

Julián Marías:
Breve tratado de la ilusión

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1984

Segunda reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1990

© Julián Marías

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1984, 1985, 1990

Calle Milán, 38; 28043 Madrid; teléf. 200 00 45

I. S. B. N.: 84-206-0046-6

Depósito legal: M. 27. 662-1990

Papel fabricado por Sniace, S. A.

Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.

Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

Printed in Spain

Hace muchos años, quizá alrededor de veinte, que me ronda este título preciso: *Breve tratado de la ilusión*. Desde entonces tengo, más que la voluntad, la *ilusión* de escribir el libro así titulado. ¿Por qué? Sin duda por haber experimentado intensas ilusiones; pero no es razón suficiente: ¿no basta con vivirlas? Cuando se tiene vocación teórica, tal vez no. Hay que reflexionar sobre lo que se vive para así revivirlo; para tomar posesión de ello y no resbalar; para que eso llegue a ser parte de uno mismo.

Y me encontré, tan pronto como empecé a pensar, con dos sorpresas. La primera, que la palabra «ilusión» —tan general, de tan larga historia, de tan claro linaje latino, común a tantas lenguas— es, sin embargo, inesperadamente, algo privado de los que hablamos español. Es decir, que entendemos por ilusión, además de lo que entienden los demás, algo nuevo, distinto y mucho más importante: precisamente lo que desde siempre me fascinaba. La segunda sorpresa es que apenas se sabe *qué es ilusión*. Entre tantos temas sobre los que se ha pensado poco, éste significa un extremo, una cima; pero como se trata de oscuridad, mejor diríamos una sima.

Tan pronto como me di cuenta de ello, sentí la necesidad de descender a ella, como Don Quijote a la cueva de Montesinos. Ese deseo imperioso no me ha abandonado nunca. He sentido la exigencia

intelectual de ponerme en claro; y a la vez he anticipado una vez y otra la delicia de entrar en la cuestión, ir la desvelando, averiguar en qué consiste, qué promete, adonde nos lleva.

Extrañará que a pesar de tratarse de un libro *breve*, haya dejado pasar decenios sin ponerme a escribirlo. Los libros tienen su hora, y esta puede pasarse. Pensar y escribir sobre la ilusión reclama su vivencia adecuada, una intuición de desusada plenitud, un temple que haga posible que las palabras vengan a ponerse en su lugar, al ser llamadas, y hace falta tener voz. La vida, además, tiene urgencias, y con frecuencia se aplaza lo más interesante, cuando es menos apremiante. Hubo un momento, hace años, en que estuve a punto de empezar a escribir una primera página. El azar o el destino lo impidió de la manera más radical. Pensé que ese breve libro nunca llegaría a escribirse.

Pero me ha sido imposible olvidar esa preocupación, preguntarme qué quiere decir, de verdad, ilusión. Al recordarla, al echarla de menos, al imaginarla, al sentirla en ocasiones, se me presentaba siempre como con el rostro cubierto con un velo. El no encontrar en ninguna parte ni la menor iluminación sobre ello excitaba mi deseo, mi punzante deseo de saber. Tenía la impresión de «saberlo» ya, en forma nebulosa y oscura, de que bastaría tender las manos del pensamiento para apresarla y arrancarle su secreto —porque de un secreto se trata—.

Tengo además una extraña conciencia de «deudas», cuando creo poder hacer algo que no está hecho. Siento confusamente que no tengo derecho a no hacerlo. Es posible que una mujer que ha concebido a un hijo se sienta sin derecho a no alumbrarlo.

Llevo demasiado tiempo dentro este proyecto de libro —y demasiado dentro— para renunciar a él. Tan pronto como he entrevisto una posibilidad me he vuelto a ella para aprovecharla. No estoy seguro de poder escribirlo. Pero voy a intentarlo.

JULIÁN MARÍAS
Madrid, 20 de marzo de 1984.

I. Un secreto de la lengua española

La palabra *ilusión*, que aparece en todas las lenguas románicas y en algunas con un elemento románico, como el inglés, se deriva directamente del latín *illusio*, sustantivo procedente del verbo *illudere*, cuya forma simple es *ludere*, derivado a su vez del nombre *ludus*. *Ludus* quiere decir 'juego', más bien de hecho o acción, a diferencia de *iocus*, juego verbal, aunque esta distinción se va borrando pronto. *Illudere* es jugar, divertirse con algo, pero su sentido fuerte es bromear, burlarse, ridiculizar; a veces, estropear o destruir. *Illusio* es burla, escarnio (en retórica, a veces ironía, equivalente de la *eironeía* griega); en la Vulgata adquiere un sentido que va a predominar después y ser decisivo: *engaño*; así, en el Salmo 37, 8: *Quoniam lumbi mei impleti sunt illusionibus*; y en Isaías, 66, 4: *Unde et ego eligam illusiones eorum, et quae timebant adducam eis*. (Por cierto, la última edición vaticana de la Vulgata, 1979, donde el Salmo 37 —38 en la nueva numeración— decía *illusionibus*, dice *ardoribus*; y en el texto de Isaías *illusiones* se sustituye por *malam sortem*, sin duda por una aproximación mayor al original hebreo, que reflejan también las versiones recientes a lenguas modernas.)

En las lenguas románicas, *ilusión* es voz relativamente reciente. En el *Universal vocabulario en latín y en romance* de Alfonso de Palencia

(Sevilla 1490) no aparece la palabra *illusio*, pero sí el verbo *ludere*, que se traduce «saltar jugando: y engañar: y escarneçer». En el Diccionario de Nebrija no aparece 'ilusión' como palabra romance, y ni siquiera como traducción de *illusio*; *illudo* es «escarnecer, y burlar»; *illusio*, «aquella obra de escarnecer».

Ilusión aparece, en cambio, definida en el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, de Sebastián de Covarrubias (Madrid 1611), y con considerable amplitud: «Vale tanto como burla, del verbo latino *illudo, dis, derideo, ludibrio habeo*; quando nos representan una cosa en apariencia diferente de lo que es, o por causas secretas de naturaleza, aplicando *activa passivis*, o por alteración del medio o del órgano del sentido, o por vehemente aprehensión de cosa imaginada, que parece tenerla presente. El demonio es gran maestro de ilusiones, por su gran sutileza y agilidad, junto con su malicia, y con ellas ha tentado a muchos santos, los quales le han vencido con la gracia de Dios y le han embiado corrido y acovardado, como San Antonio, San Benito y otros muchos santos. »

En el tomo IV del *Diccionario de Autoridades* (1734) se trata ampliamente de la voz 'ilusión', con documentación muy interesante. En una primera acepción, «Engaño, falsa imaginación u aprehensión errada de las cosas. Es del Latino *Illusio*, que significa lo mismo». Y se aducen varias autoridades: Nieremberg: «La oración sin mortificación, o es *ilusión*, o no será ilusión. » Solís: «Serán *ilusiones* de algún encantamento, semejantes a los engaños de la vista. » Pero hay una segunda acepción: «Se toma también por falsa o engañosa aparición: como las que suele hacer el Demonio, transformado en Ángel de luz, y de otro modo. » Y las autoridades: G. Gracián: «*Ilusión* es un engaño que hace el Demonio, transfigurado en Ángel de luz, con apariencia de espíritu y santidad. » El Diccionario da como equivalente latino *Inane spectrum*. Y añade una autoridad más literaria, de Calderón en su auto *Sueños hay que verdades son*:

En cuyo pasmo el sentido
absorto, atender procura,
por sí *ilusión* que se ve,
es *ilusión* que se escucha.

Finalmente, una tercera acepción: «En términos Rhetóricos. Especie de ironía viva y picante, con que se hace zumba de alguna cosa. Lat. *Illusio*. »

No se contenta el *Diccionario de Autoridades* con la voz 'ilusión', y añade las palabras derivadas 'ilusivo', 'iluso', 'ilusor', 'ilusorio'. Todas ellas con los significados negativos de engaño o burla. Así, 'ilusivo': «Falso, engañoso, phantástico y aparente. » Y un ejemplo de Villamediana:

Que nunca bien *ilusivo*
engaña mal verdadero.

'Iluso': «Rigurosamente quiere decir engañado, o burlado; pero en nuestro Castellano se toma casi siempre, y se aplica al que está engañado y falsamente persuadido del Demonio, en materias de aparente virtud. » 'Ilusor': «El que engaña, o se burla de otro. Es voz puramente Latina. » 'Ilusorio': «Lo que es capaz de engañar. En lo forense significa nulo, revocado, y sin ningún valor ni efecto: como Causa ilusoria, juicio ilusorio. » Y siempre las correspondientes autoridades.

No cabe mayor negatividad: burla, escarnecimiento, engaño, especialmente diabólico; con este matiz se emplea frecuentísimamente en la literatura ascética y mística del Siglo de Oro.

Ese sentido negativo se encuentra igualmente en otras lenguas. El *Dictionnaire de l'Académie Française* (Nismes 1789) trata ampliamente esa palabra y algún derivado. La idea de engaño, espontáneo o provocado, domina; no falta la referencia a los engaños del Demonio, o de la magia; también «pensamientos e imaginaciones quiméricas»;

finalmente, «ciertos sueños o fantasmas agradables o desagradables que halagan o turban la imaginación». Lo mismo en italiano, en inglés (véase el minucioso artículo en el *Webster International*): engaño, ilusión, óptica, por ejemplo; en caso extremo, alucinación. Esta es la significación, antigua o actual, de la palabra *ilusión* en todas las lenguas que conozco.

Con una excepción: en español, desde un momento que será menester precisar, aparece un sentido completamente distinto, *positivo*, valioso, que alcanza la más alta estimación. Es el que tiene en expresiones como «tener ilusión» por algo o por alguien; hacer una cosa «con ilusión»; una cosa es «hacerse ilusiones» y otra bien distinta «estar lleno de ilusión». No es lo mismo «ilusorio» que «ilusionante»; en nada se parece «ser un iluso» a «estar ilusionado».

¿Cómo se pasa de una interpretación de la ilusión a la otra? ¿Cuándo? ¿Qué significa este cambio, cómo influye en la visión de la realidad? ¿Qué consecuencias tiene para la vida española —y de los demás pueblos que hablan la misma lengua— ese tránsito semántico tan extraño y original? ¿A qué responde ese secreto tan desconocido, siempre pasado por alto, de la lengua española? Porque lo interesante es, sin duda, ese sentido positivo: esa es la ilusión por la cual vale la pena preguntarse.

Una innovación romántica

Es curioso cuánto han tardado los diccionarios en darse por enterados de cambio semántico tan importante como el que experimenta la palabra 'ilusión' en los primeros decenios del siglo XIX. Todavía hoy dista mucho de estar registrado adecuadamente.

En 1845, el *Nuevo Diccionario* de Salva da esta definición: «Concepto sugerido por nuestra imaginación sin verdadera realidad. *Illusio*, *deceptio*. » Y el Diccionario de la Sociedad Literaria decreta: «Toda ilusión es engañosa. » El de Sinónimos de Seix Barral da: «Quimera,

desvarío, sueño, delirio, ficción. » Y todavía hoy el Pequeño Larousse da las definiciones más negativas: «Error de los sentidos o del entendimiento, que nos hace tomar las apariencias por realidades: *ilusión de óptica*. || Esperanza quimérica: *vivir de ilusiones*. (SINÓN. Ensueño, imaginación, quimera, sueño, utopía.) || *Hacerse ilusión*, forjarse ilusiones. » Por si fuera poco, añade: «Ilusionado. Galicismo por *engañado*. » El primer atisbo de ese sentido positivo aparece, que yo sepa, en 1875, en el *Diccionario Nacional* de Domínguez, aunque todavía predomine la interpretación negativa. Dice así:

«ILUSIÓN. Objeto concebido en la fantasía, creación imaginaria, deleitable, halagadora, que haría la felicidad del individuo si se realizase, pero que casi siempre raya en lo imposible. || *Hacerse ilusión*. Frases. Juzgar bueno lo que es malo, grande lo que es pequeño, hermoso lo que es feo, encantador lo que repugna, por efecto de una excitación, de un acaloramiento momentáneo, concebir esperanzas infundadas, hacer castillos en el aire. »

Me parece este texto extremadamente interesante. La definición o aclaración de la frase «hacerse ilusión» podría abreviarse diciendo: «cúmulo de errores»; pero habría que agregar: «positivos, favorables, optimistas». Consiste en juzgar *erróneamente*, pero mejorando con el error la realidad juzgada; no hay ni un solo ejemplo en sentido contrario: tomar lo bueno, hermoso, encantador por lo opuesto no es «hacerse ilusión»; persiste la noción de error o engaño, pero consiste en una exaltación de la realidad.

Más interés tiene aún la definición misma de la palabra 'ilusión'. Los atributos positivos se acumulan: deleitable, halagadora, que *haría la felicidad del individuo si se realizase* (¡nada menos!), pero que *casi siempre* raya en lo imposible. Domínguez nos deja un respiro: la ilusión está en la frontera de la imposibilidad, pero toda frontera tiene dos lados. Este Diccionario presta una atención desusada a la ilusión, y recoge multitud de derivados: ilusionadillo o ilusionadito (palabras afectivamente positivas), ilusionado, ilusionador («que ilusiona»),

ilusionante («que causa ilusión»), ilusionar («causar ilusión»).

Esta tradición lexicológica relativamente positiva se pierde, casi sin excepción; por ejemplo, el *Diccionario de argentinismos*, de Segovia (1912), da esta definición de «Perder las ilusiones»: «Suceder al encanto el desencanto, mirar con repugnancia o frialdad lo que antes nos seducía, apasionaba o causaba viva complacencia, *desilusionarse*. » De ahí se desprende una noción positiva y atractiva de 'ilusión'. Será menester llegar al *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1967) para que el uso positivo sea registrado, después de acepciones negativas: «Alegría o felicidad que se experimenta con la posesión, contemplación o esperanza de algo: 'Miraba con ilusión a su hija. Se ve que no tiene mucha ilusión por su novio. Los niños esperan con ilusión a la abuela. '» El Diccionario de la Real Academia española, todavía en su edición de 1970, se atiene a los sentidos negativos, aunque en 1982 se han aprobado dos nuevas acepciones positivas, recogidas ya en el *Boletín*: «Esperanza cuyo cumplimiento parece especialmente atractivo. Viva complacencia en una persona, cosa, tarea, etc. » Los diccionarios están sumamente rezagados, en fecha y fidelidad, respecto del uso lingüístico iniciado hace siglo y medio.

Naturalmente, se trata de un uso *literario*: es el que ha dejado huellas, el que se conserva. Sería difícil averiguar si es simultáneo el uso coloquial. Probablemente no: me parece verosímil que ese nuevo sentido de 'ilusión' tenga un origen literario, más particularmente poético, y desde allí se vaya difundiendo al habla general, sin que casi nadie parezca haberse dado cuenta, sin que se sospeche que se ha abierto un horizonte de consecuencias mucho más graves y enriquecedoras de lo que podría pensarse.

Hasta donde mi conocimiento llega, fue Espronceda (1808-1842) el descubridor del nuevo sentido de la voz 'ilusión', el que fue pasando de la vieja acepción tradicional y común a tantas lenguas a otra distinta, que había de quedar reservada a la nuestra. Espronceda empezó a componer, en su primera juventud, un poema, *El Pelayo*, del cual

publicó algunos viejos fragmentos. En su segunda estrofa dice:

Tornan los siglos a emprender su giro
de la sublime eternidad saliendo,
y antiguas gentes y ciudades miro
súbito ante mi vista apareciendo:
de ellos a par en mi *ilusión* respiro,
oigo del pueblo el bullicioso estruendo,
y lleno el pecho de agradable susto,
contemplo el brillo del palacio augusto.

Aquí la palabra 'ilusión' ha adquirido un sentido nuevo, que no es el de engaño, irrealidad o, menos aún, sarcasmo. Pero no es, ni mucho menos, el único caso. En «Serenata»,

Delio a las rejas de Elisa
le canta en noche serena
sus amores;

y añade:

En tu *ilusión* embebida,
feliz te finges, y sientes
mis caricias.

Hay textos en que se puede ver la oscilación entre el sentido tradicional y el nuevo. Por ejemplo, al dirigirse a un lucero («A una estrella») y lamentarse de que su esplendor haya menguado, dice Espronceda:

¿O acaso tú siempre así
brillaste y en mi *ilusión*
yo aquel esplendor te di
que amaba mi corazón,
lucero, cuando te vi?
Una mujer adoré

que imaginaría yo un cielo;
mi gloria en ella cifré,
y de un luminoso velo
en mi *ilusión* la adorné.

Y después, al añorar las alegrías, los ensueños, las fantasías y deleites, y preguntarse dónde fueron, qué se hicieron, añade:

Huyeron con mi *ilusión*
para nunca más tornar,
y pasaron,
y solo en mi corazón
recuerdos, llanto y pesar
¡ay! dejaron.

La idea de decepción, de desengaño, es evidente; pero no es menos evidente que 'ilusión' funciona como una actitud *ilusionada* que explica el embellecimiento; y es la desaparición de esa actitud la que arrastra con ella el esplendor y atractivo de sus objetos y los reduce a «ilusiones» en el sentido tradicional.

La misma ambigüedad se encuentra en el famoso poema «A Jarifa en una orgía»:

¿Qué la virtud, la pureza?
¿Qué la verdad y el cariño?
Mentida *ilusión* de niño
que halagó mi juventud.

Y encontré mi *ilusión* desvanecida
y eterno e insaciable mi deseo:
palpé la realidad y odié la vida;
solo en la paz de los sepulcros creo.

Ilusión mentida, desvanecida, contrapuesta a la realidad: el viejo sentido; pero al mismo tiempo la ilusión aparece «sustantivada», identificada con lo valioso, deseado, apetecido.

La misma dualidad aparece en *El Estudiante de Salamanca*, donde el tema de la ilusión es más insistente. Por ejemplo:

Dulces caricias, lánguidos abrazos,
placeres ¡ay! que duran un instante,
que habrán de ser eternos imagina
la triste Elvira en su *ilusión* divina.

O en la famosa estrofa, siempre repetida, que es tal vez el pasaje en que la palabra ilusión adquiere su ciudadanía en la literatura española:

Hojas del árbol caídas
juguetes del viento son:
las *ilusiones* perdidas
¡ay! son hojas desprendidas
del árbol del corazón.

Pero el sentido positivo se va acentuando:

Una *ilusión* acarició su mente:
alma celeste para amar nacida,
era el amor de su vivir la fuente,
estaba junta a su *ilusión* su vida.

Un resto del viejo sentido persiste en una estrofa del mismo poema, como un último esfuerzo por desvalorar lo que se está afirmando con creciente energía:

También la esperanza blanca y vaporosa
así ante nosotros pasa en *ilusión*,
y el alma conmueve con ansia medrosa
mientras la rechaza la adusta razón.

Y todavía con mayor claridad y esperanza:

Cruza aquella morada tenebrosa

la mágica *ilusión* del blanco velo:
imagen fiel de la *ilusión* dichosa
que acaso el hombre encontrará en el cielo.

Adviértase que el adjetivo «mágica», tantas veces aplicado a la ilusión como falsedad, es aquí estimativo; que la imagen es «fiel»; que la ilusión misma es calificada de «dichosa»; que se expresa la esperanza de que el hombre la encuentre en el cielo. Estamos a cien leguas de todas las definiciones tradicionales, en un uso nuevo.

Y esta valoración de la ilusión, unida al sueño, la fantasía y la esperanza, reaparece en *El Diablo Mundo*:

Dicha es soñar cuando despierto sueña
el corazón del hombre su esperanza,
su mente halaga la *ilusión* risueña,
y el bien presente al venidero alcanza...

Dicha es soñar, porque la vida es sueño,
lo que fingió tal vez la fantasía.

Y dentro de este poema, el «Canto a Teresa», culminación de la amargura y la pérdida de las ilusiones, este concepto conserva su valor, aparece ligado a lo que da sentido a la vida, a la posibilidad de la vida misma:

Mujer que amor en su *ilusión* figura,
mujer que nada dice a los sentidos...

Roída de recuerdos de amargura,
árido el corazón sin *ilusiones*...

Cuando de tu dolor tristes despojos
la vida y su *ilusión* te abandonaban...

Todavía hay en Espronceda más ejemplos: en su poesía se va imponiendo, con retrocesos, la nueva intuición; la posibilidad del engaño persiste, el objeto de la ilusión puede ser «ilusorio»; pero cada

vez es más fuerte la adhesión a ella, su aceptación, incluso con riesgo de que pueda resultar vana:

El corazón henchido de esperanza,
sin temor de mudanza
mecida el alma en el placer futuro,
el ánimo seguro
tras su *ilusión* lanzándose a la gloria,
y libre de recuerdos la memoria,
y el alma y todo nuevo,
todo esperanzas el feliz mancebo.

Habla Espronceda de

El despecho, el placer, las *ilusiones*
de cien generaciones
que su historia acabaron
y cuyos nombres solo nos quedaron.

Pero quizá lo más revelador sea una estrofa en que, a continuación de unos versos de característico prosaísmo e ironía, Espronceda añade:

Mas todo son jardines de hermosura,
si con su varia tinta
el alma en su ventura
y mágica *ilusión* el cuadro pinta:
y el más bello pensil trueca y convierte
del alma la amargura
en páramo erial de luto y muerte!

Es decir, la realidad depende de la actitud, de cómo el hombre se proyecte y la interprete; la hermosura está provocada por la ilusión —se ha creído hasta ahora—; sí —piensa Espronceda—, pero igualmente la amargura del alma convierte en páramo de luto y muerte lo que es el más bello pensil. La descalificación de la ilusión cede al contrastarla con otros templos, otras actitudes.

Al final del poema, la palabra 'ilusión' se asocia a otras positivas, afirmativas, gozosas:

Dicha, hermosura e *ilusión* respira.

Dicha, *ilusión*, amores y delicias
se atropellan en él con sus caricias.

Y después de una irónica alabanza de la experiencia, los desengaños, la ciencia, la madurez, después de renegar de la ilusión, concluye con una afirmación de ella *a pesar de todo*:

¡Oh! ¡Bendita mil veces la experiencia,
y benditos también los desengaños!
Piérdese en juventud, gánase en ciencia,
gastas la juventud, maduras años...

¿Y habrá tal vez alguno que sostenga
que no vale la ciencia para nada?
¿Y habrá menguado que a probar nos venga
que está la dicha en la *ilusión* cifrada?

Y entretanto vosotros los que ahora
pinté embriagados de placer y amores,
gozad en tanto vuestras almas dora
la primera *ilusión* con sus colores.

En Zorrilla (1817-1893) encontramos, aunque con menor insistencia que en Espronceda, la misma presencia ambivalente de la voz 'ilusión', con manifiesta tendencia a la afirmación, al nuevo sentido, con un claro matiz de «a pesar de todo».

En uno de sus primeros poemas, «A una mujer», extremadamente juvenil, pues está incluido en el tomo I de sus Poesías, publicado en 1837, hay una estrofa casi «tradicional»:

Pasaron, niña, los días,

con ellos las *ilusiones*
infantiles,
con ellos vienen impías
las tormentas y aquilones
de tus abriles.

En una «Canción» posterior aparece con particular energía la reacción afirmativa, incluso aunque se admita el carácter posiblemente ficticio de la ilusión:

Venid a mí, brillantes *ilusiones*,
que engalanáis la juventud ardiente...

Dejadme aunque ficción ver a lo lejos
esa radiante luz de la esperanza
a cuyos ricos trémulos reflejos
un porvenir se alcanza.

Y más adelante, en «El niño y la maga», la interpretación positiva de la ilusión resulta plenamente victoriosa, sin que baste a invalidarla el riesgo, ni siquiera la certidumbre del lado doloroso de la vida:

Cuán risueña es el alba de la vida,
esa mágica edad de la *ilusión*,
en que vegeta el alma adormecida
ajena de inquietud y de ambición...

¡Vida! Blanco y risueño panorama
para el que nace en virgen *ilusión*;
desierto do eternal el cierzo brama
para el que lanza en él su corazón.

¡Vida! Fantasma bello y mentiroso
cuanto halagüeño en tu *ilusión*, fatal,
yo miraré con ojo receloso
la luz de tu fantástico cristal...

Que sí nacemos a la amarga vida
riendo lo que habernos de llorar,
yo quiero mi existencia dolorida
gozar llorando y mi dolor cantar.

Y en la «Plegaria» final de ese poema, la ilusión aparece identificada con la esperanza, y considerada como el último refugio, como la justificación definitiva de la vida:

¡Blanca ilusión! ¡benéfica esperanza!
Triste y última luz del corazón,
a cuyo tibio resplandor se alcanza
un *más allá* en el hondo panteón.

¿Cuál es el sentido de esta variación de la palabra 'ilusión' en la poesía romántica española? ¿Cómo se pasa del sentido etimológico, originario, presente en todas las lenguas, de engaño (o escarnecimiento), a este otro nuevo, próximo a la esperanza y el entusiasmo, pero distinto de ellos, por el cual se desliza una nueva manera de sentirse en la vida?

Creo que es algo muy semejante al proceso que se realiza en *La vida es sueño* de Calderón, y que comenté por vez primera en 1955, en un simposio sobre el Barroco, en la Universidad de Wisconsin. El sentido primario de la expresión que da título al drama de Calderón es: la vida *no es más que* sueño, es *sólo* sueño, por tanto, no es verdadera realidad. Pero resulta que en el siglo XVII se opera en Europa, en los filósofos y en los poetas, el descubrimiento del sentido positivo del sueño y la ficción, no como opuestos a la realidad, sino como *formas de realidad*, y precisamente aquellas que reflejan la condición del hombre. No se escapa esto a Calderón. Hay toda una serie de textos «negativos», en que la vida queda descalificada en cuanto a su realidad, por ser *mero* sueño; pero alternan con otros en que se va imponiendo la evidencia de que el sueño es *la forma de la vida*, de que la realidad humana es algo

narrativo, sucesivo, que se puede contar, como el sueño; en suma, que *el sueño es vida*:

¿Nunca has despertado?

No;

ni aun agora he despertado;
que, según Clotaldo, entiendo,
todavía estoy durmiendo;
yo no estoy muy engañado,
porque, si ha sido soñado
lo que vi palpable y cierto,
lo que veo será incierto.

... estamos

en mundo tan singular,
que el vivir solo es soñar;
y la experiencia me enseña
que el hombre que vive, sueña
lo que es, hasta despertar...

¿Qué es la vida? — Un frenesí.
¿Qué es la vida? — Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño:
que toda *la vida es sueño*,
y los sueños sueños son.

Pero Segismundo, al encontrarse con la falsedad de todo lo que había creído real, se encuentra, con la misma evidencia, con que está *enamorado*:

Solo a una mujer amaba...
Que fue verdad, veo yo,
en que todo se acabó,
y esto solo no se acaba.

Y en otro momento reflexiona Segismundo:

Esto es sueño; y pues lo es,
soñemos dichas ahora,
que después serán pesares.

Y la conclusión del drama no puede ser más explícita:

El soñarlo solo basta,
pues así llegué a saber
que toda la dicha humana,
en fin, pasa como un sueño,
y quiero hoy aprovecharla
el tiempo que me durare.

Para Calderón, el sueño es la forma de la temporalidad, que corresponde precisamente a la vida humana. Y de este modo, por detrás de la supuesta irrealidad, descubre la realidad del sueño como propia de la vida.

¿Es azaroso que una actitud tan semejante reaparezca dos siglos más tarde, en la época romántica, para descubrir un nuevo sentido de la palabra ilusión e incorporarlo a la lengua española? Pero con esto ni siquiera hemos empezado. Hay que preguntarse qué consecuencias ha tenido para los españoles el disponer de esa palabra ajena a otras lenguas. Y, más allá de esta cuestión, habrá que intentar entender qué es la ilusión.

La realidad y la palabra

La realidad es siempre interpretada. Y la primera interpretación consiste en nombrarla. A veces, una lengua confunde cosas distintas (por ejemplo, colores) o distingue verbalmente lo que es lo mismo (leopardo y pantera). La misma realidad es designada con expresiones diferentes según los diversos registros del lenguaje (morir, fallecer,

espichar, diñarla, estirar la pata; pero ¿es de verdad la misma realidad?). Cuando se traduce un diálogo del inglés al español, hay que decidir, con mayor o menor fundamento, si los interlocutores se hablan de tú o de usted, ya que esa distinción no existe en el original, y puede falsearse el sentido. ¿Es estrictamente equivalente *I like you* y me gustas? Aparte de la significación del verbo, tal vez no idéntica, en inglés el sujeto es «yo», en español, «tú». Siempre me ha inquietado vivamente el hecho de que, mientras el léxico de los oficios es riquísimo, el que nombra las relaciones afectivas entre personas, en español y análogamente en las demás lenguas, es angustiosamente reducido: amor, cariño, afecto, ternura, amistad, simpatía, y muy poco más (y otras tantas voces negativas). No distingue la lengua entre varones y mujeres o entre niños y adultos. Tiene que ser el contexto o el estilo lo que dé un poco de precisión a esa pobreza increíble. Pero ¿no es evidente que esa pobreza lingüística empobrece la realidad? Los sentimientos reales, encorsetados por las palabras, se reducen, se limitan, se entienden a sí mismos de manera vaga, confusa, tosca; no llegan a ser lo que podrían ser si hubiese palabras que los nombrasen fiel y adecuadamente.

Cuando la palabra 'ilusión' adquiere en español el sentido que estoy investigando, ello significa un repentino enriquecimiento de la lengua, el descubrimiento de una nueva realidad. Me pregunto si los pueblos que no poseen la palabra 'ilusión' más que en acepción negativa son capaces de *ilusión* en la misma medida que los que hablan español, desde hace siglo y medio.

Cuando se intenta traducir a otras lenguas el nuevo sentido de la voz española, se emplean otras cuya significación es bien distinta: alegría, entusiasmo, esperanza. Tal vez hay algo de todo eso en la ilusión, pero ningún español la confundiría con lo que denominan esas palabras: se puede tener alegría, entusiasmo o esperanza sin tener ilusión; y acaso se puede tener ilusión aunque falten algunas de esas realidades.

Sospecho que esa transformación semántica, cuyo origen he buscado,

ha abierto algo nuevo para la vida española, de que carecen otros pueblos, de que probablemente carecían los españoles hasta que en nuestra lengua germinó la nueva significación. Es posible que en el uso lingüístico, coloquial, existiera desde antes, y no hubiera sido registrado literariamente porque parecería un *abuso*, una corrupción del uso negativo, sancionado por la etimología y por una larguísima tradición literaria, ascética, lexicográfica. Utilizando el admirable concepto de «estado latente», introducido por Menéndez Pidal, se podría pensar en un uso positivo anterior de 'ilusión', que durante cierto tiempo fuese considerado «indigno» de hacerse constar, de quedar fijado por escrito. Lo que ha ocurrido siempre con las «malas palabras» podría haber ocurrido con esta espléndida.

Haría pensar esto la parquedad de testimonios literarios de la 'ilusión' positiva hasta mediados del siglo XIX, y la *normalidad* de su uso después. Nadie parece tener conciencia de que se trate de una innovación; por supuesto, nadie cita a ningún autor como inventor o introductor o transformador de la palabra. Hartzenbusch, en *El Bachiller Mendarias*, dice:

mi corazón
es de madre; así me nombra
Elvira por gratitud:
me consuela, me *ilusiona*
ese título.

Alberto Lista, el maestro de Espronceda en el colegio de la calle de Valverde, habla de

La *ilusión* dulce de mi edad primera.

Ventura de la Vega, en *El hombre de mundo*, dice:

No me queda
más *ilusión* en la vida

que tu cariño.

En Tamayo y Baus:

Eres mi sola *ilusión*.

Gertrudis Gómez de Avellaneda usa la palabra en varias ocasiones: «Ninguna *ilusión* de amor tuve en Cuba. » «Disgustada de un mundo que no realizaba mis *ilusiones*... » «Yo perderé una *ilusión*, una última *ilusión*. »

En *Los españoles pintados por sí mismos* (1851), Antonio Ferrer del Río hace la semblanza del Indiano; describe la actitud del muchacho montañés que se embarca para América; su tristeza y decaimiento desaparecen pronto: «Al doblar el cabo de Finisterre hace crisis la existencia del adalid cántabro: bullen en su mente asombrosas ideas: se ofrecen a sus ojos magníficas *ilusiones*: pueblan sus sueños nunca vistas imágenes: en perpetuo éxtasis con su porvenir sepulta su pasado en el Leteo: todo lo tiene delante, detrás nada. » Y en el mismo libro, al trazar el retrato del Escribiente Memorialista, Antonio García Gutiérrez escribe: «Si en su cabeza cupiese una idea de lo bello, si un solo rayo de *ilusión* cupiese en aquel cerebro macizo y apelmazado, ¿qué felicidad envidiaría?»

La lengua española ha tomado posesión, con espontaneidad, con naturalidad, del nuevo uso lingüístico. Con ello, sin apenas darse cuenta, ha iniciado una actitud vital que me parece de extraordinario interés. Y falta, lo que es curioso y revelador, toda reflexión sobre ello. Es significativo que en la novela de Juan Valera, tan interesante, *Las ilusiones del doctor Faustino* (1882), haya una introducción «Donde se trata de Villabermeja, de D. Juan Fresco y de las ilusiones en general», que pone en boca de este personaje una invectiva contra las ilusiones, entendidas, por supuesto, como falsas, engañosas y contrapuestas a la realidad. «En mi vida tuve ilusiones —dice D. Juan Fresco—, ni quise tenerlas, ni me lamento de esta falta, ni he llorado el haberlas perdido.

Nada me repugna tanto como las ilusiones. » Y, apretado por el autor, que le pregunta qué entiende por ilusiones, contesta: «Un concepto sugerido por la imaginación, sin realidad alguna. Ilusión equivale a error o mentira. » Perderlas es salir del error y alcanzar la verdad; y la verdad, lo que descubre la ciencia, es más valioso y más bello y poético que todas las «ilusiones» previas. En definitiva, D. Juan Fresco entiende por ilusiones el desvío de la realidad, su no aceptación, su suplantación. «Los que así discurren —concluye— están de continuo pleiteando con Dios y pidiéndole cuentas de todo. ¿Para qué me criaste? ¿Por qué he de morirme? ¿Por qué he de ponerme viejo? Esta muela, ¿por qué me duele? Este mosquito, ¿por qué pica y arma una música tan molesta? ¿Por qué las perdices no se vuelven todo pechuga? ¿Por qué ha de tener el jamón menos magras que tocino y hueso?»

Este es el punto de arranque para contar la triste historia del doctor Faustino y sus ilusiones. Y Valera añade: «Pero entiéndase que no pretendo probar, al referirla, ninguna tesis contraria a las ilusiones. Don Juan Fresco sigue su opinión y yo la mía, que aquí no es del caso. » Es decir, que en este ejemplo casi único en que un autor se hace cuestión de lo que significan las ilusiones, se toma la concepción tradicional, negativa, y sólo de pasada se apunta que puede haber otra, en la que no se entra, sobre la cual no se dice ni una palabra.

Consecuencias reales

Sería excesivo decir que desde el Romanticismo los españoles viven ilusionados o que el temple de la vida es la ilusión; pero me parece evidente que *cuentan con esa posibilidad*, que la ilusión funciona en su horizonte vital como una promesa, muchas veces incumplida, lo cual significa una *desilusión*. La instalación vital de los españoles incluye una dimensión que antes, por lo menos, no estaba *expresa*; al nombrarse, aparece como algo accesible en principio, a lo cual se aspira, cuya frustración aparece como una derrota o un fracaso.

Esto significa que se hace más alta la *pretensión de felicidad*, y por tanto más improbable su cumplimiento, y con ello la impresión de infelicidad —tan característica de la literatura romántica en todos los países, pero que en España trasciende a la vida en general—.

No se piense que esto acontece igualmente en todos los países y en todas las épocas. Si se pudiera medir la pretensión de felicidad y compararla con su realización media, se llegaría a una visión de la historia de apasionante interés. Tengo la impresión de que esa pretensión es hoy muy baja en casi toda Europa, confundida con una pretensión de «bienestar» traducible en la posesión de objetos o en la elevación del nivel económico. Me pregunto si sería fácil explicar al europeo medio actual lo que el español entiende por 'ilusión' (y no estoy seguro de que, a pesar de la existencia de la palabra y de su uso todavía vivo, las últimas generaciones españolas lo entiendan inmediata y eficazmente).

Hay un hecho histórico que me parece sugestivo. El siglo XIX se inicia en España con una serie de calamidades: invasión francesa de 1808, guerra de la Independencia, increíblemente devastadora, ruptura de la concordia que había dominado todo el siglo XVIII, comienzo de la violencia interna, luchas políticas, con frecuencia sangrientas, opresiones y persecuciones, retraso y desnivel respecto de otros países europeos, pérdida de la España de ultramar. Y, sin embargo, en contraste con el despego que los intelectuales y escritores europeos habían mostrado hacia España durante todo su admirable siglo XVIII (desde Montesquieu y Voltaire hasta el abate Reynal y Masson de Morvilliers, y tantos otros), los románticos sienten un interés vivísimo por lo español, desde el territorio hasta el arte o la literatura, una atracción que no siempre va acompañada de conocimiento, incluso una fascinación que puede llevar a la deformación o a tomar el rábano por las hojas. Los Schlegel, Tieck, Heine, Borrow, Richard Ford, Stendhal, Gautier, hasta Edmundo de Amicis ya en la segunda mitad del siglo, se sienten inclinados a conocer lo español y encuentran en ello vida,

pasión, entusiasmo, algo distinto del utilitarismo, de la ambición, sobre todo económica, del gris que creen percibir en otras porciones de nuestro continente, incluso en sus naciones propias. Puede haber desdén, condescendencia, prejuicios, lo que se quiera, pero nunca indiferencia o frialdad. Ninguno lo dice, ni en rigor lo piensa; pero nosotros podríamos formular su actitud diciendo que se encuentran con *un pueblo ilusionado*, y que algo así rastrean en la historia pretérita o en la literatura: Cervantes, Lope, Calderón; o en ciertas formas de arte, sobre todo en la arquitectura, especialmente en su realización global y viva en ciudades, en conjuntos urbanos. Es interesante contrastar el habitual entusiasmo de Théophile Gautier en su *Voyage en Espagne* con la excepción de incompreensión y rechazo que siente ante el Escorial.

Se dirá que la vida española durante el último siglo y medio ha solido aparecer cruzada por una ininterrumpida quejumbre; que la política, el costumbrismo, la literatura de ficción, la poesía se han lamentado más que en otras partes (o que en España en otras épocas); se dirá como explicación de ello, que las cosas «han ido mal», que han sido casi siempre lamentables. Pero si se analizan como ahora empieza a ser posible, se encuentra que no lo han sido tanto como parecía, que la quejumbre estaba inspirada muy principalmente por ese parecer. Es curioso ver cómo muchos autores que han mostrado su consternación por la realidad de España, al cabo de unos decenios la han encontrado mucho más aceptable y atractiva, han visto con otros ojos el mismo periodo que habían condenado o desdeñado. Es una constante la actitud *desilusionada* de los españoles recientes; pero hay que señalar que la desilusión *supone la ilusión*, como el absurdo se funda en el sentido, parte de él, se mueve en su elemento; o la falsedad adquiere su significación en el horizonte de la verdad.

Creo que España no es inteligible, especialmente en los últimos dos siglos, si no se la ve como distendida entre esa dualidad *ilusión-desilusión*. Si este supuesto falta, si no se cuenta con él, si no tiene

sentido ni aplicación en la propia vida, ¿no ha de aparecer España como un país extraño, tan extraño que ni siquiera se ve en qué consiste últimamente la extrañeza? Desde esta perspectiva me parece más fácil comprender las formas de instalación de los españoles y la larga serie de equívocos en que ha consistido la relación con ellos de los demás europeos.

Pero, más allá de esa interpretación lingüística, de ese secreto de nuestra lengua que nos permite aprehender tan extraña realidad, hay que preguntarse *en qué consiste la ilusión*, esa original posibilidad antropológica.

II. Ilusión e imaginación

El carácter futurizo del hombre

La ilusión radica en esa dimensión de la vida humana que he explorado a fondo en la *Antropología metafísica*: su condición *futuriza*, es decir, el hecho de que, siendo real y por tanto presente, actual, está proyectada hacia el futuro, intrínsecamente referida a él en la forma de la anticipación y la proyección. Esto, claro es, introduce una «irrealidad» en la realidad humana, como parte integrante de ella, y hace que la imaginación sea el ámbito dentro del cual la vida humana es posible. Si el hombre fuese solamente un ser perceptivo, atenido a realidades presentes, no podría tener más que una vida reactiva, en modo alguno proyectiva, electiva y, en suma, libre.

Por eso la ilusión no puede reducirse a alegría o entusiasmo; digo *reducirse*, no que la alegría o el entusiasmo no puedan o deban ser ingredientes suyos. La ilusión significa *anticipación*. Afecta primariamente a los proyectos y, naturalmente, a sus términos. El título de Pedro Salinas, *Víspera del gozo*, conviene admirablemente a la ilusión.

Pero el futuro no es real; no *es*, sino que *será*; y habría que agregar: acaso. La fórmula, tan usada en muchas lenguas, y muy especialmente en español, «si Dios quiere», aplicada a un proyecto, a una cita, hasta a

la expresión trivial «hasta mañana, si Dios quiere», aparte de su sentido religioso, de la conciencia de que todo eso está en las manos de Dios, responde con extremada finura a la condición misma de la futurición de la vida humana. Hay en ella un constitutivo elemento de inseguridad, de incertidumbre. Los proyectos se realizan o no; la vida misma puede interrumpirse en cualquier momento, y sobre el cotidiano «hasta mañana» pende la amenaza de su incumplimiento, de que no haya «mañana» —al menos para el que habla o el que escucha—.

Esto ayuda a entender por qué el sentido positivo de 'ilusión', el que aquí nos interesa, no se ha desprendido nunca del viejo y negativo: lo que nos ilusiona puede resultar ilusorio; el objeto de la ilusión puede fallar; a la ilusión la acecha la posibilidad de la desilusión.

El ejemplo más fuerte de ilusión es la vida del niño: es la forma propia de ella; un niño sin ilusiones no es propiamente un niño, sino una «cría», un «cachorro» o un adulto incompleto. Creo que esto debería ser el punto de partida de todo trato con el niño, de toda convivencia con él, y por supuesto de su educación. La razón es muy clara: *el niño es todo futuro*. Y esto no quiere decir simplemente que no se haya realizado aún, sino que es desde el principio futurizo, anticipador, proyectivo. El extraño fenómeno del *aburrimiento* del niño, que el animal no parece conocer, es revelador. Desde muy pronto, en edad increíblemente temprana, casi desde el nacimiento, el niño tiene más o menos vagos proyectos, que no puede realizar por falta de recursos —empezando por los biólogos, por las disponibilidades de su propio cuerpo—, y se aburre; por eso reclama imperiosamente la colaboración de los adultos, principalmente mediante el llanto, esa sorprendente arma del niño pequeño, para que le permitan, con sus recursos, la realización de sus proyectos propios. El niño sano, nutrido, abrigado, sin molestias ni dolores, llora; cuando aparece la madre u otra persona, se aquieta: ya tiene programa. Pero sólo brevemente: pronto necesitará algo más de atención, juego, canto, ser mecido, en suma, una sucesión de *argumentos* para su vida. Hace muchos años, en *La estructura social*,

escribí que los adultos son las «colonias» del niño pequeño, que le permiten realizar sus proyectos, como las viejas colonias solían hacer para sus metrópolis. La vida infantil culmina en la espera de los Reyes Magos (o Santa Claus o cualquier equivalente). Esa anticipación es toda ilusión. No es sólo aguardar un regalo: es, sobre todo, la recreación de la leyenda, la imaginación de los Reyes Magos con sus camellos y sus servidores, cargados de presentes, de la averiguación de la morada de los niños y de su conducta, de su respuesta a unas peticiones anteriores, de las técnicas mediante las cuales conseguirán llegar hasta la casa y los zapatos que aguardan también. Si no son los Magos será le Père Noël o Santa Claus con su trineo y sus renos, con todos los ritos cuya anticipación es tan esencial por lo menos como la recepción de los regalos. La vida del niño está tensa, apuntando a un blanco, con alguna zozobra —¿llegarán los Reyes, encontrarán la casa, aprobarán mi conducta, serán generosos?—, imaginando todos los detalles: no hay más rigurosa víspera del gozo.

En la vida animal, no creo que pueda encontrarse nada análogo a la ilusión, precisamente por la ausencia de ese carácter futurizo. Con una excepción tal vez: la actitud del perro ante la inminencia de salir a pasear o cazar con su amo. Y aquí se trata de un caso claro de «hominización» del perro, de «contagio» de la vida humana, que de modo mínimo y provisional el perro vive vicariamente. La asociación entre los dos hace que el perro participe en alguna medida de la vida de su amo, poniendo en juego un tanto de imaginación, y así puede tener un análogo de lo que es la ilusión en el sentido propio de la palabra.

La persistencia de la ilusión

Si la ilusión consistiese en *mera* anticipación del futuro, su cumplimiento o logro la haría desvanecerse, la anularía. No es así. La ilusión lograda persiste. La percepción o posesión de lo que nos ilusiona no destruye la ilusión; quiero decir, no necesariamente; si

ocurre, diremos que ha habido decepción, *desilusión* en sentido riguroso.

Para que la ilusión persista, sin embargo, hacen falta ciertas condiciones, que aclaran más su consistencia. Es menester que haya *continuidad*, es decir, que la percepción o posesión sigan siendo programáticas. Si al realizarse terminan, deja de darse la ilusión. Si en ellas se da un avance o incremento, la ilusión subsiste y puede aumentar o elevar su intensidad.

El ejemplo más claro es uno al que en otras ocasiones me he referido: la contemplación de una cara. Cuando he llegado a ver algo, pueden suceder dos cosas: que «termine» de verlo, como cuando contemplo un paisaje, una gema, una flor, un cuadro; o que *siga* viéndolo indefinidamente, como ocurre con un rostro amado. Este tiene un carácter programático, argumental, incesante, henchido de innovación, y se lo puede seguir mirando durante toda la vida, sin que se acabe nunca, sin que se lo dé por «ya visto».

Esta consideración nos conduce a una evidencia de la mayor importancia para comprender la que es la ilusión. En sentido estricto, no nos ilusiona cualquier cosa, sino más bien lo que no es «cosa». Nos ilusionan, sobre todo y propiamente, las personas; en segundo lugar, lo que sin ser persona tiene carácter personal; finalmente, algunas cosas cuando se incorporan a mi proyecto personal, cuando no funcionan meramente por lo que son, sino por la significación que adquieren dentro de mi vida —por ejemplo en el recuerdo—, por una especie de personalización sobrevenida.

Hasta tal punto es la ilusión algo ligado estrechamente a la condición de la vida humana, fuera de la cual no puede existir, y dentro de la cual no se da o se desvanece tan pronto como se produce un «olvido» de lo personal, tan pronto como la vida experimenta algún grado de «cosificación».

El fracaso de las ilusiones, su atenuación en el adulto o en el viejo, no proceden tanto de las desilusiones experimentadas como del hecho, tan

frecuente, de que disminuye el carácter proyectivo. O, más, aún, de la frecuencia con que el hombre o la mujer, al entrar en la madurez, cuando la vida se hace más compleja y trabada, y por ello más sensible y vulnerable, se revisten de una especie de corteza aislante, algo así como una coraza capaz de embotar las heridas, pero que al mismo tiempo atenúa el carácter proyectivo, futurizo, y disminuye la condición dramática y personal que pertenece a la vida humana.

Realidad emergente

La posibilidad de la ilusión está condicionada por el carácter emergente de la realidad. Es lo que falta en la vida animal —en rigor, para el animal no hay «realidad», sino un «medio» o «ambiente» compuesto de estímulos a los cuales reacciona—. La emergencia —aunque no propiamente de realidad— se daría en ciertas situaciones muy precisas de la vida animal, por ejemplo en el acecho del animal predatorio, tenso ante la posible aparición de su presa.

Para el hombre, lo esencial es que el mundo no está *dado* —es el error incalculable de todas las doctrinas que lo reducen a «datos»—; el hombre está en el mundo, y los ingrediente de éste van «entrando en escena», van apareciendo en el horizonte de la vida. El caso del niño es particularmente claro: la infancia es un progresivo descubrimiento de la circunstancia en que el nacido está desde el primer momento. La emergencia es la condición misma del trato del niño con lo real. Esto viene reforzado todavía más por la inmovilidad y pasividad del niño durante el primer año de su vida. Está *quieto*, y las cosas van entrando en su círculo perceptivo, se le van manifestando, van haciendo acto de presencia, se le ofrecen, o tal vez irrumpen de modo amenazador u hostil (el *susto*, más aún que el miedo, tiene un importante papel en la vida del niño pequeño).

Se tiene ilusión por algunas realidades emergentes. Cuanto más se viven como tales, mayor es la probabilidad de la ilusión. Y por eso la

atenuación de la emergencia es al mismo tiempo algo que debilita la actitud ilusionada. Cuando el hombre, a cierta altura de su vida, decide «dar por visto» el mundo, se instala en la vivencia del «ya sé», vive como si el mundo estuviera ya *dado*, y por consiguiente nada fuese nuevo, la ilusión se convierte en algo infrecuente e improbable. Y no digo imposible, porque, sea cualquiera la expectativa en que el hombre esté respecto a la realidad, esta es emergente, ya que se manifiesta en el ámbito *dramático* de mi vida. Por eso la vida da siempre sorpresas, hasta cuando se la considera vista y conclusa, e impone su condición sobre las interpretaciones de ella que su sujeto pueda hacer.

Por otra parte, el hecho de que sea frecuente esa singular oclusión del horizonte al llegar a una edad madura no quiere decir que forzosamente haya de ocurrir así. Más bien esa oclusión tiene un carácter voluntario, casi siempre defensivo, como intento de protección frente a la irrupción inesperada de la realidad —tal vez en forma de *azar*, como mostré en la *Antropología metafísica*—, por el afán de seguridad que algunos hombres sienten y que suele acentuarse tras la fatiga de una larga experiencia —sin que sea necesariamente penosa—. Pero como la inseguridad es la condición intrínseca de la vida, el intento de eliminarla exige la supresión simultánea de la emergencia de la realidad. En otras palabras, supone una doble violencia sobre la consistencia efectiva de lo real, y sofoca la normalidad de la actitud ilusionada.

Y ello significa un desplazamiento de la manera normal de proyección en la vida humana: el papel de la imaginación, que es decisivo y primario, queda preterido; ocupa el primer puesto la percepción —con lo cual la vida se reduce *hacia* la animal: otra cosa no es posible—; o, más frecuentemente, se congelan las interpretaciones, se dan por válidas sin más ciertas convicciones en que se está —o se finge estar—, y no se admite vitalmente la posibilidad de innovación, de que haya cosas nuevas o de que estas no sean lo que se daba por supuesto.

Cuando esto sucede, la ilusión deja de manar en el centro de la vida;

pero como además se ha llegado a esa actitud mediante una retorsión de los proyectos y de la condición de la realidad, se introduce en la vida un elemento de inautenticidad que a su vez hace más difícil el florecimiento de la ilusión.

III. El tiempo de la ilusión

La estructura temporal de la ilusión

Solamente en la temporalidad es posible la ilusión. Hemos visto como su carácter esencial la futurición, ligada a su condición imaginativa; pero ella se nutre de pasado, de recuerdo, en el cual se apoya el ilusionado para imaginar algo que en cierto sentido «vuelve» de manera nueva. La expectativa no es posible sin referencia a algo que en alguna medida se posee; esto pretérito es el marco dentro del cual se aloja la novedad esperada, que es precisamente nueva porque no se parte de cero. Creo que este es el esquema conceptual que permite comprender el placer de la *repetición* o reiteración, desde los movimientos del niño hasta las palabras de amor o la rima, desde la vuelta de los días tras las noches, o de las estaciones, hasta la sucesión de las generaciones humanas, en la que reaparecen los padres y los antepasados en alguien que es absoluta innovación.

Sobre ese fondo, lo decisivo es la *anticipación*; nos ilusiona lo que va a llegar, lo que va a venir, lo que va a acontecer; bien porque algo se acerque hasta mí, o porque yo salga a su encuentro: en un caso o en otro, va a aparecer en el área de mi vida. La distancia temporal modifica la cualidad de la ilusión: cuando su realización aparece como remota, se sustantiva la espera y se convierte en objeto oblicuo de la ilusión.

Supongamos que anticipo la llegada de alguien por quien siento especial ilusión, y sé que va a tardar; si verdaderamente cuento con su llegada, me instalo en esa espera, la vivo ilusionadamente, vacilando entre el anhelo de su cumplimiento y el goce de la anticipación que a la vez se querría prolongar.

Cuando el tiempo que nos separa de la realización de la ilusión es breve, o ha llegado a ser breve por haber transcurrido la mayor parte, la ilusión se matiza de *impaciencia*, sentimiento agrídulce, que intensifica la ilusión y a la vez la hace dolorosa. Si en ese momento se añade la inseguridad, si el cumplimiento parece dudoso, la proyección se perturba intensamente: por una parte, se agudiza, casi angustiosamente, la expectativa ilusionada; por otra, invade el temor de proyectarse resueltamente hacia su objeto con el riesgo de que quede truncada; se siente, más o menos confusamente, que si se quiebra la proyección, no va a saber uno adonde volverse, no va a saber qué hacer. Tendrá que volver a empezar, diciéndose «otra vez será», buscando recursos y energías para ese aplazamiento; o tal vez se verá obligado a renunciar y procurar una nueva orientación vital.

Hay un momento en que la expectativa adquiere un nuevo carácter: la *inminencia*. Eso que nos ilusiona está *a punto* de sobrevenir. Se puede comparar esta situación a la del que navega por un río tranquilo, en el momento en que la corriente se acelera porque se aproxima a un rápido, tal vez a una catarata. La ilusión experimenta otro cambio cualitativo. Se acentúa, extrema su tensión, hasta hacerse a la vez deleitosa y penosa; al mismo tiempo surge un elemento de temor. ¿A qué? No, como antes, a que no se cumpla; más bien a que no cumpla su promesa, a que no responda a la anticipación, a la carga con que se estaba aguardando la realización. Es el temor a que la ilusión quede por debajo de sí misma al hacerse presente, a que resulte una *desilusión*.

Si este temor es vano, si la ilusión se sostiene y soporta la actualización, ese cumplimiento es probablemente la culminación de la vida humana. Ningún goce es comparable al que es *cumplimiento de*

una ilusión; es ella la que le da su máxima intensidad, su calidad más alta, precisamente porque lo vincula a la vida, lo introduce en alguna de sus trayectorias, lo identifica al menos con una porción del proyecto personal, hace que en ese goce el yo se encuentre y reconozca a sí mismo en lo que verdaderamente es. No se trata ya de un goce extrínseco, adventicio, impersonal, sino propio, irrenunciable, insustituible.

Pero la vida no cesa ni se detiene. Ese regusto de eternidad que tiene la ilusión cumplida no puede encubrir la temporalidad efectiva de la vida. Como una sombra, se proyecta sobre la ilusión realizada la inquietud por su fugacidad. El deseo de eternidad se junta con la sospecha —o la certeza— de que eso no es posible. De ahí que la alegría y la melancolía sean inseparables dentro de la ilusión. Por ser un fenómeno personal y temporal, aparecen en ella indisolublemente la *necesidad* de eternidad y la evidencia de que el tiempo seguirá fluyendo y pasando. Por eso la ilusión, lejos de ser un fenómeno psíquico, un mero estado de ánimo, es un acontecimiento dramático de la vida humana.

La temporalidad interna

Hasta ahora he examinado la relación de la ilusión con la temporalidad de la vida humana, y he tratado de mostrar cómo queda afectada por las diversas dimensiones de esta. Pero hay que dar un paso más: es menester ver en qué consiste la temporalidad interna o intrínseca de la ilusión misma.

Está constituida por la *duración*, acontece en una distensión temporal. No es un fenómeno instantáneo —nada en la vida propiamente lo es—, ni siquiera momentáneo. Cuando así lo parece, es que se trata de una condensación o abreviatura de la ilusión en sentido estricto, por lo general fundada en el recuerdo de experiencias pasadas. Siento una ilusión momentánea cuando imagino la repetición o

actualización de algo que viví anteriormente como verdadera ilusión, con su duración, sus etapas, la estructura que acabo de analizar. Es decir, la ilusión momentánea se funda en la duradera, en la que se realiza a lo largo de un complejo proceso temporal.

Si consideramos la ilusión en el presente, es decir, en su actualidad, encontramos una diferencia esencial con otras realidades que podrían confundirse, precisamente aquellas cuyos nombres parecen vagamente sinónimos, los que se usan en otras lenguas para intentar traducir la palabra española. El placer, por ejemplo, o la alegría, parecen llenar el presente, nos adscriben a él, hasta el punto de que parecen abolir las otras formas temporales. El temple de la poesía de Jorge Guillen, sobre todo el primer *Cántico*, respondería a esto. Pero el presente de la ilusión, que también es capaz de henchir nuestra realidad (y que por supuesto no excluye el placer y la alegría), no se queda en sí mismo: está grávido de futuro, es precisamente ilusión porque, más allá del presente, se dilata hacia adelante. Se podría decir que el futuro ejerce una singular «succión» sobre el presente, lo atrae hacia sí, y por eso la inequívoca plenitud de la ilusión va mezclada con una azorante impresión de «insuficiencia». La ilusión no está nunca plenamente realizada, no está «dada»; en medio de ella sigue la aspiración, la espera, el carácter proyectivo. En ella no se da el «ya», sino el «todavía», cuya faz esperanzada es el «todavía más».

Esa interna duración que pertenece al estado ilusionado introduce en él un elemento de inseguridad, excluye la tentación de la *posesión* — nada verdaderamente humano puede ser propiamente poseído—; en otras palabras, es un *estado inestable*. Creo que en esa limitación reside el supremo atractivo de la ilusión.

¿Por qué? Porque revela el carácter más propio del hombre, aquel que es irreductible y no encuentra equivalente en la vida animal ni en las formas atenuadas, «cosificadas», de la humana. Pienso en la condición intrínsecamente indigente o menesterosa del hombre, de la que traté en la *Antropología metafísica*. El hombre *necesita* muchas cosas, y en

forma distinta necesita a las personas (en última instancia, necesita personalmente todo lo que necesita, aunque lo necesitado no sea personal, porque él es persona). Y no es esto solo: el hombre no necesita sólo lo que no tiene, sino que *sigue necesitando* lo que tiene, y muy especialmente a las personas. La indigencia humana no cesa nunca, su menesterosidad no se extingue con la presencia, el logro, el goce, la posesión, con todas las formas de consecución o realización que puedan imaginarse. En la medida en que las necesidades son auténticamente personales, son inextinguibles, *perdurables*, están penetradas de duración ilimitada.

La ilusión es el lado positivo, afirmativo, de esa condición indigente o menesterosa. Más allá de la privación, superándola pero sin anular su núcleo irrenunciable, la ilusión nos da eso que apetecemos, anhelamos, amamos, sin anular la necesidad, sin quitarle su carácter inseguro, elusivo, dramático. En ella, el hombre acepta su condición, no como una limitación negativa, como una mera carencia o dependencia, sino como aquello en que *consiste*, que le permite simplemente ser quien es: a saber, alguien que sólo es *pretendiendo ser*, afirmándose en un sistema de necesidades vitales sin las cuales cesaría de ser él mismo.

La ilusión en el horizonte de la mortalidad

Toda la vida humana transcurre con el telón de fondo de la mortalidad en el sentido fuerte de la palabra: no ya que el hombre es «mortal» en el sentido de que *puede* morir, sino que es *moriturus*, esto es, *tiene que* morir. Uno de los hechos más graves de la historia es la tendencia actual —en gran medida realizada— de eliminar esta radical dimensión de la vida humana. No es que los hombres de nuestro tiempo no «sepan» que tienen que morir, sino que esa certidumbre se «desconecta» de sus vidas, y estas se deslizan sin contar con ello, sin que la mortalidad intervenga en su detalle, modificándolo, dándole un sentido que es, casualmente, el que le *pertenece*. La intrínseca

mortalidad de la vida exige que esté operando dentro de ella, so pena de falseamiento: la efectiva ilusión en el sentido negativo de la palabra, el supremo engaño, es el de una vida que intenta ignorar la muerte y no contar con ella más que negativamente, como un mero «término» o acabamiento.

La vida humana se nutre de ilusiones, por lo general pequeñas, menudas, a las cuales se suele dar poca importancia. Creo que sin ellas la vida decae, se convierte en un tedioso proceso rutinario amenazado por el *aburrimiento* —el riesgo más grave de nuestro tiempo—. Esas menudas ilusiones con las que contamos, que nos mantienen tensos y en expectativa, que nos ayudan a seguir viviendo, introducen una especie de campo magnético en nuestra temporalidad. Van jalando nuestras jornadas: tenemos ilusión por ver un trozo de nuestra ciudad, por mirar unos árboles, por pasear por el campo, por la hora de la comida, por tomar una taza de café, por ver a una persona, estar con ella, hablarle y que nos hable. Anticipamos todo eso, contando con ello con desigual seguridad, dando por supuesto que algunas de esas ilusiones se cumplirán, con alguna zozobra respecto a otras.

Algunas tienen un carácter sobremanera interesante: son *cotidianas*. No se tome esta expresión en sentido literal: no es forzoso que aparezcan todos los días; puede ser que se repitan varias veces al día, como las comidas, la lectura, los cigarrillos del fumador, la conversación con las personas que conviven en la casa —si las hay—; tal vez son estrictamente cotidianas, como la llegada del nuevo día, el trabajo, la cama que espera para el descanso; en otras ocasiones, hay que esperar varios días a que la ilusión se cumpla: el espectáculo al que se desea asistir, el programa del domingo, el encuentro con alguien que nos ilusiona.

Lo decisivo es que estas ilusiones son *reiterativas*, con periodicidad más o menos rigurosa o frecuente. Se cuenta con que *van a volver*. Y ello mitiga la amenaza de la mortalidad. Hace muchos años mostré cómo lo cotidiano finge una ilusión de eternidad: lo que hacemos todos

los días, parece que lo vamos a poder seguir haciendo *todos* los días (*toujours*), es decir, siempre.

¿Un engaño? ¿Una ilusión en el viejo sentido, en el que en este libro no nos interesa? No, porque sabemos que no será «siempre»; pero contar con que será mañana nos calma la angustia y nos permite gozar de cada día, vivir con cierta apacibilidad.

Y no solo esto. Esa conciencia de la mortalidad, mitigada por lo cotidiano, da mayor valor a cada día. Especialmente en el caso de la ilusión, ese horizonte de la mortalidad, sobre el cual nace, se hace tensa, llega a cumplimiento, la realza, evita la rutina que la embotaría, que le arrebataría su carácter rigurosamente ilusionante. Si el hombre es mortal, *cada día es único*, y las ilusiones que en él brotan alcanzan su tensión y su valor, su fuerza y su atractivo. Ejercen sobre nosotros una tracción que nos lleva hasta el día de mañana —expresión muy sabrosa que no equivale al simple «mañana»—, y así, por sus pasos contados, hasta la total configuración de una vida finita, temporal.

Hasta aquí he hablado de las pequeñas ilusiones cotidianas que sostienen al hombre y le permiten sentirse *provisionalmente instalado* y seguir proyectándose. Pero hay otras. Hay ilusiones que aparecen como inseparables del proyecto que nos constituye, que nos acompañan de manera permanente, en las cuales encontramos alguna justificación —acaso suficiente, tal vez no— para vivir. Son las que los latinos llamaban las «causas de vivir», como en la famosa expresión *propter vitam, vivendi perdere causas*, por la vida, estropear o echar a perder las causas o motivos de vivir. Aunque parezca increíble, casi nadie —sobre todo por razones lingüísticas— identifica eso con la ilusión.

Pues bien, estas ilusiones operan, más aún que las otras, en el horizonte de la mortalidad. *Tienen que ser para siempre*, no en una fingida instantaneidad, como el placer intenso, sino en una continuidad que no termine. Se habla de *desilusión*, entendida por lo general como el fracaso o fallo de las ilusiones, como la decepción que las acecha. La suprema desilusión sería el cese, la anulación por la muerte de la

ilusión *vivaz*. Con esto tiene que contar, de una forma o de otra, con unos u otros supuestos, en diversas actitudes, la persona ilusionada. Y esto remite *inexorablemente* al horizonte último de la vida, a la expectativa de su perduración, cualquiera que sea la tonalidad de esta.

Lo que me parece evidente es que la ilusión, si no es sofocada por el sujeto de ella, remite a ese horizonte. Si el hombre se vuelve de espaldas a él, indefectiblemente hace una trampa, que la ilusión, ella, no perdona, porque se la priva de su condición. Me pregunto si es posible, salvo excepciones, la vida ilusionada en una época que intenta escamotear el horizonte de la mortalidad o reducirla al lado de acá de la frontera, sin dejar siquiera al otro lado un signo de interrogación.

IV. La ilusión como realización proyectiva del deseo

El carácter fontanal del deseo

La ilusión es inseparable del deseo, pero no se reduce a él: es condición necesaria pero no suficiente. Llevo largo tiempo sintiendo la insuficiencia del tratamiento del deseo en el pensamiento moderno. La voluntad ha acaparado la atención, y con frecuencia se ha pasado por alto la peculiaridad del deseo, y desde luego su importancia. En *Nuestra Andalucía* primero, en *Antropología metafísica* después, insistí en este punto. En el primero de estos libros (cap. X) escribí: «Andalucía es una tierra de deseos, no una tierra voluntariosa. La voluntad nos fija en algo preciso, nos impone un esfuerzo y, sobre todo, una elección, muchas renunciaciones —'al que algo quiere, algo le cuesta'—; con frecuencia el hombre quiere unas cosas u otras, se esfuerza por ellas, las consigue, pero nos preguntamos si las desea. Vemos tantas gentes afanadas por cosas que no parecen desear, que no les dan ilusión, que, alcanzadas, las dejan vacías. El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear... todo: lo posible y lo imposible, lo inconciliable, lo presente, lo futuro y también lo pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer. Es abarcador, envolvente, quizá irresponsable. Pero es la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, cuando

es con autenticidad. Gracias al deseo mana fontanalmente la vida del hombre, y no es una máquina de optar, de juzgar, de preferir. »

En el segundo de los libros nombrados señalé también que Aristóteles adivinó, por lo menos, la importancia de la *órexis*, del deseo, al mostrar que las potencias *adquiridas* —frente a las congénitas—, que son las más propiamente humanas, no se actualizan sin más y automáticamente, meramente porque estén dadas las condiciones para su ejercicio, sino que necesitan una *órexis* o *proairesis* (elección). Por eso el hombre, además de tener *zoé* o vida biológica, tiene *bíos* o vida biográfica, y por eso, añade, «difieren mucho las vidas de los hombres». El deseo es el ámbito en que se engendra la ilusión. Podríamos decir que pone en tensión el fondo de la persona, lo moviliza hacia algo, y lo hace *manar* en continuidad: por eso he empleado el adverbio «fontanalmente» para calificar el curso —o, mejor, fluencia— de la vida humana. Pero la ilusión añade algo decisivo y que no se da en el mero deseo.

La ilusión como deseo con argumento

Cuanto hemos visto de la temporalidad de la ilusión, sobre todo su temporalidad *interna*, es algo que se añade al deseo, el cual puede tener un carácter momentáneo, ser la simple orientación hacia algo —sea lo que sea— apetecible. Tampoco es esencial al deseo el ser estrictamente *personal*, como lo es la ilusión, incluso en, el caso de que lo que nos ilusiona no sea una persona. Se podría decir que la ilusión es un *deseo con argumento*. El ingrediente desiderativo le pertenece, pero es solo un ingrediente, un elemento psíquico que acompaña a la ilusión y la hace posible, pero nada más.

La ilusión está asociada a la vida *biográfica*, es una forma de ella, y esto quiere decir que tiene la condición *proyektiva* de esta, que el deseo por sí mismo no posee. Aparece la ilusión como cualidad de algunas trayectorias de la vida, o de porciones de ellas, ya que las trayectorias

son muy complejas y además están entrelazadas. Pero en todo caso es esencial el carácter argumental: en mi libro *Ortega. Las trayectorias* mostré que no solamente las trayectorias vitales son argumentales, sino que están entrelazadas *argumentalmente*.

La distinción entre deseo e ilusión es sumamente profunda, porque ambos pertenecen a distintos planos o formas de realidad. El deseo tiene su lugar en la vida *psíquica* y puede ser estudiado por la psicología; la ilusión es un ingrediente o una posibilidad de la vida *personal*, y corresponde a la psicología sólo en la medida en que esta trascienda de sus límites propios para buscar su radicación. Por eso la ilusión tiene un carácter *dramático*, que el deseo no posee. Quiero decir que es *algo que le pasa a alguien*, y que afecta a la configuración proyectiva de su vida. No así el deseo, que es un componente no dramático de las estructuras dramáticas de la vida *biográfica*, así como las sensaciones son contenidos no intencionales de los actos psíquicos o vivencias, que son intencionales, como vieron Brentano y, sobre todo, Husserl.

No se puede «contar» un deseo, sino analizarlo o describirlo; se puede contar, en cambio, una ilusión. Más aún, la única forma de expresarla es narrativa, y dentro del marco de la vida biográfica articulada en trayectorias —sucesivas o simultáneas.

Y esto nos aclara inesperadamente la presencia de la *desilusión* tan pronto como se entra en el horizonte de la ilusión. Por ser argumental y dramática, tiene un «desenlace»: se cumple o no; o bien, después de una fase de cumplimiento, como tiene una continuidad temporal, puede decaer y disolverse o, en forma más aguda, frustrarse; son las formas de la desilusión, que acecha y amenaza siempre a la ilusión.

El hecho de que las ilusiones puedan ser mínimas, recaer sobre contenidos de muy escasa importancia, tener un plazo de «vencimiento» —si se permite esta expresión —muy breve, puede enmascarar su profunda condición argumental. Pero esta es necesaria. Las menudas ilusiones particulares se insertan en un marco más amplio, son

fragmentos en que se realiza la ilusión como condición de una vida determinada. No olvidemos que la vida transcurre, que se vive hora tras hora y día tras día, pero esos elementos temporales no son independientes, menos aún aislados, sino que están engarzados con un tipo de conexión que no es meramente sucesiva —como parecería ser el caso de la vida animal— sino precisamente argumental. Por eso cada uno de esos periodos o momentos no tiene sentido más que como parte de *esta vida* concreta, cuya totalidad da razón de cada uno de ellos. Las ilusiones particulares, tal vez minúsculas, son el detalle de la realización de una vida que está definida por moverse en el ámbito o elemento de la ilusión.

No es fácil exagerar la importancia que cada una de ellas tiene. Se propendería a pensar que son casi insignificantes, que apenas cuentan, que su cumplimiento o frustración es poco menos que indiferente. Esta idea puede tenerse cuando se mira la vida *desde fuera de la ilusión*, sobre un supuesto que la descarta o la desconoce. Dicho con otras palabras, cuando esa vida —o al menos su interpretación por el que la considera— no incluye la *pretensión de ilusión*. ¿Es esto posible? En la medida en que la ilusión pertenece a la esencia de la vida humana, no. Pero si resulta que los pueblos que no tienen como su lengua el español carecen de la palabra para nombrarla, hasta el punto de que acaso no les resulte demasiado fácil comprender de qué se trata, podríamos pensar en formas de vida —o vidas individuales— privadas de ese atributo de la ilusión.

¿No contradice esto a la idea de que ésta pertenezca a la esencia o, mejor dicho, *mismidad* de la vida humana? La solución se encontraría en un concepto muy usado por Ortega, y precisamente para caracterizar los contenidos de la vida: los *modos deficientes*. Todo lo humano —decía— admite grados, y se realiza de diferentes modos, desde los plenos y saturados hasta los más o menos deficientes. Este sería, pienso, el caso de la ilusión: se habría ido afirmando, precisando, consolidando, depurando, en un proceso histórico que he tratado de

reconstruir, y que habría dado su plenitud e intensidad máximas a lo que en otros lugares o antes había tenido una realización degradada o solamente incoativa. Y, por supuesto, dada la inseguridad de todo lo humano, esa forma plena de la vida como ilusión estaría siempre amenazada de decaimiento, tanto en la sociedad que la ha alcanzado como en la vida singular de cada uno de los hombres.

La ilusión como instalación

La exploración de la vida anímica ha distinguido tradicionalmente entre emociones y pasiones. No me interesa el contenido de unas y otras, ni el tipo de realidad que se les ha atribuido. Lo que vale la pena recoger es que, mientras se ha entendido que las emociones son pasajeras, fugaces agitaciones del ánimo, las pasiones son duraderas y permanecen. El que está colérico o triste, probablemente dejará de estarlo al cabo de un rato, y casi con seguridad cuando lo invada el sueño. El ambicioso o el enamorado lo están día tras día, y cuando se despiertan siguen dominados por esa pasión. Es decir, estas «cruzan» a través de innumerables actos psíquicos, sin que ellos interrumpen su continuidad y permanencia.

Esta consideración puede trasladarse al estudio de la ilusión. En la vida se dan innumerables ilusiones a corto plazo, que encienden la expectativa y llegan pronto a su desenlace o cumplimiento. Tengo ilusión por una carta, por un viaje, por un espectáculo que me propongo ver, por un libro que voy a leer, por la llegada de una persona a quien espero. Pero todo ello son formas de algo más abarcador: el *estar ilusionado*, la actitud en que *cada* ilusión es posible.

Cada vez me parece más evidente que la realidad humana, si no se la reduce a lo biológico, ni siquiera a lo psíquico, si se la entiende como tal *vida personal*, necesita para su intelección la pareja de conceptos de que hice constante uso en la *Antropología metafísica*: los inseparables *instalación* y *vector*. El primero, por cierto, está también ligado a una

peculiaridad de la lengua española, de excepcional importancia para el pensamiento: el verbo *estar*, que en la mayoría de las lenguas está fundido —y confundido— con el verbo *ser*. La instalación nos muestra la *estructura biográfica del estar*. La instalación tiene cierta estabilidad y permanencia; es unitaria, pero no simple, sino pluridimensional; *desde* ella me proyecto *vectorialmente*, en diversos sentidos y con diferente intensidad. En rigor, tendríamos que hablar de *instalación vectorial*, ya que ambos términos tienen una referencia mutua intrínseca.

Las formas de instalación no son estáticas, sino formas de acontecer, por tanto, dramáticas. La instalación es el álveo o cauce por el que transcurre o fluye la vida. Por él se mueven esas magnitudes orientadas, proyectivas, que son los vectores. Por eso la vida humana tiene *sesgo* —concepto curiosamente olvidado, al que di su importancia justa en *Nuestra Andalucía*—; se dice: «las cosas han tomado un sesgo», pero ello es posible porque el sesgo o inclinación pertenece a la estructura vectorial de la vida.

Si aplicamos ahora estos conceptos a nuestro tema, encontramos que, más allá de las ilusiones singulares y más o menos fugaces, hay una forma radical: *la ilusión como instalación, como temple vital posible*, en diferentes modos y grados, que hace la función de cauce previo a cada una de las ilusiones, que aparecerían así como vectores proyectados en situaciones concretas y orientados hacia objetos o términos de muy varia índole.

En este sentido, la ilusión puede ser una *forma de vida*, el *vivir ilusionado*, como algo subyacente a todos los actos, relativamente independiente de ellos, con cierta estabilidad y permanencia; y todavía más: a prueba de desilusiones, capaz de cruzarlas sin que se destruya esa instalación.

Vistas así las cosas resulta más claro lo que vimos al final del capítulo I: que la desilusión supone la ilusión, se mueve en su elemento, es secundaria respecto a ella. Dentro de la instalación ilusionada caben por igual las ilusiones cumplidas y las desilusiones.

La vida ilusionada se proyecta vectorialmente en muchas direcciones, con intensidades variables, con resultados inciertos y azarosos. En todo caso, está definida por esa pretensión.

Pero todo ello es meramente posible. Una de las primeras preguntas que habría que hacer, tanto el sociólogo como el historiador o el biógrafo, sería por el *estado de la ilusión* en una sociedad, una época o una persona singular. Pero ¿cómo hacer esa pregunta, si falta hasta la palabra? Y en el caso del español, en que esa voz existe y está viva, parece que nadie se ha preguntado por ella ni ha intentado averiguar un poco en serio qué significa.

Esto quiere decir que la cuestión, por asombroso que parezca, está intacta. Y que cualquier conocimiento serio de la vida humana, individual o colectiva, tiene que enfrentarse con ella. Las ciencias humanas, si quieren merecer este nombre, tendrán que elaborar los métodos adecuados para preguntarse rigurosamente por la ilusión como forma de la vida, por sus contenidos, su proyección y sus posibles desenlaces.

V. Ilusión y vocación

Vocación total y vocaciones parciales

La vocación ha solido identificarse con alguna de sus formas particulares. El *Diccionario de Autoridades* da como definición principal: «La inspiración, con que Dios llama a algún estado de perfección, especialmente al de Religión. » Y sólo al final añade: «Por extensión se llama el oficio, la carrera que se elige para pasar la vida, por armas, letras u mecánica. Es del estilo familiar. » Todavía hace pocos años, «tener vocación» quería decir tener vocación religiosa. Y hasta en su edición de 1970, el *Diccionario de la Lengua Española* de la Academia define así: «Inspiración con que Dios llama a algún estado, especialmente al de religión. » Y en una cuarta acepción, familiar: «Inclinación a cualquier estado, profesión o carrera. »

En todos los casos, y aun en la tardía ampliación profana, se entiende por vocación algo genérico, esquemático. Vocación religiosa, o de médico, abogado, militar, escritor, explorador, pescador, lo que se quiera. Son siempre cauces con una significación «profesional» o muy próxima a ella. En inglés, *vocation* quiere decir primariamente «profesión», y cuando se quiere significar más propiamente «vocación» hay que decir *avocation* o *calling*. En alemán, *Beruf* es «profesión», «oficio», y solamente *Ruf*, entendido como *innere Berufung* o *innere*

Stimme (llamada o voz interior), se aproxima a «vocación».

A esto llamo *vocaciones parciales*, que afectan a aspectos, facetas o porciones de la personalidad; que por eso pueden ser comunes a muchos, y por consiguiente tienen un carácter genérico. Sea cualquiera su contenido, y por excelso que pueda imaginarse, son formas *secundarias* de la vocación, en la medida en que no envuelven a la persona en su totalidad y no tienen carácter singular, único.

Este es el sentido más hondo y radical de la vocación, que la filosofía de nuestro tiempo ha puesto de relieve como nunca en el pasado. Casi todos los filósofos plenamente actuales y que merecen ese nombre se han enfrentado con la significación de la vocación; sobre todo, Ortega y Heidegger; pero también otros menos creadores o de menor alcance e influjo. Y esa exploración hacia lo más personal y a la vez total ha sido lenta, ha avanzado por sus pasos contados. Permítaseme comparar el planteamiento que hice en la *Introducción a la Filosofía* (1947) con el que se encuentra en la *Antropología metafísica* (1970).

En el primero de estos libros, la cuestión de la vocación aparece en el contexto de las posibilidades que el hombre encuentra en su contorno *social*: «Por ser ya social e histórico, encuentro en mi circunstancia o mundo posibilidades de ser hombre, esquemas genéricos, figuras de vida que no he inventado yo, aunque siempre las ha inventado originariamente un hombre individual; y en todo caso, para que esas posibilidades recibidas puedan ser *mías*, para que puedan ser las de mi vida, necesito yo hacer algo: concretamente, elegir entre ellas, decidir cuál voy a adoptar entre las que me son presentadas por el contorno; y esto, a su vez, por un esquema de mi vida, más vago y general, del cual soy irrenunciable autor, y que se llama, con un nombre cargado de resonancias y del que tendremos que hablar más adelante, *vocación*» (VI, 54). Más adelante se habla de «lo personal y lo histórico en la vocación»; se parte de «una figura de vida determinada, que nos da voces y nos provoca a realizarla». La vocación, lo más personal, tiene contextura histórica; y a la vez supone una transformación de la

circunstancia para alojar en ella la forma propia y personal de la vocación: «Esto explica la esencial conexión y alteración, al mismo tiempo, que la vocación supone respecto de la circunstancia del que se siente llamado» (IX, 76).

En el segundo libro se encuentra una aproximación mayor al núcleo irreductible de la vocación total, de la vocación de ser *yo*: «La entrega libre y necesaria al enamoramiento auténtico es la forma suprema de aceptación del destino, y eso es precisamente lo que llamamos vocación (cap. XXIII). Más adelante: «Oscilamos, pues, entre el azar y la necesidad; a la combinación de ambos se llama desde hace milenios *destino*, pero no se ha solido entender bien, porque se lo ha interpretado casi siempre desde una mentalidad de 'cosas', no como *destino personal*. Y quien gobierna esa pareja inseparable y enemiga azar-necesidad —que habita en la imaginación— es la *libertad*. El destino tiene que ser adoptado, aceptado, apropiado, hecho 'mío'; no es objeto de elección, pero tiene que ser elegido; sólo así es rigurosamente destino personal o, con otro nombre, *vocación*. En rigor, nunca me siento más 'yo' —yo mismo— que frente a un contenido azaroso que irrumpe en mi vida, cuando reacciono a él de una manera que brota de la raíz de mi persona; cuando descubro en él *el destino que no se elige*, y elijo hacerlo mío, serle fiel; con otras palabras, *elijo ser yo ese azar inelegible*» (cap. XXVI). Y un poco más claramente aún: «El destino, libremente aceptado pero no elegido —es decir, elijo que sea 'mi' destino, lo 'adopto', pero no elijo su contenido— es mi vocación, y la realidad de esta es lo que llamamos felicidad» (cap. XXVIII).

Dicho con otras palabras, se ha ido descubriendo que la vocación que he llamado genérica o esquemática no afecta más que a una u otra dimensión de la persona, y es más o menos abstracta. La vocación concreta, en cambio, es única, rigurosamente personal; es la vocación en que cada uno consiste más propiamente, y coincide con el *yo* de cada cual, entendido programáticamente. Pero no se olvide que las vocaciones parciales o genéricas, en la medida en que se concretan, se

realizan de una manera individual, participan también de ese carácter personal. Veremos cómo esto es decisivo para comprender las relaciones entre la vocación y la ilusión.

La ilusión, ingrediente de toda vocación concreta

El español dice con frecuencia de alguien: «Tiene ilusión por su trabajo.» Y esto, no solo de aquellos menesteres que tienen un carácter elevado, creador, como el arte, la investigación, la literatura, sino de otros que parecen más impersonales y modestos. Por ejemplo, es normal que el labrador tenga ilusión por la labranza; que la madre de familia la tenga por la casa y el cuidado de los hijos; que el cazador o el pescador la sientan por sus ocupaciones. Adviértase que tales menesteres pueden ser sumamente penosos, mucho más que otros por los cuales es sumamente difícil sentir ilusión. (Sería apasionante seguir históricamente las alternativas de la ilusión en una sociedad, en lo que se refiere a las profesiones o quehaceres; se vería cómo en ciertas épocas se pierde la posibilidad de ilusión por oficios o carreras en que era normal; y habría que averiguar las causas de ello, que son múltiples. Como hay una íntima relación entre ilusión y felicidad, calcúlese el alcance que esta modificación tiene para el «nivel medio» y la frecuencia de esta.)

Cuando la vocación se hace concreta, aunque originariamente sea genérica y nazca del encuentro de ella en la sociedad, realizada en otros, se liga a la propia personalidad, se entrelaza con la trayectoria vital y se convierte en una dimensión de ella. Ya no se trata de la vocación esquemática de médico, sino de *este médico* individual, definido por una situación no intercambiable y un proyecto personal que transforma la vocación genérica. Tal vez el labrador individualiza la profesión milenaria, ejercida por millones y millones de hombres en todas partes y en todas las épocas, al adscribirla a su tierra. La función de la madre de familia adquiere un carácter único y archipersonal

porque se trata de *esta* familia insustituible. En ambos casos, el quehacer cotidiano adquiere el dramatismo que pertenece a la vida como tal y no se puede separar de su configuración. Es quizá la justificación del uso lingüístico que en español usa el verbo «ser» y no el «hacer» para designar la profesión: ¿Qué *es* usted?, y no qué *hace*.

Muchas veces me he referido a la falta de *fruición* que en nuestra época muestran con tanta frecuencia las obras de pensamiento, literatura o arte; se advierte muchas veces un elemento de despego o hasta de malhumor en los profesionales de las disciplinas más elevadas y en la docencia de ellas —una de las raíces de la crisis de esta última, y en particular de la Universidad—. Creo que el origen de ello está en la *falta de ilusión* por esos menesteres. Cuando el trabajo es demasiado impersonal, cuando se realiza por acumulación de materiales e informaciones, cuando importa más el resultado y el éxito que la realización misma, la ilusión se desvanece; creo que eso afecta decisivamente a la calidad, pero más todavía a la *personalidad* de la obra, que resulta en muchos casos intercambiable, en lugar de estar ligada a la más profunda realidad del autor. Cuando distinguí, hace un cuarto de siglo, entre el «escritor» y el «hombre que escribe», y señalé que el siglo pasado o a comienzos de éste había muchos verdaderos escritores (aunque no fuesen grandes, ni siquiera buenos escritores), mientras que ahora hay innumerables hombres que escriben (algunos, bien), sin que ello sea parte integrante de lo que verdaderamente son, no puse esto en conexión con la ilusión, que me parece ahora el planteamiento adecuado. El escritor, si auténticamente lo es, escribe *con ilusión*, aun en el caso de que sus dotes no sean sobresalientes y, por tanto, el resultado deje que desear. Eso es lo que se echa de menos en aquel para quien escribir es una función meramente profesional, o una tarea, o una manera de dar cuenta de un trabajo o unas investigaciones realizadas aparte de ese escribir. Si falta el nexo con el proyecto personal, no se da la ilusión. Valdría la pena examinar a la luz de esta idea los diferentes escritos que caracterizan una época; creo que

se podría descubrir en su estilo y contenido la huella de la ilusión, o la negativa de su ausencia.

La jerarquía de las trayectorias vitales

El hombre va iniciando a lo largo de su vida diversas trayectorias, de desigual cumplimiento. Se inician a diversas alturas de la vida, desde las infantiles hasta las que pueden comenzar en la senectud. Es muy frecuente que el hombre —o, en forma distinta, la mujer— dé por conclusa la iniciación de trayectorias biográficas al llegar a cierto momento, y esto es un factor negativo para que puedan tener su arranque posterior, aunque a veces la realidad se revuelve contra esa creencia —o esa decisión— y las invalida. Se interpretan a veces como rebrotes de juventud las nuevas trayectorias que irrumpen cuando se las había descartado, sin advertir que es esencial a las trayectorias biográficas el poder empezar a cualquier altura. Lo que pasa es que el punto de origen las hace cualitativamente diferentes y, por supuesto, condiciona su posible desarrollo.

Esas trayectorias pueden ser largas —en el caso límite, extenderse a la totalidad de la vida— o quedar truncadas por motivos exteriores o internos en cualquier fase. Pueden mantenerse más o menos tiempo, por inercia, pero decaer e irse desligando del núcleo de la persona. Pero igualmente puede ocurrir que experimenten en un momento determinado un *incremento*, una intensificación, una renovación al aproximarse —si así puede decirse— a su fuente vital. A veces, lo que parece «la misma» trayectoria, porque sus contenidos no varían, en rigor es otra, porque se produce en ella un «injerto» que le hace dar nuevos frutos, porque queda desplazada del centro de la personalidad y seguir en lo que podríamos llamar «vía muerta», o por el contrario experimenta una vitalización, un brote inesperado que arranca de un estrato más profundo.

Esas trayectorias, desde un punto de vista estrictamente personal y

biográfico, tienen muy varia *jerarquía*, que apenas tiene que ver con su importancia exterior o con su duración. Una trayectoria que ocupa largos años y parece casi identificada con su sujeto puede ser inerte y transcurrir casi enteramente al margen de la verdadera personalidad. Tal vez otra, iniciada y frustrada, o marginal, o encubierta, o incluso «negada» por el sujeto, representa la clave de su personalidad, aquel momento en que su vida ha coincidido con su radical proyecto vital. Imagínese la importancia que esto tiene para ese problemático género literario que es la biografía, o para entender a nuestros prójimos, o para convivir con ellos. Y con uno mismo, porque todo ello dista de ser evidente para el que vive.

Pues bien, el criterio más seguro para medir la jerarquía vital, el grado de autenticidad de las diversas trayectorias, es el elemento de *ilusión* que las acompaña o falta en ellas. Cuando se considera una vida ajena, cuando se la estudia en sus huellas si se trata de una vida pretérita o lejana, o bien cuando se *asiste* a ella, se advierte la presencia o la ausencia, la vivacidad o apagamiento, de la ilusión en cada una de sus fases. Vemos que una persona entra ilusionadamente en una empresa, una obra, una amistad, un amor; o tal vez lo hace desgánadamente, desde fuera, sin expectativa tensa, sin anticipación gozosa de su desarrollo, sin dramatismo. Si perseguimos la figura de esa trayectoria la vemos sostenida por la ilusión, o decaer falta de ella, o truncarse por la desilusión.

Imagínese qué interna animación o vivificación daría esta perspectiva al estudio de la obra de un pensador, pintor, músico, escritor, político. Y, más aún, a la comprensión de una vida como tal. Nada hace entender mejor lo que en cada momento es un hombre o una mujer que el mapa de sus ilusiones, con su verdadero relieve, con su intensidad, su carácter epidérmico o visceral, con la acumulación sobre cada una de ellas de más o menos dimensiones de esa biografía.

Pero no se trata, claro es, de un momento aislado: primero, porque ese «momento» viene de un pasado y va hacia un porvenir; no es un

punto inextenso, ni siquiera un breve entorno temporal, sino más bien un *nudo* de una trayectoria, enlazada dramáticamente con todas las demás; segundo, y sobre todo, porque ese «mapa» está en perpetuo movimiento y cambio. Las ilusiones se desplazan y modifican, se brillantan o palidecen, nacen o se extinguen, a veces se derrumban súbitamente por la desilusión. Ese «mapa móvil», *viviente* es lo que más nos acerca a la *mismidad* de una persona.

Pero no se piense sólo, ni primariamente, en el conocimiento de la vida ajena. ¿Hasta qué punto estamos en claro respecto a nosotros mismos? La consideración de lo que «debe ser», la imagen que los demás tienen de nosotros, la figura que nuestro contorno social nos impone, los cauces por los cuales discurre el «torso» de nuestra vida, lo que *hemos sido* —aunque acaso no lo seamos ya—, todo esto enturbia la claridad respecto a nosotros mismos, e introduce un elemento mayor o menor, en ocasiones gravísimo, de inautenticidad.

Lo que más puede descubrir a nuestros propios ojos quién somos verdaderamente, es decir, quién pretendemos ser últimamente, es el balance insobornable de nuestra ilusión. ¿En qué tenemos puestas nuestras ilusiones, y con qué fuerza? ¿Qué empresa o quehacer llena nuestra vida y nos hace sentir que por un momento somos nosotros mismos? ¿Qué presencia orienta nuestra expectativa, qué anticipación nos polariza, tensa el arco de nuestra proyección, se convierte en el blanco involuntario e irremediable de ella?

VI. La condición amorosa como raíz de la ilusión

La radicación de la ilusión

Ninguna realidad humana es plenamente entendida si no se la ve *derivar* de la vida como realidad radical; es decir, si no se halla su *radicación*, el lugar que tiene dentro de la estructura total de la vida humana, el punto por el cual se inserta en ella y, por consiguiente, se *vivifica* —la forma más profunda de fundamentación—. Tenemos que preguntarnos ahora por esa fuente vital de la ilusión.

En la *Antropología metafísica*, a la que me es forzoso recurrir, dediqué toda una serie de capítulos a estudiar la *condición sexuada* y sus consecuencias. La filosofía ha propendido a pasar por alto, o rozar simplemente, en el mejor de los casos, el hecho de que la vida humana acontece y se realiza en dos formas: varón y mujer. Como estas formas son irreductibles y al mismo tiempo inseparables, es decir, ni hay «hombres» en general ni se entiende al varón sin referencia a la mujer, ni a la mujer sin referencia al hombre, toda visión antropológica que no tenga esto en cuenta es una abstracción que renuncia a comprender lo decisivo. Pero está claro que al hablar de condición *sexuada* se entiende la *instalación* básica en el propio sexo, desde la cual las personas se proyectan hacia el otro, y no la actividad o las relaciones *sexuales*, sumamente importantes sin duda, pero limitadas, que afectan

solamente a una parcela de la vida, mientras que la condición *sexuada* la envuelve íntegramente y es el supuesto de todo lo «sexual».

Pero hay que considerar otra línea convergente. La vida humana es *circunstancial*, y esto quiere decir que *yo* tengo que hacerla con *las cosas*, dependo de ellas, las necesito. He mostrado muy largamente cómo la originalidad de la famosa fórmula de Ortega, *yo soy yo y mi circunstancia*, no estriba en la mera yuxtaposición (o enfrentamiento) de ambos elementos, sino en que la realidad *yo* (el primero de la frase, «el yo que yo soy») incluye, junto con el segundo yo, *mi circunstancia*; que ésta forma parte de mi realidad. De esta circunstancialidad se deriva la *menesterosidad* de la vida humana: necesito la circunstancia para ser y vivir. Frente a la «suficiencia» atribuida tradicionalmente a la sustancia, nos encontramos con la «indigencia» como condición del hombre.

Ahora bien, el hombre necesita «cosas», pero también, y principalmente, necesita personalmente a las personas; y, dada su condición *sexuada*, consistente en disyunción y polaridad, en proyección mutua, esa necesidad acontece desde esa instalación; es decir, se necesita primariamente al *otro sexo*, porque en ello consiste el ser varón o mujer; secundariamente, dentro del propio sexo. La necesidad personal es ante todo *heterosexuada*, sea o no sexual.

Este es el fundamento de la radical condición *amorosa* que pertenece intrínsecamente a la vida humana. Esta es el ámbito en que acontece toda relación entre hombre y mujer, que por eso es *incoativamente* amorosa, es decir, se mueve en el elemento de esa posibilidad, realícese o no, y aunque en la mayoría de los casos no se realice. Y esa condición es el núcleo personal desde el cual son posibles, en la forma concreta de vida personal que es el hombre, todas las demás formas de amor.

Quiero recordar algunas cosas que dije en la *Antropología metafísica*, porque nos pueden llevar directamente a lo que quiero mostrar ahora: «La dual condición hombre-mujer es razón suficiente para el 'estar con' siempre que esa condición se realice de manera suficientemente adecuada, mientras que hace falta algo más para que se justifique la

convivencia dentro del propio sexo; y por esa razón todo encuentro entre hombre y mujer va acompañado de una conciencia de satisfacción y plenitud o, a la inversa, de frustración y decepción, y sólo el embotamiento que la habituación produce puede llevar a un estado de 'neutralidad' e indiferencia, que, bien miradas las cosas, es en rigor anormal. » «Y por eso todo encuentro heterosexual tiene un elemento, por mínimo que sea, de ilusión —y el consiguiente riesgo de desilusión—, de promesa y cumplimiento o incumplimiento» (cap. XXII). Y un poco más adelante llamaba a esta situación «un campo magnético de la convivencia».

A pesar de no estar tratando este tema de frente, la palabra «ilusión» apareció en ese contexto. Creo que ese es el lugar adecuado, el origen antropológico de la ilusión. La condición amorosa —esa condición extrañísima, en la que se reconoce la *imago Dei*— es la que hace posible que el hombre se comporte ilusionadamente frente a ciertas realidades, que la ilusión sea una modalidad de su proyectarse. Y a esa condición hay que referir las actitudes humanas, las relaciones personales, la manera de vivir las cosas todas, para que sea posible ese modo de trato que venimos llamando ilusión.

Padres e hijos

Conviene partir de una relación que tiene un enérgico elemento natural, biológico, que consiste primariamente en él: la paternidad o maternidad, y desde el otro punto de vista la filiación. Es algo común al hombre y a multitud de animales, por lo menos los superiores; en su forma mínima es un proceso genético, el funcionamiento de ciertos mecanismos biológicos, puestos en marcha por la fecundación. De ello no se sigue ninguna relación que no sea biológica entre la madre y los hijos, y puede no haber ninguna de estos con el padre. A esto tienden las interpretaciones que se están inyectando —con gran eficacia— en innumerables contemporáneos nuestros, que miran las relaciones

paterno- (o materno-) filiales como asunto de la bioquímica, que se deben considerar a la luz de la estadística y los planes económicos, ecológicos o sanitarios que se juzguen preferibles. La culminación de esta actitud es la aceptación del aborto como algo que puede ser conveniente, aunque nunca queda claro para quién (lo más grave es que esta última cuestión pierde su sentido, porque lo que precisamente se desvanece es el *quién*).

Lo que no puede decirse es que esta actitud sea natural, originaria o espontánea. La humanidad, desde que hay memoria histórica, se ha comportado según supuestos bien diferentes. En grado mayor o menor, en formas muy diversas, ligadas a estados de cultura que pueden ser muy toscos, los hombres han ejercido con extraña constancia dos actividades de escaso sentido biológico: la relación permanente con los hijos y el culto a los muertos. La eliminación de ambas cosas, lejos de ser «natural» es una distorsión de la actitud humana desde que podemos saber algo de ella.

He dicho relación *permanente*. Pasajera, la tienen también muchos animales, los que llamamos superiores y otros que no lo son tanto. Tienen una relación que podríamos decir con la *cría* más propiamente que con el *hijo*. En latín (y lo mismo ocurre en casi todas las lenguas indoeuropeas), *filius* se dice de personas, y sólo excepcionalmente de animales. Otro tanto puede decirse de *mater* y más aún de *pater*; *mater*, por su referencia usual a la lactancia, se dice a veces de la nodriza. Cuando se piensa en la generación más que en la familia o lo social, se dice *genitor* o *genetrix*, el o la que engendra. En cambio, *proles*, aunque su sentido primario es también el humano, se aplica a los animales con gran frecuencia, e incluso a las plantas, con la significación del fruto. - *Proles* se deriva del verbo *alo*, *alere*, alimentar, nutrir, sentido bien claro en la expresión *alma mater*, «madre nutricia».

Las relaciones animales con sus crías o cachorros suelen ser la prolongación de la gestación, el cumplimiento de la generación hasta que la prole ha alcanzado condiciones de vida independiente, es decir,

el estado *adulto* (*adultus* es el que se ha desarrollado o crecido). Ese estado se alcanza en casi todas las especies animales en fecha temprana, al contrario de lo que sucede al hombre. Este necesita, hasta biológicamente, una *larga* relación entre padres e hijos; pero no solo biológicamente, porque esa relación —siempre en el seno de una sociedad en sentido estricto— es la que hace posible la transmisión de las interpretaciones de la realidad, de los usos, la lengua, etc.; en suma, la condición histórica.

Pero no es esto lo que más nos interesa aquí, sino que esa relación *personal*, que va mucho más allá de lo biológico, en la duración y en el contenido, hace posible que la paternidad o la maternidad se dirijan, no ya a la «cría», sino a la *persona* que es el hijo, al *quién* irreductible que es cada cual. La interpretación «natural» —en la medida en que puede hablarse de naturaleza del hombre— de la paternidad o maternidad humanas es *personal*. La madre y el padre se asocian a las vidas de sus hijos, asisten a ellas y se proyectan con ellas, y esto es lo que hace posible ese fenómeno capital —variable como todo lo humano— que es la *ilusión por los hijos*.

¿Y la inversa? ¿Tienen los hijos ilusión por sus padres? Sin duda con menor frecuencia y en menor grado. Y las razones para ello son múltiples y claras. Los hijos son para los padres la gran *novedad*. El nacimiento de una persona es la *innovación radical de realidad*, y por eso en la *Antropología metafísica* mostré su equivalencia con la *creación* (aunque el creador no resulte patente). El nombre «criatura» (*creatura*) que se suele dar al niño pequeño, sobre todo al recién nacido, es el más adecuado y profundo.

Los padres, además, van descubriendo al hijo, asisten a las fases de su vida, se inquietan por él, esperan cada momento; la relación del padre o la madre con el hijo está hecha de expectación y de expectativa, de futurición, porque el hijo es ante todo *futuro*, va a ser. Por si esto fuera poco, en algún sentido el hijo «repite» a los padres o a los antepasados, y ya vimos el placer y la ilusión que la reiteración

provoca.

La situación inversa es muy distinta: el hijo encuentra *ya* a los padres —por eso la familia no es primariamente la de estos, sino la de los hijos, que *se encuentran en ella*—; pertenecen más bien al pasado; al poco tiempo son lo habitual, lo «consabido», de lo que poco o nada se espera. Mientras los padres asisten, por lo general ávidamente, a la vida de los hijos, estos desconocen enteramente la vida de sus padres antes de que ellos nacieran, y muy pronto los dan por supuesto, sin esforzarse sino excepcionalmente en imaginarlos. Cuesta trabajo a los hijos caer en la cuenta de que los padres tienen su vida propia, y de hecho esta parece agotarse en su paternidad y, más aún, en su maternidad.

Por eso, la ilusión de los hijos por los padres es poco probable, y cuando se da suele ser *tardía*; tanto, que casi siempre reviste la forma de nostalgia, de ilusión por los padres que se tuvieron y no se tienen ya.

Si todo esto se tuviera presente, si se viera que, más allá del cariño, el apego, la protección, el cuidado, la ternura, hay una posibilidad humana llamada *ilusión*, es posible que se planteara de una manera más rica e inteligente la convivencia inicial de los humanos. Pero ¿cómo va a esperarse esto, si apenas se sabe qué es *ilusión*, si casi ninguna lengua sabe nombrarla y así poseerla, y en todo caso desde hace un tiempo brevísimo si se piensa en la duración de la historia?

Las dilataciones de la ilusión

Hemos visto que para que se dé la ilusión en las relaciones nacidas de la generación, es menester que tengan carácter estrictamente personal, y que en la medida en que carecen de él o, por lo menos, es inercial y no expreso y vivido, la ilusión es improbable o languidece en formas rutinarias de convivencia. Pero, más allá de la relación inmediata entre padres e hijos, hay «dilataciones» de ella, en un sentido familiar o, más allá, social, que modifican el elemento de ilusión que pueda darse.

Ante todo, la continuidad de las generaciones en sentido *genealógico*. La actitud de los abuelos respecto de los nietos suele estar fuertemente matizada de ilusión; es probable que el cariño sea menor que el que se tiene a los hijos, pero el elemento de ilusión sea más vivo. El factor biológico está atenuado; la asistencia a sus vidas personales, a mayor distancia, menos mezclada con el detalle cotidiano, con las molestias del cuidado, es, diríamos, más «contemplativa»; se anticipa desde luego el «argumento» de esas vidas que vienen a insertarse en la del abuelo, a una altura mayor, tras la experiencia de las de los hijos y como procedentes de estas en la medida en que se tenga ilusión por los hijos, la aparición de los nietos viene a reforzarla. Hay además el factor «reiteración», que es particularmente enérgico cuando se trata —lo que no es frecuente— de biznietos; he conocido un caso de un hombre, sumamente deprimido por pérdidas muy sensibles, que «revivió» cuando le nació una biznieta.

A la inversa, la ilusión de los nietos por los abuelos es también más frecuente que la de los hijos por los padres. No los encuentran en ese «ya» de la familia en sentido riguroso; representan una instancia en algún sentido superior a los padres, cuando éstos muestran estimación por los suyos; lo normal es que los abuelos muestren benevolencia por los nietos, lo cual los hace más atractivos; no tienen la responsabilidad directa de la educación, y por tanto hay pocas fricciones; finalmente, su distancia cronológica y su experiencia hacen de ellos personas «de otro tiempo», que muestran a los nietos formas de vida próximas pero ajenas, que vienen del fondo de la historia, expresado en «historias» o narraciones del pasado familiar o del país, tal vez del mundo.

Creo que de ahí viene el ingrediente de ilusión del *patriotismo* —sea de la ciudad, de la región, de la nación o tal vez todavía más amplio—. Ese ingrediente puede ser mínimo, o acaso inexistente, y temo que en muchos países ocurre así en nuestra época; pero es un estado de *carencia*, a última hora anormal. El patriotismo sin ilusión se debilita o, en otro caso, se hace agresivo, negativo, excluyente, *nacionalista*. El que

está *encantado* con su condición —independientemente de su situación, que puede ser incómoda o penosa—, siente *ilusión* por su país. Cuando esto falta, se suple con una afirmación beligerante, nutrida de desdén u hostilidad a los demás, que revela una dosis de íntimo descontento. Creo que la historia se iluminaría de manera inesperada si se la mirase usando como instrumento óptico las varias formas y grados de ilusión.

Ni que decir tiene que no se trata de situaciones fijas y permanentes; quiero decir que el patriotismo puede cambiar a lo largo de la historia: cada pueblo se siente de una manera en un momento de ella, pero la continuidad puede alterarse o incluso romperse, y se pasa entonces a una manera de instalación enteramente distinta. Piénsese en las formas de sentirse los habitantes de cada una de las regiones españolas, o de las naciones de Europa, en unos cuantos siglos, y se verá hasta qué punto la ilusión o su falta son decisivos, y explican tantas cosas que parecen inexplicables; que lo son, si se omite el factor que está realmente actuando y que se pasa por alto.

Hay un caso particular que me parece revelador. Hay una forma de ilusión que es la que se siente por alguna gran figura *pública*, que puede ser política o bien relacionada con el espectáculo en sentido lato (actor, cantante, deportista, algunas veces artista o escritor de gran popularidad). Son aquellas figuras de las cuales se dice que tienen «carisma» o que son «carismáticas». Esta cualidad sería el reverso de la ilusión, aquella que suscita ilusión pública y no rigurosamente personal.

Pues bien, en estos casos se mezclan, hasta el punto de que no siempre es fácil discernirlos, los dos sentidos de «ilusión»: el tradicional de engaño y el nuevo, positivo, que estamos estudiando. El demagogo o el «seductor» o el que es admirado, quizá hasta la histeria, por los mecanismos de la propaganda, ejerce sobre su público sugestión en el sentido de un *ilusionista*, un engaño basado en algo ficticio, que desemboca en *desilusión*. Por el contrario, la esperanza personalizada del que es *auténticamente* admirado tiene el carácter de la ilusión con

todos los rasgos que hemos hallado. El político en quien su pueblo encuentra la expresión de sus deseos más profundos, que verdaderamente lo *representa*; el actor o la actriz que provoca a distancia —tal vez sólo con su imagen— la movilización de lo estimado, admirado, deseado; el escritor que parece haber encontrado las palabras para decir lo que oscuramente sentimos, que alumbró nuestra propia realidad; cuya obra anticipamos, cuyos libros o artículos esperamos con impaciencia y leemos con ilusión, todos estos son ejemplos de ese sentido positivo, opuesto al etimológico y originario, a pesar de que, incluso en español, convivan albergados por la misma palabra.

Ilusión y mismidad

Si hablásemos de *ilusión por uno mismo*, parecería que nos aproximábamos peligrosamente a alguna forma de narcisismo. Pero sería más bien porque probablemente se deslizaría una idea deficiente e inadecuada de lo que quiere decir «sí mismo» o, con una palabra mejor, *mismidad*.

Recuérdese el mandato evangélico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo. » Se da por supuesto que cada uno se ama a sí mismo. En su tremendo análisis de la envidia, *Abel Sánchez*, Unamuno hace decir a su personaje Joaquín Monegro: «¡Señor, Señor! ¡Tú me dijiste: ama a tu prójimo como a ti mismo! Y yo no amo al prójimo, no puedo amarle, porque no me amo, no sé amarme, no puedo amarme a mí mismo. ¿Qué has hecho de mí, Señor?» La falta de amor a sí mismo sería la raíz de la envidia, del odio, porque Joaquín llega a pensar que vive en una tierra en que el precepto parece ser: «Odia a tu prójimo como a ti mismo. »

Creo que hay que tomar en serio la condición amorosa del hombre, de la vida humana como tal. Insistí en la necesidad, la menesterosidad que la caracteriza, y en la condición *personal* de ella. Pues bien, esa necesidad se extiende a la propia mismidad, ya que el hombre no está

«dado», y por tanto no es poseído. Ni se trata de una sustancia «suficiente», sino de una realidad proyectiva y dramática. El carácter futurizo del hombre hace que su realidad se le presente como programa; no es solamente que tenga que anticipar las cosas por venir, que anticipe el futuro, como suele decirse: es que se anticipa a sí mismo. Si se piensa que el «yo» pasado no es ya propiamente yo, sino sólo circunstancia, algo con que me encuentro para hacer mi vida, se ve que la mismidad no es nada ya hecho y que esté ahí, y en lo cual quepa una complacencia narcisista, sino el proyecto radical que constituye a cada uno, en el cual verdaderamente *consiste*.

Hemos visto con claridad que la ilusión corresponde sobre todo a los proyectos, o a aquellos contenidos que se asocian al proyecto de tal manera que se convierten en ingredientes del yo proyectivo. Y esto permite entender que la ilusión afecte a la mismidad en este sentido riguroso. En definitiva, tener ilusión por uno mismo quiere decir *vivir ilusionadamente*. La ilusión es el carácter de ese vivir, y se da cuando convergen dos dimensiones necesarias: el amor efusivo a la realidad y la autenticidad del proyecto. La complacencia en lo real—mejor dicho aún, el amor de complacencia— no significa forzosamente que el hombre esté satisfecho de lo que *es*; más bien lo excluye; la ilusión se refiere a lo que *pretende ser*, más exactamente a *quien* pretende ser y siente que tiene que ser, aunque tenga graves dudas de llegar a serlo o incluso esté persuadido de que no llegará nunca. Lo decisivo es que en eso, acaso inaccesible, está su mismidad.

Es la situación inversa de aquella en que el hombre se identifica con sus «posesiones» en sentido lato, desde las dotes personales hasta la figura social o la riqueza. La admirable expresión española «estar metalizado» muestra con estupenda concisión de qué se trata: la identificación del hombre con su dinero, con su riqueza, de modo que su realidad consiste en ella. Las formas de vida caracterizadas por este tipo de actitudes son las que excluyen la ilusión por sí mismo y hacen sumamente improbable cualquier otra forma de ilusión. Porque la

avidez de riqueza, títulos, poder, fama o lo que sea «cosifica» esas cosas, les da carácter de efectivas o posibles posesiones, y en esa medida las despersonaliza y las separa del yo proyectivo, autor de la posibilidad de ilusión.

La ilusión en la amistad

Me he ocupado largamente de la amistad en otras ocasiones, desde hace más de treinta años, desde «Una amistad delicadamente cincelada» (en *Ensayos de convivencia*) hasta *La estructura social* y, sobre todo, *La mujer en el siglo XX*. No quiero repetir lo que ya dije, sino recordar lo indispensable para que sea inteligible el ingrediente de ilusión que la amistad puede encerrar, y que no consideré *explícitamente* en los libros mencionados.

Es notorio que para muchos hombres —por lo menos en España— la tertulia ha sido una de las principales fuentes de ilusión en sus vidas (y aquí se unen dos palabras casi exclusivamente españolas). La asistencia al café —tal vez en otras épocas al mentidero o sus equivalentes— era el placer cotidiano, que se anticipaba ilusionadamente día tras día (en ocasiones, más de una vez cada día). Para las mujeres, en pueblos y aldeas, era equivalente el mercado, o la charla al ir a la fuente a llenar los cántaros. (Una vez dije en la India, con aprobación vivísima de los que me escuchaban, que el agua corriente en las casas es admirable y deseable, pero que había significado la desaparición de ese rato de tertulia en torno a la fuente, en la plaza, sin que fuera sustituido.) Hay que tener en cuenta las relaciones de vecindad, especialmente en las noches de verano, hasta hace bien poco. El costumbrismo, los sainetes, la zarzuela nos han dejado preciosos testimonios de todo ello.

Se dirá que se trata de formas secundarias de amistad, bien lejanas de las ejemplares que estudiaron griegos y romanos, éstos en tantos tratados *De amicitia*. Es cierto; lo interesante es que aun en esas formas

hay un elemento de *ilusión*. ¿Por qué? Porque la amistad es siempre una relación humana de carácter individual y *desinteresada*, no utilitaria. El amigo no es tratado nunca como «cosa», como «algo» de lo que se espera utilidad, servicio, placer, sino como *alguien*, como *persona*. Que los amigos se presten servicios, que se obtenga de ellos alguna utilidad, es otra cosa, derivada de una amistad que en principio es desinteresada.

En la tertulia hay el elemento de lo *reiterado* y lo *consabido*, cuyo interés mostré antes. Unamuno, en *Paz en la guerra*, vio esto con perspicacia al describir la tertulia en la chocolatería bilbaína de Pedro Antonio Iturriondo. «Pedro Antonio deseaba el invierno porque, una vez unidas las noches largas a los días grises y llegadas las lloviznas tercas e inacabables, empezaba la tertulia en la tienda. Encendido el brasero, colocaba en torno de él las sillas y, gobernando el fuego, esperaba a los contertulios. Envueltos en ráfagas de humedad y de frío iban acudiendo.» Aparecen los rasgos característicos: deseo, espera, preparativos del escenario, expectativa de la llegada de los contertulios. Y en seguida añade Unamuno la enumeración individual y pormenorizada; cada uno es presentado con una acción o un gesto consuetudinario: lo que hace cada vez que entra en la tienda, aquello con lo cual se cuenta: «Llegaba el primero, soplando, don Braulio, el indiano... Venían luego: frotándose las manos, un antiguo compañero de armas de Pedro Antonio, conocido por Gambelu; limpiando al entrar los anteojos, que se le empañaban, don Eustaquio, ex oficial carlista acogido al convenio de Vergara, del cual vivía; el grave don José María, que no era asiduo, y, por último, el cura don Pascual, primo hermano de Pedro Antonio, refrescaba la atmósfera al desembarazarse airosamente de su manteo. » Unamuno añade todavía un párrafo que subraya, junto al valor de la reiteración, la ilusión que todo ello produce: «Y Pedro Antonio saboreaba los soplos de don Braulio, el frote de manos de Gambelu, la limpia de los anteojos de don Eustaquio, la aparición imprevista de don José María y el desembozo de su primo, y a

las veces se quedaba mirando el reguero de agua que corría por el suelo chorreando de los enormes paraguas que los contertulios iban dejando en su rincón, mientras arreglaba él con la badila la brasa, echándole una firma. »

Cabe, sin embargo, un grado superior de amistad, la estrictamente personal, entre dos hombres —o dos mujeres—, que en ocasiones puede extenderse a alguno más, siempre que las relaciones sean rigurosamente personales y no meramente de grupo. En este caso, podríamos decir que la amistad es el *concurso* de dos vidas —excepcionalmente de más—, esto es, el camino paralelo anticipado y esperado. Las trayectorias vitales se entrelazan (al menos, *alguna* de las trayectorias de uno con alguna de las del otro). Los amigos se proyectan personalmente *juntos*, y esa compañía en el mismo argumento de la vida, anticipada y cumplida, que potencia cada una de las vidas individuales, es vivida con ilusión, que puede ser muy viva e intensa.

La condición necesaria es la personalidad de los amigos y de su relación: si esta es tópica, utilitaria, inercial, falta la ilusión. Es lo que sucede en las meras relaciones de trabajo, la camaradería, salvo cuando la repetición cotidiana va personalizando tácitamente la relación, sin que llegue a expresarse y reconocerse como tal. Unamuno, siempre tan penetrante en la exploración de la vida humana, planteó lo que en mi libro *Miguel de Unamuno* llamé «el hueco de la personalidad» al contar *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*: el narrador ha jugado largo tiempo, silenciosamente, con don Sandalio, sin la menor confianza, sin saber nada de él ni de su vida aparte del juego; y cuando deja de acudir, cuando sabe que ha tenido desgracias, que está en la cárcel, finalmente que ha muerto, se encuentra con que *se le ha muerto* don Sandalio, a quien ha imaginado, con cuya presencia silenciosa ha contado día tras día, cuya personalidad ha ido labrando en torno al hueco de ese silencio.

El ejemplo que me parece más luminoso es el de la amistad entre Don Quijote y Sancho. Hay entre ellos una constante transmigración:

Sancho se desliza, por decirlo así, en la vida de Don Quijote; el cariño hace que, a pesar de ver su locura, lo tome en serio; se pone en su punto de vista, se asocia a su proyecto de caballero andante, lo comprende y en esa medida lo comparte; pero permanece instalado en su propia vida, en su actitud realista, utilitaria, desengañada, socarrona, en medio de las vigencias sociales dominantes; por eso sirve de intermediario entre la demencia quijotesca y la cordura a ras de tierra de la gente: va y viene, establece una comunicación que permite a Don Quijote circular por el mundo sin que los tropiezos sean demasiado graves. Y, mientras Sancho se quijotiza, Don Quijote asiste en la persona cercana de su escudero a la forma de vida de los que no son caballeros andantes, y no pierde contacto con el mundo que llaman real. Aquella escena inolvidable en que Don Quijote, que no ha visto ni sentido nada montado en Clavileño, frente a los estupendos relatos de Sancho, promete a éste creerlos, con la condición de que Sancho le crea sus visiones en la cueva de Montesinos, es la culminación de esa singular y desigual amistad, transida de ilusión recíproca, que impregna la totalidad del *Quijote*, que se va transformando y matizando, con fuerte diferencia entre sus dos partes.

Maestros y discípulos

Hay una forma particular de amistad que ha tenido en la historia singular relieve y alcance, que ha sido uno de los motores de la historia, y sobre todo de la transmisión y creación de la cultura: la que existe, la que puede existir al menos, entre maestros y discípulos.

Es una amistad, salvo excepciones, desigual: en función, por supuesto; casi siempre, en edad. Durante mucho tiempo ha sido predominantemente masculina; en nuestra época, y cada vez más, abarca a los dos sexos, y ni siquiera el papel de maestro está restringido al varón. Esto hace que esa relación sea mucho más compleja y matizada. Y un elemento característico es la desigualdad

numérica: no se trata de dos amigos, ni de varios en condiciones análogas, sino de una polaridad: un maestro y varios discípulos (si esto no ocurre, se trata de casos excepcionales).

Lo más propio de esta relación es que es intrínsecamente *argumental*, tan programática que la docencia comprende entre sus elementos un *programa* más o menos fijo y explícito. El maestro tiene que enseñar algo; los discípulos han de aprenderlo; si se toma una perspectiva algo distinta, se trata de la *formación* (*paideía*, *Bildung*) de unos jóvenes por una persona mayor que intenta sacar de ellos (*educatio*) su contenido más verdadero. Los proyectos vitales actúan, pues, en esa relación. Por eso es normal —aunque no forzosamente frecuente— que esa relación se convierta en amistad, que puede ser muy profunda y duradera. (Secundariamente puede haberla entre los discípulos, y de hecho las más vivaces y largas amistades suelen tener ese origen, pero son diferentes de la que aquí me interesa. En ocasiones, pero no siempre, están nutridas por la amistad hacia o con el maestro, que establece el proyecto común en torno al cual se constituye la amistad de los estudiantes entre sí.)

Lo que quiero señalar, lo que me mueve a considerar aparte la amistad nacida de la docencia, es que un ingrediente suyo suele ser —tiene que ser si la docencia misma es profunda— la *ilusión*. Si los estudiantes no esperan ilusionados la llegada del maestro, su presencia, su enseñanza, no funciona para ellos como maestro, sino a lo sumo como «docente» o «profesor». Si el maestro, por su parte, no siente ilusión por su menester, y concretamente por sus discípulos, en grado muy alto por algunos, su función es una forma deficiente, una degeneración de una vocación. Uno y otros tienen que *esperar*, anticipar, sentir complacencia, asociarse a las trayectorias ajenas. Si esta ilusión falta, la auténtica función no se cumple.

Y esta es una de las razones, quizá la más fuerte, de la crisis de la docencia en nuestro tiempo. La masificación, la politización —que lleva a la utilización o manipulación—; el hecho de que la docencia se haya

convertido en una «profesión» no desdeñable, no demasiado mal retribuida, abrazada por muchos que la ejercen como otra cualquiera, sin particular vocación; la falta de estimación o admiración de los estudiantes por los maestros, su desconfianza inicial, todo eso hace que en muchos casos las funciones docentes, y en particular las universitarias, se realicen sin ese elemento de ilusión, que en Platón era interpretado como un ingrediente erótico —pero la voz griega *éros* es extraordinariamente ambigua e induce a confundir cosas muy diversas—. Es posible que si en las lenguas en que se ha pensado —en español hasta ahora no demasiado— hubiera existido la palabra ilusión en su sentido positivo, en el que aquí nos ocupa, muchas cosas que parecen oscuras o inquietantes resultasen más claras.

No es ajeno el erotismo a la docencia, ya que, como hemos visto, la ilusión tiene su raíz en la condición amorosa de la vida humana; pero precisamente la ilusión significa, partiendo de esa instalación, un vector de dirección distinta de lo que se entiende primariamente por erotismo. La confusión verbal lleva inevitablemente a la confusión de las realidades. Podríamos decir que ni la ilusión en la relación maestro-discípulo *consiste* en erotismo ni es *ajena* a él. La cosa se complica y reclama más finura de análisis si tenemos en cuenta que esa relación puede ser, y de hecho es hoy, entre personas del mismo o de distinto sexo. Y esto nos lleva a plantear la cuestión decisiva: ¿qué significa la ilusión cuando, más allá de las cosas, los proyectos o las personas del propio sexo, se refiere a la que sienten recíprocamente el hombre y la mujer?

Entre varón y mujer

Creo que la forma plena y saturada de la ilusión es la que se da entre el varón y la mujer en cuanto tales, quiero decir cuando se pone en juego su condición sexuada, y se proyectan el uno hacia el otro, en cualquier vector, desde su instalación respectiva. Cuando el hombre

vive a la mujer como tal (y análogamente a la inversa), el temple de esa relación es estrictamente lo que venimos llamando ilusión.

En el capítulo XVII de la *Antropología metafísica* estudié la «condición sexuada», y a él remito para la plena intelección de lo que voy a decir. Me limitaré a recordar los puntos indispensables para ver cómo la ilusión se realiza de manera eminente sobre este supuesto. «La disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de *polaridad*. Cada sexo co-implica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo 'complica' al otro. Diremos entonces que la condición sexuada no es una 'cualidad' o un 'atributo' que tenga cada hombre, ni consiste en los *términos* de la disyunción, sino en la *disyunción misma*, vista alternativamente desde cada uno de sus términos. » Y más adelante: «Primariamente me proyecto *desde* mi sexo *hacia* el otro. La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere* la una a la otra, hace que la vida consista en *habérselas* cada fracción de la humanidad con la otra. » «La condición sexuada introduce algo así como un 'campo magnético' en la convivencia (no es casual que, desde el descubrimiento de los fenómenos magnéticos, se haya recurrido con frecuencia a la metáfora del magnetismo para sugerir la atracción o fascinación del sexo); la vida humana en plural no es ya 'coexistencia' inerte, sino *convivencia* dinámica, con una configuración activa; es intrínsecamente, por su propia condición, proyecto, empresa, ya por el hecho de estar cada sexo orientado hacia el otro. »

Ese «magnetismo» tiene un carácter general, aunque proyectivo: es la orientación o referencia de un sexo hacia el otro, el que hace posible en cada uno la realización de la condición sexuada; pero no es todavía la *ilusión*. Esta tiene algunos requisitos, el fundamental la *personalización* del proyecto y de su término. La atracción puede sentirse manera genérica; no es forzoso que incluya el elemento esencial de anticipación o futurición; éste puede darse, pero* consiste en anticipación de la

individualización personal de esa atracción; podríamos decir que es *anticipación de la ilusión*, que se ha experimentado otras veces, con la cual se cuenta, que se anuncia tal vez antes de existir. La ilusión es ilusión *por alguien*, en este caso, por una mujer determinada. Suele nacer a lo largo de las etapas de un descubrimiento, en la medida en que el término de la ilusión se va mostrando como alguien único, irreductible, inconfundible, insustituible; es decir, cuando se constituye en su estricta personalidad. Por eso la ilusión admite grados, y se intensifica o decae, hasta su posible anulación (el riesgo de la desilusión). La razón de esto es que la persona es siempre algo *arcano*, secreto, en principio inaccesible, en su último núcleo incommunicable. El interés que el hombre siente por la mujer (inclúyase siempre la situación inversa, que omito para no reiterar las precisiones) hace que se sienta impulsado a la exploración, por supuesto *imaginativa*, de su persona oculta, latente tras la corporeidad, y en especial el rostro, en que esa interioridad o intimidad se denuncia o manifiesta. Esa exploración requiere ser ya ilusionada para ser eficaz; sólo mediante la ilusión se puede penetrar en esa realidad que está «detrás» del rostro visible. Dicho en otros términos, la anticipación de la persona, la expectativa de su manifestación, es ya un primer grado de ilusión. Todo ello es, naturalmente, activo: es una empresa, un proyecto personal, algo en que el sujeto está envuelto e implicado.

A medida que se avanza, se va descubriendo esa persona oculta, y a la ilusión del proyecto se suma la ilusión por lo descubierto, por la persona que se patentiza y manifiesta, a la cual se llega. Este es el momento en que se inserta la posibilidad de *error*, que acecha a todas las empresas humanas; es posible la ilusión en el viejo, tradicional sentido etimológico de engaño: si lo que se descubre no suscita ilusión, el proceso se interrumpe y sobreviene la desilusión.

Si esto no es así, la ilusión se va incrementando, intensificando, adquiriendo nuevos grados de realidad. Como no se trata de nada instantáneo ni momentáneo, como vimos antes, sino que supone

duración, el comienzo de una trayectoria más o menos larga, esta ilusión naciente, creciente, se va asociando con el torso del proyecto vital del que la experimenta, se entrelaza con él, adquiere un carácter estrictamente *biográfico*. Es imposible entender una vida humana si no se conocen sus ilusiones, al menos las más vivaces.

En ellas se realiza, quizá más que en otra cosa, la condición propia, aquello en que cada uno más propiamente consiste. Y no se olvide que ese proceso de *descubrimiento* a que me he referido, el de la persona que es objeto de ilusión, *me envuelve a mí*: me voy descubriendo a mí mismo en la medida en que despliego esa interioridad en que yo también consisto, y que yo también tengo que explorar. *Neque ego ipse capio totum quod sum*, ni yo mismo comprendo todo lo que soy, decía San Agustín. Y lo mismo puede decirse de la persona que suscita la ilusión, la cual se descubre progresivamente, «iluminada» por ella, siempre que esa ilusión sea conocida y compartida por la persona ilusionante. El descubrimiento personal es, por tanto, triple: de la persona por quien se siente ilusión, por parte del que la siente; del sujeto de ella, que se va aclarando y desplegando al hilo de su proyecto ilusionado; finalmente, de la persona ilusionante, a sus propios ojos, a la luz de la ilusión que despierta, en la medida en que la conoce o la adivina.

Hay que advertir que la desilusión no significa forzosamente engaño o error, «ilusión» en sentido negativo. Como se trata de realidades humanas, y estas son cambiantes, argumentales, dramáticas, es posible que lo que desilusiona no sea estrictamente la persona que ilusionó, sino su cambio, la nueva trayectoria en que acaso ha entrado, posiblemente una pérdida de autenticidad. También cabe la desilusión del sujeto por cansancio o abandono, por versatilidad, finalmente por su propia inautenticidad. Drama es algo que le pasa a alguien, y no puede perderse de vista la condición dramática de la ilusión y de las vidas de las personas implicadas en ella.

Pero no basta con hablar de varón y mujer. Hay una relación

originada en su disyunción polar, que se actualiza cuando esa condición funciona con intensidad suficiente, y entonces suscita la ilusión; pero dentro de esa relación caben muy diversos vectores, distintas maneras de proyección, y de ellas dependen los contenidos y las formas de la ilusión.

Belleza e ilusión

Reciprocidad no es paralelismo. La relación entre el hombre y la mujer es mutua e intrínseca: sin la referencia a la mujer, no se es varón; sin la referencia al varón, no se es mujer. Ambas determinaciones no son estáticas o internas al que las posee, sino intencionales o, mejor aún, proyectivas. Pero esto no quiere decir que sean rigurosamente simétricas, de manera que se pueda tomar un punto de vista o el otro, sin variación del contenido. La diferencia entre hombre y mujer, que es el núcleo de esa polaridad, afecta a la realidad de cada uno de ellos, y a la forma concreta de su mutua referencia. El motor primario de la ilusión del hombre por la mujer es la *belleza*. ¿Podría decirse lo mismo de la ilusión de la mujer por el hombre? Creo que no, a menos que se tome la palabra *belleza* en un sentido tan lato —y tan vago— que pierda la mayor parte de su interés. No es que la *belleza* sea ajena al varón; pero se le aplica en otro sentido, a falta de mejor y más ajustada palabra; habría que pensar en el sentido de la *schöne Seele* de los románticos alemanes (del cual, por cierto, no estaría excluida la mujer, pero con una variación profunda: el «alma bella» femenina no solo es otro tipo de alma, sino que le pertenece otra clase de *belleza*). En la *Antropología metafísica* contrapuse la *gravedad* y la *gracia* como formas propias, respectivamente, del hombre y de la mujer.

Voy a atender aquí, por tanto, a la *belleza* de la mujer en cuanto estímulo y «argumento» de la ilusión del varón. Un hecho enorme de nuestro tiempo —aunque no lo parezca así a los que son ciegos para cuanto no es económico-social y, en última instancia, político— es el

descenso medio de la percepción y estimación de la belleza, y de sus efectos sobre el que la contempla. La sensibilidad para la belleza ha disminuido en los últimos dos o tres decenios, y correlativamente su reacción ante ella, la movilización que suscita en el conjunto de la persona masculina. Creo que esta es una de las más fuertes razones de que el nivel de la ilusión haya descendido de manera alarmante en ese mismo tiempo; y como la ilusión me parece uno de los resortes más propiamente humanos y que pueden ser más enérgicos, temo que ello signifique una debilitación de lo específico y más valioso del hombre.

Es algo misterioso la belleza, especialmente la del rostro, que es el fenómeno más inutilitario del mundo. No sirve para nada. Todavía la belleza del cuerpo es o puede ser, aunque no siempre, indicio de salud, fortaleza, aptitud para la reproducción. Una cara bonita no tiene más utilidad ni más capacidad funcional que una fea o neutra, si esta es normal y no deforme. Finalmente, la significación *sexual* del rostro es mínima; apenas es erógeno; en cambio, es lo más erótico. No se entiende bien por qué nos interesa, emociona, apasiona tanto algo que literalmente no sirve para nada.

Casi siempre se ha entendido la belleza desde el punto de vista de las *formas*. Esto es hasta cierto punto verdad de la belleza corporal, y el arte, sobre todo la escultura, ha respaldado esa interpretación; pero es muy discutible que pueda aplicarse a la belleza de la cara. Hay una *norma*, cuya vigencia es mucho más fuerte para el cuerpo que para la cara, variable según los países o las épocas; pero cuando se trata de la cara, se encuentra que es sumamente vacilante e imprecisa.

En todo caso, y aun en la medida en que pueda aceptarse, este criterio vale para una forma —secundaria en mi opinión— de la belleza, la que hace tiempo llamé «de fuera a dentro». Esta belleza consistente en cierta disposición formal nos complace ciertamente, la contemplamos, la admiramos. Está sujeta a alteración —por lo menos, a la del envejecimiento—; y si la forma se altera, la belleza se deteriora o incluso se desvanece. Pero hay algo aún más importante, y es que esta

belleza, una vez contemplada, *concluye*: está vista, queda *perfecta* en el sentido latino de esta palabra.

Hay, sin embargo, otra forma de belleza —que no es incompatible con la primera, y normalmente la incluye—. Es la belleza que se puede llamar *de dentro a fuera*. No consiste tanto en una forma como en algo que, por decirlo así, la *sostiene* internamente; es una singular *fuerza* interior, una tensión que se derrama por las facciones y las hace vivir. Por cierto, esa tensión, que afecta primariamente al rostro, se extiende al cuerpo *desde él* y le proporciona una capacidad de incitación y atracción que va más allá de lo morfológico, que no le viene de lo que tiene de organismo, sino de que es *el cuerpo de ese rostro*.

Esta forma de belleza, por lo general más duradera, relativamente independiente del deterioro externo, más ligada a la expresión que a lo estrictamente plástico, revela en el rostro una intimidad personal que solamente es accesible en él o en la palabra. Esa tensión o fuerza interior de que antes hablaba vivifica el rostro y le confiere una belleza que corresponde a la realidad personal, proyectiva, descubriendo *quién* es, mostrando en forma visible un proyecto de vida en esa dimensión de la feminidad, realizado individualmente, ligado a la corporeidad.

A esta belleza de carácter biográfico, programático, se puede *asistir*; no es meramente contemplada. La visión es el punto de partida hacia adentro, que permite entrever, tal vez descifrar o hacer transparente, la intimidad de la mujer contemplada; y al mismo tiempo, por ese carácter argumental, esa belleza se despliega en una trayectoria a la cual se asocia —virtual o realmente— el que la mira.

Por eso me parece el modelo más claro y evidente de lo que es ilusión. Más que el atractivo sexual, dominado por la presencia y el presente, esta belleza despierta la expectativa, la anticipación, el sentido de la empresa. Se presenta como algo que hay que «seguir», explorar, articular con las múltiples dimensiones de una vida concreta. No tiene término, se extiende ante el contemplador como un camino abierto, que llama, que encierra, en forma visual, un carácter de vocación.

En esa belleza se revela, como un estímulo de esa disyunción polar en que la condición sexuada consiste, lo promisor de esa referencia al otro sexo, pero no genéricamente, de manera abstracta o intercambiable, tampoco de manera simplificada y elemental, como en el apetito sexual, sino en la complejidad de la persona; pero tampoco prescindiendo de su corporeidad, sino en su integridad, en su condición de *alguien corporal*, justamente aquello en que consiste la persona *humana*, única de que tenemos intuición.

En esa belleza abierta e interminable, que nace de una intimidad inaccesible y secreta y se manifiesta en una corporeidad expresiva con la cual se puede *convivir*, se encuentra el ejemplo más claro y vivo de lo que llamamos ilusión.

Ilusión y amor

Vimos cómo el nacimiento en la época romántica, sobre todo en la poesía, del sentido innovador y positivo de la palabra «ilusión» tiene casi siempre un supuesto amoroso. La ilusión, en boca de los poetas, es primariamente ilusión por la mujer amada (hay algún caso inverso, por ejemplo en Gertrudis Gómez de Avellaneda, que entiende por «ilusión de amor» la referida al hombre). Lo más interesante es que durante mucho tiempo el uso de la palabra es limitado, incluso cuando se presenta y expone su contenido más propio. El ejemplo más claro es la famosa novela de Juan Valera, *Pepita Jiménez* (1874). Si no recuerdo mal, no aparece en ella ni una sola vez la palabra «ilusión»; y sin embargo no conozco otra obra literaria en que la ilusión desempeñe un papel más importante. El enamoramiento de Don Luis de Vargas, el seminarista de veintidós años, por Pepita Jiménez, la jovencísima viuda de veinte, hasta el momento de su desenlace es mínimamente sexual. Por su vocación sacerdotal, que cree sincera, y que lo es hasta que se enfrenta con otra más fuerte que lo asalta inesperadamente, por el *supuesto* de castidad en que se mueve, por el repertorio de lecturas religiosas que le

sirve para interpretar sus estados de ánimo, el joven descarta todo elemento explícita y directamente sexual en su visión de Pepita y en su relación con ella. ¿Es esto anormal, por lo menos un caso límite? Creo que no. Es posible que la condición «eclesiástica» de Don Luis, su educación, su profunda vinculación a su tío el Deán, haga llegar hasta una edad juvenil pero que ha rebasado la adolescencia un actitud que en esta es normal y frecuentísima, y todavía más en la mujer, a menos que sea perturbada desde fuera, por la presión de interpretaciones que ejercen por lo menos tanta violencia sobre lo «espontáneo» como la formación del Seminario en el personaje de Valera.

La actitud del joven seminarista frente a Pepita es absolutamente *sexuada* desde el primer momento. La ve como una *mujer*, y como una mujer preciosa, encantadora, admirable. La contempla con delicia, la observa con minuciosa atención, pormenorizada y gozosa, entra en el círculo personal de la muchacha, inicia con ella formas de convivencia que se van haciendo más cercanas, ricas, matizadas, tupidas. Su condición hace que todo eso le parezca ajeno al amor. Pone entre paréntesis todo lo que pudiera ser amoroso o sexual en esa relación que va absorbiendo su atención progresivamente. Eso lo tranquiliza, hasta el momento en que la viveza de sus sentimientos, la intensidad de su proyección hacia Pepita, lo hacen sobresaltarse y sospechar; en ese momento tiene que empezar a interrogarse sobre su propia realidad (siempre arcana en una medida mayor o menor).

Aunque el narrador nos informa mucho menos sobre Pepita, es evidente que inicialmente le ocurre algo muy parecido, si bien, con menos teorías en la cabeza y una inteligencia espontánea muy despejada, pronto empieza a ver más claro el significado de esta situación. Prolonga los vectores presentes, y descubre antes que el hombre su destino estrictamente amoroso, que en cierto momento se manifestará con apasionada violencia en él.

Pepita Jiménez es la historia de una ilusión, y por eso es una espléndida historia amorosa. La larga demora en el ilusionado

descubrimiento de la mujer, en la polarización del varón hacia la *persona femenina* —y no la «hembra»—, hace que ésta se vaya manifestando, presentando en la riqueza de su realidad, en varias dimensiones, sin simplificaciones abruptas. Y cuando surge el amor y es reconocido y aceptado, incluso en forma apasionada, lleva dentro toda esa acumulación de contemplación y convivencia que le da la ilusión de que se ha nutrido.

Cuando Don Luis, ante la evidencia de su amor, le propone a Pepita una idealización espiritual de él, la mujer, en un espléndido arranque, se rebela contra esa interpretación espiritada y que intenta eliminar la corporeidad y todas las determinaciones reales de la persona amada: «Yo ni siquiera concibo a V. sin usted. Para mí es V. su boca, sus ojos, sus negros cabellos, que deseo acariciar con mis manos; su dulce voz y el regalado acento de sus palabras, que hieren y encantan materialmente mis oídos; toda su forma corporal, en suma, que me enamora y seduce, y al través de la cual, y sólo al través de la cual se me muestra el espíritu invisible, vago y lleno de misterios... Yo amo en usted, no ya sólo el alma, sino el cuerpo, y la sombra del cuerpo, y el reflejo del cuerpo en los espejos y en el agua, y el nombre y el apellido, y la sangre, y todo aquello que le determina como tal Don Luis de Vargas; el metal de la voz, el gesto, el modo de andar y no sé qué más diga. »

No puede decirse mejor, ni en menos palabras, como una réplica que condensa enérgicamente todo lo que Don Luis ha ido explicando al Deán, sin querer verlo, sin acabar de verlo, pero tan claramente, en una larga serie de interminables cartas. No es que a Pepita «le guste» Don Luis; no es que se sienta atraída por su corporeidad; es que en ella se realiza, determina y hace visible quién es Don Luis, de quien Pepita se ha enamorado, de ese único *alguien corporal* que es cada hombre o cada mujer cuando no se los sustituye por teorías.

Ortega definía el amor en sentido estricto —que no se confunde con la atracción sexual, la vanidad, la pasión o el afecto— como «la entrega por encantamiento». Creo que sería más riguroso hablar de *ilusión*, en la

medida en que esta es anticipadora, expectativa, argumental, futuriza. Me parece improbable que se dé verdadero amor sin incluir como ingrediente esencial suyo la ilusión —y, una vez más, la ausencia de la palabra dificulta por lo menos la plenitud de la vivencia; la falta de expresión compromete la significación—.

¿Y la inversa? La ilusión por la mujer (o la situación recíproca) ¿es forzosamente amorosa? Hay que distinguir. Creo que toda relación entre varón y mujer, si la cualidad de ambos términos está viva, si no se ha desvanecido por habitualidad, decadencia o ausencia de las cualidades que la hacen viva y actual, se mueve en el «elemento» del amor, es decir, incluye su *posibilidad*, y en ese sentido es al menos incoativamente amorosa. Con mayor razón la ilusión, en la que entra con el relieve que hemos visto la percepción y goce de la belleza, y que enlaza la biografía de la persona que suscita la ilusión con la de la persona ilusionada. Pero la ilusión no es amor, no es todavía amor, aunque sí condición de su posibilidad auténtica, hasta el punto de que si la ilusión no llega a florecer, o se extingue, o es muy débil, o se la pasa por alto, las probabilidades del amor son mínimas (y esto explica que pueda haber una historia del amor, con inmensas diferencias entre los diferentes pueblos y entre las diversas épocas de cada uno).

Siempre me ha interesado, y he escrito varias veces sobre ella, esa relación entre varón y mujer que es la amistad —a diferencia del amor *sensu stricto* y de todas las relaciones impersonales o meramente tangenciales, carentes de intimidad personal—. La pobreza del lenguaje en este capítulo obliga a llamar «amistad» a una relación radicalmente distinta de la amistad entre hombres o entre mujeres (que a su vez son muy diferentes). Es conocida mi alta estimación, incluso mi entusiasmo por ese tipo de amistad (véase, sobre todo, *La mujer en el siglo XX*), cuyas consecuencias personales y sociales son de excepcional valor e influjo.

Pues bien, esa amistad está hecha principalmente de ilusión, y de ésta depende su intensidad, perfección y viveza. Los grados de la

amistad intersexual se pueden medir por los de la ilusión de la cual se nutre. Y, como la amistad en todas sus formas —a diferencia del amor— exige reciprocidad, también tiene que ser mutua la ilusión que la acompaña y vivifica. Por supuesto, y este es uno de sus caracteres decisivos, esa reciprocidad no significa igualdad: puede ser más enérgica y viva la ilusión de uno de los dos amigos; pero si no existe en ambos, la amistad no pasará de un modo deficiente.

Todavía diría más: a la ilusión de cada uno por el otro tiene que agregarse una *ilusión compartida*: la de ambos *por su amistad*. Solamente esto le confiere ese carácter argumental que ha surgido una vez y otra en estos análisis, y que es el nervio de todas aquellas posibilidades humanas en las cuales queda envuelta la mismidad de la persona.

Pero todavía hay que preguntarse por la función de la ilusión en la forma radical del amor entre varón y mujer: esa que se llama en español (y en alguna otra lengua) *enamoramiento*.

La ilusión en el enamoramiento

Si se entiende la palabra 'enamoramiento' en su sentido más profundo, no es el proceso por el cual se llega uno a enamorar (propuse alguna vez llamar a esto 'enamoración'), sino el estado en que queda el que se ha enamorado. En la terminología antropológica que he usado hace tiempo, es una *instalación* (sobre ello pueden verse los capítulos XXII y XXIII de *Antropología metafísica* y el último de *La mujer en el siglo XX*). Por ello le pertenece la duración, una relativa permanencia. No es un acto, ni una serie de actos, sino una forma del *estar*. Se puede *amar*, es decir, realizar ciertos actos dirigidos a una persona, proyectarse hacia ella amorosamente, sin estar en rigor enamorado.

El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No me proyecto hacia ella, sino con ella, como ingrediente de mi proyecto. Sin ella, no soy en rigor yo.

En los libros citados he formulado algunas precisiones más, a las que me remito, en gracia a su concisión: *El amor es la forma de la vocación personal en cuanto el hombre es una persona sexuada. Finalmente: La entrega libre y necesaria al enamoramiento auténtico es la forma suprema de aceptación del destino, y eso es precisamente lo que llamamos vocación.*

Está claro que el enamoramiento no se reduce a *actos*, ni siquiera se identifica con aquellos, de condición amorosa, que brotan de él. Los actos del enamorado parten de su instalación, cualquiera que sea su carácter; la mayor parte de ellos no son amorosos, pero podríamos decir que no «rompen» ni interrumpen la instalación en que consiste el enamoramiento, que «transcurre» o fluye por debajo de todos los actos.

Esto es lo que ha hecho pensar que el amor realizado, por ejemplo en el matrimonio, deja pronto de ser amor en sentido estricto, se hace habitual, rutinario, trivial, inerte. Esta opinión se convierte en un lugar común, sobre todo en algunas épocas. Y, sin embargo, por su carácter de instalación y, sobre todo, por consistir en que la persona amada se incluye en el proyecto del que ama, en su *mismidad* en el más profundo sentido, el enamoramiento postula, exige la permanencia, en principio para toda la vida y aun más allá de ella. ¿Cómo es posible?

Aquí es donde interviene la *ilusión*. Ella introduce la anticipación, la expectativa, la futurición, en el seno de la instalación. Dicho con otras palabras, impide que se haga estática o inerte, mantiene vivo su carácter vectorial, proyectivo. Se convierte en el argumento básico, subyacente a todos los demás, particulares, de la convivencia. El enamorado, haga lo que haga, está vertido hacia la persona amada, distendido temporalmente hacia el futuro, en la espera del instante siguiente, sin límite ni terminación. Es la forma más enérgica, tensa, absorbente de ilusión.

Gracias a ella se asegura la *pervivencia* del enamoramiento. Cuando éste es recíproco, a la ilusión por la persona amada se añade la ilusión por su ilusión, y ambas se entrelazan en una única trayectoria vital,

que es al mismo tiempo irreductiblemente dual. ¿Cómo describir y hacer inteligible esta situación sin recurrir a la palabra 'ilusión'? Es un hecho que nunca se la ha usado —en la mayoría de los casos, no se la ha *podido* usar— para entender una de las formas decisivas de la vida humana. Pero esto quiere decir —atrevámonos a llegar hasta el final— que *nunca se la ha entendido plenamente*. Sirva esto simplemente de ejemplo de cómo la intelección de lo humano es deficiente.

VII. La ilusión en la presencia y en la ausencia

Lo latente

En la medida en que la ilusión envuelve una anticipación, una expectativa, en que tiene un carácter futurizo, le pertenece intrínsecamente una referencia a lo que está ausente; por lo menos, *todavía* ausente, porque no ha llegado —un día, por ejemplo— o porque no he llegado yo al objeto de la ilusión. En ese sentido, siempre hay en la ilusión un elemento de *latencia*, que es una incitación a que eso latente se patentice y manifieste.

No sería excesivo ni inoportuno traer a este contexto el sentido griego de la verdad como *alétheia*, descubrimiento, desvelamiento, manifestación o patencia. El conocimiento se moviliza por el deseo de llegar a la verdad, es decir, de quitar el velo que cubre o encubre la realidad, para dejarla descubierta y manifiesta. La forma plena de ese deseo es precisamente la *ilusión*; y creo que la vocación intelectual depende en grado altísimo de que esté vivificada o no por la ilusión.

Al comienzo de su *Metafísica*, Aristóteles dice que todos los hombres tienden por naturaleza a saber, y pone como muestra de ello el gusto que tienen por las percepciones, por la *aísthesis*, y sobre todo por la visión, por la que viene de los ojos. La palabra que usa Aristóteles es *órexis*, que suele traducirse por 'deseo', 'apetito' o 'tendencia'. ¿No sería

adecuado traducirla, ya que se puede en español, por 'ilusión'? Aristóteles añade: «Pues no sólo para nuestros quehaceres, sino también cuando no vamos a hacer nada, preferimos el ver, por así decirlo, a todos los demás sentidos. Y la causa es que nos hace más notorias las cosas y pone de manifiesto muchas diferencias. » Ese carácter inutilitario, ese interés por ver las cosas «cuando no vamos a hacer nada», por ellas mismas, ¿no va admirablemente bien al sentido que, más de dos milenios después, iba a adquirir la palabra española ilusión?

Todavía se podría ir más lejos. La famosa palabra *filosofía*, entendida tradicionalmente como «amor a la sabiduría», en algunos casos como «afición», ¿no podría interpretarse como *ilusión por saber*? ¿No incluiría esta traducción el elemento de *complacencia* en la realidad, que me parece esencial? Y no es esto solo. Explicaría el carácter *personal* de la filosofía, el hecho de que no consiste en sus resultados, en lo «conocido», en las tesis a que pudiera reducirse, sino que es primariamente un *hacer* del hombre, en que éste queda envuelto, ligado a su trayectoria biográfica.

No se puede olvidar la *incitación* que tiene que acompañar a la latencia para que nos mueva a preguntarnos por ella, a intentar arrancarle su velo y descubrirla. Sin ella, no se moviliza el pensamiento, al menos el pensamiento en sentido riguroso, el filosófico. La infrecuencia de la ilusión en la actividad intelectual de algunas épocas —sin ir más lejos, la nuestra— explicaría la relativa esterilidad de una gran porción del trabajo acumulado.

En este sentido, alguna forma de ausencia se da siempre en la ilusión, aunque se parta de la presencia que impulsa a ir más allá. El quehacer o tarea que nos ilusiona nos remite a lo que no está dado; el viaje por el cual sentimos ilusión es por lo pronto un proyecto, y ese carácter lo conserva mientras se está realizando. La persona —realidad *viniente*, nunca «dada», por muy presente que esté— se dilata hacia el futuro, y la ilusión por ella consiste muy principalmente en su

descubrimiento.

Esto diferencia la ilusión del «gusto», el «placer», etcétera. No es que estos elementos sean ajenos a la ilusión, pero a lo sumo la acompañan, son concomitantes; la ilusión no consiste en ellos. Todo lo que se reduzca a lo actual, presente, dado, poseído, es ajeno a la ilusión. Podemos caracterizarla por incluir un *horizonte de latencia*, de donde le viene su condición *programática* y su interna necesidad de continuidad, de perduración, en principio ilimitada. Y como esto no es seguro, a la ilusión le pertenece inexorablemente la amenaza, no ya de su incumplimiento, sino de que le sobrevenga su anulación interna: como la sombra al cuerpo, acompaña a la ilusión el fantasma de la *desilusión*, y ello refuerza su dramatismo.

La ilusión de la presencia

La máxima intensidad de ilusión se da en la *presencia henchida de futuro*, que pide y promete continuidad, que es camino hacia lo mismo, como la *epídotis eis autó* de Aristóteles, progreso hacia lo mismo o hacia sí mismo. La mera expectativa o anticipación tiene un elemento de quejumbre, de dolorosa privación; la realización, si significa término o conclusión, sustituye la ilusión por la «satisfacción», cosa bien distinta; la *presencia que no acaba* es la fórmula plenaria de la ilusión.

Es difícil encontrar una expresión más adecuada de lo que es la ilusión —salvo la falta de ese nombre— que las poesías de San Juan de la Cruz. En las formas de la ausencia, la inminencia, la presencia, aparece de manera prodigiosa:

¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?
Acaba de entregarte ya de vero.
No quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.

Y todos cuantos vagan

de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.

Este último verso tembloroso, casi tartamudo, «un no sé qué que quedan balbuciendo», transmite con increíble fuerza la vivencia de la ilusión incumplida, inminente pero todavía en ausencia. Y luego:

Cuando tú me mirabas,
su gracia en mí tus ojos imprimían;
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.

Y, finalmente, la prodigiosa estrofa de la presencia ilusionada:

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

La aprehensión de la realidad es progresiva, y en principio inacabable. La presencia no significa el acabamiento de esa aprehensión, sino el *comienzo de su plenitud*, que experimenta desde entonces un interno incremento e intensificación. Podríamos decir que se avanza *hacia* la realidad ilusionante, hasta llegar a la presencia; pero esta no es una detención, sino una prosecución del avance *dentro* de esa realidad. Toda realidad, no se olvide, es inagotable, y por ello su aprehensión no tiene término; especialmente si se trata de realidad humana, hecha de sustancia dramática.

Si en lugar de las concepciones tradicionales de la razón se piensa en la *razón vital* como aprehensión de la realidad en su conexión (según la fórmula que usé por primera vez en la *Introducción a la Filosofía*, 1947),

como la razón es *la vida misma* en su función de comprender, se ve claramente el carácter progresivo y sin término del proceso de aprehensión. Una vez dada la presencia, es menester la penetración ilimitada de esa presencia.

Pero habría que tener en cuenta los diferentes modos de presencia que son posibles, y que se han multiplicado en nuestro tiempo, lo cual prueba la modificabilidad de la estructura empírica de la vida humana. No es lo mismo hacer un viaje que contemplar una colección de fotografías; se tendería a pensar que lo primero da la presencia de una ciudad o país, y lo segundo es la mera representación de algo ausente; pero si se piensa en una película en el cine o la televisión, la cosa es dudosa: la percepción es menos inmediata, pero mucho más rica en perspectivas, distancias, detalles que lo que el viaje real permite; y, por otra parte, la «condensación» de lo relevante en un tiempo muy breve da una fuerza de presencia extraordinaria al cine, mientras que en la visión real y directa eso mismo se diluye y pierde intensidad. La cualidad de la ilusión es diferente según se trate de una cosa o de otra, pero no sería fácil negar el carácter de presencia a la que llamamos ficticia.

Y si se piensa en la presencia personal, y por tanto en la ilusión que se siente por una persona, la fotografía, el retrato pictórico o la estatua, el cine, el teléfono, la carta, representan grados varios de una escala entre presencia y ausencia, que no es lineal sino mucho más compleja y, podríamos decir, pluridimensional.

La cuestión decisiva, para comprender la ilusión y, en general, todas las relaciones personales, sería esta: *¿qué se pretende en cada caso de una persona?* Creo que sobre esto hay muy escasa claridad, y ello impide medir con precisión y rigor el logro o fracaso de esas relaciones, en qué medida son satisfactorias o desembocan en decepción. Muchas veces lo que se llama desilusión es simplemente la inadecuación de la ilusión proyectada sobre alguien; quiero decir la confusión respecto a lo que *realmente* se pretendía de ella. Pienso que la aterradora frecuencia

de los fracasos amorosos o matrimoniales en los últimos decenios no es explicable, aparte de otros factores que habría que tener en cuenta, sino por una falta de claridad sobre lo que el hombre pretende de la mujer, y a la inversa, en cada una de las múltiples relaciones que entre ellos son posibles.

El futuro como ausencia

Hemos visto desde el comienzo de este estudio que la futurición acompaña siempre a la ilusión, ya que esta tiene su raíz en la condición intrínsecamente futuriza del hombre y consiste en tensión anticipadora, que impregna hasta la presencia. Pero hay una forma de futuro que no se presenta como inminente, ni siquiera como accesible —al menos con seguridad—, sino como algo distante, quizá remoto, acaso improbable, porque no llegue a cumplirse o porque yo no llegue a él. Esta es la razón de que esté usando la palabra *futuro*, y no *porvenir*, que ha aparecido con mayor frecuencia en estas páginas.

La ilusión afecta de manera muy especial al futuro, con algunas condiciones. La primera, que esté al alcance de la mirada biográfica. Se puede tener ilusión, y muy viva, por una persona ausente pero que va a venir o a quien voy a ir a encontrar. Por una relación más atractiva, en la cual se espera entrar. Por una visita, una carta, una llamada telefónica, siempre que su probabilidad esté en el horizonte. En *La voz a ti debida*, dice Pedro Salinas:

¡Si me llamas, sí,
si me llamas!

Tú, que no eres mi amor,
¡si me llamas!

Hay la ilusión del niño por «ser mayor», a veces por un cauce concreto de vida, más o menos borrosamente entrevisto, como cuando se le

pregunta: ¿qué vas a ser? Por supuesto se siente ilusión futura, y aun remota, por los hombres y mujeres que serán los hijos o los nietos. El muchacho o la muchacha que aún no se han enamorado tienen vivísima ilusión por el amor que aún no conocen en acto, que adivinan por lo que «se dice», por la ficción literaria, por el cine, por fenómenos psicofísicos que anuncian su posibilidad o su cercanía. (No sé si esta ilusión, capital en la vida humana, se conserva ahora, por lo menos en grado apreciable, al cabo de bastantes años de «facilidad», trivialización, «educación sexual» y prosaísmo. Si esto es así habría que ponerlo en la cuenta de los fracasos amorosos de que antes hablé.)

El investigador, el artista, el escritor tienen ilusión por sus proyectos, aunque sean lejanos, aunque duden de si llegarán a realizarlos. Esa ilusión es el motor que impulsa, a veces durante largos años, hacia ciertos descubrimientos, cuadros, edificios, músicas, libros, teorías.

Cuando un siglo se acerca a su final, surge una curiosa ilusión por el siglo futuro —piénsese cuántas veces se ha usado esta expresión, o concretamente «el siglo XX» en el último decenio del pasado, y hace ya tiempo que aparecen menciones, a veces ilusionadas, del siglo XXI.

Además de estar al alcance de la mirada, es menester que el futuro sea *imaginable*, con razonable concreción, para que sea posible sentir ilusión por él. Un caso especial es el «inventor», tipo humano definido por la ilusión, sin la cual simplemente no es posible. Algo análogo se encuentra en el actor ávido de encarnar ciertos papeles, de vivir vicariamente algunas vidas que le parecen atractivas y deseables. Habría que buscar un elemento de ilusión en el revolucionario, anticipador de un futuro incitante; pero este tipo ha dejado de existir prácticamente, desde que los que así se llaman creen que *ya* se sabe lo que hay que hacer —y en general, lo que va a pasar— y que basta con mirar un libro y, casi siempre, seguir un manual de instrucciones técnicas, no muy diferente del de un electricista o reparador de aparatos domésticos. Y, naturalmente, no se puede olvidar —aunque hoy tiende a olvidarse— la forma de vida ilusionada del agricultor, que

espera las estaciones y anticipa las fases de la labranza y finalmente la cosecha.

Habría que preguntarse —como en todas las dimensiones de la vida— por las diferencias entre la mujer y el hombre. Se suele pensar que el hombre, más activo, más emprendedor, tiene más ilusiones que la mujer, a la que se supone pasiva, receptiva, relativamente inerte. Sobre esa pasividad tengo las mayores reservas, que señalé en libros antes citados; pero, en todo caso, lo que no es dudoso es que en la mujer desempeña un papel relevante la *expectativa*. El futuro *concreto*, a corto o largo plazo, tiene un puesto decisivo en la vida femenina. Y hace posible —sólo posible— que una gran parte de ella transcurra bajo el signo de la ilusión. La cotidianeidad de la vida de la mujer, su cuidado de la casa y las personas próximas, día tras día — e incluso hora por hora, con unas horas que no son las abstractas del reloj sino las que articulan la jornada y le dan configuración y un mínimo argumento—, hace que tenga una serie de «plazos» elementales, que parecen modestos, pero llenos de significación. Se dirá que esto puede aplicarse a la «mujer de su casa», ocupada de los menesteres domésticos y familiares, pero no a la mujer «profesional». No creo que esto sea exacto: toda mujer, aunque tenga ocupaciones de cualquier tipo, tiene que llevar a última hora algo así como una casa, y esto la devuelve a esas ocupaciones cotidianas.

Lo que ocurre es que una tenaz labor de desprestigio de todo esto ha conducido a que un número muy crecido de mujeres las ejerzan a regañadientes y *sin ilusión*, lo cual no parece gran ganancia. Es un caso más de ese fenómeno de la «proletarización», entendida como descontento de la *condición* y no de la situación (de lo que *se es* y no de *cómo le va* a uno).

No se olvide que esa expectativa de la mujer por el futuro concreto tiene aspectos más hondos que el de la jornada habitual. La gestación, los nueve meses de espera del nacimiento del hijo, normalmente con ilusión, es el primer gran ejemplo. Y desde entonces, las etapas del

nacimiento y la crianza, vividas más de cerca por la mujer que por el hombre, dan una estructura de sucesivas anticipaciones, posiblemente ilusionadas, a la vida de la mujer.

En cambio, una excesiva —y no enteramente justificada— estimación de la juventud hace que la mujer rara vez anticipe con ilusión las próximas edades. Mientras el hombre ve con frecuencia las etapas de su biografía como fases de un proceso de «llegar» —a donde sea—, la mujer las ha mirado casi siempre como pasos de un envejecimiento. Es posible que la enorme prolongación de la juventud en la mujer y la larga duración de una madurez que en muchos sentidos no es inferior a aquella, en combinación con la asociación, mucho más estrecha, a las actividades que antes eran patrimonio de los hombres, disipen esa hostilidad al tiempo y hagan que la mujer recobre la ilusión por el despliegue temporal y argumental de su biografía.

La ilusión y el pasado

La otra gran forma de ausencia, junto al futuro, es el pasado; no lo que *será*, sino lo que *fue y ya no es*. Por su carácter de proyección, anticipación, futurición, la ilusión, vuelta hacia el porvenir, resiste bien esa forma de ausencia que es el futuro lejano o inseguro. Pero el pasado ¿no es contrario a su propia consistencia? ¿Puede sobrevivir la ilusión al paso del tiempo, puede existir respecto a lo pretérito? Es esta una delicada cuestión.

Es un tópico del pensamiento medieval que la memoria del bien perdido es lo más triste. Boecio dice: *In omni adversitate fortunae infelicissimum est genus infortunii fuisse felicem* («En toda adversidad de la fortuna el género más infeliz de infortunio es haber sido feliz»), Y Santo Tomás de Aquino: *Memoria praeteritorum bonorum... in quantum sunt amissa, causat tristitiam* («La memoria de los bienes pretéritos... en cuanto están perdidos, causa tristeza»). Dante Alighieri fue el que dio forma perdurable y bellísima a esta idea; son las palabras de Francesca,

que evoca su amor y su muerte con Paolo:

*Nessun maggior dolore
che ricordarsi del tempo felice
nella miseria.*

Ortega, sin embargo, escribe: «El *Nessun maggior dolore*, de Dante, me parece una idea falsa y convencional. Cuando el hombre 'venido a menos' nos habla de su esplendor pasado, parecen vagar sobre su quejumbre sonrisas valetudinarias. »

¿Qué pensar ante estas contrapuestas autoridades y —lo que es más— razones? Infortunio, tristeza, dolor: eso se siente indudablemente al recordar el bien perdido, la felicidad pasada. Pero, como Ortega sugiere, ¿es todo dolor? Creo que la clave es precisamente la *ilusión*. Recordar es *revivir*; al rememorar el pasado venturoso, se rehace el movimiento temporal *hacia el futuro*, se renueva la situación originaria. La tristeza y el dolor son inevitables, y pueden ser lacerantes; no es una idea falsa, aunque Ortega lo piense así; esa sonrisa valetudinaria que cree percibir en el que evoca el esplendor pasado corresponde, pienso yo, a la *ilusión* que no se ha desvanecido, que reverdece en el recuerdo.

Se pueden volver los ojos con ilusión a la felicidad desaparecida, y precisamente por eso es su desaparición más dolorosa. Es la persistencia de la ilusión la que no permite el consuelo, el fácil engaño de que aquel bien perdido no fue tanto, de que la felicidad no fue real o de tantos quilates. Una cosa es la desilusión, la pérdida de la ilusión, otra bien distinta es la pérdida de lo que daba ilusión, de lo que la suscitaba. Por debajo de la pérdida, dando fe de ella, haciéndola dolorosa, la ilusión sobrevive. Hay que volver a los maravillosos versos de *La vida es sueño*:

Solo a una mujer amaba...
Que fue verdad, veo yo,
en que todo se acabó,

y esto solo no se acaba.

Lo que Calderón dice del amor, puede decirse de la ilusión, tan íntimamente asociada a él como hemos visto, de tal manera que si la ilusión no *alcanza* la plenitud al expresarse, al *nombrarse*, al ser vivida con conciencia clara, algo le falta al amor mismo.

La ausencia irrevocable

La ausencia —en la distancia, en el futuro, en el pasado— no es objeción suficiente contra la ilusión, como hemos visto; incluso puede ser un estímulo o un ingrediente suyo. La ilusión es siempre un encaminamiento hacia aquello que la suscita o despierta, y el que la siente se orienta hacia esa realidad, sin que sea obstáculo su lejanía o improbabilidad, o las dificultades que lo separan de ella. Pero hay una situación extrema, en que la ausencia es absoluta, definitiva, irrevocable; puede ser la frustración total de una vocación: el pintor ciego, el atleta paralítico, el orador mudo; sobre todo, y en forma más frecuente y radical, la ausencia de la muerte.

¿Puede sobrevivir a ella la ilusión? Si no fuera un libro excesivamente literario —aunque admirable por su trasfondo biográfico, en la medida en que se transparenta bajo su elaboración—, habría que aducir *La vita nuova* del Dante, compuesta poco después de la muerte de su amada Beatrice Portinari en 1290. La primera parte sobre todo, la memoria del primer encuentro con la niña Bice, *vestita di nobilissimo colore, umile e onesto, sanguigno*, con la *angiola giovanissima*, hasta que, pasados nueve años, le aparece *vestita di colore bianchissimo*, lo mira con inefable cortesía, lo saluda una y otra vez, con la sonrisa tan deseada; todo eso es la maravillosa historia del nacimiento de una ilusión, que se revive cuando ya Florencia se ha quedado sola, cuando Beatrice ha salido de este mundo.

Y la ilusión penetra también las *Rime in morte di Laura*, de Petrarca,

al repasar el poeta la historia de su amor, al evocar la presencia perdida, al imaginar encuentros imaginarios o esperar uno real. Así el soneto XXXIV, que comienza:

*Levommi il mio pensier in parte ov'era
Quella ch'io cerco e non ritrovo in terra*

(«llevóme el pensamiento adonde estaba / la que busco en la tierra y nunca encuentro»).

O, si se prefiere un ejemplo español, recuérdese la Égloga I de Garcilaso:

¿Quién me dijera, Elisa, vida mía,
cuando en aqueste valle al fresco viento
andábamos cogiendo tiernas flores,
que había de ver, con largo apartamiento,
venir el triste y solitario día
que diese amargo fin a mis amores?

Divina Elisa, pues agora el cielo
con inmortales pies pisas y mides,
y su mudanza ves, estando queda,
¿por qué de mí te olvidas y no pides
que se apresure el tiempo en que este velo
rompa del cuerpo y verme libre pueda,
y en la tercera rueda,
contigo mano a mano,
busquemos otro llano,
busquemos otros montes y otros ríos,
otros valles floridos y sombríos
donde descanse y siempre pueda verte
ante los ojos míos,
sin miedo y sobresalto de perderte?

La ilusión persiste, a pesar de la ausencia irreparable. ¿Irreparable?

—se dirá—. ¿No está transida de esperanza, no hay una última confianza en que se pueda superar la irrevocabilidad? Es cierto; pero si la ilusión es plena y no fingida, si es más que un juego, envuelve algo que llamaríamos decisión de no perecer, si no fuera porque se mueve en una zona más honda que la voluntad. Cuando Gabriel Marcel dice: *Toi que J'aime, tu ne mourras pas* («Tú a quien amo, no morirás»); cuando Antonio Machado, al soñar con su muerta Leonor, oscila entre la esperanza y la desesperanza, concluye:

¡Eran tu voz y tu mano,
en sueños, tan verdaderas!...
Vive, esperanza, ¡quién sabe
lo que se traga la tierra!

ambos afirman, frente a la irrevocabilidad de la ausencia, la irrevocabilidad de la ilusión.

La ilusión por el gran Ausente

El caso límite de la posibilidad de la ilusión es Dios, el gran Ausente, a quien «nadie ha visto nunca» (*Deum nemo vidit unquam*). Creo que hay que distinguir la fe en Dios, la esperanza de llegar a él, incluso el amor a Dios, de esa dimensión nueva y delicada de la vida humana, la ilusión, que venimos explorando gracias a la significación original que ha sobrevenido en español a una vieja palabra latina. Muchos dirán que Dios es una «ilusión» en el sentido tradicional, algo sin verdadera realidad, a última hora un engaño. Lo que aquí me interesa es ver si puede tenerse ilusión por él, y cuál es su contenido, y en qué forma modifica los otros modos de referencia.

Hace mucho tiempo toqué una cuestión que me parece de la mayor importancia, y que tiene conexión con esta. Advertía la diferencia entre *proyectarse* hacia la otra vida y *proyectar la otra vida*. Esto último tiene considerables dificultades; requiere un ejercicio intenso de la

imaginación, y la verdad es que la mayor parte de la literatura religiosa y de la teología no incita a ello. Por eso es frecuente una proyección inerte y automática, que no llena de contenido la expectativa de una vida perdurable entendida de manera abstracta y que no se imagina como tal vida, como lo que los hombres entendemos cuando pronunciamos esta palabra, refiriéndose a la nuestra. Para sentir *ilusión* por la otra vida es menester entenderla dándole el significado que para nosotros tiene, sumando y restando lo que sea, subrayando cuanto sea menester que se trata de *otra*, pero de manera que nos siga pareciendo *vida*.

Sin un elemento de *proyecto*, no hay tal vida en el sentido humano, biográfico; sin *circunstancialidad* (la Jerusalén celeste), esa vida es inconcebible; sin conexión con nuestra vida terrenal, una vida no es *nuestra*. Sobre esto hablé largamente en el capítulo final de *La estructura social* (1955), y cada vez me parece más importante. Hace falta imaginar la vida ultraterrena —aunque se esté seguro de que no será «así»—, para poder auténticamente desearla, para que se pueda encender la ilusión por ella.

En cuanto a Dios, es sorprendente hasta qué punto se ha debilitado la vivencia de *misterio*, que en época reciente subrayó tanto Rudolf Otto: *mysterium tremendum, mysterium fascinans*. Con enorme fuerza aparece esto en San Agustín: *Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum; inardesco, in quantum similis ei sum* («Me horrorizo y me enardezco: estoy horrorizado en cuanto soy desemejante a él; estoy enardecido en cuanto me asemejo a él»). Ese misterio inaccesible, pero al que se puede uno acercar, en el cual se puede intentar penetrar, nos produce ilusión.

La distinción que hace San Anselmo en el *Monologion* entre fe viva y fe muerta (*viva et mortua fides*) se podría interpretar en la perspectiva de la ilusión. La fe viva es operante, la muerta, ociosa; pero lo decisivo es que la *operosa fides* vive, porque tiene vida de amor, mientras que la fe ociosa no vive porque carece de ese amor o *dilectio* (*non absurde dicitur*

et operosa fides vivere, quia habet vitam dilectionis sine qua non operaretur, et otiosa fides non vivere, quia caret vita dilectionis cum qua non otiaetur). Y lo aclara diciendo que la fe viva cree *en* aquello *en* que debe creerse, mientras la fe muerta cree sólo *aquello* que debe creerse (*viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere tantum id quod credi debet*). Y este es el nervio de la prueba ontológica de la existencia de Dios en el *Proslogion*, como mostré va a hacer medio siglo.

La ilusión de Dios impregna toda la poesía de San Juan de la Cruz. El amor del alma por él aparece como *empresa*, busca, ausencia incitante que llama:

¿Adonde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

Y la expectativa del goce tiene inconfundible carácter proyectivo, programático, lejos de toda instantaneidad o «eternización»:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.
Y luego a las subidas
cavernas de la piedra *nos iremos*,
que están bien escondidas;

y allí *nos entraremos*
y el mosto de granadas *gustaremos*.
Allí *me mostrarías*
aquello que mi alma *pretendía*;
y luego *me darías*
allí tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día...

La intrínseca vinculación entre ilusión y amor exige que el amor de Dios, si tiene en verdad contenido amoroso y no es la designación abstracta de un tipo de conducta, incluya en sí, como el hilo que hacia él conduce, sabiéndolo o no, con uno u otro nombre, un elemento de ilusión.

El verbo de la ilusión: desvivirse

Ilusión es un nombre; pero a algo tan activo, proyectivo y dramático le pertenece una acción verbal, lingüísticamente un verbo. Hay, ciertamente, el verbo 'ilusionar', en forma pronominal 'ilusionarse'; pero significa la acción o proceso por los que se llega a la ilusión o se provoca en otro, mediante los cuales se está *ilusionado*. Pero una vez que se está ilusionado, ¿qué se *hace*? ¿En qué consiste propiamente la vida del que está ilusionado, dominado por la ilusión?

Es maravilloso que ese verbo exista, y que sea precisamente otro de esos prodigiosos hallazgos de la lengua española, otro de los secretos de esa manera de estar instalado y proyectarse que es la nuestra. Ese verbo es el extrañísimo *desvivirse*.

El *Diccionario de Autoridades* lo definía ya: «Amar a otro con vehemencia, o apetecer alguna cosa con tanto ahínco, que parece se muere por ello. » La última edición (1970) del *Diccionario* académico da una definición ligeramente distinta, y acaso no superior: «Mostrar incesante y vivo interés, solicitud o amor por una persona o cosa. » Las traducciones que dan los diccionarios a otras lenguas son de una

pobreza y vaguedad desilusionantes. No saben qué hacer con esta extraña palabra española. ¿Será que sólo los que hablamos español nos desvivimos?

En 1953 publiqué un artículo con ese título, «Desvivirse» (incluido en *Ensayos de convivencia*). Advertía yo que es palabra probablemente renacentista, que data por lo menos del *Viaje de Turquía*, atribuido con bastante fundamento al doctor Andrés Laguna; pero lo que ya entonces me interesaba era la significación de esa rara palabra, que ni se imagina en otras lenguas. Permítaseme recordar algunas cosas de las que escribí:

«¿De qué secretos fondos del alma española ha nacido esta extraña palabra, desvivirse? ¿Cómo ha venido nuestra lengua a hacer privativo y reflexivo a un tiempo el verbo vivir? Cuando el español se interesa profunda y apasionadamente por algo, cuando siente amor, afán, solicitud, cuidado, preocupación, inquietud, impaciencia o viva esperanza, decimos que se desvive. La filosofía de estos últimos decenios ha mostrado que la vida consiste en preocupación o cuidado; eso es vivir; pero cuando cae en la cuenta de que lo que le pasa es eso, el español lo llama desvivirse.

»Envuelve, por lo pronto, una fuerte personalización. No olvidemos que, mientras los demás hombres suelen morir, el español prefiere morirse. Los españoles nos comemos un trozo de pan, nos damos un paseo, y al final nos morimos. No nos hemos atrevido a decir 'vivirse' — Unamuno lo usa alguna vez, pero enfáticamente y con un grano de sal—, pero hemos inventado un verbo privativo —si es que es privativo— y gracias a él, ya que no nos vivimos, nos desvivimos.

»Yo no puedo dejar de ver una punta de ironía en este atroz verbo que me ocupa; al decir 'desvivirse', el español se burla un poco de su extremosidad, y esto me parece esencial: la palabra 'desvivirse' no es una palabra 'seria'. Es uno de los pocos resquicios por donde se filtra, como un viento, el escaso y casi impalpable humor de nuestro pueblo.

»Pero el humor y la burla son siempre ambiguos: una de cal y otra de

arena. Se afirma y se niega a un tiempo la misma cosa. Desvivirse dice en una sola palabra, y sin retórica, sino poéticamente, lo mismo que el verso 'Vivo sin vivir en mí'. Porque, por lo visto, vivir quiere decir vivir en mí, permanecer, quedar en sí mismo. Cuando estamos muy afanados decimos: 'Esto no es vivir.' Cuando el hombre está fuera de sí, de su asiento, de sus casillas, es decir, de su morada —sin tomar demasiado en serio la morada, y esto es decisivo: es toda la distancia que va de las 'casillas' a las 'Moradas' con mayúscula—, tiene la impresión de que no vive; pero, como, naturalmente, no hace otra cosa que vivir, invierte los términos y dice que ese vivir no es cosa que lo valga, sino al contrario, que se está desviviendo.

»Pero mientras el verbo vivir es —según dicen— intransitivo y permanece sosegadamente en sí mismo sin pasar a otra cosa, desvivirse es siempre 'desvivirse por algo'. Cuando algo nos llama y tira de nosotros, nos arranca de nuestro sosegado centro y nos arrebat, cuando sentimos afán vivísimo y no nos bastamos a nosotros mismos, nos desvivimos. El desvivirse es la forma suprema del interés. Pero, ¿qué es el interés más que *inter esse*, estar entre las cosas? Cuando nos interesamos es que estamos ahí, con las cosas, desviviéndonos. Y si vivir es estar entre las cosas que nos rodean y solicitan, en nuestra circunstancia, ¿hay otro modo de vivir que interesarse, quiero decir, desvivirse? ¿No ocurrirá que el que no se desvive no vive tampoco?»

Esto, entre otras cosas, decía yo en remota fecha de ese verbo *desvivirse*, exclusivo nuestro y que me entusiasma. Pues bien, veo en él el correlato de la *ilusión*. Con algunas diferencias importantes. Sobre todo, que en la palabra 'ilusión', en el sentido nuevo que le da nuestra lengua, no hay ironía ni humor. Ilusión sí es una palabra seria. Y su *temple*, el registro lingüístico a que pertenece, es precisamente la ingenuidad, mejor aún la *inocencia*. Se tiene ilusión, cuando se tiene, de buena fe; el que está ilusionado podrá ser un iluso —es el riesgo que se corre—, pero en cuanto ilusionado está vuelto hacia la realidad que lo ilusiona, proyectado hacia ella, con todas sus potencias, sin reservas.

¿No es asombroso que la palabra *illusio*, engaño, escarnecimiento, burla o error, palabra resabiada, cautelosa, escéptica, haya venido a significar la versión inocente, activa, confiada, amorosa hacia la realidad, y sobre todo la realidad personal? La forma plena y positiva de desvivirse es tener ilusión: es la condición de que la vida, sin más restricción, valga la pena de ser vivida. Esas dos palabras nuestras españolas nos permiten descubrir, desde nuestra propia instalación, una dimensión esencial de la vida humana, su condición amorosa, su inseguridad, su dramatismo.

Madrid, 1 de mayo de 1984.

índice

Prólogo

I. *Un secreto de la lengua española*

Una innovación romántica

La realidad y la palabra

Consecuencias reales

II. *Ilusión e imaginación*

El carácter futurizo del hombre

La persistencia de la ilusión

Realidad emergente

III. *El tiempo de la ilusión*

La estructura temporal de la ilusión

La temporalidad interna

La ilusión en el horizonte de la mortalidad

IV. *La ilusión como realización proyectiva del deseo*

El carácter fontanal del deseo

La ilusión como deseo con argumento

La ilusión como instalación

V. *Ilusión y vocación*

Vocación total y vocaciones parciales.

La ilusión, ingrediente de toda vocación concreta

La jerarquía de las trayectorias vitales

VI. *La condición amorosa como raíz de la ilusión*

La radicación de la ilusión

Padres e hijos

Las dilataciones de la ilusión

Ilusión y mismidad

La ilusión en la amistad

Maestros y discípulos

Entre varón y mujer

Belleza e ilusión

Ilusión y amor

La ilusión en el enamoramiento

VII. *La ilusión en la presencia y en la ausencia*

Lo latente

La ilusión de la presencia

El futuro como ausencia

La ilusión y el pasado

La ausencia irrevocable

La ilusión por el gran Ausente

El verbo de la ilusión: desvivirse