

ENSAYO ACERCA DEL VALOR SOCIAL DE LAS COSAS.

«Schiller aparece, como siempre, en plena posesión de su elevada personalidad; tiene en la mesa de té la misma grandeza que podía haber tenido en el Consejo de Estado. Nada hay que le embarace ni cohíba; nada hay que logre abatir el vuelo de sus pensamientos. Expresa las cosas grandes que se le ocurren sin consideración ni reparo alguno. Era hombre verdadero, y así debiéramos ser todos. En cambio, los demás nos sentimos cohibidos siempre; cuanto nos rodea, personas y objetos, ejerce su influjo sobre nosotros; nos molesta que la cucharilla sea de oro, porque la queríamos de plata; y así, paralizados por cientos de consideraciones, no osamos dar libre curso a las cosas grandes que pudiera haber entre nosotros. *Somos esclavos de los objetos que nos rodean, y parecemos grandes o pequeños, según que éstos nos limiten o nos dejen espacio para desenvolvernos libremente.*»

(Goethe, Conversaciones con Eckermann, 1.º de octubre de 1828.)

I

PODEMOS considerar cierto que existir es en cierto modo coexistir. Pero en la co-existencia está implicado lo otro existente sin lo cual no sería posible. Co-existir es existir con «lo otro», que en términos generales está constituido por la totalidad de lo que no somos nosotros mismos. Ahora bien, aunque la existencia en cuanto tal no admita ni más ni menos, los modos de ser de la existencia son distintos, pues existen las piedras, los ríos, los animales y los otros hombres, y no hay duda, creo yo, de que el modo de ser de la existencia de la piedra es distinto del modo de ser de la existencia de un amigo. Con todo esto co-existimos, pero, ¿no será lícito preguntarnos si del mismo modo? ¿Mi co-existir con la piedra no será diferente de mi coexistir con los demás hombres?

Parece evidente, que mi existencia en común con lo que no soy yo cambiará en relación con el distinto sentido que tenga el modo

de ser de la existencia de todo eso que yo no soy. Si clasifico lo que es distinto de mí mismo en tres órdenes, lo inanimado, como las piedras y los ríos; lo animado irracional, como una flor o un pájaro, y lo animado racional, los hombres, encontraré tres modos generales de co-existencia, cuya determinación sólo será posible contestando a estas preguntas:

1.º ¿Qué sentido y alcance tiene la coexistencia humana con lo inanimado?

2.º ¿Qué sentido y alcance tiene la coexistencia humana con lo animado irracional?

3.º ¿Qué sentido y alcance tiene la coexistencia humana con lo animado racional (hombres)?

Es verdad que lo que es distinto de mí no se agota en los tres órdenes supuestos, que apenas si recogen el mundo sensible. Hay otras cosas que no soy yo, como el arte o el Estado, que no están incluidas en la anterior clasificación. No obstante, para el fin propuesto, basta plantearse y responder a esta pregunta:

¿Qué sentido y alcance tiene la coexistencia humana con lo inanimado? (1).

En general se plantea en la anterior pregunta el problema del valor sociológico de las cosas. Por lo pronto la relación de co-existencia entre hombre y cosas no es parigual; tiene un sentido de más a menos. El hombre pone más en las cosas que las cosas en el hombre. Este poner más consiste en que la acción humana da y conserva el sentido a las cosas. Una piedra es sólo una piedra hasta que alguien la hizo hacha. El hacha de silex es más que un guijarro, es un guijarro con sentido social. Una flor, no fué sino una cosa en bruto hasta que se aproximó a una mejilla, se prendió de un vestido o se destiló su esencia.

Conferir sentido social a una parte del mundo sensible inanimado, es en cierto modo causarla, hacerla cosa, como ya sugiere la expresión «cosa» etimológicamente muy próxima a «causa». Si las cosas son causadas conviene distinguir, desde el punto de vista sociológico, la res, en cuanto mera «realidad», las «cosas» que denuncian la realidad más un cierto sentido sociológico, y los «ob-

(1) Entiendo por «inanimado» lo que carece de «ánima», bien vegetativa, sensitiva o racional.

jetos», en el sentido que tiene la palabra española «objeto», cuando decimos: la casa está llena de valiosos objetos.

En la anterior tricotomía está supuesto un proceso, cuyas etapas se definen por una mayor carga de sentido sociológico. Las «res» son exteriores o lo sociológico, las cosas tangentes, los objetos secantes.

Ahora bien, desde la generalidad de las abstracciones la articulación del proceso parece demasiado rígida para ser socialmente válida; no obstante, no hay que olvidar que lo social en sí es como una esfera de cuyos infinitos puntos pueda ser tomado, arbitrariamente, uno cualquiera como centro. De esta manera, sin atentar a la validez apodíctica del lugar geométrico las situaciones cambian, y pueden ser distintas para cada cual, «res», «cosas» y «objetos». Para mí, por ejemplo, una pieza de tela en cuanto tal tiene el carácter de «res», una cierta cantidad de esa tela más los aditamentos necesarios para hacer un vestido es una «cosa», la vestidura misma sería un «objeto».

En términos generales, no ya respecto de mí u otro, los objetos se definen por su mayor socialización. Los objetos más objetos, pudiéramos llamarlos «artículos», los «artículos» (2) tienen un amplio índice de generalización y uso, que en los objetos es menor. Ahora bien, la situación de res, cosa, objeto, artículo, no es fija, cambia en el transcurrir social de modo indeterminable. Precisamente la función social de la moda es ésta: hacer que ciertas realidades que hagan «objetos» en general, o se retrohagan «cosas». De aquí que estemos a la moda cuando participamos de la común valoración de las cosas como objetos.

Conviene diferenciar con palabras diferentes la perspectiva general e impersonalizada de la perspectiva particular personalizada. Desde el primer punto de vista hallamos una serie graduada de valoraciones, «res», cosa, objeto, artículo. Cada uno de estos cuatro estratos denuncian una situación con la que, o en la que, el hombre se encuentra y a la que ha de adaptarse. Son estructuras sociales válidas, de un modo u otro, para todos.

Pero desde un punto de vista personal, el suyo o el mío, los contenidos reales de los conceptos cosa, objeto, etc., cambian. Como ya hemos insinuado, puede ser para mí cosa lo que otro sea objeto. El cambio producido se ha de reflejar en la nomenclatura

(2) Como cuando decimos: es un artículo de lujo.

por una nueva serie de palabras que pudieran ser éstas: enseres, útiles y adminículos. La relación entre los términos de las dos series sería la siguiente, a partir de las cosas:

Valoración general: Cosas — objetos — artículos
 Valoración personal: Enseres — adminículos — útiles

Estudiando los términos de ambas series se observa que cada uno de los de una se corresponden biunívocamente a los de la otra, tomando como elemento de comparación la intensidad de la carga, social o personal, puesta en cada uno; pero entre los elementos de la segunda serie no existe la relación de crecimiento que se da entre los de la primera. En efecto, entre cosas, objetos y artículos hay una relación creciente de menos a más en orden a la mayor socialización de cada uno. Sin embargo, entre enseres, adminículos y útiles no existe tal relación, cualquiera que sea la ordenación que les demos. Esto es ya por sí un resultado importante; muestra que enser, adminículo y útil no son partes de un proceso social, sino categorías arbitrariamente producidas por la voluntad de cada uno. En otras palabras, que entre las dos series hay una contraposición de sentido. La primera es fundamentalmente *social*, y *antisocial la segunda*. Bien es verdad que es antisocial sólo en la medida en que es social, pues cabría distinguir entre lo antisocial y lo no social. Esto último sería lo contrario y aquéllo lo ob-puesto. Los contrarios se anulan en tanto que los ob-puestos se incluyen. Así, lo diverso incluye lo sencillo, el bosque del árbol, el continente al contenido, lo social a lo antisocial, pues donde no hubiere encuentro y oposición de cada uno con la muchedumbre de los demás, no habría sociedad humana, sino unión zoológica. Ahondando más, había que distinguir entre ob-puestos, contrarios y polarizados. En efecto, los términos de una relación axiológica —bueno, malo— están polarizados como nadie ignora, los de una relación social aparecen ob-puestos en cuanto uno incluye al otro sin que haya entre ellos una relación de positividad o negatividad —individuo, sociedad—, y los términos meramente lógicos —ser, no ser— aparecen como contrarios en una relación de simple exclusión conceptual del uno por el otro.

Esta digresión permite aclarar que los términos de la serie enser, adminículo, útil, se relacionan con las de cosa, objeto, artículo no por modo no social, es decir, en cuanto «contrarios»,

ni por modo asocial, es decir, en cuanto «polarizados», sino por modo social, es decir, en cuanto «ob-puestos», ya que la ob-posición caracteriza lo propiamente social. Sólo existe la ob-posición en cuanto existe el hombre; la nuda relación entre una piedra y un árbol es la del principio de contradicción, una piedra es una piedra «en cuanto no es árbol», y algo es bello y no feo «porque» la positividad de la belleza excluye la fealdad. Sin embargo, el hombre es la única entidad que se ob-pone en principio a sus semejantes, después a las cosas. Cuando Aristóteles dice que el hombre es un animal sociable por naturaleza —es decir, por su substancia— dice que se ob-pone, y de este modo se compone el complejo mayor que es la Polis. Desde este punto de vista hay que admitir —a la usanza platónica— la relación filosomántica entre Polis y poleo, pelear, oponerse.

Ya en posesión de una terminología que designe el sentido social de lo inanimado, hemos de replantearnos, para que la repetición dificulte el olvido, la pregunta inicial acerca de la relación del hombre con lo inanimado.

Habíamos dicho al principio que en la relación hombre-objeto se daba una diferencia de cualidad dirigida constantemente en dirección a los objetos. Era el hombre quien más ponía. Pero el más poner humano puede volverse contra el hombre y apresarle o limitarle. Los objetos cargados de sentido social adquieren ante nosotros cierta autonomía e imperio. El rehuir su mandato supone un atrevimiento y atreverse deja abierta una interrogación respecto del éxito o el fracaso sociales. Respecto de un objeto tan cargado de sentido social como un sombrero masculino o, para exagerar el ejemplo, una rama de azahar, ¿quién se atreve? ¿Quién introduce arbitrarias modificaciones en la forma de los sombreros de hombre? ¿Quién ve con sosiego un ramo de azahar en torpes manos?

Desde este punto de vista hay en los objetos una singular concreción de la normatividad social. Del mismo modo que la belleza sólo es perceptible en esto o aquello, en un cuadro o en un rostro, lo social sólo se percibe en los actos o en las cosas, primariamente en los actos, porque el hombre pone más, pero también en las cosas, porque no hay actos sociales sin cosas. El hombre coexiste con los objetos y cosas en cuanto es social, y es social en cuanto coexiste con cosas y objetos, al menos con relación a una sociedad humana.

Pero los objetos cargados de sentido social nos presionan y limitan, no sólo en cuanto son concreciones de acciones y reacciones sociales, sino en cuanto mera realidad. En otras palabras: que el sentido social está en cierto modo predeterminado por las condiciones reales de la cosa u objeto. Un vagón del ferrocarril posee determinadas condiciones físicas que provocan la intimidad e incluso la confidencia, condiciones que no fueron pensadas en función de confidencia e intimidad. Conviene en este momento aclarar, sino intentaremos hacer una axiología social. ¿Cuando hablamos de la «concreción de la normatividad social en las cosas», no nos estaremos refiriendo a un valor que se contrae en un bien? Y si es así, ¿no habremos rebasado el ámbito de lo sociológico para incidir en el valorativo, con lo que este ensayo no será propiamente un ensayo de sociología? desde nuestro punto de vista, y en este sentido empleamos la palabra, valor es «todo modo de estimación social vigente».

En la anterior de-finición hay incluidos los siguientes elementos: a) Lo estimado —una casa, por ejemplo—. b) El modo de estimación —es cara o barata, buena o mala—. c) La socialización del modo.

Ahora bien, el que la casa sea cara o barata, cómoda o incómoda, de moda o pasada de moda, depende del fundamento social del modo de estimación. No tendría razón de ser decir a una casa barata, si no existiere la base sociológica del juego de intereses económicos. Es más, se le puede decir barata porque existe este previo fundamento social. Lo mismo ocurre, y el ejemplo resulta aún más claro, si decimos que está o no de moda, o que es *cursi*. ¿Cómo podríamos decir que está de moda si no existiese previamente la realidad social en cuyo seno es posible y se ha producido ese modo de estimación común al que llamamos moda?

Es evidente que la mayor parte de los valores valen en cuanto son modos de estimación social, pero algunos, y en ellos está el *quid*, parece que valen por sí mismos en cuanto tales. Si nos fijamos en lo que la filosofía tradicional llamaba trascendentales, parece que algo es bello no porque se abra a una estimación social común, sino porque es o vale como tal, lo mismo ocurre con lo bueno, con lo verdadero, etc.

No obstante, y el lector ya lo habrá sospechado por el empleo de esa cauta expresión «parece», desde este punto de vista *verum, bonum, pulchrum*, etc., no son sino modos de estimación so-

ciales. Desde la perspectiva individual la famosa e incoercible «claritas» estética se reduce al mero juego psicológico de estímulo y reacción seguido de la vivencia de placer o displacer —en el caso de la fealdad u «obscuritas»— consecuente a determinados estímulos. En el fondo psicológico de toda vivencia estética, está la reacción placentera de un impulso excitado por medio de una metáfora. Un cuadro bello es un modo metafórico —en el sentido de recorrer con un rodeo— de halagar un impulso, en términos más concretos y mediatos, un deseo. La representación de un paisaje satisface un impulso primario de radicación en la naturaleza por medio de una metáfora, la representación, que en cuanto es acertada respecto de su fin es bella. La belleza en cuanto metáfora de los impulsos, no es sino el modo oblicuo de incitar éstos.

Por otra parte, la ilusión de belleza en cuanto tal, verdad en cuanto tal, etc., no aparecieron sino cuando hubo un transfondo social en cuyo seno las vivencias y los estímulos habían adquirido determinada objetividad simbólica y, por lo tanto, común. El arte no es desde este ángulo, sino el resultado de un proceso de socialización de determinados estímulos presentados en metáfora. El lector comprenderá mejor lo que intentamos decir, si considera la manera picassiana. Es una concepción de la pintura que ha destruído los estímulos socializados con tanto esfuerzo, y, por consecuencia, no es arte, no tiene belleza. Podríamos decir que no posee ninguna manera metafórica de halagar los deseos más obvios y generales. En resumen, y esto es lo que deseaba aclarar, *la axiología no tiene razón de ser sino como rama de la sociología*, en cuanto todo valor se reduce a la socialización de un estímulo metafórico. Concedido esto, aunque sea «sub conditione», las reflexiones que siguen aparecen, por lo menos intencionalmente, justificadas.

Los valores se incluyen en la realidad siempre condicionados por la estructura de lo real. En otras palabras, que el modo de estimación común de una piedra será distinto al de un árbol por el simple hecho, de que una piedra es una piedra y un árbol un árbol. El que un vagón del ferrocarril sea estrecho y alargado, tenga ventanillas, etc., condiciona «a priori» su sentido social. A estas condicionantes hay que añadir las que pone el modo de estimación común cuando, desde nuestro punto de vista, las hace «cosa», «objeto», etc.

Ocurre según lo anterior que nuestro recorrer vital es un dis-

currir entre res, cosas y objetos, del mismo modo que un río discurre entre y por los obstáculos que bordean su lecho. Así como el río «hace» su cauce conformando lo que encuentra, el obstáculo encontrado contribuye a preconfigurar el futuro recorrido del cauce. De esta manera se fija conceptualmente el sentido social de las cosas y objetos en cuanto obstáculo. Los instrumentos no sólo nos sirven, sino también se nos oponen e imponen, en el estrato de «res», en el de «cosas», en el de «objetos».

Para ciertos espíritus especialmente influenciados estas pasiones de las cosas y objetos, que corregulan y se oponen a las acciones, son deprimentes o consoladores. Es el caso de Reiner María Rilke, el poeta teorizador de las cosas. En general es un dato común al «existencialismo» la preocupación respecto de las cosas y objetos. El supuesto en mayor profundidad común el existencialismo es la «finitud» y su irremediabilidad. Ante la finitud irremediable los objetos cobran inusitada importancia en cuanto ingredientes del mundo. Dice Rilke que las criaturas tienen los ojos francos a «lo abierto» (das Offene). Para el hombre «immer ist es Welt», siempre se da el mundo abierto, obstaculizando la visión de lo vacío sin cosas y por ende ilimitado. Ya de niños, insiste el poeta, se nos obliga a ver lo conformado, lo abierto como existencia.

«Nosotros no tenemos jamás, ni un solo día
el espacio puro ante nosotros, en el que las flores
se despliegan infinitamente. Siempre es Mundo,
y jamás el «ningún lugar» sin nada,
lo puro, lo incustodiado, lo que uno respira
y sabe infinitamente y no pretende.

»Cuando niño, uno se pierde escondidamente por esto
y le sacuden y espabilan. O se muere y lo es» (3).

- (3) «Wir haben nie, nicht einem einzigen tag,
den reinem Raun vor uns, in den die Blumen
unendlich angehn. Immer ist es Welt
und niemals Nirgends ohne Nicht:
das Reine, Unüberwachte, das man atmet und
unendlich weiss und nicht begehrt. Als Kind
verliert sich eins im Stilln an dies und wird
gerüttelt. Oder fener stirb und ists.

(Empleo en el texto la traducción de G. TORRENTE BALLESTER. Cf. Elegía octava.)

Ante el «mundo», para siempre encarado a nosotros que no podemos eludir tal obsesionante encaramiento, sólo es válido un modo de huírle y transponerle, hacerlo nuestro de la manera más entrañable, incorporándole al propio acrecentarse y enriquecerse emocional. En este caso pueden los objetos, incluso servirnos de consuelo y ayuda.

«La naturaleza, las cosas de nuestro trato y uso, son cosas provisionales y caducas; pero son mientras estamos aquí, nuestra propiedad y nuestra amistad; son consabidoras de nuestra alegría y miseria, como ya fueron los confidentes de nuestros antepasados. Así, no solamente no hay que calumniar y descalificar lo de aquí, sino precisamente por su provisionalidad, que comparte con nosotros, estas apariencias y cosas tienen que ser comprendidas y transformadas por nosotros, con inteligencia entrañable» (4).

La idea anterior se traduce poéticamente en los admirables versos de la poesía *A un niño*:

N A I N ;

So wie hir alle schwanktet weder.
die Zuckerdose, noch das Glas voll Wein.
Der Apfel lag. Wie gut das manchmal war,
den festen vollen Apfel anzufassen,
den starken Tisch, die stillen Frühstückstassen
die guten, wie beruhigten sie das fahr» (5).

La confianza que Rilke expresa en lo construido por el hombre y, en general, en lo que no siendo nosotros no es muy próximo, no significa en principio confianza en los objetos en cuanto objetos, sino confianza en uno mismo procedente de lo otro.

El decurso de la vida social que discurre aumenta su compacidad y núcleo al tropezar con la consistencia de lo ajeno, de manera que si los objetos, en general el mundo, agobian, también ayudan a un discurrir confiado. La confianza en los objetos se con-

(4) De la carta a Bulewicz, cit. por G. T. BALLESTER en la ed. de las Elegías citada.

(5) Como vosotros vacilabais,
ni el azucarero ni la copa de vino vacilaban.
La manzana yacía allí. ¡Qué bueno era esto a veces,
tocar la dura y compacta manzana,
la mesa fuerte, las silenciosas tazas del desayuno,
las buenas; cómo daban sosiego al año todas ellas!

vierte en confianza en uno mismo en cuanto el «uno mismo» desde el punto de vista social aumenta por la presencia de los objetos. En el fondo, Rilke quiere convertir las cosas en enseres, los objetos en adminículos, es decir, personalizar los valores sociales, para escapar a lo abierto, a lo que es otro (6). Desde este punto de vista adquiere pleno sentido una frase de Nietzsche, que tiene, en apariencia, mucho de enigmática. «El que, conforme a su naturaleza, está lleno de temor ante las personas, pero conserva todo su valor ante las cosas, teme las relaciones nuevas y las nuevas intimidades, y restringe las antiguas para que se confundan su incógnito y su radicalismo ante la verdad» (7).

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que aun dentro de los «objetos» caben graduaciones en cuanto a la intensidad de su significado social. Por lo pronto la «carga» contraída en un «objeto» —o cosa— puede ser positiva o negativa. La llamamos positiva cuando tiene o tiende a tener el máximo de vigencia social, negativa en el caso contrario. El paso de lo negativo a lo positivo está definido por un límite indeterminable. Un vestido tiene durante cierto tiempo vigencia social hasta que en un cierto momento la pierde. El tránsito está determinado por multitud de elementos apenas coercibles. No es sólo el uso, sino también la oportunidad color, de la tela, del corte, es decir la moda. En efecto, algo está de moda cuando tiene la mayor carga social positiva; según la pierde o altera se transmuta en «demodé». Pues bien, *según los objetos pierden vigencia social la ganan personal.*

Aun a riesgo de pecar de monotonía seguiré utilizando el ejemplo de la vestidura. Un traje acabado de hacer tiene mucho de «cosa», al cabo de pocos días es un objeto tanto para mí que me he adaptado a él, como para los demás, ya que conserva sin disminución su cualidad de «objeto». La coincidencia conmigo y con los demás en cuanto objeto da el máximo valor social al traje. Sin embargo, cuando aparecen las rodilleras y coderas inevitables, constitutivas de la vestidura misma, y el traje se personaliza unismándose con el llevador, comienza a perder el sentido positivo de su carga social, tiende a ser cosa y más tarde «res». Desde lue-

(6) «¿Qué es lo «abierto»? Aquello que tienen alrededor la criatura y el ente.» Así lo define GUARDINI. *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, página 56. Berna, 1946.

(7) *Aurora*. Aforismo 511.

go son, como decía Unamuno, «mis» rodilleras, «mis» coderas, pero en este caso el posesivo tiene un sentido claramente antisocial. Desde el punto de vista psicológico provoca un estado emocional paradójico. Por un lado es ahora cuando el hombre comienza a confiar de veras en sus enseres y adminículos; los hace entrañables como decía Rilke, pero por otro la alteración del sentido social le coloca en situaciones difíciles ante los demás humanos que con él comparten un clima social común.

Por algo así como un instinto social, cuyas raíces son muy hondas, sólo a las personalidades de excepción se les tolera la demasiada personalización de las cosas. El pueblo ve algo superior en el atrevimiento ante los objetos, y lo vincula a personalidades superiores. De aquí sin duda, desde un determinado punto de vista, la vigencia social del distraído. Pero hemos de ser fieles a la obligación sobreentendida, de discernir más y mejor que el pueblo. ¿Hay ciertamente superioridad en el atrevimiento ante los objetos? Hay un atrevimiento auténtico que consiste en el desprecio de los objetos en cuanto contracción de un determinado clima social, sin otras condicionantes que las propias convicciones. Puede parecer risible o tonto, pero siempre inspira respeto. Caliclés, que sentía antipatía, respeto y simpatía —«tout mélé»— hacia Sócrates, explicó a pesar suyo la superioridad del que se atreve con los objetos. Decía Caliclés: «Esta es la verdad, Sócrates, y te convencerás de ello si renuncias a la filosofía y te dedicas a estudios superiores. La filosofía, Sócrates, no carece de encanto si se usa de ella con moderación y durante la juventud, pero si se excede el justo término se convierte en una calamidad. Por muy buenas condiciones que tenga un hombre, si insiste en cultivar la filosofía durante su madurez es imposible que no se haga extraño a todo aquello que es preciso conocer para llegar a ser un hombre educado y respetado» (8).

Caliclés expone un elemento hasta ahora sólo esbozado que aclara por completo los motivos que fuerzan a reconocer a esta clase de hombres una determinada superioridad. Siendo conscientes —desde nuestra perspectiva— del valor de los objetos en cuanto tales, los desprecian aunque no los menosprecien. Es saber que pueden y no quieren lo que justifica la superioridad. Desde un punto de vista estrictamente social Sócrates no era, Caliclés lo insinúa, un

(8) PLATÓN, *Gorgias*, 484, c.

hombre educado, porque completamente educado desde un punto de vista exclusivamente social sólo está quien respeta con sumisión los objetos en cuanto tales.

Caliclés nos ha abierto el panorama de la educación en función del respeto o irrespeto hacia los objetos.

La educación en cuanto mera actividad social y no en cuanto *paideia* es en buena parte el arte de servirse de las cosas. Para entender por completo la afirmación anterior es necesario distinguir servir de utilizar. El vocablo «utilizar» lo empleamos para designar el uso sin distingos ni matices de una cosa en cuanto tal para el fin que de un modo primario se adecúa. Un cuchillo para cortar, un tenedor para pinchar, una cuchara para vaciar. Este es el sentido inmediato de la realidad en cuanto cosa. No obstante el uso casi indiferenciado de las cosas en cuanto tales denuncia inadaptación al medio, y esto, en cierto modo, es «mala educación».

Servir es la palabra que empleamos para indicar exactamente lo contrario, el uso cuidadoso de los «objetos» para fines muy diferenciados. Es decir, la aplicación de cada instrumento al fin que socialmente tiene atribuido como vigente. Nótese que hay una cierta adecuación entre «cosa» y utilización, «objeto» y servicio.

Una vez más el tema central de este capítulo renueva su presencia; la fuerza social contraída en los objetos, que contribuye a configurar nuestro decurso.

Desde el punto de vista de la mera instrumentalidad de las cosas, tenían razón ciertos escolásticos negando al instrumento acción propia que no fuera accidental. La acción del instrumento «*non competat secundum formam propriam, sed secundum quod movetur ab agente principali*». Pero desde el punto de vista social, que estaba inédito en esta perspectiva para los escolásticos, el instrumento es o no es objeto; si es un «objeto», es decir si lleva una carga social positiva, posee no una «*actio*», pero sí una «*passio*» que «*convenit sibi praecise ut objeto*».

II

Una clase de atrevimiento inauténtico ante los objetos es el de Rilke y Unamuno. Tal por lo menos como literariamente se presenta, la demasiada adhesión a los objetos y excesiva apoyatura en

ellos, intentando convertirlos en enseres y adminículos, denuncia miedo. Miedo a desasirse de la finitud. La finitud tiene un modo especial de expresarse en lo «conjunto». En este sentido, el mundo odia la distancia. Personalidades como Reine María Rilke y Unamuno tienen miedo a perder los bienes inmediatos ya hechos suyos, porque la pérdida acarrea la necesidad de subsistir y encararse con lo que es «otro» como cosa y aun como objeto, y vencer su lejanía hasta hacerlo enser o adminículo, en cuyo vencimiento subyace, hasta que se cumple, el miedo a perder el contacto con lo finito. Para quienes la consciencia de realidad se agota en lo finito, las cosas son, ya lo hemos dicho, una apoyatura inexcusable.

Con frecuencia sucede que se toma a estas personas por debedores de lo socializado cuando, en el fondo, sólo quieren darle un estado de quietud; que sea siempre igual y lo mismo.

Hay un tipo de hombre que se atreve a las cosas por odio, y otro por amor. Constituyen dos clases de revolucionarios, el revolucionario económico-social y el revolucionario religioso.

Un elemento que se da casi como una constante en las perturbaciones sociales profundas es la destrucción de objetos y cosas, pero no accidentalmente a un estado de guerra, sino substantivamente por la destrucción misma de lo que los objetos significan. Para comprender la relación hombre-«objeto» en este caso, es necesario tener en cuenta:

a) Que toda región de «objetos» está verticalmente diferenciada en sectores que se agrupan respecto de un «objeto» arquetipo o modelo.

De esta manera —para no dejar la esfera de los ejemplos triviales— la región de «objetos» llamados cuadernos, o casas, se estructuran por y en una serie de sectores, casas sin comodidades, con comodidades, con lujo, etc., que simbolizan o reducen su expresión a un tipo plenamente cargado de sentido social que constituye su máxima concreción e imagen. Con un término algo impreciso pudiéramos llamar a tal casa o cuaderno arquetípico, «ideal». El objeto ideal, lejos de ser inasequible, es asequible, es más, siempre hay unos objetos ideales vigentes, más o menos propicios. Este sentido tienen las frases he visto «el piso ideal», el «coche ideal» e, incluso, en cierto aspecto, la «mujer ideal». La moda está siempre enderezada hacia el objeto ideal, tiene la pretensión de realizarlo.

b) El hombre actúa siempre con referencia a la consecución

de objetos ideales o arquetípicos que aunque son «su» ideal también son «el ideal», es decir, tienen una realidad objetiva plenamente diferenciada de la subjetiva.

En este sentido, cuando se ha logrado la congruencia perfecta entre el deseo y el «objeto» ideal deseado, aparece la personalidad social típica con caracteres definidos. El ricacho, el burgués, el aristócrata, en sus mil variedades.

c) Que el hombre se alberga dentro de determinadas estructuras sociales en los objetos. El hombre pertenece a un determinado complejo social de modo efectivo cuando maneja sus «objetos». Durante ciertos períodos esta afirmación ha tenido una vigencia social rigurosa. Sólo para los escribas eran «objetos» el punzón y las tablas, sólo para el hombre libre la clámide tenía valor de «objeto» en Grecia, y Sócrates alaba a quien sabe sujetársela en el hombro derecho con un ademán que no es hacadero para un esclavo. Aun hoy, época en que las clases tienden a indiferenciarse cualitativamente, el asalto de clase a clase complica la dificultad de albergarse entre nuevos «objetos». De aquí que el objeto sea un testimonio de clase y que recaiga sobre él el resentimiento social.

d) La adaptación repentina a un sector de «objetos» extraños, es decir, de «cosas» para el inadaptado, no es hacadera. Los objetos, en cuanto sirven, están en conexión con un complicado armadijo de referencias que hacen que su mera utilización resulte insatisfactoria. Si fuere posible la comprensión completa y espontánea de las referencias insertas en una región de objetos o en el sector de una región, la adaptación de clase a clase, de estamento a estamento, e incluso de casta a casta sería repentina. Bastaría estar entre las «cosas», para servirnos de ellas como «objetos».

Don Quijote tomó una venta por castillo, la cuadra por sala de armas, las maritornes por doncellas linajudas, y salió adelante con su empeño de hacerse caballero cuando el dueño de la venta le dió un espaldarazo fingiendo leer en el libro de cuentas del figón. Si alguien —gracias a los dioses nadie lo hizo— hubiera sacudido al caballero hasta hacerle entrar en sí y ver las cosas como los demás las veían, automáticamente hubiera descendido de un sector de «objetos» a otro y de miembro de la caballería andante a simple hidalgo. Únicamente el loco, y don Quijote lo estaba y de remate, puede saltar de un sector de «objetos» a otro, porque se sirven de ellos no por el sentido que tienen, sino por el que les atribuyen, sin que esta atribución esté internamente falseada por el error, ya

que ante el loco quienes se equivocan son los demás. De aquí que para don Quijote no exista la vergüenza social en este aspecto y esté siempre seguro de sí.

Si teniendo en cuenta las consideraciones que hemos hecho retrotraemos la cuestión al momento inicial y preguntamos nuevamente acerca de las condiciones y significado de la destrucción revolucionaria de las cosas y objetos, podremos contestar con bastante seguridad.

Por lo pronto, en el momento orgiástico de las revoluciones sociales lo que se destruye ante todo son los modelos o arquetipos de grupo, que resumen lo mejor de un sector de objetos. El instinto social, en este caso al servicio del odio, lleva al destructor a elegir sin equivocaciones el objeto de mayor carga social positiva. No existen elementos estadísticos que puedan emplearse como punto de partida seguro; pero, *grosso modo*, disponemos de hechos indiscutibles que podemos usar como «grandes números». Disponemos del hecho indiscutible de la destrucción de símbolos religiosos en las luchas sociales. Que durante las guerras de religión católicas y protestantes se destruyesen recíprocamente las respectivas capillas, no puede sorprender a nadie; sin embargo, que durante la última guerra civil española se destrozaran por parte de los «rojos» con método y constancia los símbolos de la religión católica, es un hecho sorprendente porque no se trataba de una guerra religiosa, sino social. Que no se trataba de una lucha religiosa parece indudable. A mi juicio, los símbolos religiosos se destruían porque se veía en ellos la máxima carga social positiva. Si se hubieran interpretado únicamente en cuanto expresión de lo divino, no se hubieran aniquilado; el miedo hubiera prevalecido sobre el deseo de destruir. Hasta en la herejía iconoclasta parece transparentarse un cierto «odio» a las cosas en cuanto soporte de *situaciones* sociales. Desde un punto de vista teológico se puede explicar la herejía meramente como consecuencia exagerada del manofisismo. Quizá esta explicación sea bastante para encontrar el subsuelo del movimiento iconoclasta en Bizancio, donde los problemas religiosos se discutían en debates callejeros, último testimonio de la tendencia agórica de la cultura griega; pero en Occidente, en el Imperio carolingio y cuando el Emperador tuvo que intervenir con la máxima energía contra los iconoclastas, es evidente que los destructores tenían el ansia de reforma social y destruyendo las imágenes deshacían un determinado

«estado de cosas» expresado en la demasiada mundanización de la Iglesia.

Por las mismas razones los instrumentos personalizados, enseres, adminículos, útiles, cuando a los ojos del destructor muestran mejor una personalidad, que la impersonalidad social, son respetados. Se destruyen los objetos de los demás que para el destructor son meras cosas cuando no simples «res». Se destruye un espejo, los muebles, las tapicerías; pero ante la vajilla que una familia usaba (enser), o la cigarrera de otro (adminículo), o su pluma estilográfica (útil) si han perdido la primacía como objetos siente el que destruye por odio social un indefinible aspecto. La impersonalización de los objetos invita a lo que la personalización de los adminículos reprime. El odio social digámoslo así, está impersonalizado en cuanto actitud común, ante «cosas» y «objetos», por cuya razón recae sobre algo también impersonalizado aunque no indiferenciado respecto de otros hombres.

Así como el enser, o el adminículo, suele ser submarginal al odio social, el «artículo» es supermarginal, pero marginal al fin de cuentas. El «artículo», testimonio máximo de la impersonalización de la técnica y el comercio actual, está en cuanto artículo absolutamente deshumanizado. Piénsese en una tuerca, en su singular cosmopolitismo y generalización.

Al ciego proceso de destrucción de «objetos» dirigido hacia el arquetipo de cada región, sigue el proceso de la asimilación de «cosas» a «objetos», o en otras palabras, de integración de las «cosas» que eran objetos arquetípicos para otros en nuestro propio «objeto» ideal. La historia de la arquitectura ofrece ejemplos clarísimos. Aprovechar una mezquita, en cuanto cosa, para hacerla una capilla católica, equivale a reducir el objeto ideal de otros en nuestro propio objeto ideal. En este caso nunca ocurre que la presencia de un objeto ideal ajeno nos imponga la fuerza social que contiene; al contrario, le procuramos convertir en objeto ideal propio dotándole de nuevo sentido social. El contenido de esta transformación y su sentido se evidencia considerando un objeto en dos épocas. Sea, por ejemplo, el abanico. En el siglo XVIII y en el XIX el abanico de valor intrínseco, de marfil, pintado a mano, etc., era un objeto valioso de uso. Estaba vinculado a un conjunto de formas sociales, el salón, el discreteo, que al desaparecer obligaron a dotarle de una nueva carga social considerándole objeto históricamente valioso. Con los objetos que han perdido vigencia social

puede ocurrir, o que se olviden, o que se conviertan. Si se olvidan, el olvido es la ausencia absoluta, desaparecen en cuanto «objetos» o «cosas» y se transforman en «res». Si se convierten, adquieren un nuevo sentido social primario en cuanto son objetos ideales de otros complejos de relaciones sociales. Hoy el abanico valioso es una «cosa» de vitrina, su fuerza está en la presencia histórica que contiene. Y no se objete a esto que es valioso porque es raro; también ciertas hormas de zapatos de hace un par de siglos son «raras» y su rareza no complica esa nueva valoración como objeto ideal que atribuimos al abanico.

Ocorre que vivimos un historicismo absorbente cuya razón de ser está en el miedo al vacío. Padecemos una verdadera fobia a la distancia, en cuanto ausencia; necesitamos estar conjuntos y pareados con el presente y con el pasado, y para hacer a éste resistente e inmediato hay necesidad de llenar cualquier laguna del pretérito por la que pudiéramos escurrirnos hacia la nada. De aquí el exagerado sentido anticuario de nuestro tiempo y la continua conversión de cosas que fueron objetos ideales en nuestros objetos ideales dentro de cierta región de «objetos».

En el caso de las alteraciones sociales violentas suele darse una degradación social en la conversión del sentido de ciertos objetos, por la razón de que los estratos sociales inferiores suelen hacer el papel de protagonistas. En la destrucción de parte del mobiliario del Temple, los revolucionarios destruyeron casi todos los objetos que alcanzaron, no obstante no se «sirvieron» sino «utilizaron» aquellos de que se hicieron dueños. E, incluso, cuando se «servían» de ellos, el desconocimiento de todas y cada una de las relaciones sociales de que el objeto era nudo, le obligaba a una cierta degradación del sentido de la carga social. Permite esto aclarar que la adecuación del hombre con un objeto ideal nunca es perfecta si en el objeto hay subyacentes significados sociales a los que el hombre no puede o no sabe adaptarse. De aquí que en el período de enfrenamiento que suele seguir al momento orgiástico revolucionario, sean frecuentes los personajes inadaptados a los objetos, desequilibrados sociales cuya actitud psicológica en el comportamiento social es siempre de agresividad y desafío.

La dificultad de asimilar por completo los objetos ideales de otro grupo, que vemos como «cosas», sólo se vence totalmente cuando tales «objetos» se socializan en el grupo que no los posee, es decir, cuando se hacen «artículos». El baño —en cuanto entidad, no en

«tanto acción— era hasta no hace muchos años en la historia contemporánea una «cosa» para los más y un «objeto» ideal de una cierta región de objetos para una minoría. Hoy, socializado en extremo, es «artículo» para casi todos los estratos sociales.

Desde el punto de vista de una tipología humana considerada desde las cosas, el comienzo de la conversión de cualquier objeto suele iniciarla, en los períodos no tumultuarios, un tipo sociológicamente muy interesante, el nuevo rico. Conviene matizar y no confundir, por ejemplo, el ricacho con el nuevo rico. El primero se limita a intensificar los elementos valiosos de su propio mundo de objetos, el segundo se caracteriza en todo caso por la nota de advenedizo. Pero advenedizo a un mundo de objetos que para él son cosas. La excesiva llaneza con los «objetos» del nuevo rico, su fingida despreocupación son manifestaciones del deseo de que no hubiere gradaciones y de su incapacidad de asimilarse los «objetos ideales» de otro grupo como ideal propio. Cicerón es un ejemplo estupendo, excepcional, de nuevo rico. Y no hay nada peyorativo en este juicio. El papel del nuevo rico ha sido imprescindible en la historia social de Europa. En toda situación social en que se inicia, por una razón u otra, la conversión general de los «objetos» ideales, aparece un número, relativamente crecido, de nuevos ricos, de los cuales suele haber por lo menos uno que es una figura de importancia histórica.

Transcurridas una o dos generaciones, los descendientes del inadaptado se ajustan a los objetos y constituyen un tipo social perfectamente encajado.

Puede darse el caso anómalo, sólo como excepción lo señalamos, de que el advenedizo se amolde de tal modo a los objetos que sorprenda y hasta supere a los collevadores habituales. Es el caso de muchos «dandys». En el momento de su aparición, iniciaba Europa un proceso de recuperación económica en extremo favorable para el nuevo rico. Algunos de ellos, singularmente lord Brummel, se percataron con tal habilidad del profundo alcance social de la renovación de cosas que la industrialización producía, además de la necesidad para la clase superior de iniciar nuevos modos de distinción respecto de las inferiores, que, previendo todo el alcance del sentido de los «objetos», se introdujeron y sostuvieron en un grupo al que no pertenecían ni por nacimiento ni por educación, como directores del mismo.

La vinculación del *dandy* a las cosas, sobre todo de la primera

generación de *dandys*, la señala perfectamente la denominación que se les dió en Francia de «*guantes amarillos*». Los guantes fueron el «objeto símbolo» para los *dandys*.

Cada generación, junto con el acontecimiento definidor y con el hombre arquetipo, posee un objeto símbolo. No siempre es fácil descubrirlo. No obstante, disponemos para ilustrar nuestra afirmación de un ejemplo próximo e interesante. Me refiero a la camisa como objeto símbolo de las generaciones actuales. Camisas negras, camisas rojas, camisas azules.

Previamente hemos de advertir que el objeto ideal no siempre coincide con el objeto símbolo. En el caso concreto propuesto es indiscutible que una camisa negra o roja no es la «camisa ideal», no obstante es el objeto símbolo. Es digno de estudio el laberíntico entresíjo de elementos que integran, sociológicamente, la elección y vigencia de este símbolo.

Por lo pronto, la camisa masculina es antes un «artículo» que un «objeto». Posee tal generalización en Occidente, que ha perdido los límites de vigencia social que caracterizan a los «objetos». Precisamente porque es un «artículo» significa de modo absolutamente impersonal a la masa. En cuanto artículo ha rehusado cualquier contenido social concreto y, como ocurre en esta clase de entidades, por un exceso de sentido social tiende a perder significado sociológico. Al añadirle un color simbólico retoma significación sociológica y se convierte en «objeto». Desde este punto de vista podemos llamar uniforme a todo artículo convertido en objeto por la añadidura de un significado sociológico común a un grupo. Un cordón vinculado a un cierto color simbólico, siendo, por ejemplo, para un hábito, resulta un uniforme. Pero el uniforme en cuanto tal hace desaparecer el artículo que subyace inadvertido, salvo en el caso que consideramos, la camisa símbolo, en el que aún está presente y presionante.

En un uniforme la uniformidad no procede del simbolismo común, sino del artículo; es éste quien presta su impersonalización y generalidad y el símbolo quien lo rompe y tiende a ocultarla. En efecto, en el conjunto de intenciones que matizan socialmente el uniforme suele estar implícita la de que se olvide el artículo que sirve de base. Nadie piensa que un chófer lleva chaqueta, sino «chaqueta de chófer», sin pararse a distinguir entre el artículo (chaqueta) y la realidad que sirve de base a los símbolos que caracterizan a la chaqueta (chófer). Pero con la camisa en cuanto unifor-

me ocurre que el elemento subyacente, el artículo, no sólo no se elude, sino que se suscita. Hasta hay referencias emocionales —muy respetables en todo caso— en himnos y alocuciones a la camisa en cuanto artículo. ¿Por qué no sólo no se elude, sino que se acentúa, la presencia de tal estrato subyacente?

A mi juicio, lo que hay en el fondo de todo esto es el deseo, quizá no consciente del todo, de evidenciar que poseyendo una concepción del mundo segura y absorbente, asentada en creencias, aun lo más impersonal y generalizado, el artículo, es susceptible de presentarse como objeto símbolo e incluso enser.

Se trata de un testimonio más inserto en la tensa coyuntura contemporánea de lucha entre persona y socialización. El intento de las generaciones europeas de entre dos guerras —1918-1939— de conciliar lo social impersonalizado con la personalidad y sus exigencias, se manifiesta clarísimamente en la elección de la camisa como uniforme, más las notas que hemos puesto a luz: hacer que el artículo en cuanto artículo —es decir, lo puramente socializado— se muestre objeto e, incluso, enser, por obra de una concepción del mundo, cuyo sentido y alcance se significa por un color. La camisa se convierte de este modo en un uniforme social. Pero desde el punto de vista de la situación de facto a que responde, el hombre encamisado, en negro o en rojo, se encuentra incluido en un artículo y en el conjunto de significados que a esta categoría corresponden, pero en cuanto reside en cierta concepción del mundo propia de una minoría convierte el artículo en objeto símbolo. Ahora bien, como en esa concepción del mundo está incluida la subsistencia de los artículos en cuanto tales, aunque procurando su inclusión en el mundo de lo minoritario y sus correlatos, en el objeto símbolo aparece tanto el elemento artículo como el elemento objeto, como el elemento enser. Es artículo por su máxima generalización e impersonalidad, objeto por su pertenencia a un grupo determinado en cuanto símbolo, enser por la tendencia a considerarla parte de los elementos incluidos en la jurisdicción de lo íntimo y singularmente querido.

Pero en esto se denuncia la paradoja que encierra la concepción del mundo de las generaciones de entreguerra. Nada puede ser socialmente enser sin dejar socialmente de ser artículo. Ya hemos dicho que, según los objetos ganan en vigencia personal, la pierden social; es decir, dejan de ser objetos, y la misma característica es válida para los artículos.

Las generaciones de entre-las-dos-guerras quisieron superar la antinomia entre socialización y personalismo haciéndolos partes de una misma unidad y la intrínseca dificultad y paradoja inherente a este intento se expresa perfectamente en la elección de la camisa como objeto símbolo.

Más clara y viable parece, desde el mismo punto de vista, la actitud norteamericana. Desde esta perspectiva, que es, en general, la anglosajona, no se pretende vincular al artículo en cuanto artículo a la «enseridad». Hay una clara separación entre el primero que constituye los núcleos de articulación social de mayor impersonalidad y generalización y los enseres —tomados como ejemplo de los elementos de su serie— que pertenecen al comundo personal, cada día más alejado de la vida pública.

Worringer, en su espléndido ensayo acerca del *Arte egipcio*, ha insistido en la distensión característica de la civilización egipcia y de la norteamericana, entre lo grande y lo pequeño, lo interior y lo exterior, lo general objetivo —socializado— y lo personal íntimo. «Precisamente —dice Worringer— es esencial en las formaciones culturales artificiosas esa falta de transición orgánica entre la esfera de lo íntimo y la esfera de lo público... La monumentalidad y la intimidad no están en estas culturas, separadas por meras diferencias de grado, sino por total diversidad genérica. Y la razón es que las circunstancias sociológicas de la alta civilización obligan a levantar un andamiaje artificioso, cuyas normas constructivas ya no están en relación con la estrecha base de las posibilidades naturales que se dan en la esfera íntima de la vida. Y cuanto más alto se levanta el edificio artificioso de la civilización, tanto más inconexo permanece el esquematismo abstracto de este tráfico convencional con la ley orgánica de la vida, que actúa en las formaciones íntimas» (9).

Desde nuestro punto de vista, lo que Worringer denuncia en la civilización egipcia y norteamericana es expresable desde los artículos y enseres. En efecto, parece que para el norteamericano los artículos subsisten en cuanto tales sin que tenga la pretensión de convertirlos parcialmente en enseres. Y, a su vez, lo que considera enseres lo defiende sañudamente de cualquier posible conversión en artículo. La enorme abundancia de artículos en la civilización

(9) G. WORRINGER, *Arte egipcio*, Madrid, 1927. Trad. de E. RODRÍGUEZ SARDIA, pág. 71.

de los Estados Unidos denuncia el elevado índice de socialización de la vida, pero la defensa entrañable del enser, el culto al hogar y la familia muestra que se van separando entrambos estratos, tal y como Worringer denunciaba, hasta perder cualquier contacto profundo. Ante la solución europeo-occidental, vincular íntimamente lo personal y lo social, claramente expresada en las generaciones que tuvieron como objeto-símbolo la camisa, se alza esta otra más en consonancia con el estado actual del mundo, la solución de egipcios y norteamericanos.

Lo que hemos dicho, sin olvidar el punto de vista que nos ha servido para formularlo, nos eleva a conclusiones distintas de las habituales respecto de la socialización del hombre contemporáneo. Habría que distinguir entre «socialización» y «masificación». Un grupo humano estará tanto más socializado cuanto mayor sea el número de artículos que pueblan su acción; pero esto no es óbice para que, tal como ocurre en el caso norteamericano, su vida íntima y familiar sea en el ámbito que le es propio más rica y honda. En general, se dan hoy en Occidente circunstancias en virtud de las cuales el hombre se «socializa» más y se «masifica» menos. Únicamente la coyuntura que siguió a la primera guerra mundial pudo engañar a los observadores inteligentes hasta hacerlos creer que «socialización» y «masificación» significaban lo mismo. Fué esta opinión, radicalmente equivocada, la que condicionó en parte los movimientos políticos que están detrás de la elección de la camisa como objeto símbolo.

Auténtica masificación se da allí donde se identifican o se tiende a indiferenciar las dos series que por comodidad hemos reducido a artículos y enseres. Parece que tal es el caso de Rusia, en cuyo territorio el Estado vela cuidadosamente por que no existan auténticos enseres, adminículos y utensilios. El Estado ruso pretende masificar y, en consecuencia, evita el aumento del número de enseres, e impone los artículos. Muy en el fondo, la diferencia entre anglosajones y rusos consiste en esto, en que pretenden socializar unos y masificar otros.

La mención de Rusia nos retrotrae a las sugerencias que iniciaron estas consideraciones: la destrucción de objetos en los movimientos revolucionarios.

En general, cuando una revolución motivada por el odio ha llegado a estabilizarse en una situación de orden, sus directores, que anteriormente habían enseñado a odiar los objetos de otro grupo,

se esfuerzan por inculcar el máximo respeto a cosas, objetos y artículos, cualesquiera que sean sus condiciones. En principio, por necesidades materiales; después, por la convicción profunda procedente de la propia experiencia de que sin respeto hacia las cosas, objetos y artículos no hay orden posible.

Un movimiento revolucionario que aspire a constituirse en régimen no inquietado por las diferencias sociales tiene necesariamente que deificar las cosas y objetos. Únicamente cuando existe un miedo profundo a la destrucción de las cosas hay paz social. El miedo y respeto a las cosas tiene que ser superior al odio y al amor. Estos últimos, cada uno en su esfera, destruyen.

El miedo a los objetos se puede imponer de varias maneras. Psicológicamente, vinculando un determinado sector o región de objetos a determinado «poder», por lo común de sentido mágico. Tal ocurre con los utensilios del culto religioso. En otros casos no hay auténtico miedo, sino respeto, por la concreción social contraída en el objeto. Tal ocurría, por ejemplo, con las «imágenes fumosae» de las viejas familias romanas, o estatuas de antepasados ennegrecidas por el humo de los sacrificios de muchas generaciones. Distinto sentido social tenían las «subitae», imágenes limpias de la nobleza reciente. Podemos suponer legítimamente que un romano, puesto a destruir por motivos sociales, se detendría respetuoso ante uno de los símbolos de la continuidad de la República y su poderío, «fumosae», pero golpearía sin piedad a los «subitae», que no le inspirarían ni miedo ni respeto, sino sólo odio.

Cabe suponer, e incluso ofrecemos como objeción, que el respeto hacia las cosas surja no por respeto a lo que socialmente significan, sino por amor a las cosas y objetos mismos, incluso por amor a las «res». Tal parece ser el caso de algunos pueblos, por ejemplo el alemán, singularmente amante de cosas y objetos hasta el punto en algunos casos, de posponer el interés de los hombres al interés de los objetos. No obstante, arguyendo así se cometería a mi juicio un grave error, pues no nace el respeto del amor, sino el amor del respeto, o miedo, etc. No procede la sociedad del amor, sino el amor de la sociedad. Para que exista el amor, lo mismo ocurre con el odio, es imprescindible la presencia de lo social, si se quiere del nosotros. Ni el hombre que se ama a sí mismo, ni el que ama a una mujer, ni la mujer que ama a su hijo, dejan de ser eslabones de una relación amorosa tendida entre el yo y el nosotros, de la cual relación es este último el elemento primigenio.

En otras palabras: el amor es constitutivamente social. Cuando se ama a una mujer, no se ama lo que hay en ella de desemejante y opuesto a las demás, sino lo que tiene de síntesis o resumen del «objeto» de mujer vigente en la época. En cada estudio histórico correspondiente a una o varias generaciones definidas por los mismos caracteres, rigen determinados «tipos» sociales que son el índice de los ideales en vigencia. Cada hombre ve en la mujer que elige la realización de alguno, de muchos o todos los elementos que integran ese ideal. En resumen, *lo amado en el amor es siempre «objeto»*, dando a la expresión «objeto» el significado que nosotros le hemos atribuído. Parece que hay casos en que la tesis anterior no podría sostenerse, tales aquellos en que se ama lo feo o deforme. ¿Hasta qué punto es en este caso social el amor? Lo que se ama de un ser deforme, un enano, por ejemplo, no es su enanez o displasticidad, sino la ausencia de lo comúnmente admitido como más perfecto. Se le ama porque su presencia acentúa más la ausencia de lo positivo, que es precisamente lo que se desea. En este sentido, el amor es también metáfora de los impulsos y valoración común. Con relación a cosas, objetos artículos, aún es esto más claro. A un objeto se le ama por lo que socialmente vale; a un **enser**, por lo que socialmente significa, es decir, por lo que en él hay de antisocial. En este aspecto un enser equivale, en lo humano, a un ser deforme, al enano del ejemplo anterior.

El miedo u odio a los objetos de otro grupo pudiera tener, incluso, un fondo biológico originario. A. Huxley ha dado un excelente ejemplo en la descripción de los niños que sufren en su Utopía «Un mundo feliz».

Cualquiera que sea su origen, el miedo a los objetos de otro grupo, e incluso a las cosas, es de capital importancia para mantener el orden social. Esta es la razón a mi juicio del culto a las cosas que practican los partidos revolucionarios que quieren implantar un sistema político-social para siempre. Tal es el caso del partido comunista en Rusia, en donde ha surgido un derecho de las cosas, objetos y artículos que no se puede llamar subjetivo ni es propiamente un derecho objetivo; constituye un tercer derecho nacido de la necesidad de imponer «miedo ante las cosas», que surge en cuanto pretensión para una acción jurídica del objeto en cuanto «destruído» o «menoscabado». No se trata de que el Estado vele por la riqueza común o defienda la eficacia en la producción económica, son los objetos y cosas en cuanto tales los que es

ilícito destruir. Es evidente, a mi juicio, que un derecho de los objetos que origine el miedo ante ellos es la garantía mayor de orden social. Del mismo modo que el derecho romano ha cimentado en Occidente el respeto a la propiedad y el «miedo» a robar, la continuidad del «derecho de los objetos», naciente en todo el mundo civilizado, provocará un complejo de miedo semejante al complejo de «sacrilegio» que se siente ante los utensilios del culto religioso.

Cuando una persona destruye un objeto referido a un grupo o clase, lo hace movido por el odio social. Sabe que rompe la mayor atadura y obstáculo. Si rompe un enser, adminículo o utensilio de otro, lo hace por odio personal, cuyo trasfondo social ignora, aunque existe. Hay un supuesto de mayor gravedad: el menosprecio a las cosas, objetos, enseres, adminículos, etc. ¿Este desprecio no supone, desde nuestro punto de vista, el mayor desprecio a la sociedad. ¿Qué quiere decir, si es así, que tal menosprecio se haya fundado precisamente, en el amor a los hombres?

En la religión cristiana el amor desempeña un papel esencial. Este amor es antes que nada amor a Dios. Pero amando a Dios se ama a los hombres. Los hombres son amados «en» Dios. En efecto, hay que admitir que el amor a un Dios que es el sumo bien y cuyos atributos son meras enunciaciones de su absoluta perfección, excluye en el amante que de verdad lo es y mientras lo es, la eficacia de los deseos antagónicos a lo que tal Dios representa, de modo que excluidos el odio y sus motivaciones del corazón humano, el amor de Dios provocará el amor a los hombres.

A Cristo se le acercaron tres hombres que querían ser apóstoles (Lucas, 9, 57-62. Mateo, 8, 18-22). Uno de ellos le dijo: «Yo te seguiré a donde quiera que fueras»; pero Jesús le respondió: «Las raposas tienen guaridas, y las aves del cielo, nidos: mas el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza.» A otro que aspiraba al apostolado y que a la invitación de seguirle que le hizo Jesús respondió: «Yo te seguiré, Señor, pero primero déjame ir a despedirme de mi casa», Jesús le dijo: «Ninguno que después de haber puesto su mano en el arado vuelve los ojos atrás es apto para el reino de Dios.»

Aunque estos juicios están concretamente referidos al apostolado, trasciende de ellos la poca importancia de lo mundanal ante lo divino, y, dentro de lo mundanal, la secundariedad de lo que no es humano ante lo humano. Según los presupuestos cristianos, las

cosas se respetan porque «sirven» a los hombres, pero singularmente en cuanto sirven al «prójimo». Desde el punto de vista del cristianismo, cada uno está obligado a tener en sus cosas y enseres, etcétera, en poco, incluso a cederlas en beneficio de los otros. De donde se induce que si se generaliza esta común actitud de menosprecio respecto de uno mismo y sus «bienes», habría una común emulación en el altruismo, que se resolvería en el respeto a las cosas en general por el menosprecio de las cosas en particular. Amor a los hombres por el amor de Dios lleva a esta situación que en el fondo es absolutamente antisocial en cuanto postergar el valor de codirección que en la convivencia tienen las cosas, objetos, etc.

Los occidentales, en cuanto entidad histórica, hemos sido conducidos al desierto y se nos ha dicho: «Decid a estas piedras que se conviertan en pan», y en lugar de responder, «no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que Dios dice», hemos hecho de las piedras pan y del agua luz. Se nos ha dicho por la voluntad de dominio: «adórame y la gloria y el poder temporal serán tuyos». Y en lugar de responder «adorarás al Señor tu Dios y a El solo servirás», hemos corrido tras el poder y la gloria temporales. Por último, nuestro propio orgullo de hombres nos ha gritado «atrévete a todo, que no ha de tropezar tu pie contra ninguna roca», y en lugar de responder «no has de tentar al Señor Dios tuyo», hemos volado y queremos volar cada vez más lejos. Esta es nuestra grandeza y miseria, y sobre ella está construída nuestra compañía y convivencia. La renuncia a las tres grandes invitaciones del deseo, la soberbia y el poder es decididamente antioccidental. Siempre que aparece acusa la presencia de una levadura no occidental dentro de la cultura de Occidente, sobre todo porque el orgullo, la soberbia y poderío sociales son siempre respecto de cosas, objetos, etc.

Con razón Dominicus Bencit, autor de una historia latina de los albigenses, denuncia su procedencia oriental, entroncándolos con búlgaros y macedones, herederos de doctrinas maniqueas, que se negaban a la carne y a las cosas. «Hoc est secretum hoeroticorum de Concoresio, portatum de Bulgariam a Nazario suo episcopo, plenum erroribus.»

Si la actitud no occidental hubiera triunfado en Occidente —hipótesis que se puede admitir sólo en cuanto hipótesis—, la ausencia de objetos que hicieren más densas y concretas las acciones sociales, hubiera provocado o estimulado por lo menos la tendencia a la contemplación que en las clases superiores de ciertos pue-

blos orientales se manifiesta desde la perspectiva occidental como una característica retardadora. En las clases inferiores, la ausencia de cosas, objetos, artículos, provoca la dejadez intelectual aunque aumente el trabajo físico. Con muchos objetos, artículos, el hombre está anclado en lo finito y codeterminado por ello. Las personas medianamente dotadas de inteligencia creen incluso que piensan con esfuerzo cuando se dejan llevar con las cosas; las bien dotadas pierden lentamente ante los muchos objetos y artículos la capacidad de abstraerse de las «cosas». Sólo personalidades de excepción consiguen trascenderlas plenamente.

Desde este punto de vista se da hoy, al menos en el área de la cultura occidental, una rebelión de las cosas que no es sino testimonio de la primacía que ha alcanzado lo finito sobre lo infinito. La finitud es el problema de nuestro tiempo, y dentro de él, como uno de sus supuestos, la importancia desmedida de objetos, artículos, etc.

III

Las cosas, que repletan nuestro dintorno hasta casi asfixiarnos, se alzan amenazadoras, limitando sobre todo nuestra libertad especulativa. Tienden a destruir la fantasía, o por lo menos a acortar tanto su vuelo, que son culpables de la incapacidad creadora que sufre Occidente. *Un exceso de cosas complica siempre un defecto en la imaginación creadora.* Nada más aclarador en este sentido que la postura de Picasso y sus seguidores y la situación actual de la lírica. A la lírica la ha matado, o la está matando, el ruido procedente de las cosas, el ruido industrial. Durante muchos siglos Europa ha sido un país sin más ruidos casi que los naturales. El rumor de los ríos, del viento, el grito animal o humano, sirvieron de soporte a la lírica que, sugiriendo estos sonidos, encontraba acogimiento y gratitud entre los hombres. En gran parte, la lírica, en cuanto estilo, no ha sido sino el sentimiento musical de la naturaleza.

Movióla el sitio umbroso, el manso viento,
 el suave olor de aquel florido suelo.
 Las aves en el fresco apartamiento
 vió descansar del trabajoso vuelo.

Secaba entonces el terreno aliento
el sol subido en la mitad del cielo.
En el silencio sólo se escuchaba
un susurro de abejas que sonaba.

En tiempos de Garcilaso, la vivencia de esta situación podía darse lo bastante pura para suscitar una auténtica emoción lírica, aunque el poeta la hubiese construido con mayor o menor artificio; pero hoy el lirismo procedente del concierto musical de la naturaleza está obstaculizado por el ruido de las cosas cuya presencia o recuerdo convierte en artificioso y rebuscado lo que de por sí es natural. El ruido del ferrocarril, de las bocinas, de los motores de explosión nos ha hecho hostiles al silencio en que la Naturaleza envuelve sus gemidos; porque para el hombre moderno todo silencio de los ruidos parece esconder una amenaza.

Pero lo importante para nuestro proyecto es que a la fenecida lírica natural no la ha sustituido una lírica de las cosas y sus ruidos, lo que señala el poder de empequeñecimiento que las cosas tienen sobre nosotros. Según las cosas aumentan y el espacio se merma y se cuadrícula disminuye nuestra humana grandeza. Parte de nosotros ha sido engullida por las cosas, obligándonos a contar con ellas. Tener puesta la atención en tantas cosas, objetos, enseres, cuantos nos rodean, disminuye la capacidad de expresión y dispersa hasta casi anularla la conciencia de nuestros actos. Se comprende que los héroes de Homero tengan una grandeza que va vinculada al espacio vacío que tenían que llenar con sus ademanes y acciones. Tal grandeza es manifiesta en el Cid y sus hombres, por ejemplo, y no está en función del mayor o menor espacio, sino del vacío de cosas en el contorno social. En términos generales, nuestra relación con el mundo en su dimensión espacial ha cambiado, el espacio se ha achicado y entre las consecuencias derivadas de este achicamiento hay que poner la pérdida, o por lo menos flaqueza no superada, de la imaginación. En relación con lo que al principio decíamos, la desaparición de lo mejor de la lírica no ha sido reparada por la aparición de una lírica nueva. Lo mismo ha ocurrido, me parece, con el drama y la tragedia. Sobre todo la incompatibilidad de la tragedia con un mundo poblado de cosas resulta evidente.

Pero ¿no hay señales de superación de este estado de incapacidad? Respecto de la lírica, la necesidad de hacerse cargo de las

cosas, objetos, artículos, etc., la han sentido desde el siglo pasado los poetas de mayor significación por su modernidad. Leo Spitzer, en un estudio magistral como suyo, dedicado a la enumeración caótica, ofrece numerosos ejemplos (10). Desde nuestro punto de vista la enumeración caótica no es sino testimonio de la presión y urgencia de las cosas en el alma del poeta, desde cualquiera de los modos en que las cosas pueden ser. Cuando Werfel dice: «¡Mío, mío y mío! ¡Y siempre esta pared! ¿Por qué no estaré extendido por el mundo, sintiéndolo todo a la vez, en animales y árboles, en mozo y horno, hombre y cosa?», expresa un deseo de posesión y adaptación a un mundo que se le escapa, cuya espacialidad mundanal y valor de las distancias ha cambiado totalmente. En otro poema del propio Werfel, sobre la cantante de ópera que se ve envuelta en un escándalo teatral cuando el director de orquesta ha perdido su batuta, se evidencia el deseo de utilizar las cosas y objetos para provocar un estado anímico de sentido lírico-dramático.

«Y ella, de pronto, se supo en medio de toda la hostilidad de este mundo... Supo que por el cielo flotan ahora crecientes estrellas. Supo que hay niños en harapos ante asilos horrorosos. Supo de un cirio que en alguna parte contempla una muerte. Supo de un telegrama terrible en el cuarto de una novia. Supo que la tormenta destroza una blanca cabaña. Supo que una pobre mujer roba leña en un bosque. Supo que un reo se tambalea aullando en su celda. Supo que ahora un enfermo estruja en su delirio el cobertor.»

Obsérvese que el poema comienza de manera que pudiéramos llamar tradicional, citando al cielo, las estrellas y la muerte, y que lentamente intervienen «telegramas» y «cuartos», «leña», «celda», «cobertor». De las sugerencias de infinidad —cielo, estrellas— se pasa a lo finito y claustal —cuarto, celda— y a los «artículos» —cobertor—. El mundo cósmico se impone con su particular modo de construir el espacio por la estrechez y lo próximo.

En Claudel y Rubén Darío la enumeración caótica es menos «moderna» —anacrónicamente— que en Werfel y en el propio Whirman. En éste el asíndeton es vigorosísimo, por el deseo en él incontenible de incorporar los objetos al mundo poético. Son

(10) LEO SPITZER: *La enumeración caótica en la poesía moderna*, Buenos Aires, 1945.

las cosas, objetos, etc., los que imponen a Whitman la asindetonia, que aunque se expresa por la enumeración o catálogo, no obstante, sugiere la finitud con enorme fuerza.

Resulta, volviendo a la lírica, que la intromisión de las cosas no ha logrado con «nueva música» el efecto que conseguía la lírica tradicional. Calderón recurría con frecuencia al asíndeton; no obstante, la musicalidad natural de la poesía lírica permanecía intacta.

«Al fin cuna, grana, nieve,
campo, sol, arroyo, rosa,
ave que canta amorosa,
risa que aljófares llueve,
clavel que cristales bebe,
peñasco sin deshacer,
y laurel que sale a ver
si hay rayos que le coronen,
son las artes que componen
a esta divina mujer.»

Propiamente hablando, la enumeración caótica, no ya en cuanto mero modo estilístico o asíndeton, es un fenómeno moderno iniciado al borde de la segunda mitad del siglo XIX, y está dado en función de la superabundancia de cosas. Ahora bien, hay que interpretarlo como un esfuerzo sin éxito para lograr una lírica de lo artificioso y manufacturado, recurriendo al asíndeton como manera más adecuada para expresar la posible interna musicalidad del mundo industrializado, musicalidad que hasta ahora sólo se ha expresado en cuanto incoherencia y ruido.

Por otra parte hay que tener en cuenta que la lírica, apoyada en lo subjetivo, se refiere siempre a una «situación anímica irrepetible». Ante una puesta de sol la expresión lírica que la expone está incluida en un momento anímico caracterizado por su singularidad en cuanto estado de conciencia. Pero si la conciencia de irremediabilidad que subyace en la creación lírica es fácil ante una puesta de sol, porque las puestas de sol nunca son iguales, o ante el mar irrepetido, o ante la flor, que es ante todo caducidad, es muy difícil o imposible ante los artículos, que son perdurabilidad y repetición. Plumas como mi pluma las encuentro a cientos en cuanto salga a la calle, y mesas como mi mesa, y pipas como mi pipa. Para lograr una situación lírica es necesario, previamente, dotar de enseridad a los objetos; es el método de Rilke, pero los

enferos, por razones que ya hemos sugerido, poseen una pequeñez intrínseca que les priva, quizá por su belleza hogareña, de grandiosidad en cuanto fundamento de la expresión lírica.

La superación sólo puede producirse en un sentido y dentro de unos límites, es decir, en y por las propias cosas. De la posible superación sólo hay un síntoma, el «cine», en cuya intimidad está creciendo una lírica y una dramática de los «interiores» y de las cosas. Quizá lo que vengo diciendo, más o menos confuso e impreciso, se esclarezca por una intuición plena comparando una pintura medieval con otra renacentista. El vacío en que están las figuras en el primer caso, tanto más profundo e indeterminado cuanto menos se señalan las perspectivas, se convierte en un conjunto de «lugares» cuando se colma de cosas, objetos y enseres. Las figuras se empequeñecen según se puebla su contorno.

IV

Desde el punto de vista de la convivencia la persona, que casi ha perdido el sentimiento de soledad en el espacio, ha adquirido lo que pudiéramos llamar sentimiento de mediaticidad respecto del «otro». Entre persona y persona se interponen las cosas, empleando la palabra en su acepción general. Ahora bien, esta interposición no puede interpretarse en el sentido de «aislar», sino en el de «referir». De hombre a hombre hay más distancia en cuanto inmediatos y más proximidad en cuanto mediatez. En la red que constituyen las relaciones sociales cada entidad no humana constituye un nudo en el que se recogen multitud de referencias en cuya vigencia se contiene la «mediatez» de las relaciones humanas. La inmediatez vigente en el conjunto de referencias puede ser de distinto grado según el matiz del propio referir.

1.º Las referencias «conferidas» son inherentes a las cosas. El teléfono, por ejemplo, tiene como referencia conferida máxima la de «comunicar»; en ella se expresa su auténtico significado social. Tales referencias conferidas pueden ser uniferentes o biferentes según lleven uno o dos sentidos independientes, o implicados en su realización. «Puerta», v. gr., es un artículo que lleva conferidas dos referencias, principales, cerrar y abrir, en tanto que «caja», por ejemplo, sólo lleva conferida una referencia principal, «guardar».

2.º Las referencias «inferidas» son independientes a las confe-

ridas y equivalen a un modo subsidiario de empleo de una cosa, artículo u objeto. La referencia principal conferida a un recipiente es la de «recibir»; sin embargo, muchos recipientes llevan inferida la referencia adorno. En general el «adorno» es la referencia inferida de mayor importancia. La mayoría de las cosas, objetos, artículos agregan a sus referencias principales la de poder ser *decorativos*. La raíz misma de la palabra —de-coro— acusa que el adorno está siempre pensado en vista a los demás cuya presencia, potencial o actual, sirve de horizonte a la inferencia adorno, dotándola de gran universalidad y fuerza, porque la conexión entre el «adorno» y «los demás» es más estrecha que la que existe, por ejemplo, entre la estilográfica (escribir) o el tintero (mojar) y los demás. Téngase en cuenta que no nos referimos a entidades que hayan sido hechas para adornar ni siquiera que hayan sido, accesoriamente, construídos o esabdo en su decoratividad. Hablamos de entidades que sin ser pensadas como adorno pueda inferirse de ellas esta relación. Un proyectil de mortero no ha sido construído ni pensado para adornar, no obstante, he visto que algunas personas han «inferido», con mayor o menor acierto, esta referencia. Las inferencias posibles son múltiples, por no decir innumerables. De un revólver, por ejemplo, cuya referencia conferida es «peligroso», se puede inferir «juguete», etc.

3.º Las referencias «diferidas» constituyen el amplio campo de lo que con otra expresión pudiéramos llamar referencias postergadas. Desde otro punto de vista ya nos hemos referido a ellas. Las referencias diferidas son inherentes a los objetos, artículos, etcétera, en cuanto tales, pero no tienen vigencia por considerarse anti social su empleo. Tales referencias sólo son dables en ciertos sectores de cosas, etc. Normalmente en las más próximas al quehacer general cotidiano. Una referencia «diferida» es, por ejemplo, y subrayando lo extraño para la mejor comprensión, vestirse de cosaco en Madrid, pues aunque es indiscutible que la referencia conferida más amplia en inhesión con o traje es vestir, se «diferen» una multitud de las posibles referencias implicadas en la más general, por razones puramente sociales. Llegando a los matices es indudable que en el conocimiento de las referencias diferidas vigentes consiste la «educación», según hemos dicho antes mirando desde otra perspectiva, y en general la congruencia y adaptación con el medio social en el que se convive. Ciertos objetos, un aeroplano, por ejemplo, apenas tiene referencias diferidas, pero otros, el

pañuelo, v. gr., tiene un número de referencias diferidas que cuanto mejor se conocen y respetan mayor es el índice de socialización de cada uno y del todo. La máxima socialización consistiría en la mayor generalización de las referencias diferidas porque esto equivaldría a suprimir las modificaciones subjetivas de sentido que el hombre impone a las cosas. Equivaldría a suprimir la originalidad. **Recuerdo que cuando leía de niño las aventuras de Sherlock-Holmes me impresionó más que cualquiera de sus otras originalidades que utilizase una babucha como tabaquera. Es más, durante algún tiempo guardé un poco de serrín en una zapatilla. Si se generalizase el uso de esta referencia diferida, ¿en qué quedaría la originalidad de nuestro buen Holmes?**

4.º La preferencia determina las referencias «preferidas». Preferir acusa un acto libre tanto como un acto determinado. Preferimos por algo y en ese algo, que es parte intrínseca del preferir, se acuñan libertad y determinación. No hay libertad sino desde y en cuanto hay determinantes. La libertad es la consecuencia de la hetero-determinación. Saber que ciertas condiciones de los seres que no soy yo me determinan de cierto modo originan la consciencia de la posibilidad de los otros modos de determinación que no han sido actualizados. Desde este punto de vista libertad no es sino consciencia de la posibilidad.

Con relación a lo que en términos generales podemos llamar cosas, el humano preferir descubre preferencias en ellas que afectan radicalmente a su vigencia social. Cuando el preferir está condicionado por determinada función no hay preferencia propiamente dicha, pues esta categoría se subsume sin más en las relaciones conferidas o inferidas, etc. Es natural que para un viaje corto que *requiere un minimum de accesorios se prefiera un maletín a una maleta*. Resulta obvio que las referencias conferidas al maletín en virtud de su función han determinado la elección. Las «preferencias», en el sentido en que yo empleo esta palabra, subyacen a todas las demás relaciones y se descubren por un acto libre de elección. Cuando prefiero una tela a otra, un papel a otro, un reloj a otro, están presentes y hondamente inludidas en el juego de la elección, las preferencias. Las preferencias definen el gusto al que se podría definir como *preferir con acierto*. Acertar en la elección supone descubrir perspectivas de aceptación común y referir las condiciones remotas de los entes, etc., a la vigencia social. Por qué preferimos de dos plumas casi iguales una a la otra es imposible de de-

cir. En términos generales, la realidad social demarca cualquier elección, pero siempre subyacentes estímulos de las «cosas» codeeterminan la opción, por el «halago» más o menos metafórico. Los soportes últimos de tal «halago» están en la estructura material de las cosas en su estrechez o amplitud, delgadez o grosor, fragilidad o consistencia.

La elección de preferencias muestra el buen o mal gusto. Cuando se elige algo que no exige poner en acción la facultad de elegir sin precedentes, el buen gusto es pura sumisión al todo, «ir a la moda». Pero cuando los heterodeterminantes han de encontrar o no resistencia en nosotros, surge el auténtico buen gusto, que es uno de los más profundos instintos sociales.

Si se consiguiera que el hombre viere siempre lo preferible con arreglo a una escala prevista e inalterable respecto de cada situación y «cosa», se habría llegado a la igualdad absoluta.

5.º Las referencias «transferidas» constituyen el máximum de posibilidades indeterminadas que ofrece una cosa u objeto en cuanto tal. A un objeto se le puede transferir la referencia conferida especialmente intentando adecuarle a otro a una función para la que no fué construido. Las anteriores clases de referencias que hemos señalado tienen un cierto fundamento en la realidad, la que ahora exponemos se ofrece como pura arbitrariedad y juego. En efecto, en la actividad lúdica espontánea es donde mejor se perciben. Don Quijote, al tomar la bacía del barbero por el yelmo de Mambrino, transfería las referencias de un objeto a otro de modo absolutamente arbitrario y en este sentido jugaba, bien que su juego no fuera para él tal, sino para quienes le veían. Lo mismo ocurre con los niños que transforman sillas en un ferrocarril o un baúl desfondado en una barca. En tanto que el niño juega cree en la autenticidad de significado y transfiere a los elementos reales que utiliza en el juego. Las sillas son para él vagones de la misma manera que la bacía resulta para Don Quijote yelmo, con la diferencia de que el caballero no sabe distinguir entre el juego y no juego. La realidad es puro ludus del que no sabe eludirse, de aquí que a Don Quijote se le pudiera en cierto modo definir como lo pueril absoluto. Para jugar con las cosas hace falta una inmensa fantasía, precisamente por esto los que carecen de ella están de continuo ante los que juegan en una actitud embobada y protestante. Tal es el caso del amigo Panza, adulto que no sabía jugar, en el sentido auténtico del juego, transfiriendo relaciones, y que a la

continua invitación de Don Quijote, niño absoluto, para que se incluyese en el juego respondían con el asombro del espectador fascinado.

Téngase en cuenta que jugar con juguetes es «casi jugar», porque en la mayoría de los juguetes socialmente admitidos como tales hay relaciones conferidas y no transferidas, por lo que el juego no tiene la pureza creadora que tiene cuando se toman ventas por castillos, escobas por cordeles.

Durante siglos los niños occidentales no tuvieron juguetes que no fueran creados sino por su propia actividad transferidora de referencias. Supongo que un niño del siglo XII tendría que imaginar que un taburete era un caballo y una rama de árbol la espada o la lanza, pero un niño actual tiene caballos de cartón y espadas de hojalata. Aquél tenía que saltar con la fantasía de lo informe a lo conforme y real, éste sólo tiene que suponer la realidad, que el caballo lo es de carne y hueso, porque la conformación ya se la dan los objetos, en cuanto tienen la forma de caballo o de espada. Un niño que juega con juguetes objetos, el niño moderno, tiene la fantasía limitada en su aspecto más importante, el plástico. Quizá en este remoto origen está la explicación de la ausencia de jugosidad espontánea y pura en las artes principal o secundariamente plásticas. La literatura realista, que parece pensada por un niño poseedor de muchos juguetes; el simbolismo o ensayo imaginativo de una fantasía que no ha aprendido a imaginar lo real. Para una fantasía que se alimenta de sí misma el objeto-juguete es innecesario y a veces peligroso, pues puede ser traspuesto, sin más, al plano de la realidad, perdiendo su sentido como juguete. Tal ocurrió con el retablo de maese Pedro destruido a espada por Don Quijote.

Las personas que apenas tienen imaginación no saben jugar ni cuasi-jugar. No sólo son incapaces de transferir, sino que les resulta penoso el mínimo esfuerzo de transbordar a lo real lo que está prefigurado como si lo fuera. Sancho Panza es clarísimo ejemplo, y lo mismo que todos los alúdicos necesita que jueguen por él y ver jugar. Entra de lleno en la clase de los espectadores natos que asisten absortos a la representación circense o farandularia sin saberse desprender de ella y sin que por ello desaparezca su espíritu crítico. Don Quijote era para Sancho continuo juego espectacular del que no podía desasirse y al que de continuo criticaba.

Desde este punto de vista el *Quijote* es al mismo tiempo un libro

moderno y antiguo. Moderno en cuanto ridiculiza la constante transferencia de los objetos propia de los libros de caballería, antiguo porque, pese a todo, la transferencia vincula al caballero por la vía de lo lúdico a un mundo de superiores valores.

La industrialización creciente de los tiempos modernos ha matado el puro juego transferidor. Los «objetos», implacables, están haciendo de nosotros un conjunto de Sanchos cultivados. ¿No era por esto por lo que Don Quijote arremetió en el discurso de las armas y las letras contra la pólvora?

6.º Las referencias «interferidas» constituyen socialmente a los objetos como «desorden». Si aprovecháramos la clásica comparación entre el organismo humano y sociedad podríamos decir en síntesis, que las referencias interferidas expresan la entropía social desde las «cosas», «objetos», etc. Los objetos rotos, ruinosos, que han perdido actualidad respecto de su función y son, por lo tanto, instrumentos incompletos; soportan referencias interferidas, y en este sentido nos ofrecen una singular resistencia y limitación. Piénsese en el manillar de la puerta que se nos rompe en la mano, en la silla que se hunde por nuestro peso, o, en el orden de lo microcósmico, en el edificio que se cae. En tales casos nos encontramos ante un vacío que hay que llenar cuya aparición nos ha cogido de sorpresa, provocando en nosotros el desconcierto y en la vida social el desorden.

El análisis psicológico del desconcierto motivado por la repentina desaparición de la resistencia que ofrecen las cosas es de suyo aclarador en cuanto al concurso de éstas en la determinación de la vida social. Por lo pronto nuestra acción pierde sentido al perderlo las cosas. Es ésta una de las fuentes más comunes de la risa. Los payasos sobre todo apelan de continuo a este procedimiento. ¿Quién no los ha visto sacar la espada, ebrios de cólera fingida, para mostrar únicamente la empuñadura? Por aquí se podría perseguir la idea, a mi juicio exacta, de que la risa es una manifestación de desconcierto ante la inesperada perfección de lo imperfecto, en cuanto tal. El payaso levanta un cubo lleno de agua con intención de duchar a su compañero, pero la tapa del fondo del cubo se desprende y el payaso se moja a sí mismo. Los espectadores ríen. Tenían in mente el esquema de la acción, esquema perfecto en cuanto se preveía y esperaba el cumplimiento de todas sus partes. Sin embargo, la tapa se ha roto. Esto es en sí un acaecimiento perfecto en todos los sentidos, pero que introducido como imperfección en

la perfección del anterior provoca la risa por el desconcierto. Las referencias interferidas, perfectas en sí en cuanto están en el orden ontológico que vemos en las cosas, introducen la imperfección en las demás referencias. En el orden de lo inesperado suele provocar su intromisión el desconcierto y risa; en el orden de lo habitual y permanente una fecunda autropia social. ¿Existiría la risa sin cosas? ¿Se ríen los ángeles?

V

En el fondo he estado intentando construir una «pragmatología» social que explique el valor sociológico de las cosas, objetos, etcétera. Tal pragmatología parece imprescindible para ocupar el lugar que queda entre el estudio psicológico de la convivencia humana y las relaciones de convivencia consideradas objetivamente sólo en cuanto interhumanas. El tema sociológico de las «cosas», «objetos», «artículos», «enseres», «trebejos», tiene la urgencia de lo inmediato que se desatiende sin motivo. Hoy nuestro mundo superpoblado de objeto delata que el decurso de nuestro discurrir social está co-determinado por el concurso de las cosas que preconfiguran buena parte del sentido de la convivencia social.

E. TIERNO GALVÁN

