze życie umysłowe. Używał filozofii analitycznej w celu wyklarowania języka religii. Jest ona dla niego rodzajem sokratejskiej akuszerki prowadzącej ku jasności i do oryginalnej filozofii religii¹⁰².

Bestsellerem okazała się jego praca *Saber vivir (Jak żyć)*, mająca około dziesięciu wydań. Traktowała o życiu codziennym, o dobrym i szczęśliwym życiu¹⁰³. Ponieważ nie ma innego życia, chodzi o to, by jak najwięcej „wycisnąć” z niego, jak najlepiej je przeżyć i najgłębiej je doznać. Sádaba pokazuje drogi prowadzące do świadomego wyrównania sobie strat z jego przyszłej utraty. Jeśli skradziono nam coś najbardziej własnego, jeśli nasza codzienność przekształciła się w nudę, jeśli życie spłaszczono, przeciwstawiając je nieosiągalnej

¹⁰⁰ Id., *Porażka...*, s. 9.

¹⁰¹ Id., *Aprender a vivir*, Barcelona 2004 (wydanie trzecie).

¹⁰² J. Sádaba, *Mi filosofía*, [w:] *La generación de la democracia...*, s. 253–254.

¹⁰³ Id., *Saber vivir*, Madrid 1992, s. 13 (wydanie siódme). Echem wcześniejszego *Saber vivir* stało się *Saber morir*, pisze tu o życiu i „śmierci, która przytrafia się nam żywym” – J. Sádaba, *Saber morir*, Madrid 1991, s. 11.

wzniosłości, wyzwaniem wedle Sádaby pozostaje odzyskać to, co skradzione, wynieść radość z bezpośredniości bez złudzeń. Hiszpańsko-baskijski anarchista broni moralności imaginacyjnej, wyzwolonej, broni antydogmatycznego i antypolitycznego sceptycyzmu oraz wyraźnego neohedonizmu¹⁰⁴.

HISZPANKI W FILOZOFII

Na koniec warto zauważyć, że idee demokratycznego obywatelstwa, postmodernizmu, feminizmu i neohedonizmu spotkały się z dużym zainteresowaniem wśród licznych filozofujących Hiszpanek na przełomie XX i XXI wieku. Warto dodać, że do czasów Marii Zambrano (1904–1991)¹⁰⁵, demokratycznie usposobionej eseistki, snującej wielce inspirujące refleksje nad rozumem poetyckim, filozofia nie była obecna w twórczości kobiet, a w społeczeństwie hiszpańskim silnie zakorzeniony był szowinistyczny kult swoistego *machismo*. Teraz Victoria Camps (ur. w 1941 roku w Barcelonie) i Adela Cortina (ur. w 1947 w Walencji, od końca 2008 roku jest pierwszą Hiszpanką w gronie Królewskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych) odgrywają ważne role w nowej filozofii i etyce pokolenia demokracji oraz bronią znaczącej roli kobiet w życiu politycznym.

Już w 1990 roku Esperanza Guisán, socjalistka etyczna z Galicji, skoncentrowana m.in. na idei wyzwolenia kobiety, opublikowała swoisty *Manifest hedonistyczny*, nawiązujący do Epikura, odrzucający hedonizm wulgarny, ale i lekceważący zakorzenione normy tradycji. Wyraziła przekonanie, iż etyka może zaoszczędzić jednostce ludzkiej wielu zbędnych cierpień i spotęgować jej szczęście, satysfakcję i radość¹⁰⁶. Wyraziła przekonanie, że gdyby istniał Bóg prawdziwie dobry z definicji, taki manifest nie byłby konieczny, ponieważ ból, samotność i niedostatek sił wtedy w ogóle nie istniałyby¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Carlos Díaz, krytycznie nastawiony do tej nowej filozofii irracjonalistycznej, powiadał, że razem z nią występowało wówczas maksymalne uganianie się za przyjemnościami i programowy irracjonalizm. Zob. C. Díaz, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Madrid 1985, zwłaszcza podrozdział zatytułowany *Hedoné, hedoné*, s. 128–134.

¹⁰⁵ Warto uwzględnić jej inspirującą refleksję na temat żeńskich postaci – fikcyjnych i realnych (m.in. Antygony, Diotymy, Heloizy, Dulcynei, Celestyny, św. Teresy z Avila) i na temat egzystencji, tajemnicy i kondycji kobiety na Zachodzie. Porównywano ją z Simone Weil, Marguerite Yourcenar i Hanną Arendt. Zob. M. Zambrano *La mujer: Diótima de Mantinea y Eloisa*, [w:] *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*, edición a cargo de Jesús Moreno Sanz, Madrid 1993, s. 358–380. Warto dodać, iż wybitny historyk filozofii hiszpańskiej J. L. Abellán dość górnolotnie dostrzega w jej poetycko-mistycznej twórczości – pełnej symbolicznego marzenia, a nawet swoistego majaczenia na jawie – wiosenny śpiew skowronka, jutrzeńki brzask i płomienny świt nowej ery filozoficznej i kobiecej. J. L. Abellán, *El Exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid 1998, s. 280–281.

¹⁰⁶ E. Guisán, *Manifiesto hedonista*, Barcelona 1992, s. 11.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 103.

W innej książce na temat roli rozumu i namiętności w etyce, do której wstęp napisał szacowny filozof José Ferrater Mora, pokazywała, że etyka rodzi się z niepewności i zakłopotania na grząskim gruncie, że jest możliwa pod nieobecność jakiegokolwiek *credo* religijnego czy politycznego, że jest potrzebna jako instrument wyzwolenia człowieka, jako element odnowy i transformacji, jako środek wstrząsający naszym sumieniem wobec niewzruszonej dotychczas inercji¹⁰⁸.

Celia Amorós i Amelia Valcárcel należą do najważniejszych reprezentantek filozoficznego feminizmu rozumianego jako oświecony ruch wyzwolenczy i radykalnie równościowy. Celia Amorós w książce krytykującej rozum patriarchalny – poprzedzonej wstępem wybitnego historyka idei J. L. Abellána – broniła swego rodzaju feminizmu pełniącego wywrotową funkcję radykalizacji i poszerzania uniwersalizującego dyskursu wyzwolenczego w filozofii dla całego gatunku ludzkiego. Wydała ona już w 1992 roku numer „Isegorii” poświęcony myśli feministycznej w etyce i filozofii polityki. Amorós poszukuje niepatriarchalnych, właśnie feministycznych alternatyw w dziedzinie rozumu, dąży do racjonalnego i krytycznego demontażu struktur rozumu patriarchalnego¹⁰⁹. Uważa, iż wielokulturowość jest wielkim wyzwaniem dla kultury równości.

W latach 90. XX wieku ukazało się kilka wydań książek Amelii Valcárcel na temat roli płci w filozofii i politycznych relacji władzy wobec kobiet¹¹⁰. Przejęta idea sprawiedliwości i równości szans, Valcárcel jest zwolenniczką feminizmu jako nowej filozofii politycznej. W ślad za Simone de Beauvoir uważa, iż kobiety stają się kobietami nie wraz z urodzeniem, ale dopiero w kulturze.

Wreszcie w marcu 2004 roku władzę polityczną w Hiszpanii objął socjalistyczny i „feministyczny” premier José Luis Rodríguez Zapatero, który po raz pierwszy w historii w pełni wprowadził do polityki hiszpańskiej i europejskiej równościowe zasady parytetu. Bardzo trudno będzie zmienić coś istotnego w tej dziedzinie, ponieważ nawet opozycyjna Partia Ludowa akceptuje dziś wiele postulatów feministycznych.

¹⁰⁸ Ead., *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona 1990.

¹⁰⁹ C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona 1995, s. 108. Ważny jest wywiad z Amorós na temat powstania i rozwoju filozoficznego feminizmu w dzisiejszej Hiszpanii; „Isegoria” 2008, nr 38 (numer w całości poświęcony nowym tendencjom w feminizmie). Wstęp do niego napisały Concha Roldán i Marta González (aktualnie dyrektorki Instytutu Filozofii w Centrum Nauk Humanistycznych i Społecznych CSIC w Madrycie).

¹¹⁰ Zob. np. E. Valcárcel, *La política de las mujeres*, Madrid–Valencia 1997, a także jej artykuł *Entre la Venadita y la Medusa*, „Isegoria” 2008, nr 38, w którym autorka koncentruje uwagę na artystkach i feministycznej sztuce. Ważny jest też jej drugi artykuł – obszerniejsze studium o dzisiejszych wymiarach humanizmu w relacji do uniwersalizmu, multikulturalizmu, globalizacji i feminizmu (*Vindicación del humanismo*, „Isegoria” 2008, nr 38, s. 7–61).

RESUMEN

El artículo trata sobre la característica general del pensamiento español y tiene como transfon-
do los cambios democráticos surgidos tras la caída del franquismo. El autor pone de manifiesto el
impacto de la izquierda independiente francesa, sobre todo de Michel Foucault, el influjo del poste-
structuralismo, del postmodernismo hedonístico y del pensamiento feminista enteramente nuevo en
el Territorio Español.

Palabras claves: Filosofía española, Fernando Savater, Eugenio Trías, Rubert de Ventós, de-
mocracia, postmodernismo, feminismo.

SUMMARY

The essay undertakes general characteristics of Spanish thought against the background of de-
mocratic social changes after the demise of Francoism. The author pays attention to a strong impact
of the independent French Left, Michel Foucault's chiefly, to the influence of post-structuralism, he-
donistic postmodernism and to feminist thought, quite new on Spanish soil.

Key words: Spanish philosophy, Fernando Savater, Eugenio Trías, Xavier Rubert de Ventós,
democracy, postmodernism, feminism.

STRESZCZENIE

W artykule podjęto ogólną charakterystykę myśli hiszpańskiej na tle demokratycznych prze-
mian społecznych po upadku frankizmu. Autor zwraca uwagę na silne oddziaływanie niezależnej le-
wicy francuskiej, zwłaszcza Michela Foucaulta, na wpływy poststrukturalizmu, neonietzscheizmu,
hedonistycznego postmodernizmu i – całkiem nowej na gruncie hiszpańskim – myśli feministycznej.

Słowa kluczowe: filozofia hiszpańska, Fernando Savater, Eugenio Trías, Xavier Rubert de
Ventós, demokracja, postmodernizm, feminizm.