SOBRE EL BUEN TALANTE

POR

JOSE LUIS L. ARANGUREN

1.—Para una teoría del talante

El hombre, cada hombre, se encuentra siempre en un estado de ánimo. Ahora bien: el estado de ánimo en que nos encontramos, condiciona y colorea nuestro mundo de percepciones, pensamientos y sentimientos. ¡De qué distinta manera vemos las cosas que *están ahí* y que objetivamente no han sufrido ningún cambio perceptible, según que estemos tristes o alegres, según que nos sintamos jóvenes o viejos, aburridos o ilusionados! A veces, más aún, estamos obturados para todo lo que no está en función de la disposición anímica en que nos hallamos, abriéndonos, en cambio, de par en par, para cuanto concuerda con ella. Nuestra cambiante luz interior ilumina unas veces esta, otras aquella cara del mundo; la realidad se nos aparece, así, como un reflejo del talante. Es una experiencia común, por la que todos estamos, continuamente, pasando. La lectura de ciertas poesías románticas sólo puede hacerse, si de veras se quiere «comprenderlas», cuando se está de temple melancólico, propicio a la nostalgia. Ni nos suena igual el bullicio de los niños cuando estamos de bueno y de mal talante. Hoy no estamos para oír Bee-

thoven; sí para oír Bach. Mañana tal vez nadie se acuerde con nuestra alma como Debussy. Y el mejor musicólogo, el mejor bibliotecario serían los capaces de darnos la música o el libro que, cada día, cada hora, necesitamos. Pero la figuración y desfiguración de las cosas por el talante puede llegar mucho más lejos. Quien se halla poseído por el odio, por la envidia o por el resentimiento, transfiere al mundo exterior su propio estrago y niega la hermosura de los seres y la bondad de las acciones o se reconcome ante una alegría ajena, al sentir sobre sí la mirada de unos ojos puros. Y, por el contrario, ya se sabe bien de la virtud transfiguradora del amor. El acongojado no es capaz de entender una sola palabra entre las dictadas por la serenidad ni el escéptico uno solo de los actos practicados con fervor. Y al empavorecido hasta la noche clara, serena y estrellada, le acrecienta el terror.

Por eso cada ejercitación demanda, exige el talante adecuado. Para orar con fervor es menester excitarse una disposición devota del ánimo, como supieron muy bien, cada cual a su modo, San Ignacio y Pascal. Para luchar, un talante belicoso, y éste es el sentido profundo del refrán español «cuando uno no quiere, dos no riñen». Para la vida hiperactiva de nuestro tiempo, ese temple especial que significamos con el tópico de «dinamismo» y que—según leí no hace mucho tiempo en una crónica periodística neoyorkina—algunas gentes de aquella ciudad se provocan poniendo el despertador unos minutos más tarde de la hora a que deberían levantarse, con lo cual contraen, ya desde el principio de la jornada, un retraso que les obligará a vivir, durante todo el día, a marchas forzadas, sin punto de reposo.

Esta significación primordial de la disposición anímica ha sido ya muchas veces reconocida (1), aunque, en general, de manera imprecisa. Así, *poéticamente* se ha dicho que «el paisaje es un estado de alma», y quiero detenerme en esta frase porque apunta, muy derechamente, a la correlación entre «descubrimiento del paisaje» y «sentimiento de la naturaleza». La naturaleza no necesita, ciertamente, para estar ahí, de que

nadie la mire. Pero el paisaje sí. El *paisaje* requiere un *paisajista,* es decir, alguien que le sienta primero, que después le vea y que, viéndole, le ordene, componga y preste ser significativo. Para el hombre primitivo, casi igual que para el animal, no puede haber paisaje porque no hay, todavía, *distancia.* Viven inmersos, sumidos en la naturaleza; en tanto que el contemplador, el paisajista, ha de tener un pie y los ojos—sobre todo los ojos—fuera de ella. «El primer deber del paisajista es no formar parte del paisaje», ha escrito Eugenio d'Ors. «Fuera» del paisaje, pero no tanto que se vuelva de espaldas a él. Pues para el puro *humanista* tampoco existe ya paisaje: solamente hombres. A este propósito nada más aleccionador que el comienzo del diálogo platónico *Fedro,* Sócrates, de paseo con su joven amigo a orillas del Ilisos, está a punto de descubrir, si no el paisaje, por lo menos los principales elementos, individualizados, que componen el que tiene ante sus ojos: el gracioso arroyuelo con su agua fresquísima, el hermoso plátano que da sombra grata, la pradera de tierna hierba, la brisa ligera que, con su canto primaveral, hace coro a las primeras cigarras del año. Fedro, sorprendido por este insólito parar mientes del maestro en el paisaje, como si fuese—y en realidad así era—nuevo para él, observa: *Diríase que eres un extranjero o que jamás saliste del contorno de la ciudad.* Este sencillo comentario desvaneció la posibilidad de que el descubrimiento del paisaje se hubiera adelantado veinte siglos; Sócrates, recobrando su talante fundamental, replegándose de nuevo sobre su tema propio, el hombre, contestó: *Los campos y los árboles no me enseñan nada; en cambio, los hombres de la ciudad, sí.*

Petrarca pasa, desde Humboldt y Burckhardt, por el primer hombre que *ha visto* la naturaleza como paisaje. Pero la visión panorámica de éste, desde la cima del Mont Ventoux, le retrae, vueltos sus ojos hacia Italia, a dirigir, por una suerte de analogía o simbolización poética, una mirada panorámica sobre el conjunto de su vida pasada. Con lo cual queda alumbrada una gran función poética del paisaje: la expresionista.

Mediante ese gran libro de imágenes en que, por obra del poeta, se convierte la naturaleza, se logra expresar, o por lo menos sugerir, evocar, mentar, el mundo que cada cual porta en sí.

Por eso, desde el simbolismo y aun antes, empiezan a escribirse poemas con títulos objetivos, paisajísticos, que en realidad no describen, no pintan nada; sólo intentan comunicar el estado de ánimo en que se encontraba el poeta, aquella tarde, en aquel jardín, en medio de la campiña o frente al mar. Luis Felipe Vivanco recordaba, hace poco, que Constable, refiriéndose a su cuadro «La bahía de Yarmouth», en el que sólo hay pintada «la soledad de cielo, mar y tierra juntos, en una tarde con amagos de tormenta», cita el verso de Wordsworth *this sea in anger, and that dismal shore*, y añade que allí pereció su hermano en un naufragio. Pues el mar, sin necesidad de poner anécdotas en él, puede expresar, efectivamente, eso y también, como escribe Georg Schaeffner (2), lo sublime, o la soledad, o el silencio, o el ensimismamiento, o el ensueño y tantas otras cosas más. Y, por otra parte, como en seguida habremos de ver, unas veces es el estado de ánimo previo el que descubre en ese mar furor o serenidad, pero otras es una situación la que suscita el correspondiente estado de ánimo y todavía puede ocurrir—Schaeffner cita el ejemplo de «Día de Otoño», de Rilke—que la tristeza otoñal surja, a la vez, en la naturaleza y en mí y descubra yo la soledad esencial que ya nunca tendrá morada a que acogerse, yendo y viniendo, intranquilo, por las alamedas y en tanto que maduran los últimos frutos y las hojas caen. Y, en fin, ahora mismo tengo ante mis ojos dos poemas, inéditos todavía, de un amigo: se titulan «Anochecer» y «Las horas muertas», y expresan, sencillamente, el acorde de una hora del mundo y un estado del alma.

Más la prelación espiritual del estado de ánimo, sentida siempre por los más finos poetas, ha sido, además, reconocida *filosóficamente*. Fichte dijo ya, hace siglo y medio, con fórmula, sin duda, demasiado rotunda, que «la filosofía que se elige

depende de la clase de hombre que se es» y que se es idealista o materialista según se tenga espíritu de libertad o falta de dignidad, ímpetu y valentía o cobardía y pereza. Pero acaso la fórmula que, más limpiamente de presupuestos éticos, resuma lo que aquí queremos decir sea aquella del poeta, según la cual, «todo es según el color del cristal con que se mira». El cristal es nuestra alma y su cambiante color, el estado en que ella se encuentra, su talante.

Ahora bien: la primacía del talante, que acabamos de establecer, ¿no acarreará una caída fatal en el *subjetivismo* y la *incomunicabilidad* de la verdad personal? A primera vista parece que, según lo dicho, cada hombre es determinado inexorablemente por su talante y que éste constituye una especie de compartimiento estanco al que corresponderá una «verdad» puramente relativa a él.

A la acusación de subjetivismo comenzaremos contestando que, efectivamente, cada estado de ánimo nos refiere solamente un aspecto de la realidad, hasta el punto de que lo que en el habla usual se llama «la experiencia de la vida», no consiste en otra cosa sino en la articulación jerarquizada de los estados de ánimo por que se ha pasado, en haberla ido viviendo a través de todas las situaciones existenciales, a través de todas las edades, coloreada por las diversas vivencias correspondientes al niño, al adolescente, al joven, al hombre maduro, al viejo: la pura sed de saber, «mentalidad científica» casi del niño aplicado; la turbación tejida de oscuros presentimientos, tanteos del misterio y llamas de esperanza y amor, del adolescente; el afán de emanciparse y la fiebre de proyectos y aventuras, propios del joven; las pruebas de desengaños y dificultades, las tentaciones a la desesperación y a la calumnia de la vida, por las que ha de atravesar el hombre maduro antes de alcanzar la alta recompensa de la cordura; y la existencia no desmemoriada, sino, al revés, puramente memoriada, vuelta al pasado, al origen que es también el fin, del anciano... Hay unos versos de Ana de Noailles en que se dice bien el contraste entre la apertura a las cosas, curiosa, de ojos

bien abiertos, característica del talante infantil, y la cerrazón al mundo del muchacho en quien, por primera vez, ha hecho presa el amor. Aconseja a los niños y dice así:

Enfants, regardez bien toutes les plaines rondes,
La capucine avec ses abeilles autour,
Regardez bien l'etang, les champs, avant l'amour.
Car après l'on ne voit plus jamais rien au monde.

Cada estado de ánimo nos descubre, pues, una cara de la realidad. Pero hay una *jerarquía gnoseológica de estados anímicos*—de la que luego hablaremos—, con lo cual se conjura el peligro del relativismo. Salgamos ahora al paso de la objeción sobre la hermética incomunicabilidad en que nos encerraría nuestro talante. Una cosa es que, por ejemplo, con secas razones no se pueda serenar al angustiado o consolar al triste, y otra, muy distinta, que no se pueda obrar sobre el ánimo, modificando su estado. Por de pronto, no se puede desconocer el condicionamiento fisiológico, biológico, del talante, que se patentiza en los vocablos mismos. Así, se habla del *temperamento*, del *temple*, del buen o mal *humor*. Pero el *aequale temperamentum*, el estado de ánimo sereno y equilibrado, resultaba, según los antiguos, de una mezcla o *crasis* bien dosificada de los distintos humores, mezcla de fórmula individual, de donde la palabra *idiosincrasia;* y, según los modernos, del equilibrado funcionamiento de las glándulas endocrinas. Todo el mundo sabe por experiencia hasta qué punto nuestra disposición anímica depende del estado de salud en que nos encontramos, del cansancio, de la irritación o sedación de nuestros nervios, etc. La interacción psíquico-corporal es constante e íntima. Toda actividad espiritual se alza sobre una base fisiológica que, naturalmente, se puede modificar terapéuticamente. En Weimar se conservaba hasta hace poco tiempo un caballo de balancín en el que el viejo Goethe montaba cuando quería revivir el estado de ánimo desde el que había compuesto, muchos años atrás, la poesía heroico-romántica de ga-

lopantes cabalgatas. Y, por otra parte, el correlato fisiológico de talantes filosóficos, hoy tan en boga como la «angustia» de Heidegger (palabra que procede del *angor*, ahogo o sofoco por inflamación de la garganta) o, todavía más, de la «náusea» de Sartre, es evidente.

2.—Música, poesía, retórica, filosofía y religión

Pero aquí nos interesan, mucho más que la médica, otras vías de penetración y modificación del talante. Decíamos al principio que sólo «lee» de verdad un poema romántico, el que se encuentra *ya* en el estado anímico adecuado. Pero el buen poema, el buen libro, la buena música son, justamente, los capaces de suscitar, en el hombre dotado de sensibilidad que los lee o escucha, la disposición psíquica correspondiente: amor, nostalgia, desesperanza, paciente aceptación de la vida tal cual es, con sus luces y sus sombras, o incluso, simplemente, una blanca serenidad parnasiana. Y es en esta participación en el estado de ánimo ajeno en lo que consiste la comunicación espiritual, la «simpatía», el entendimiento profundo entre los hombres. Comenzamos a leer un libro y, desde el principio, entendemos conceptualmente lo que en él se dice. Y, sin embargo, en sentido profundo, no hay, todavía, comprensión. Sólo cuando llevamos muchas páginas, medio libro leído, «entramos» de verdad en él. Y por eso nos ocurre, tantas veces, que únicamente después de terminado el libro es cuando estamos en situación de comprender su prólogo o, acaso, toda su primera parte. Y por eso una primera audición musical es, siempre, insuficiente. E igual acontece con el paisaje. Cada paisaje, recordábamos, es un estado de alma. Por eso no se llega a «ver» de veras un paisaje nuevo, en tanto que no se ha dejado uno invadir, llenar los ojos, embargar de él. Lo cual requiere tiempo. La prisa invalida libros y paisajes. Un libro leído apresuradamente no llega a impregnar nuestra alma, a mudar el talante cotidiano y trivial en que

nos encontrábamos cuando le tomamos en nuestras manos. El alma, cada alma, tiene su *tiempo*, y ha de tomarse el que le es menester. Un paisaje ante el que pasamos en un medio de locomoción demasiado rápido, es como si no le hubiésemos visto. Por ello el insustituíble modo poético de viaje es la jornada a pie: *Musa pedestris*, como se ha dicho.

La poesía es, pues, uno de los modos de obrar sobre el estado de ánimo. Y así Heidegger ha podido escribir (3) que el «para qué», el sentido del habla poética consiste en la comunicación de las posibilidades existenciales de la *Befindlichkeit*, es decir, del temple fundamental.

Pero la *poesía* o la *música* no son los únicos modos espirituales de suscitar o trasuntar un estado anímico. Junto a ellos se cuentan, también, la *retórica*, la *filosofía* y la *religión*.

La retórica aventaja a la dialéctica (4) disputante y ergotista, en que no se limita a hablar a la razón discursiva, sino que se dirige, como la poesía, al hombre entero. Pero es una poesía «fijada», lexicalizada, «escolástica», enteramente municionada, pura mecanización de la técnica poética, repertorio de fórmulas bien comprobadas. Y además es interesada. Pues la poesía auténtica sólo quiere ser comunicación, voz, canto —«una inspiración por nada. Un soplo de Dios. Un viento», dice el último verso de uno de los SONETOS A ORFEO—y, como ha escrito Bertram, «opera tanto más sobre la vida cuanto menos *quiere* operar». Por el contrario, la retórica es *técnica psíquica* para producir el talante buscado, para influir sobre el oyente y conmoverle, dirigiéndole al fin previsto por el retor. El orador es un manipulador de almas, un hombre ducho en la doma de las emociones: sabe despertarlas y conducirlas a voluntad (5). Claro que un mínimum de retórica—estilo, arte—es imprescindible. Y, por otra parte, ocurre a veces que aquella metáfora, por ejemplo, que para quien la emplea es *ya* retórica, para ciertas almas ingenuas que la escuchan por primera vez es, *todavía*, poesía. Pues el tránsito de una a otra es, en ocasiones, sobremanera sutil.

Con la filosofía, con la buena filosofía, acontece lo que

antes se dijo respecto de la poesía: que reposa sobre un talante determinado y, a la vez, termina suscitándole. Hay aquí una suerte de «correlación funcional», algo así como aquella «causalidad recíproca» de que hablaron algunos escolásticos. Para comprender verdaderamente a Platón se requiere un sentimiento idealista de la vida; pero al que frecuente su lectura y se deje traspasar por ella, terminará despertándosele.

Por ello la *escolástica* católica no puede ser rectamente comprendida sino dentro de un mundo espiritual en que, además y por encima, hay religión, ascética y mística. El P. Hellín, polemizando con la filosofía de la existencia, escribía, hace algún tiempo, en la revista *Pensamiento* (6): «Se echa de menos en la filosofía escolástica la descripción de la contingencia humana, y su nativa y perfecta nihilidad? Mas esta parte la ha cultivado la escolástica, no precisamente en *libros de filosofía*, pero sí en *libros de ascética*.» Es un error desgajar la escolástica de la ascética y de la mística, para convertirla en mera dialéctica. Pues, según veíamos más arriba, nuestro talante determina nuestra visión, nuestra intelección. De ahí la insuficiencia constitucional de la dialéctica a palo seco para convencer vitalmente, para persuadir al adversario que se encuentra en un estado de ánimo—desesperado, por ejemplo, u obseso, o escéptico—radicalmente distinto del nuestro. Hay un ejemplo histórico, muy conocido, que ilustra bien lo que se quiere decir aquí: las disputaciones de Lutero con el Cardenal Cayetano y el doctor Eck y su polémica con Erasmo, que no fueron, en realidad, más que el insensato altercado entre personas que hablan, cada uno, distinta lengua, entre personas que hablan desde un temple existencial radicalmente distinto. Si alguna posibilidad quedaba de hacer volver a Lutero a la Iglesia, sólo un nuevo Agustín, el santo que supo ligar a *lo católico, lo existencial*, lo hubiese logrado. O, por lo menos, le hubiese comprendido no sólo en lo mucho de malo, sino también en lo poco de bueno que aquél tenía. La fuerza del silogismo y de los modos silogísticos es meramente externa y deja intocadas las porciones entrañables de nuestro ser.

En realidad, frente a la *dialéctica* valdrá siempre el reproche *retórico*, el de Cicerón en *De finibus:* «La dialéctica—dice—os pincha, como con dardos, con interrogacioncillas puntiagudas; pero los mismos que responden «sí», no han experimentado ninguna conmoción de ánimo y se van como habían venido.» Y añade: «El dialecta estoico, lejos de inflamar a sus oyentes, apaga el fuego de quien acude a él» (7). (Cicerón, claro está, no podía prever la estupenda retórica de que, años después, usaría el estoico Séneca.)

El defecto de una *escolástica separada* sería, pues, el mismo de la dialéctica: pretender convencer en frío, sin advertir que cada estilo de discurso reposa sobre un talante determinado, y reducir así la filosofía a una forma secamente *lógica* de pensamiento. El filósofo, antes que nada, debe procurar ponerse en el estado de ánimo que, según su concepción, estime privilegiado para, desde él, proceder a filosofar. He aquí la justificación, incluso desde una posición no-creyente, del proceder que consiste en prologar el estudio con la oración y el de la sabia liturgia de las «misas del Espíritu Santo». Y una vez conseguido para sí ese *buen talante*, el filósofo, que es también maestro e investiga para los demás, debe asumir todos los viáticos con cuyo socorro pueda despertar en el discípulo, oyente o lector, el talante necesario para penetrar en el ser metafísico. Fichte comparaba, muy atinadamente, la persuasión filosófica a la persuasión poética, y afirmaba que la adhesión a las verdades depende de la actitud de ánimo y de la adhesión del corazón. Permítaseme transcribir, en el mismo sentido, el pasaje siguiente de Eugenio d'Ors:

> *En el trabajo filosófico las demostraciones no se producen jamás por acumulación mecánica de elementos de determinación lógica, como, por acumulación de peso, la inclinación de una balanza, sino por suscitación simpática de fuerzas interiores decisivas; de la misma manera que, después de una tarea activa de consejos y recomendaciones, se produce la resolución moral del varón justo, y nunca de fuera adentro, por imposición, sino de*

dentro afuera, por creación y proyección del propio espíritu de cada uno; y nunca en momento del tiempo precisable, sino por trabajo sucesivo, indeterminable tal vez, nunca por «convicción», siempre por «persuasión» (8).

Pero en la actualidad se ha caído en el extremo opuesto a la dialéctica antigua, y de descuidar el punto de la *metanoia filosófica,* de la previa *conversión del ánimo,* se ha pasado a concebir la filosofía como provocación de un talante trágico, como arte de hacer «temer y temblar», como angustia y desesperación. En esto consiste el «existencialismo».

Y éste nos lleva directamente a tratar de la religión en relación con el talante, pues—según creo haber mostrado en otro lugar (9)—también una forma de religión, la *luterana,* se funda en ese temple existencial consistente en angustia y desesperación. Y aquí, para no repetir, debo referirme a los preliminares de otro artículo mío sobre Unamuno (10). Verdaderamente, la religión que se cree y vive, aquella en la que se crece, madura y muere, conforma al hombre con más fuerza que cualquiera otra condición, que ninguna otra influencia. Según como sea nuestro Dios, así seremos nosotros. Nada es comparable a esta configuración religiosa del modo personal de ser. Subjetivamente se comprende muy bien. Es que el hombre, antes que ninguna otra cosa, es religioso (o i-rreligioso, es igual), se siente criatura desvalida, traspasada de veneración por los prodigios del mundo y por Aquel que a través de ellos se revela, pero sólo a medias, sin salir del misterio, encubierto en él.

Visto el problema en su vertiente objetiva, debe esclarecerse, ante todo, cuál sea el puesto de la religión entre las diversas objetivaciones del espíritu humano. Si fuera permitida—que no lo es—la ruptura de la unidad del espíritu, debería hablarse de un primado de la religión sobre la cultura. Pero la religión es *también* cultura, aunque no sea sólo cultura. Aún más : Es, precisamente, el núcleo central de la filosofía, y, en general, de la cultura toda. No, ciertamente, en el sentido de que la filosofía apenas sea más que trabajosa reconstrucción

racionalizada de lo religiosamente revelado (fideísmo). Menos aún en el de que la religión anticipe un tosco y primitivo entrever lo que después llegará a ser rectamente comprendido por la gnosis filosófica *(Hegel)*. La reducción a unidad de religión y filosofía es inadmisible; mas esto no empece a la primacía de la religión que, al establecer el orden y relación del hombre con respecto a Dios, y el sentido de la vida mundana, delimita un ámbito cultural y una idea del hombre. Entre tantos testimonios como podrían traerse de esta cualidad determinante que posee la religión, nos limitaremos a alegar el de Max Scheler, quien invoca «el hecho, históricamente demostrable hasta en lo más particular, de que todas las metafísicas que ha habido permanecen en el ámbito de las categorías fundamentales religiosas». Y añade: «Los numerosos sistemas metafísicos de los indios, de los griegos, de las épocas cristianas, presentan familias de sistemas metafísicos que, a pesar de la gran diferencia de sus partes entre sí, conservan, sin embargo, cada una, un carácter de conjunto característico. Y es, en último término, la diferencia esencial de las religiones, a cuya esfera de dominio pertenecen, quien les confiere ese carácter común» (11). La religión acota un campo dentro de cuyos linderos los filósofos, los artistas y los científicos ojean, levantan y aprehenden cada cual su propia caza. Pero de ese campo no pueden salir más que, si acaso, para entrar, con gran dificultad, en otro, deslindado igualmente por otra religión.

Precisamente porque esto es así, las alteraciones religiosas llegan a modificar el talante, no ya sólo de los individuos, sino de pueblos enteros, como ocurrió, por ejemplo, en el siglo XVI europeo. Cualquiera que posea algún sentido histórico ha de percibir la grieta que separa al español de Carlos V, empapado de esencias y primores renacentistas, de la gravedad bajo Felipe II, o la distancia espiritual entre el inglés de la *old merry England*, la vieja Inglaterra católica que lanza con Shakespeare, cuyo padre era todavía católico, su canto de cisne, y la tiesura británico-puritana que le sucedió. Pero lo que no

siempre suele advertirse es que estas grandes mutaciones en el sentido de la vida se originan en una fundamental variación religiosa. La necesaria, la ineludible tarea de combatir la herejía, creó en el español el nuevo estilo de vida, grave, severo, enlutado de vestido y de alma. Esa misma herejía convirtió, a quienes la abrazaron, en los angustiados luteranos alemanes, en los abrumados calvinistas suizos y hugonotes franceses, en los tétricos puritanos escoceses y aun ingleses, los ingleses de Cromwell.

3.—El buen talante.

Hasta ahora veníamos valiéndonos exclusivamente de las expresiones «estado de ánimo» o «talante». Pero en el párrafo último se han deslizado, un poco inadvertidamente, otras dos locuciones, hasta ahora inempleadas, «sentido de la vida» y «estilo de vida». ¿Son sinónimas de aquéllas? No. Debemos distinguir cuidadosamente, de un lado, el talante, estado de ánimo o sentimiento de la vida; del otro, la actitud, el estilo o el sentido de la vida.

El sentimiento, estado de ánimo o talante es una disposición espontánea, pre-racional—próxima a la pura *sensibilidad* de la terminología escolástica—, un *encontrarse* sin saber porqué, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo en medio del mundo. El hombre adánico o en situación de crisis, sin techo ni hogar espiritual, es el más propicio a entregarse a sus puros estados de ánimo. Por el contrario, el apoyo en una tradición, la seguridad, el descanso en una fe racionalmente justificada, la posesión de una firme concepción de la vida convierten el «talante» en «actitud», dan «sentido» a la vida, le prestan «estilo». La actitud es, pues, un talante, no ya desnudo, sino informado y ordenado, penetrado de logos. Esta distinción, establecida por O. F. Bollnow (12), es fundamental—quiero indicarlo aquí sólo de pasada—para entender el *catolicismo como modo de*

ser, pues la *interpretatio graeca* y *romana*, el concepto de *dogma*, los *preambula fidei* y una cierta innegable vigencia de la *philosophia perennis* en cuanto a su sentido, por más que sus fórmulas puedan, a veces, no satisfacernos ya, todo esto —contra lo que creyeron los modernistas—es inseparable de la religión católica.

Es curioso observar que los pensadores españoles, aun los más afines a la filosofía de la existencia, han estudiado con diligencia y agudeza extremas los cambios de actitud, posición o punto de vista del hombre en las distintas situaciones históricas, pero apenas han parado mientes—excepto Unamuno—en el estado de ánimo o talante. En Zubiri no es extraño, dada su forma abstracta, rigurosa a toda costa, intelectualista, de pensamiento (12 bis). Pero que Ortega apenas nos haya dicho sobre el tema, junto a algunas valiosas indicaciones aisladas, que la fisolofía y el cristianismo han nacido de la desesperación—a lo que últimamente ha añadido unas exhortaciones importantes, pero demasiado sumarias, a la «calma»—, es menos comprensible.

Al lado de esta distinción entre talante y actitud y, en ocasiones, entrelazándose con ella, hay que distinguir, por su diferencia de arraigo, el estado anímico profundo y fundamental, aquel en que *consistimos*, de este o el otro cambiante humor que nos poseerá algunas horas, como consecuencia de un disgusto o una mala noticia, acaso simplemente por pura nostalgia de vivir una tarde lluviosa, y que se disipará luego sin dejar huella. No es lo mismo, evidentemente, *ser* alegre que *estar* alegre, ni llorar que vivir hundido en la aflicción. Emiliano Aguado lo ha dicho bella y un poco rilkianamente :

> *He aquí a nuestros contemporáneos presos de lo más particular, lo más concreto, lo más intransferible y que, sin embargo, no es al propio tiempo lo más personal: sus estados de ánimo. Cada cual tiene su alegría y su tristeza, pero hay que bregar mucho hasta dar con ellas; no es mía esa tristeza que viene de cuando en cuando al ánimo, ni esa alegría que me sorprende como una deto-*

nación del timbre del teléfono. Esos temples de ánimo que van y vienen como hojas secas arrebatadas por los viento del otoño, no traen nada nuestro y se llevan en cambio, del tiempo que nos pertenece, ese tumulto de posibilidades que comporta cada instante (13).

Fué Max Scheler quien más cuidado puso en separar las distintas capas de sentimientos humanos. Los más exteriores —decía—son el dolor y el placer correspondientes a los valores de lo agradable y lo desagradable. Los sentimientos vitales, el bienestar, la plenitud de vida o su decrecimiento, la enfermedad como estado (dolencia), la atrabilis, etc., se hallan en la capa siguiente. Por debajo de ésta se encuentran los sentimientos espirituales, y todavía más hondos, los religiosos, la beatitud y la desesperación, la piedad y la impiedad, la fe y el descreimiento. Es, pues, posible que una misma persona se encuentre superficialmente colérica, o doliente, o malhumorada y viviendo sin embargo, en lo profundo de su alma, la paz de Dios. Y también viceversa; sabido es cuán frecuentemente suelen ir emparejados el goce erótico y la desesperación.

Hay, pues, y por de pronto, una jerarquía de estados de ánimo que se deja reducir a la *autenticidad* y la *profundidad;* mi temple anímico fundamental, aquel *desde* el que vivo y *del* que vivo—o me desvivo—es el que, por bajo de los pasajeros humores, importa y decide.

Pero es ineludible plantear otro problema que nos interesa aquí de manera fundamental: el de una *jerarquía gnoseológica de estados de ánimo.* ¿Cuál es la disposición anímica en que debe el hombre encontrarse para que se le descubra la verdad? La respuesta griega es bien conocida. El estado de ánimo con que se inicia la *teoría* es la admiración. Para aludir al estado subsiguiente—y también, en cierto modo, anterior—disponían los antiguos de diversos vocablos dotados, además, de bellas y reveladoras conexiones de sentido: el *studium* que, antes que «estudio», significa «afición», «inclinación» y casi «amor»; el estado de ocio *(otium),* vivido de modo po-

sitivo; la palabra griega equivalente, la *skholé*, que es, primero, ocio, después la ocupación propia del hombre ocioso, es decir, el estudio y, en fin, «escuela» (filosófica). Y la *euthymía* y *athambía* de Demócrito, la disposición del ánimo bien templado, tranquilo, libre de temor, y personificación, por otra parte, de la Confianza y la Alegría.

Sin embargo, Heidegger ha preferido, para señalar al «temple teorético», la *raistone* y la *diagoge* a que se refiere Aristóteles al principio de la Metafísica (14). Mas ¿por qué elegir ese pasaje aristotélico, que no puede considerarse especialmente calificado? La respuesta no es demasiado difícil: porque permite, más holgadamente que ningún otro, interpretarle introduciendo en él, un tanto subrepticiamente, los supuestos de la propia filosofía. La *raistone*, vida fácil y segura, aparece, a los ojos de un pensador de «época de crisis», al juicio de un filósofo de la existencia difícil, insegura y amenazada, como naturalmente «irreal» y más «boba» que verdadera. Y con la *diagoge*, traducible por «diversión» (en un sentido peyorativo no muy alejado del pascaliano), el juego de prestidigitación resulta todavía más fácil: es el «pasar el rato», el frívolo «entretenerse» de quien, merced a una situación privilegiada y, para decirlo todo, inauténtica y «falsa» en la vida, no tiene nada de que «preocuparse», nada «que hacer».

Pero esto, más que estricta interpretación, asemeja tergiversación de la posición que se ha venido a combatir. Sólo un heideggeriano puede valorar más alto el *tedio* que el *ocio*, pues la relación entre ambos es, para cualquiera, la que media entre «lo vacío» y «lo lleno». Y si, adoptando el punto de vista de Pascal, condenamos la «diversión», tenemos derecho a considerar, con Landsberg (15), también diversión, «diversión hacia la nada», a la propia angustia.

No será ocioso detenernos un instante a examinar el estado de ánimo desde el que se ejercitaba el pensamiento cartesiano. En el *Discurso del Método*, escrito con tanta galanura, y que inaugura un nuevo estilo filosófico, tan cultivado lue-

go en Francia, desde Maine de Biran a Gabriel Marcel, consistente en la trasposición al plano intelectual de la *confesión* agustiniana, hay unas famosas palabras atinentes a nuestro tema:

> *Hallábame por entonces en Alemania, adonde me llamara la ocasión de unas guerras que aún no han terminado; y volviendo de la coronación del Emperador hacia el ejército, cogióme el comienzo del invierno en un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiera y no teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos.*

Renato Descartes se encierra en un cuarto bien calentito para meditar. Hasta él los escolásticos, que veían en la filosofía la sierva de la teología, se esforzaban por instalarse devotamente en Dios para contemplar desde El la realidad. Las palabras cartesianas revelan un nuevo talante filosófico: la investigación *sine ira et studio,* sin admiración, sin amor, antes bien, con *sentido crítico,* con *desconfianza* (Ortega ha llamado la atención sobre esta *actitud moderna).*

La época de la filosofía abstracta y del talante ideal que consistiría en frigidez incolora, aséptica de cualquier contaminación afectiva, comenzó con Descartes. Es natural; el racionalismo, atento sólo a los conceptos, exigía, como propedéutica del pensar, la purgación de toda moción sentimental: que el hombre sea convertido en pura máquina elaboradora de pensamientos. Pero si el alma se tiñese de humores dulces, coléricos o amargos, todas las cosas se colorearían *ipso facto* del predominante humor, y la objetividad se habría perdido.

Mas a la era de la filosofía abstracta sucedió otra—en ella vivimos todavía—de la filosofía demasiado concreta, a la cual no es ya la *objetividad* lo que le interesa, sino la *realidad,* la *vida,* la *existencia.* Según semejante concepción, cada filosofía corresponde a un talante determinado del que no es más

que epifenómeno o superestructura. Es, en definitiva, si se prescinde del deje psicológico-conductista, lo que dijo Unamuno: «La doctrina que forja o abraza un hombre suele ser la teoría justificativa de su propia conducta» (16). Pero la filosofía puede llegar a ser expresión, no sólo del talante individual, mas también del colectivo, del talante propio de la época. Y así, a un tiempo de crisis, a un tiempo sombrío y desesperanzado, corresponderá una filosofía «existencialista».

¿Qué hay de justo en este cambio radical de actitud, en este viraje en redondo del pensamiento contemporáneo? La filosofía, como la poesía y, en general, todos los modos de comportamiento humano, se aleja del *sistema preconstruído* para acercarse a la *vida* tal como en verdad y cada día es. Pero la vida es alegría y tristeza, paciencia e impaciencia, sosiego y prisa, inevidencia y fe, tedio y diversión, amor y odio, desesperación y esperanza, angustia y confianza, paz y desgarramiento interior. El que de veras quiere conocer la realidad, debe verla a través de todos los colores, a todas sus luces, a la del sol, en la penumbra y hasta en la oscuridad. No hay, pues, un *único* estado de ánimo apto para el conocimiento. Pero hay, sí, una jerarquía de estados de ánimo y en lo alto de ella están—*buen talante*—la esperanza, la confianza, la fe, la paz. Ahora bien: tales disposiciones anímicas requieren, para prevalecer en un *mundo* como éste, miserable, roto, caído, amargo, cruel, mortal, un fundamento *supramundano*, religioso. Requieren el apoyo en un Dios revelado e infinitamente misericordioso, en una tradición infalible, en una Iglesia, cuya Cabeza es Cristo, que nos conduzca de la mano, como a niños, a la salvación; y que este sentimiento de apoyo tenga un fundamento racional suficiente, dé al *talante* estabilidad, firmeza de *actitud*. Requieren, en suma, un *catolicismo como modo de ser*. Karl Vossler, en su biografía de Lope de Vega (17), advirtió, casi con sorpresa, el amparo espiritual que ha procurado siempre nuestra religión a los españoles. Y aunque el empacho de moral que queda a los protestantes cuando ya casi han dejado de serlo, le arrastre a una cierta

deformación caricatural de los rasgos católicos, quiero transcribir aquí algunas de sus palabras como cierre de este artículo y en homenaje a su memoria. Dicen así:

> *Lo monárquico, español, católico y nacional envuelve y protege de modo tan seguro, paciente, severo y bondadoso la vida sentimental e instintiva, agitada en exceso, del poeta, que la libera de una vez y para siempre de las hondas crisis de conciencia, de la angustia psíquica, del temor de la muerte y de la propia responsabilidad, de manera que puede dejarse vivir alegremente, como si el reino de Dios fuese ya realidad plena en torno suyo. En un mundanal reino que, como la España de los Habsburgos, con tal poder y con tal éxito rechazó el asalto del individualismo religioso, podía, en efecto, prosperar muy bien la creencia de que, amparado en la verdad única, acolchado ya aquí abajo paradisíacamente, podía uno permitirse toda clase de desenvolturas, regocijos y barrabasadas... Que dance la barquilla como pueda y como deba danzar: en el más allá está firme el áncora. Que la humana criatura, por el bien o por el mal, se descoyunte aquí abajo hasta perder el resuello, al cabo por la soga de la muerte presa, es cosa venial y perdonable en tanto se mantenga vinculada a la verdadera Fe.*

José Luis L. Aranguren.
Velázquez, 25.
MADRID (España).

NOTAS

(1) En España, y dejando a un lado los intentos del autor, sólo sé de un hombre que se haya hecho cuestión, seriamente, del estado de ánimo: Emiliano Aguado. Pero éste lo ha hecho con tan monocorde intensidad que compensa la inadvertencia de otros. Aguado entiende—y practica—la literatura como pura proyección de un talante, como alumbramiento de esa experiencia inaccesible, por *anterior*, a todos los razonamientos; más aún, anterior a cualquier articulación, a cualquier forma. El análisis de sus *paisajes*—«montaña», «jardín», «aurora», «niebla», inobjetivadas simbolizaciones de una desnuda situación anímica en la que se funden y disuelven—y de sus *personajes*—esperanzas de nada, enamoramientos de nadie, seres inciertos absolutamente carentes de figura y carácter, simples perspectivas prerracionales sobre la vida—, análisis que algún día habré de hacer, constituiría, sin duda, la mejor ilustración al presente artículo. Pero sería imperdonable omitir la referencia a un buen artículo de Pedro Laín, *Harvey* y

Don Quijote («Vestigios», pág. 376), que inquiere, igual que el presente artículo, el talante—o los talantes—desde los que se descubre la verdad del mundo.

(2) Cfse., *Claude Debussy und das Poetische.*

(3) *Sein und Zeit,* pág. 162.

(4) Sobre la polémica entre la retórica y la filosofía a través de Isócrates y Platón, véase *Paideia* de Jaeger.

(5) Véase la rápida pero profunda indicación de Heidegger en *op. cit.,* páginas 138-9.

(6) Núm. 12, págs. 475-6.

(7) Libro Cuarto, III, 7.

(8) Cfse. *Una primera lección de filosofía.*

(9) Puede verse el artículo *Teología luterana y filósofos de nuestro tiempo,* publicado en el núm. 56 de la revista «Escorial».

(10) *Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno* (núm. 36 de la revista «Arbor»).

(11) Cfse. *De lo eterno en el hombre,* pág. 41 de la edición española.

(12) *Das Wesen der Stimmungen,* págs. 124 y ss. Claro está que un *talante puro* es humanamente imposible, porque el hombre es, constitutivamente, *sensibilidad* e *inteligencia.* Pero pueden predominar la una o la otra. Lutero es un ejemplo del hombre dominado por su talante. Calvino, al revés, encarna una forma de vida rígida y casi insensible. El término medio, de interpretación y equilibrio de estado de ánimo e inteligencia, se encuentra en cualquier buen católico.

(12 bis) Ultimamente, con su idea de la «inteligencia sentiente», ha trascendido, teóricamente, la posición intelectualista. Pero su admirable «estilo de pensar» sigue siendo el mismo.

(13) Prólogo del *Libro de los Salmos,* inédito.

(14) *Vide Met.* A, 2, 982 b, 22 y *Sein und Zeit,* pág. 138.

(15) *Experiencia de la muerte.*

(16) *Ensayos* (Edición Aguilar), t. I, pág. 83.

(17) *Lope de Vega y su tiempo,* capítulo XI.