

METAFISICA Y LITERATURA

Una mirada al poniente

«Por eso llamaré a la metafísica, no un arte, sino una *ciencia virtual*, puesto que tiende a conocer y todavía no conoce (...). Como actividad científica, por virtual que sea, procura *conocer*; como actividad artística, procura *sentir*. El campo de la metafísica es lo abstracto y lo absoluto».

(Fernando Pessoa [Alvaro de Campos])

Hablar de metafísica y hablar de literatura portuguesa es tan correlativo como referirse al mar y la sal. Rastreando a lo largo de la Historia de la Literatura Portuguesa, a cada paso encontramos huellas de inquietudes metafísicas. La singularidad del paisaje luso-gallego, asomado a un océano proceloso, tantas veces surcado, y la vocación ultramarina de sus gentes, envueltas en historias trágico-marítimas y sembrando ausencias, hizo posible la aparición de obras cargadas de simbolismo intimista y metafísico, tan diferente del simbolismo opuesto levantino, luminoso y brillante. Los habitantes del noroeste peninsular disponen de un vocablo especializado e intraducible para condensar su interpretación metafísica de la existencia, la *saudade*. Más que el reflejo lingüístico y conceptual de un estado psicológico —semejante a la «nostalgia», la «añoranza» o la «morriña»—, la *saudade* evoca una vivencia originaria de plena significación ontológica. La *saudade* puede objetivarse en el desarraigo de la patria, del paisaje natal o del espacio «topofilico»; en el desarraigo del ser amado o del bien querido. Pero la *saudade* es más que eso, es, sobre todo, la sensación subjetiva de un sentir y un desear sin objeto. El ser humano se descubre a sí mismo como existente y percibe de ese modo su radical soledad ontológica. Quien es cautivo de la *saudade* siente su existencia desarraigada de algo que no puede explicar —que llamaremos metafísicamente «ser»— y es entonces cuando al mismo tiempo le invade la angustia (por lo que carece) y una vocación de absoluto (por lo que busca). La peculiaridad típica y trascendental de la *saudade* ya había sido percibida a principios del siglo xv por el rey Don Duarte en el *Leal Conselheiro*. Más tarde, un conocimiento y profundización en este fenómeno de la idiosincrasia portuguesa (y gallega), le hubiera permitido a Miguel de Unamuno explicar la insistencia de los literatos lusos por el suicidio, que tanto estupor le causaba. Es evidente

que la *saudade*, como sentimiento ontológico perceptivo de la singularidad humana individual, no puede ser exclusivo de ninguna cultura o grupo humano, lo que ocurre es que, por las razones que sean, esa posibilidad se desarrolló más intensamente en la comunidad luso-gallega que en otras comunidades.

Camoens, Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes y Fernando Pessoa, por citar sólo algunos importantes autores de la Literatura Portuguesa, son poetas cuyas obras están impregnadas de fuertes preocupaciones metafísicas. Del mismo modo acontece en la prosa de ficción con Raul Brandão, José Régio y Vergílio Ferreira. Me centraré particularmente en este último.

Se acostumbra a etiquetar a V. F.¹ con los rótulos de: «existencialista», «metafísico», «ficcionalista de la condición humana», etc., aspectos que siendo evidentes, admitidos y declarados por el propio escritor, no han sido estudiados en profundidad ni esclarecidos suficientemente en sus raíces. Si, efectivamente, V. F. opta en un momento de su carrera literaria por el Existencialismo, o el tono de su lenguaje y la problemática que éste encierra es metafísico, habrá que describir y calibrar tales inclinaciones en sus exactos alcances y dimensiones.

Tal vez lo más sobresaliente de la obra vergiliana sea la conjugación del pensador y el artista; filósofo y poeta. Hay en su obra una similitud entre el ensayista y el novelista, sin que ninguna de estas dos aptitudes se sobreponga. En el ensayo, la emoción resulta contenida por el intelecto; en la narrativa, la efusión lírica no desborda el planteamiento lógico concienzudamente meditado. Pero, en ambos géneros hay riguroso equilibrio, diríamos clásico: el ensayo está elaborado no como frío discurso filosófico, sino como discurso literario; en tanto que el discurso narrativo está salpicado de preocupaciones e intenciones declaradamente filosóficas.

Veamos cómo se injerta la labor de este escritor en el tallo de la filosofía que fructifica en el Existencialismo contemporáneo y cómo florea de interrogaciones metafísicas.

A lo largo de su historia, la filosofía se ha desarrollado en dos fases: como inquietud interrogante, auscultadora, y como elaboración mental explicativa. Como inquietud interrogante, la filosofía es pregunta, o mejor —coincidiendo con el propio V. F.—, autointerrogación. Como elaboración mental explicativa, la filosofía es respuesta. En el primer caso, la filosofía es perenne; en el segundo, la filosofía evoluciona históricamente. Como interrogación es constante. Como respuesta, variable.

Dichas fases se corresponden de alguna manera con los planteamientos *metafísicos* y los planteamientos *críticos* en el seno de la historia de la filosofía occidental. En los primeros, confía el espíritu en su propia

1 Vergílio Ferreira (n. 1916) es autor de 15 novelas, nueve volúmenes de ensayos, varias colecciones de cuentos y un diario del que ha publicado tres volúmenes. Dos de sus novelas han sido llevadas al cine, y tres traducidas al español: *Nitido nulo* y *Alegria breve* (Seix Barral), *Aparición* (Cátedra). Arrancando de una posición más o menos comprometida con el neorrealismo, o literatura de contenido social, acaba por asumir un tipo de ficción con gran fuerza simbolizadora, de innata tendencia o propiciada por el contacto directo con las filosofías existencialistas europeas de posguerra.

fuerza, se eleva por vía sintética muy por encima de la experiencia e incrementa, con la única fuerza del razonamiento, el tesoro de los conocimientos humanos. El espíritu trata de descubrir así la realidad profunda y no empírica del mundo de la experiencia. Pertenecen a estos planteamientos metafísicos: Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Descartes y Hegel. Como reacción contra la elucubración metafísica se desarrollaron ciertos sistemas críticos preocupados más en garantizar la verdad que en extender el saber. Los pensadores críticos niegan la posibilidad de afirmar la existencia real de un ser que no puede ser objeto de experiencia alguna. Este tipo de pensamiento está representado por los sofistas, escépticos, nominalistas, empiristas, el criticismo kantiano, el positivismo, el neopositivismo y los analistas lógicos del lenguaje.

En un registro más cercano y asequible de filosofía doméstica, existen personas que no experimentan curiosidad ni inquietud ante el enigma de su propia existencia ni del mundo que les rodea. No están acuciados por ningún tipo de interrogación metafísica. Son seres referidos a la limitación objetiva del entorno, sin tentación o vocación de absoluto, tomando operativamente lo metafísico como superación de la actividad práctica y vegetativa. Estas personas viven al día. No meditan sobre sus fundamentos, sobre los orígenes o sobre el destino de su existencia. Cuando reciben una herida gritan como perros, se lamen la parte lesionada y vuelta a empezar. Pero hay otros seres sobre los cuales pesa la necesidad de explicarse la vida, el universo, su propia existencia, que se interrogan: ¿quién existe?, ¿por qué la existencia y no la nada?, ¿por qué «soy»?... Para un hombre sin tales inquietudes, para un hombre *no metafísico*, estas cuestiones son triviales, se encuentran incorporadas a la vida misma sin dificultad, simplemente *cuenta con ellas* y no se *interroga sobre ellas*, no le someten a tensión ni preocupación alguna, no le incomodan al extremo de cuestionarlas. El no-metafísico se encuentra respecto al mundo de manera cómoda y despreocupada porque sus preocupaciones son de otra naturaleza.

Pero las cosas no son tan simples, ni en la filosofía occidental ni en la esfera más simple de lo cotidiano. Para un filósofo como Kant, lo metafísico debe diferenciarse de lo físico. Mientras lo físico se fundamenta en la experiencia, el conocimiento metafísico debe aventajar a la experiencia. A este conocimiento metafísico no le sirven, pues, ni la experiencia externa, fuente del conocimiento físico, ni la interna, fundamento de la filosofía empírica ².

Podemos, pues, sentirnos herederos de Kant y de su exigencia «crítica», que limita toda arbitraria construcción metafísica, toda pretensión de aventurarnos con la razón especulativa más allá del límite de la experiencia. Pero somos también herederos de Kant en el sentido de que existen problemas más allá del límite de la experiencia, tal vez insolubles

2 «La *metafísica*, conocimiento especulativo, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia (...) no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia. Y ello a pesar de ser más antigua que todas las demás y de que seguirá existiendo aunque éstas desaparezcan totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquila todo». (E. Kant, 'Prólogo' a la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas [Alfaguara, Madrid 1978] p. 19).

teóricamente, pero que «prácticamente» (moralmente) responden siempre a intereses supremos de una razón incansable y obstinada en proponerse y volver a proponerse a sí misma interrogantes ineludibles³.

Es vano, por tanto, querer fingir indiferencia respecto de aquellas interrogaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana. «Las metafísicas reaccionarias que predicán el culto a lo irracional o la evasión de la historia y del tiempo deben, a justo título, ser criticadas, pero es necesario distinguir en el indiscriminado *genus* «metafísico» qué es mera supervivencia dogmática, residuo arcaico, y qué, por el contrario, puede y debe sobrevivir con plena legitimidad»⁴.

Los dos grandes fracasos de la metafísica clásica han sido el haber discurrido por el camino cosmoógico en lugar del antropológico y el de haber reducido el ser del hombre a sólo pensamiento racional, realismo e idealismo, respectivamente.

Pero, precisemos qué debemos entender por metafísica. Metafísica es vocablo que ha comportado y comporta diversos sentidos desde que Andrónico de Rodas clasificó, con el término poco feliz de «metafísica», las obras de Aristóteles que venían después de la física. Lo que era simple designación para establecer un orden, fue causa de interpretaciones falsas, la más errada, aquella que, según deficiente hermenéutica filológica, considera la metafísica como lo que está «más allá» de lo físico,⁵

El término metafísica tiene dos núcleos de referencia: relación de lo «físico» y trasposición, como indica el subfijo «meta». «Meta» puede ser entendida en dos sentidos: «más allá» o «más acá», conforme la posición del observador. No hay, pues, un sentido unívoco para la metafísica como actividad del pensamiento que sobrepasa la física. Para unos filósofos, metafísica sería sobrepasar lo físico, de lo real hacia lo ideal; mientras que, para otros, sería ir de lo ideal a lo real. La metafísica se nos presenta pues de modo ambiguo. Permite dos actividades diferentes y hasta opuestas, y en este sentido, es tan metafísico el realismo como el idealismo. Hegel resolvió acabar con este dualismo clásico de pensamiento y realidad por medio de una dialéctica sintética o metafísica, excluyendo opuestos marginales (tesis y antítesis). Sólo habrá metafísica cuando se pretende sobrepasar la oposición entre lo ideal y lo real, que Hegel redujo en la fórmula «todo lo real es racional y todo lo racional es real». Con la llegada del existencialismo contemporáneo la verdadera dualidad consistirá en pensamiento y existencia, que es el fecundo descubrimiento de nuestro tiempo. Heidegger caracteriza la metafísica como «trans-interrogación allende el ente, para conquistarlo después, conceptualmente en cuanto a tal y en total»⁵. Según esto, la metafísica es interrogación, pero un tipo de interrogación especial. La interrogación metafísica es aquella que coloca «al interrogante en interrogación». En otro

3 «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades» (E. Kant, 'Prólogo', cit., p. 7).

4 Cf. Remo Cantoni, *El hombre etnocéntrico*, trad. de Joaquín Fernández (Guadarrama, Madrid 1972) p. 443.

5 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. Xavier Zubiri (Siglo Veinte, Buenos Aires 1983) p. 53. Antes en *Cruz y Raya* (1933) pp. 85-115.

libro, Heidegger se refiere a la metafísica como «el preguntar por algo que está más allá del ente, y dentro de esa pregunta, la interrogación suprema es «por qué es general el ente y no más bien la nada»⁶. Cuestión ya planteada por Leibniz, Kant y, sobre todo, por Schelling.

Hay, por lo menos, tres sentidos del término metafísica: un *sentido técnico filosófico*, arrastrado hasta el rechazo categórico de Hume, que Kant recoge y al mismo tiempo renueva; un *sentido general peyorativo*, que partiendo del empirismo desemboca en el positivismo y neopositivismo; y un *sentido de interrogación radical*, que tiene su principal fundamento en las corrientes antropológicas que desaguan en el existencialismo contemporáneo.

La expulsión de la metafísica como ciencia y como parte de la filosofía es fruto del empirismo inglés. Para David Hume, no hay metafísica porque no hay objeto del que tal pretendida ciencia pueda ocuparse. Kant toma muy en serio los ataques de Hume, pero también toma en serio el problema de la posibilidad de una metafísica de nuevo cuño. A partir de Kant, o sea, traspasada la segunda mitad del siglo XVIII, el concepto de metafísica se va degradando paulatinamente y comienza a especializarse como «explicación racional» en oposición al conocimiento empírico. Con el positivismo, Comte naturalizó el término «metafísica» como adjetivo, relegándolo al segundo estadio del espíritu humano, esencialmente crítico, en el que los antiguos dogmas del primer estadio, o estado teológico, son reemplazados por sistemas de palabras abstractas que se tornan realidades. En un tercer estadio o estadio positivo, el pensamiento renuncia a ir más allá del mundo de los fenómenos observables y de sus relaciones.

A partir del positivismo, la metafísica y lo metafísico comienzan a tener una vida «precaria e ilegal» dentro de la filosofía. Por todo el siglo XIX, la palabra metafísica ya denota el vano intento de especular sobre lo incognoscible, que se opone a la solidez de las ciencias positivas. Después del positivismo decimonónico, y ya entrados en el siglo XX, la metafísica sigue teniendo mala prensa. Tanto neopositivistas, como materialistas dialécticos y utópicos, al igual que los analistas lógicos del lenguaje, amenazaron con apagar para siempre, desde sus diferentes posiciones, las ascuas humeantes de la metafísica; incluso desde otras posiciones estrictamente ontológicas que, paradójicamente, debían suponer un hermanamiento con la razón de ser de la propia metafísica.

La filosofía, a principios de nuestro siglo, confrontaba dos escuelas que, a la par de divergentes, eran complementarias. En los países anglosajones, sobre todo, había ganado terreno hasta el monopolio el positivismo lógico, inaugurado originariamente por el Círculo de Viena. Lo que no se ensambla en él, será parte residual de la metafísica, mitología inconsciente de sí misma, o arte, según el lenguaje de los extraños al arte mismo. Contra todo esto se mantienen, en ámbito de lengua alemana sobre todo, las direcciones ontológicas. Entre ellas la heideggeriana y la francesa, esta última reconfigurando el punto ontológico de partida al modo ilustrado y con compromiso político. Positivismo y ontología son

6 M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. de Emilio Estiu, 3ª ed. (Nova, Buenos Aires 1972) p. 55.

anatemas recíprocos; aquél ha atacado por medio de uno de sus exponentes capitales, Rudolf Carnap, la teoría de Heidegger, e injustamente, desde luego, como vacía de sentido. Y viceversa, para los ontólogos de procedencia heideggeriana el pensamiento positivista está olvidado del ser y profana la auténtica cuestión. Lo verdaderamente chocante es que ambas direcciones hayan escogido como enemigo común a la metafísica⁷. Que tal sea el caso del neopositivismo, cuyo nombre revela la persistencia en lo positivo, es comprensible y apenas exige refuerzo. Pero también Heidegger, con tradición metafísica a sus espaldas, ha buscado con insistencia desviarse de ella. El autor de *El ser y el tiempo* e, independientemente de él, Ortega y Gasset, se quejaban continuamente de que la metafísica del realismo y del idealismo, las dos, reducen la vida al esquema quieto, definitivo, de sujeto u objeto.

Con el fin de llegar a la superación de la metafísica, Heidegger desciende hasta los orígenes del pensamiento occidental, en un intento de reconstruir la filosofía desde el principio —lo cual tal vez explique su obsesión etimológica—, dado que desde los albores de la filosofía se produjo un olvido del «ser». Para rescatarlo será necesario llegar hasta lo que la metafísica nunca abarcó, es decir, el «ser» mismo. En ese sentido Heidegger prefiere hablar de *ontología* cuando se arriesga a tratar del «ser». El término es menos comprometido porque no evoca lo suprasensible, que es casi lo sobrenatural. Por otra parte, las raíces del mundo contemporáneo —predominio de la técnica, «masificación» del hombre, estados totalitarios, decadencia espiritual del mundo, en suma— se encuentran en la metafísica.

En definitiva, tanto en los positivistas como en Heidegger, en su fase más tardía por lo menos, se va contra la especulación. El pensamiento, que se alza independientemente a significar por encima de los hechos, y que no puede ser alcanzado por éstos sin residuo, queda preterido como vacío enmarañamiento de conceptos; en consecuencia, el pensamiento, en el sentido acuñado por la historia occidental, equivoca profundamente la verdad.

El rechazo de neopositivistas y analistas lógicos del lenguaje, que incluye también la ontología heideggeriana, toma como campo de operaciones el lenguaje. Irónicamente, Bertrand Russell nos ofrece la siguiente definición de metafísica: «Por mi parte, no sé lo que se quiere dar a entender con la palabra «metafísica». La única definición que he visto que conviene a todas las cosas es «una opinión filosófica no mantenida por el autor que suscribe»⁸.

Pero el citado Rudolf Carnap es quien menos indulgente se ha mostrado con la metafísica y los metafísicos en un ya célebre artículo⁹. Según Carnap, en la metafísica no hay más que pseudo-proposiciones, ya que una palabra no se define sino por las aplicaciones que de ella

7 Vid. Theodor W. Adorno, *Justificación de la Filosofía*, trad. de Manuel Sacristán (Cuadernos Taurus, Madrid 1964) pp. 13-15.

8 Cf. Alfredo Deaño, 'Metafísica y análisis del lenguaje', en *Teoría y Sociedad*, Homenaje al Prof. Araguren (Ariel, Barcelona 1970) pp. 117 y 118.

9 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache', *Erkenntnis*, vol. II, 1931, pp. 219 y ss. Recogido en *El positivismo lógico*, ed. de A. J. Ayer, trad. de L. Aldama y otros (FCE, México 1965) pp. 66-87.



se pueden deducir. Define, por ejemplo, el vocablo «Dios» —vocablo constante en la obra vergiliana a partir de su novela *Cántico final*— como lo «absoluto», lo «primordial», lo «incondicionado», lo «autónomo». Otros vocablos como «principio», «idea», «ser», «nada», «infinito», etc., términos todos ellos metafísicos, carecen de significación para el positivista lógico. Las condiciones empíricas de verdad de tales conceptos no pueden especificarse. Pueden, eso sí, encerrar alusiones, contener imágenes o expresar sentimientos asociados, pero en ellos no hay significación alguna real; es decir, connotan, pero nada denotan.

Indudablemente, Carnap ha ido demasiado lejos al concluir que todas las proposiciones metafísicas carecen de significado. Su aserto: si alguna cosa existe por encima de la experiencia posible, tal cosa ni se puede decir, ni pensar, ni cuestionar, lleva implícita, precisamente, el fundamento de la metafísica, porque ésta consiste en las cuestiones que se pueden plantear acerca de las cosas que están por encima de nuestra experiencia ordinaria. Carnap reserva una plaza para el metafísico, pero sólo como poeta o novelista. Condena al metafísico porque éste confunde ciencia y arte, y produce una expectativa que no aporta nada al conocimiento. Al mismo tiempo, su valor artístico es insatisfactorio; los metafísicos ni hacen ciencia, ni hacen filosofía, ni hacen buena literatura: «son músicos sin suficiente habilidad musical». La cuestión consiste en saber si es posible desembarazarse así de la metafísica, y si no existe, por el contrario, una necesidad más profunda de la que prescinde Carnap, es decir, aquello que Kant no permitía entrar por la puerta pero admitía por la ventana.

Con los neopositivistas se emparentan los analistas lógicos del lenguaje. Herederos del Wittgenstein de la segunda fase, interesa destacar entre ellos principalmente a A. J. Ayer¹⁰. Ayer no refuta la tesis metafísica de que la filosofía proporciona el conocimiento de una realidad trascendente, es decir, de una realidad que trascienda el mundo de la ciencia y del sentido común, ignorando los límites del conocimiento, tal como antes lo había hecho Kant, sino que crítica sobre todo el uso incompetente que las metafísicas hacen del lenguaje. Por lo tanto, para Ayer, la esterilidad en trascender los límites de la posible experiencia sensorial se deducirá, no de una hipótesis relativa a la constitución real de la inteligencia humana, sino de la norma que determina la significación literal del lenguaje. En otras palabras, la acusación de Ayer contra los metafísicos no estriba en el fracaso de éstos por pretender conocimiento en un campo donde no pueden aventurarse provechosamente, sino en producir frases que no logran ajustarse a las condiciones requeridas para ser literalmente significantes. Los analistas lógicos exigen que el lenguaje se ajuste a una serie de condiciones a la hora de emitir frases sobre la realidad. Preocupados con lo que es verdadero o falso, desestiman todo el mundo imaginativo refugiado en la literatura (autorizada a vulnerar las normas), puesto que en ese campo no se trata de establecer postulados verdaderos.

Para los neopositivistas lógicos los metafísicos eran clasificados de *de-*

10 A. J. Ayer, 'La eliminación de la metafísica', en *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. de Marcial Suárez (Martínez Roca, Barcelona 1971) pp. 37-51.

lincuentes. Los filósofos del lenguaje ordinario dieron un importante paso hacia la tolerancia y decidieron considerarlos como *enfermos*. La enfermedad metafísica, sin embargo, fue pareciendo cada vez menos grave o, más bien, se llegó a la conclusión que existían buenos motivos para sentirse enfermo de metafísica. Los propios filósofos analistas, no contentos con mostrarse cada vez más comprensivos respecto a los metafísicos, han llegado incluso a sucumbir a la tentación metafísica (Deaño, art. cit., p. 120).

El descrédito de la metafísica, atacada con saña en su pretensión científica, en su aspiración cognoscitiva y en su vehículo lingüístico, ha quedado definitivamente reflejado en los diccionarios y enciclopedias, pero con ello no se ha impedido su ejercicio, especialmente en el terreno literario.

Las dificultades lógicas que fueron apareciendo en el desarrollo de las ciencias, la creciente complejidad de éstas, su tecnicismo y avasalladora especialización, la pérdida de totalidad y universalidad consecuentes, todo esto ha ido dificultando una visión coherente del mundo asequible a todas las inteligencias, y, en consecuencia, dio lugar a un nuevo intento de conseguir, por la vía de la reflexión, una concepción de conjunto acerca de la naturaleza y del hombre. En vista de ello, la palabra *metafísica*, volvió a ser considerada. Bergson intentó construir una metafísica evolucionista, fundada, por una parte en la intuición y, por otra, procurando trascender lo que está más allá de los conocimientos positivos.

Nuestra época contemporánea no cuenta con más sistemas metafísicos originales que los que elaboran una metafísica del hombre, metafísica rigurosamente antropológica, no especializada ni en un registro *lógico*, ni en un registro *lingüístico*, sino como discurso¹¹. En cada momento de la historia de la humanidad hay razones poderosas para que nazca una determinada metafísica y hay quienes la acepten y la practiquen. Las filosofías de la existencia surgieron en una época metafísicamente privilegiada. En el paréntesis neurótico de dos guerras mundiales, y bajo la amenaza obsesiva de los más radicales trastocamientos de antiguos valores, los existencialistas han podido llevar a la luz de la reflexión filosófica este oscuro sufrimiento de la historia, tan lejano de las ilusiones de los primeros años del siglo. Por estos motivos, el filosofar deja de ser privilegio de los filósofos. Se convierte en el compromiso del hombre con su propia condición finita, con los límites que lo condicionan y lo estimulan. Tal compromiso puede realizarse en la fe como en la acción, en la especulación como en el arte. El compromiso con lo trascendente, con la acción política y con el arte, pero sobre todo con el propio «yo», serán los *leit-motiv* metafísicos de la obra vergiliana. La metafísica, dice el propio escritor, «es la tonalidad de todo cuestionar, o el halo de silencio en que repercuten nuestro vocear separado y efímero» (*Invocação ao meu corpo*, p. 386).

Habrà que ver someramente el viraje de la vieja metafísica existencial.

11 Según Ferrater Mora, «el discurso metafísico tiene como estructura la referencia al todo y como función la formación y orientación» (*Diccionario de Filosofía*, 2 vols., 5ª ed. [Buenos Aires 1965] T. I, artículo 'Discurso', p. 473).

Las contestaciones dadas a la pregunta ¿quién existe? constituyen la parte de la ontología (teoría general de los objetos) que se llama metafísica. A modo de aproximación, la metafísica sería aquella parte de la ontología encaminada a decidir quién existe, o sea quién es el ser en sí, el ser que no es otro, que no es reductible a otro y entonces todos los demás seres serán seres en ese ser en sí. La metafísica, tal como la define Morente, es la parte de la ontología que trata de contestar al problema de la existencia, de la auténtica y verdadera existencia, o sea la primera pregunta¹².

Tradicionalmente, la metafísica distingue entre esencia y existencia. La esencia del hombre es su naturaleza, lo que es. Su existencia consiste en el hecho de ser, la posición absoluta en la realidad. La filosofía clásica otorgaba una anterioridad a la esencia (a lo posible) en virtud del axioma según el cual una esencia no existente no es una pura nada, mientras que la existencia no puede ser más que la existencia de una esencia. Los filósofos de la existencia generalmente invierten esta relación y afirman que la existencia precede a la esencia: no soy *algo* más que porque soy, es decir, la prioridad radica en el hecho de *estar aquí* antes de lo que yo sea. Es evidente que yo no me hago blanco o negro, pero de mí depende el ser un negro orgulloso de mi raza, o un negro avergonzado, luego solamente el hombre existe, porque la existencia es elección; se debe ser libre so pena de no ser. El hombre es un «cobarde» o un «cerdo» (Sartre) cuando no asume plenamente su libertad.

Por lo tanto, la metafísica existencial es esencialmente aprehensiva, al contrario de la metafísica clásica, que en lugar de ocuparse, en su propia realidad, del ser finito, es decir, de la vida y la existencia humanas, deduce inmediatamente las existencias implicadas por esa existencia, subiendo así de los seres al Ser, a Dios.

Lo absoluto no será, para existencialistas ateos o agnósticos, Dios, sino el hombre. Tal como se refleja concluyentemente en la obra de V. F. a partir de *Aparición*, el hombre ocupa los aposentos divinos. Una vez se descubre a sí mismo como persona, el ser humano alcanza el valor de un absoluto. Lo metafísico proviene de que, cesando de vivir en la evidencia del objeto (sea sensorial, sea científico), apercibimos indisolublemente la subjetividad radical de toda nuestra experiencia y su valor de verdad. El hecho metafísico es este doble sentido del *cogito*: estoy seguro de que existe el «ser», a condición de no buscar otra clase de «ser» que el «ser-para-mí»¹³.

La subjetividad adoptada, pues, por los filósofos de la existencia nada tiene que ver con la subjetividad empírica, la que vulgarmente se entiende en función del psicologismo, que V. F. también rechaza:

•Para aclararme a mí mismo sobre el 'yo' que me interesaba, le distinguí en la teorización tres zonas de emergencia: la de las inmediatas relaciones sociales, o sea, de una actuación *práctica*; la de aquellas características que nos hacen 'únicos', según el precepto de Gide a su Nathanael, a quien recomendaba

12 Cf. M. García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía* (Losada, Buenos Aires 1982) p. 58.

13 Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, trad. de Narcis Comadira (Península, Barcelona 1977) p. 149.

se convirtiese en 'el más insustituible de los seres', y a partir de las cuales se elabora la famosa 'psicología'; y, finalmente, la de las zonas más profundas, del puro impulso de ser-se, la de nuestra auto-revelación como 'personas': la del 'yo metafísico'¹⁴.

Al igual que los filósofos de la existencia entienden al hombre mientras está en la Tierra en tanto es determinado por lo trascendente, V. F. imagina a sus héroes obsesionados por la trascendencia. Pero trascendencia no quiere decir el hombre huyendo de la Tierra en busca de lo que él determina como trascendente, sino el hombre determinado en su vida terrena por la trascendencia. ¿Qué se debe entender, entonces, por trascendencia o trascendente? Heidegger estudia la trascendencia como estructura fundamental de la subjetividad. Existir es preocuparse y el sentido de esa preocupación es la temporalidad. Existir es también inadecuación radical de «estar-en-el mundo», y esta inadecuación radical trae al hombre, en su infinitud, inquietud y temor. Pero se trata de un temor sin objeto conocido, definido por la aspiración humana necesitada del tiempo y de sí mismo, es decir, de sus limitaciones. Contra el encierro en el cuerpo y en el tiempo, el héroe vergiliano de *Cántico físiol*, de *Aparición* o de *Alegría breve*, es tentado por la vocación de absoluto. Pero fuera de lo corpóreo y del tiempo lo que nos espera es la «nada», el «vacío», y con ello, una sensación de «alarma», de «espanto», de «angustia», de náusea», sensaciones producidas por el fracaso de encontrar el «ser» en la existencia. El «ser» es intemporal y la existencia, temporal. Buscar en la temporalidad de la existencia la intemporalidad del «ser» o lo absoluto, es camino de frustración y, por lo tanto, de angustia.

En este ámbito de lo subjetivo se explican títulos vergilianos como *Aparición e Invocação ao meu corpo*; no son en modo alguno caprichosos o arbitrarios sino motivados por un impulso metafísico. En *Aparición* hay un momento crucial cuando el héroe se pregunta ¿quién soy yo? ¿por qué estoy aquí? Ahí radica la inquietud del V. F. pensador, por la cual el hombre se interroga sobre su existencia. A partir de ese instante, la inquietud metafísica vergiliana tiene ya un único significado: buscar sentido al propio ser viviendo en continua interrogación. A menudo sobresaltado, el héroe vergiliano ya no es el simple espectador, el contemplador y testigo de lo que pasa en la aldea o en la calle de la ciudad, sino el hombre que se «asombra» y se «alarma» ante el misterio de todo lo que existe, incluido él mismo. De este modo, el héroe se contempla independiente, distinto de sí, y he aquí que, entonces, para este sujeto, el asombro más radical tiene la forma de auto-interrogación. La existencia es el único ente que se interesa por sí. El interés del ente vital por su existencia, el vínculo nupcial del hombre con la vida, es característico de la existencia. De modo que «la existencia es un ente que no sólo 'es', sino que, además refleja su propio ser es el espejo de sí mismo» (Morente, op. cit., p. 391).

Situados en el eje subjetivo, el conocimiento filosófico deja de ser un conocer objetivo y se convierte en un auto-conocer. ¿Por qué? Porque

14 V. Ferreira, *Para un auto-análisis literario* (Publicaciones de los Cursos de Verano de la Universidad de Salamanca, Salamanca 1972) p. 12.

el saber objetivo, el saber científico, dejan fuera de toda posible captación el sentido de la vida en el cual y por el cual se plantea. El saber objetivo se detiene ante lo que al metafísico más importa, el más oscuro y profundo «yo mismo»: ¿qué soy yo, que me interrogo, busco e investigo sin sosiego? Es un interrogar que no me deja indiferente, al contrario, me acosa y ataca hasta mis raíces. Por el sólo hecho de ocuparme de mí mismo con sinceridad, he abandonado la seguridad del mundo objetivo, supero ese determinado empirismo censal que me califica en la naturaleza y en la sociedad, y me encuentro frente al abismo de mi pura posibilidad. Esta es, a grandes rasgos, la experiencia de los héroes vergilianos a partir de *Aparición*. Con el descubrimiento de lo que hay de más íntimo en nosotros mismos, cabe la posibilidad de nuestro encuentro con lo «otro», con lo que nos trasciende absolutamente, aspecto crucial en otra novela vergiliana, *Estrela polar*.

Conocer es entonces *conocerse*. Pero no conocerse en sentido objetivo, ni tampoco en sentido racional, ni en un sentido psicológico. El hombre se conoce, sabe de sí mismo, *sintiéndose, emocionándose*. En la obra vergiliana no se nos da la materia ficcional narrada, por omnisciente narrador, imperturbable e inmovible, sino que asistimos a la íntima conmoción del espíritu del héroe ante los hechos que cuenta, arrastrándonos con sus repercusiones emotivas. Frente a la categoría de objetividad surge ahora la intimidad subjetiva. La vía del conocimiento inmediato es el sentimiento y la emoción. El ser es percibido por el hombre —en su ser, claro está— como cosa *vivida, experimentada*, antes que como cosa pensada. No en vano se acostumbra a calificar la novela vergiliana de novela «lirica», aspecto, por otra parte, característico del espacio geográfico y cultural de donde ha surgido. Como afirma Ramón Piñeiro, pocas, muy pocas culturas habrá tan dotadas como la gallega-portuguesa para llevar a cabo este análisis fenomenológico-sentimental del ser del hombre: «Nuestra común y rica tendencia lírica —dice Piñeiro— es garantía patente de una profundísima y prolongada experiencia intimista»¹⁵. El conocimiento del ser del hombre en toda su plenitud —que es auto-conocimiento— no parece poder alcanzarse sino por las vías cognoscitivas que nos ofrece el sentimiento y la emoción. De modo que no existe otro método filosófico más válido que el método fenomenológico.

* * *

La metafísica, del mismo modo que el arte, es un producto de la imaginación. Lo que el metafísico pretende comunicarnos es una determinada *visión* de las cosas, visión, sobre todo, fruto de su *imaginación* («mi patria es la imaginación» —dice V. F. en su diario). En ella se han encontrado a veces sugerencias útiles para las ciencias sociales. «Una vez que las ciencias hayan hecho uso de las indicaciones aprovechables, el resto es la metafísica como un producto más de la fantasía humana, un hecho de imaginación que tendrá su refugio seguro en la obra literaria. La metafísica no será entonces arte malo, como afirmaba Carnap,

15 Cf. Ramón Piñeiro, *Filosofía de la saudade* (Galaxia, Vigo 1980) p. 17.

la metafísica es arte, y lo mismo que hay buena o mala metafísica, hay arte bueno y arte malo» (Deaño, art. cit., p. 128).

En las relaciones de la filosofía con el arte, particularmente el arte literario, fue Kant quien deslindó perfectamente las aspiraciones del intelecto y las aspiraciones del espíritu, y señaló que estas últimas, aun cuando no pueden ser objeto de análisis racional, no dejan de ser tan inherentes al ser humano como las primeras, porque están adornadas de una necesidad innata en el ser humano, la aspiración del más allá de sus límites racionales. Y es en el campo del arte donde esta necesidad y aspiración metafísicas se manifiestan.

La preocupación por el arte, en todas sus dimensiones y en todas sus manifestaciones es crucial en toda la obra vergiliana. V. F. dedica a la trascendencia artística buena parte de sus ensayos y es foco central de alguna de sus novelas (*Cántico final*), a la vez que, en mayor o menor medida, aflora como tema de debate en la mayoría de ellas. La inquietud artística la encarnan personajes que, de este modo, adquieren un tono de supra-realidad, trascendiendo el plano de la vivencia inmediata.

La existencia y la metafísica hubieron de buscar asilo en la literatura, donde, como afirma Merleau-Ponty, «no han cesado de llevar una vida ilegal». «En el mismo instante en que la literatura comenzó a hacerse metafísica con Dostoievski, la metafísica comenzó a hacerse literaria con Kierkegaard»¹⁶. Anteriormente las relaciones entre filosofía y literatura eran hostiles e irreconciliables; todo lo que no ofrecía credibilidad filosófica se encerraba en el «gueto» o lazareto de la literatura —recuérdense los anatemas de Hume contra los literatos a quienes calificaba de «mentirosos». Es la metafísica la que liga inseparablemente literatura y filosofía, pues el escritor, en la medida que pretende dar sentido a las experiencias expresadas en sus textos, filosofa; y el filósofo, a su vez, no puede ocultar la elocuencia erótica de su logos, la expresividad novelesca de sus argumentos¹⁷.

16 Cf. E. Sábato, *El escritor y sus fantasmas* (Aguilar, Buenos Aires 1971) p. 78.

17 Malraux ha dicho que el siglo venidero será el de la metafísica. George D. Painter, en su biografía de Marcel Proust, afirmó textualmente que «toda gran obra literaria es obra metafísica». Albert Camus manifestó que los grandes novelistas son novelistas filósofos, es decir, lo contrario de escritores de tesis. Merleau-Ponty en *Sens et non sens* justifica a los novelistas metafísicos. Simone de Beauvoir afirma que la novela metafísica aporta un desvelamiento de la existencia en el que ningún otro modo de expresión no tendría equivalencia. Lejos de ser, pues, una desviación del género novelesco, le parece, por el contrario, el acoplamiento más acabado, porque se esfuerza en tomar al hombre y los acontecimientos humanos en su relación con la totalidad del mundo. Mas, tal vez sea J. P. Sartre quien haya dicho más certeramente la cualidad metafísica del novelista: «Diré que somos todos escritores metafísicos. Pienso que muchos entre nosotros rechazarían esta denominación o no la aceptarían sin reservas, pero eso proviene de un malentendido, pues la metafísica no es una discusión estéril acerca de nociones abstractas que escapan a la experiencia, es un esfuerzo vivo de abrazar por el lado de dentro a la condición humana en su totalidad (...). Tenemos una tarea, por la cual, no seremos tal vez suficientemente fuertes (...), la de crear una literatura que reúna, reconcilie el absoluto metafísico y la relatividad del hecho histórico y que yo llamaré, a falta de algo mejor, la literatura de las grandes circunstancias». (*Situations*, II [Gallimard, Paris 1951] p. 251, la traducción es mía). A esta lista de testimonios nunca completa habría que añadir el de Julián Mrías: «La novela como método de conocimiento tiene su fundamento y sus raíces en una investigación metafísica de la vida humana, la cual también

Efectivamente, desde finales del XIX, filosofía y literatura establecen relaciones cada vez más estrechas. El primer signo de este acercamiento fue la aparición de obras y maneras de expresión híbridas que participaron a la vez del diario íntimo, del tratado de filosofía y de los diálogos. Merleau-Ponty se pregunta: ¿por qué, a partir de ahora, un escritor necesita para expresarse referencias filosóficas, políticas y literarias a la vez? Y encuentra en la siguiente frase de Peguy la respuesta: «Toda persona tiene una metafísica, patente o latente, y si no, no existe». Una nueva dimensión de búsqueda ha sido abierta¹⁸.

La metafísica clásica ha podido pasar por una especialidad ajena a la literatura porque ha funcionado siempre sobre un fondo de racionalismo inconstrastado y porque ha estado siempre convencida de poder explicar el mundo y la vida humana a través de una organización de conceptos. Descartes acaba por hablar de Dios y Kant habla de la conciencia, y ninguno habla realmente de este otro que existe frente a mí ni de éste que yo soy. Hasta la llegada de la fenomenología y del existencialismo, la existencia era representada por los filósofos, ya a través de conceptos, del mismo modo que los primitivos se la representaban y la proyectaban en los mitos. Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica y existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus «condiciones de posibilidad», sino formular una experiencia del mundo, un contacto *con* el mundo que precede todo razonamiento *sobre* el mundo. De ahora en adelante lo que haya de metafísico en el hombre ya no puede ser referido a ningún más allá de su ser empírico —a Dios, a la conciencia—; el hombre es metafísica en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual y colectiva, y la metafísica ya no es, como decía Descartes, la ocupación de algunas horas al mes; la metafísica está presente, como pensaba Pascal, en el más pequeño de los movimientos del corazón¹⁹.

La obra vergiliana trata de establecer una armonía entre lo racional y lo metafísicamente subjetivo. Cuando hablo de «existencia» no quiero decir radicación en un campo irracional refractario a las exigencias de la razón y a sus caracteres de universalidad. Existencia y razón son inseparables. Así como los conceptos del intelecto están vacíos sin intuición, así es totalmente vacía la razón sin existencia. La existencia no esclarecida por la razón es sentimiento, instinto, impulso ciego sin ninguna medida ni orden. La tentativa de la existencia de esclarecerse a sí misma, introduce al hombre en un horizonte metafísico, si por metafísico, como se ha venido insistiendo, entendemos no ya un cosmos trascendente de valores cristalizados, sino el sentimiento dirigido a la búsqueda de los fundamentos y de los fines. Sólo una profunda búsqueda de la persona, como la que se efectúa en la obra vergiliana a partir de *Aparición*, aunque ya esbozada en obras anteriores, puede proporcionar algún esclarecimiento. Para ello, entre lo racional y lo metafísico no

necesita de ella, por su parte, como método prefilosófico, como recurso de presentación del objeto que es la realidad humana». (*Filosofía actual y Existencialismo en España* [Revista de Occidente, Madrid 1955] p. 370).

18 Cf. M. Merleau-Ponty, 'La novela y la metafísica', en *Sentido y sinsentido*, loc. cit., p. 58.

19 *Ibid.*, pp. 58 y 59.

puede ni debe haber rivalidad, sino armonía, sincretismo, integración. Hacer metafísica, entonces, no es entrar en un mundo de conocimientos separados ni repetir fórmulas estériles, es tener plena experiencia de las paradojas que estas fórmulas indican, es vivificar de manera simple y nueva el funcionamiento discordante de la intersubjetividad humana.

Precisamente, *Aparición*, por un lado, va a revelarnos que el hombre sigue creyendo en la bondad del progresismo (ideología encarnada por el personaje secundario Chico), es decir, en un imparable desarrollo de la inteligencia, haciendo de ello un absoluto, progreso ligado naturalmente a la ciencia y a la hija de ésta, la técnica. Todo lo demás será superchería y «bazofia irracionalista». Pero, por otro lado, contrapunteando el imperativo absoluto de la razón progresiva-científica, el autor coloca dialécticamente al protagonista de la novela, para quien la vida dirigida hacia el futuro no deberá consistir en un vivir «fuera de sí», en un vivir donde lo subjetivo resulte enajenado. Porque también hay, como no, alienación progresista, a la par que alienación metafísica. En literatura, autores como Orwell, Huxley y Capek han denunciado a qué se puede llegar en un futuro absolutizando las partes del Estado, la Historia y la Técnica, hasta hacer surgir peligrosos diosencillos destructivos.

El hombre contemporáneo tiende a reducir la razón a cálculo y la emoción a irracionalidad, decidiéndose en la trágica dicotomía por lo positivo, que conduce directamente al progreso y al desarrollo, frente a la afirmación de la vida emocional y la imaginación como única vía de verdad. Ortega vió muy claro que no basta con la vida y no basta con la razón, sino que es necesario encontrar una «razón vital»; por eso, para el autor de la *Deshumanización del arte*, «la metafísica es la orientación radical del hombre»²⁰. Otro intento de síntesis, superador de las posiciones extremas, es el sincretismo que Heidegger propone entre el pensar y el poetizar: «En el poetizar del poeta y en el pensamiento del pensador, se abre tal extensión que una cosa cualquiera —un árbol, una montaña, una casa, el llamado de un pájaro— pierde por entero su indiferencia y carácter habitual»²¹.

¿Es posible fundir lo estético con lo cognoscitivo? Para muchos jamás se llegará a realizar esta fusión, del mismo modo que nunca se podrá identificar el sentimiento de la vida con la interpretación de la vida²². Empero, la obra vergiliana da muestras de abundantes esfuerzos para armonizar esas nociones contradictorias que el autor llama «idea» y «emoción». La emoción es movimiento, mueve y conmueve; pero, además, la emoción puede ser «generadora de pensamiento», aunque con ello se corra el peligro de llevar sobre sí el deshonroso título de «irracionalista mórbido». Idea y emoción se funden en el verbo, así la palabra adquiere en el texto vergiliano un lugar sagrado, porque es tanto *idea* como *emoción*.

20 Cf. José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica* (Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid 1981) pp. 123 y 124.

21 M. Heidegger, loc. cit., p. 64.

22 Véase la crítica a Heidegger que hace Jacobo Kogan, 'Poesía y metafísica en Heidegger', en *Literatura y metafísica* (Compendios Nova de iniciación Cultural, Buenos Aires 1971) p. 75 y ss.

El sincretismo entre idea y emoción se corresponde en V. F. con su doble ejercicio de narrador y ensayista, de poeta y filósofo, de literato y pensador. La novela es, para él, reflejo de una situación, de un problema, de un instante cuya base anecdótica quedará prolongada en saldo emotivo. De esta manera, lo que se depura en su transcurso como narrador es el intento de construir historias que, valga la paradoja, no se puedan narrar. Ciertamente, las novelas vergilianas plantean problemas al igual que sus libros de ensayos contienen ideas, pero hay una profunda diferencia entre la novela de ideas y las ideas contenidas en un ensayo, porque en la novela hay un componente que informa poderosamente esas ideas, el arte. Es obvio que lo ideológico conduce la narrativa, pero en la novela, al contrario que en el ensayo, se incorpora el proceso de creación estética. De ahí que la novela no se convierta en un libro de ensayo, aunque trate ostensiblemente un problema de naturaleza filosófica. V. F. no es un novelista que hace ensayo, es un ensayista que hace novela. Los dos polos, como afirma Leodegário A. de Azevedo Filho, no sólo se interpenetran, pues guardan entre sí una interdependencia solidaria, sino que forman una estructura²³.

El arte lleva, para el autor de *Aparición*, al encantamiento y a la fascinación, a la vez que es vía de acceso a una verdad esencial, aquella que se resuelve por decisión emotiva en la revelación de lo que subyace a cualquier aparente verdad, es decir, aquella verdad que está antes de todas las razones. Antes de concretarse como lógica de razonamiento, se manifiesta en puro «espanto», «alarma», «arrebato», choque emotivo que ha de impulsar las ideas.

En definitiva, ¿qué es, pues, lo que un novelista metafísico como V. F. trata de transmitirnos? Toda su obra está traspasada por interrogaciones que intentan indagar el fundamento último del saber, la posición del hombre en el mundo, la racionalidad e irracionalidad de la vida, el problema de la muerte, la soledad y el destino. En nuestra vida, orientada hacia pequeños fines prácticos, muy raras veces surgen situaciones que revelan una serie de cualidades metafísicas. Pero un día, tal vez por motivos imperceptibles, inadvertidos y generalmente ocultos, surge un «acontecimiento» que nos envuelve, a la vez que al mundo, en una atmósfera indescriptible. Son estas cualidades: lo sublime, lo trágico, lo conmovedor, lo emotivo, lo demoníaco, lo sagrado, lo incomprendible, etcétera, lo que Roman Ingarden llama «cualidades o esencialidades metafísicas de la obra literaria»²⁴. Estas cualidades metafísicas responden a situaciones culminantes del ser en devenir y de nuestra esencia anímico-espiritual. No podemos provocarlas voluntariamente, «aparecen»; no se revelan cuando las esperamos o deseamos. En la vida son raras estas situaciones y cuando tienen lugar son demasiado fuertes, se apoderan de nosotros y nos dominan. Son esos momentos álgidos de la vida, más que la peripecia vital, los que condicionan a los héroes vergilianos, ubicados en situaciones-límite. Por ello es el propio héroe quien cumple

23 Leodegário A. de Azevedo Filho, 'A ficção em Vergílio Ferreira', en *Occidente* 80 (Lisboa 1971) p. 14.

24 Román Ingarden, *A obra de arte literária*, trad. port. de Albin E. Beau, M.ª Conceição Puga y João F. Barrento (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1965) p. 315 y ss.

las funciones de narrador, porque quiere desvelarnos en profundidad y complejidad su experiencia.

Esta mística de las situaciones culminantes hace de V. F. un escritor difícil, especialmente para aquellos insensibles al misterio del ser y peor dispuestos a apurar la existencia más allá de lo que en ella palpita, más allá de lo visible. En cambio, V. F. es el escritor permanentemente seducido por fijar y revelar: la vibración misteriosa de las cosas y de las personas; la íntima fusión de una preocupación emocionada; la filtración más allá de todo, del extraño espíritu que todo lo habita; la actitud maravillada frente a lo que nos rodea y vive e incomprensiblemente tendrá que morir.

El hálito metafísico que la obra vergiliana arroja tiene un signo distintivo, la tensión bipolar entre el pensamiento orientado hacia la trascendencia del ser y hacia la intimidad de la persona. Situándose en el punto de convergencia o de fractura de esos vectores de la historia de la metafísica, el existencialismo metafísico vergiliano intenta recuperar el sentido genuino de la existencia; retornar a los orígenes contra la crisis de valores del hombre contemporáneo, sea arrojándose a irreductibles contradicciones, sea auto-estimulándose en esperanzas.

Todos los valores acuñados históricamente están en crisis. Vivimos, pues, dentro de una civilización en crisis, con la amenaza perenne y definitiva de la destrucción del propio hombre y un impulso contrapuesto que vislumbra horizontes de esperanza. En esta tensión dramática es necesario fijar un límite, que V. F. centra en una especie de «humanismo integral». El valor más sólido recaerá en el propio hombre, pero un hombre nuevo que reemplace al ya gastado y moribundo y se erija en soberano absoluto de la tierra que habita. No por capricho V. F. escoge como epígrafe para su obra más grandiosa de exaltación humana, *Alegría breve*, el primer coro de *Antígona*, de Sófocles, donde el hombre es designado el más pavoroso, el que inspira terror por su violencia.

JOSE LUIS GAVILLANES LASO